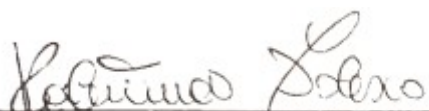


***L'ENTOMOLOGIA COME SCIENZA ED USI
POLITICI DELLA SOCIETÀ DEGLI INSETTI
NEL SECOLO DEI LUMI***

Valentina Zolesio



Tesi presentata per il titolo di Dottorato di ricerca, ciclo XXXVI

Università degli Studi dell'Insubria

Dipartimento di Diritto e Scienze Umane



Tutor: Chiar.mo Prof. Paolo Luca Bernardini

Tutor: Chiar.ma Prof.ssa Elisa Bianco



Anno accademico 2023/2024

INDICE DEI CONTENUTI

Introduzione

1. Il ruolo degli animali nella letteratura illuminista
2. Una panoramica sulla cultura illuminista
3. Il nuovo concetto di popolazione
4. La situazione religiosa e la teologia naturale
5. Parametri di studio
6. Panoramica dei capitoli

Parte Prima

Capitolo 1. *Verso una nuova scienza*

- 1.1 La nascita e l'affermazione dell'entomologia sei-settecentesca con Vallisneri

Capitolo 2. *Contro la generazione spontanea: Lazzaro Spallanzani e l'eredità di Francesco Redi nel secondo '700*

Capitolo 3. *René-Antoine Ferchault de Réaumur nella Francia di Buffon*

Parte Seconda

Capitolo 1. *La politica degli insetti nel XVIII secolo*

Capitolo 2. *Insetti satirici*

- 2.1 Polipi, ratti e formiche: Henry Fielding ed i virtuosi
- 2.2 John Gay e le api degenerate
- 2.3 *The Congress of Bees*

Capitolo 3. *La metafora del modello divino*

- 3.1 La teologia naturale
- 3.2 Uno per uno e uno per tutti
- 3.3 Gli insetti e la geometria, metafora della perfezione divina
- 3.4 Insetti e teologia oltreoceano, il caso Cotton Mather
- 3.5 Un'ape re: gli insetti, la politica, la religione ed il genere

Capitolo 4. *La legittimità delle credenze religiose e la theologia naturalis*

Capitolo 5. *Gli insetti politici*

- 5.1 Monarchia o Repubblica?
- 5.2 Guerra e schiavitù

Capitolo 6. *L'entomologia culturale*

- 6.1 L'ape, da messaggera divina del mondo classico a simbolo dell'età augustea
- 6.2 Le formiche mirmidoni
- 6.3 La vespa, cugina oscura dell'ape
- 6.4 La farfalla, un'anima leggera
- 6.5 La mosca, un caso heywoodiano
- 6.6 Il ragno, tra sacro e profano
- 6.7 *Vermis cerebellaris*

Capitolo 7.1. *Bernard de Mandeville e La favola delle api*

- 7.1.1 L'opera
- 7.1.2 La *Favola* e la politica
- 7.1.3 La *Favola* e la società

Capitolo 7.2. *Bernard de Mandeville ed il suo pensiero*

- 7.2.1 Uomo ed animale, ragione e sentimento
- 7.2.2 Mandeville, l'ateo
- 7.2.3 *Self-love* e *self-liking*
- 7.2.4 L'eredità culturale di Mandeville: il declino nel XIX secolo ed il ritorno in auge nel XX
- 7.2.5 Conclusione

Capitolo 8. *Jonathan Swift: un'ape ed un ragno simboli di un secolo*

Capitolo 9. *Verso la fine del XVIII secolo e gli anni dei Tournant des Lumières*

Capitolo 10. *Insetti e natura, l'importanza per l'uomo*

Conclusioni

Tavole

Bibliografia

Introduzione

«La Natura ha strane leggi, ma lei, almeno le rispetta», parole quelle di Leo Longanesi, lo scomparso giornalista del secolo scorso, che riflettono uno degli argomenti che maggiormente angosciò i maggiori pensatori dell'epoca moderna i quali cominciarono a vedere proprio nella Natura e nei suoi abitanti le leggi che anche gli uomini avrebbero dovuto osservare ed adottare, motivi per i quali filosofi e naturalisti di un'intera epoca concettualizzarono la vita umana proprio attraverso le metafore degli insetti – specialmente di quelli sociali – esseri così piccoli eppure così capaci di vivere secondo le leggi della Natura in perfetta armonia, un equilibrio scosso nemmeno da un'inversione di genere o da pratiche brutali quali i massacri dei fuchi e le schiavitù.

Per i *philosophes* moderni fu come se questi insetti, con le loro colonie ed i loro sciami, il loro essere uni e collettivo, fossero stati in grado di catturare e di dare forma ai problemi della moderna vita umana ed anzi, quando dei problemi si manifestavano all'interno di queste società, solitamente avvenivano poiché introdotti proprio dall'uomo.

Con questo studio si è voluto investigare un determinato periodo della storia europea, uno in cui le relazioni tra le società degli insetti e le società degli uomini vissero profondi cambiamenti, l'Illuminismo, una fase che, sin dagli albori, promise dei cambiamenti radicali già nelle convinzioni più basilari, a partire dalle scoperte galileiane e dimostrando come la scienza fu l'elemento che più di tutti subì un profondo cambiamento durante il '700 e la storia naturale ne è stata la testimone più importante. Si tratta, infatti, di un secolo i cui orizzonti aperti vennero anticipati dalle grandi esplorazioni e scoperte geografiche incominciate tra la fine del XV ed i primi anni del XVI secolo e che, nel XVIII secolo, avevano già invaso la cultura continentale non solo con le nuove terre, mari e popolazioni, ma anche con le nuove culture, tradizioni, costumi, piante ed animali fra cui gli insetti.

E proprio attraverso le osservazioni mettendo in rapporto uomini ed animali si è cercato di mettere in luce, attraverso questo studio, come sempre più gli insetti, sia nel loro collettivo, sia nel loro esistere in quanto esseri singoli, furono con una crescente regolarità accostati e messi in relazione agli uomini, esseri complicati in quanto singoli, ma, al medesimo tempo, enigmatiche creature in quanto insieme di organi e di funzioni, oltre che insieme all'interno di una società.

Le osservazioni entomologiche, in particolare modo, più o meno moralistiche e puritane, portarono ai più disparati dibattiti, da quelli più politici a quelli filosofici e scientifici, dal momento che gli insetti dimostravano come, pur essendo rispetto agli esseri umani considerate creature irrazionali e pur senza una precisa forma di governo, fossero sempre e comunque in grado di mantenere una capacità di controllo e di coordinazione e sull'individuo e sul gruppo, sia quando questo risultava svolgere funzioni benefiche per gli uomini, sia quando, al contrario, portava a disagi quali le carestie che, in ogni caso, mostravano un ordinato lavoro di insieme, al contrario degli uomini che, invece, seppure razionali, sembravano però incapaci di vivere all'interno delle loro società autonomamente e senza delle leggi.

Da qui accrebbe la volontà di piegare le società entomologiche – divenute per questi motivi *perfette* – alle società umane e poco importava se per paragonare al meglio questi mondi ci si sarebbe dovuti spingere oltre distorcendo anche la realtà, poiché ormai queste società erano divenute le perfette metafore per i *savants* del XVIII secolo permettenti loro di sviluppare una nuova concettualizzazione di un nuovo ordine sociale.

Per quanto, infatti, gli insetti – ed in particolare modo gli insetti sociali – avessero già nel XVIII secolo una lunga tradizione metaforica alle loro spalle, fu durante l'Illuminismo che si videro sfruttati con una particolare intensità e frequenza specialmente viste le nuove basi empiriche e teologiche sulle quali si volevano fare poggiare le nuove metafore entomologiche adesso rivisitate per meglio adattarsi al mondo umano e così dimostrando come l'eredità culturale del XVIII secolo non nacque illuminata, tutt'altro – anche il '700 dimostra come antiche teorie, errate, si pensi al fenomeno della putredine, fossero ancora le più facilmente accettate, sintomo di quanto fosse e sia

tutt'ora difficile modificare le convinzioni umane – ma fu l'Illuminismo il periodo in cui la storia degli uomini si ritrovò come non mai così strettamente intrecciata con quella degli animali poiché, adesso, studiati sempre più non solo in un'ottica scientifica, ma, specialmente, in base alle differenze e somiglianze rispetto all'uomo.

Fu, infatti, l'insieme di queste nuove scoperte, associate all'evoluzione riguardante la storia naturale che sempre più si stava facendo una scienza, ad aver portato i naturalisti, vecchi scienziati odierni, ad interessarsi alle nuove specie nonché alla loro catalogazione – non a caso Linneo ed il suo metodo di classificazione sono riconosciuti come una svolta fondamentale nella scienza e proprio grazie allo svedese l'entomologia si fece sistematica (il 1758 fu l'anno di pubblicazione della *editio decima* linneana da cui gli ordini di insetti vennero arricchiti di specie ed altri ancora, assai numerosi, ne vennero aggiunti).

Da qui si cominciò a studiare gli insetti in maniera non solo più intensiva, grazie alla scoperta di nuove specie ed alla pratica sempre più vivace del collezionismo, ma anche più meticolosa, dapprima a livello maggiormente pratico, lo studio dell'anatomia dell'insetto, in seguito più filosofico, con la nascita dell'etologia e dello studio dei comportamenti degli insetti, studi che portarono a notare, inizialmente, l'utilità e la pericolosità degli insetti per l'uomo e, successivamente, i paragoni tra gli insetti e, soprattutto, tra le loro società e quelle degli uomini e delle loro associazioni. Interessi, questi, che emersero poi nel Settecento anche perché fu questo il secolo durante il quale ci si chiese con sempre maggiore curiosità cosa volesse dire essere umani, sia in senso singolare sia collettivo, pensieri aiutati nella loro contestualizzazione proprio dall'osservazione, analisi e studio degli insetti i quali offrirono un nuovo punto di vista circa l'essere umano e le sue ambizioni, da quelle scientifiche, mirate allo scoprire i misteri divini della Natura, a quelle più enciclopediche e passionali, passando attraverso esperimenti e strumenti sempre più sofisticati e dubbi morali circa il voler superare, da parte dell'uomo, i limiti imposti dall'Onnipotente alla sua conoscenza.

Proprio da qui scaturisce il tema centrale di questo studio, l'entomologia politica, un'attenzione tra gli uomini e gli insetti perpetuata innanzitutto da due personaggi, Réaumur e Buffon, e che facilmente sconfinò nel mondo della letteratura e dei più umanisti, personaggi che, come la storia naturale settecentesca, erano un insieme enciclopedico di varie conoscenze.

Da qui gli insetti non solo circolarono più facilmente nel sostrato culturale, ma cominciarono ad essere intesi come specie utili e non solo dannose per l'uomo, il cui studio dunque, ai fini di un loro maggiore sfruttamento, vide un notevole incremento; inoltre, gli imenotteri cominciarono ad essere intesi anche come una specie che meglio avrebbe permesso di comprendere la natura stessa la quale, ancora nel XVIII secolo, continuava ad essere intesa come la creazione di un essere superiore la cui intelligenza creatrice, adesso, si sarebbe manifestata anche attraverso le creature più infime quali gli insetti la cui rivalutazione avvenne, dunque, non solo da un punto di vista scientifico ed economico, ma anche teologico, evoluzioni che andarono a correlarsi all'economia sociale, all'economia ecologica sino alle odierne *environmental humanities*, temi, questi, indagati all'interno di questo studio attraverso scoperte scientifiche, discorsi letterali, enciclopedie e dizionari, attraverso gli scritti di naturalisti ed agronomi, ilari *pamphlets* e vignette che vollero satirizzare le ambizioni dei più potenti e le loro nuove associazioni, sia, ancora, attraverso romanzi ad oggi relegati quali testi di saggistica adolescenziale – in particolare il riferimento va qua ai *Gulliver's Travels* swiftiani – ma svelanti, invero, una società, quella europea settecentesca (2; 7; 8) e che portarono a porsi interrogativi circa la grandezza della Natura e la mente dalla quale venne creata, il tutto sempre sotto alla vigile rassicurazione della Chiesa e della sua teologia naturale (3; 4), temi che, infine, non poterono che influenzare il nuovo secolo alle porte, l'Ottocento, all'interno del quale la Natura ed i suoi abitanti trovarono un nuovo modo di comunicare all'infuori della scienza, la poesia (9) e dove trovarono un terreno ben più solido temi ambientalisti ed ecologici che mai, comunque, avevano smesso di interessare i Lumi, ma che lo sviluppo e la modernizzazione avevano imposto all'uomo sotto ad un'ottica ed un peso – soprattutto quello delle scorie chimiche nocive – ben diversi (9; 10). Le discussioni circa gli insetti ed i loro significati furono, dunque, nel Settecento, anche discussioni circa l'uomo individuale ed i suoi corpi politici e le sue politiche, dalla monarchia, quale forma di

governo più naturale, all'imperialismo ed alle degenerazioni portate da tali forme di potere quali la dittatura e la schiavitù (5; 6).

Con questo studio si è voluto recuperare un pezzo della nostra storia moderna risultata fondamentale per la comprensione non tanto del loro quanto del nostro mondo contemporaneo così come dei nostri modi di vivere insieme in una società. Nella prima parte dello studio, si è, anzitutto, messa in luce la scienza come intesa dai Lumi, la cultura e la storia scientifica del periodo legata alla nascita di quelle prime società scientifiche che dimostrano come anche questo tipo di conoscenze fossero intrinsecamente legate alla politica del periodo, si pensi alla Royal Society ed ai suoi *fellows* ed alle critiche mosse contro di loro ed alla loro avidità e fame di potere così forti da aver distorto persino i veri interessi scientifici al fine di soddisfare richieste più filo-monarchiche che filo-naturalistiche, testi che hanno permesso di evidenziare il modo in cui all'epoca si collegavano differenti campi di ricerca e del sapere, utili spunti per sviluppare una storia dell'osservazione e della sperimentazione tanto sulle teorie del corpo umano ed animale quanto su quelle relative alla comprensione, tutta settecentesca, dell'economia politica; scritti che hanno permesso di mettere in luce come le opere sugli insetti appartenessero ai più disparati ambiti, rientranti in un interdisciplinare campo del sapere. E proprio basandosi su queste letture si è cercato di dimostrare l'importanza dello studio degli insetti per comprendere le nuove forme di ordine sociale degli uomini sorte durante il Secolo dei Lumi poiché da essi, dai Lumi, i protagonisti del Settecento, erano viste le società degli uomini, ovvero paragonate a quelle entomologiche. Attraverso l'analisi degli scritti sugli insetti redatti tanto da storici della natura quanto da agronomi, *philosophes*, medici e fisici, questa tesi ha cercato di dare il suo contributo a quella letteratura avente per soggetto il ruolo che venne ricoperto dagli insetti all'interno della cultura moderna e dell'Illuminismo in particolare analizzando testi relativi a pratiche sperimentali ed osservative tanto quanto testi filosofici e letterali. D'altronde gli insetti interessarono tutti i campi disciplinari moderni, i lavori degli storici, tanto della scienza, quanto dei naturalisti, dei medici così come degli economisti politici, dimostrando come l'uso dell'entomologia, declinata secondo vari metodi, linguaggi e concetti, fosse ampiamente utilizzata e come, in particolare modo nel Settecento, la storia naturale fosse anche storia delle società umane. I capitoli che seguiranno questa introduzione mirano a dimostrare come le indagini effettuate sugli insetti siano state utilizzate tanto per formulare quanto per riflettere circa gli uomini ed i loro comportamenti, sia individuali sia collettivi, e sulla loro economia, ivi compresa quella politica e non solo sociale.

1. Il ruolo degli animali nella letteratura illuminista

Gli animali furono un soggetto di studio giunti al XVIII secolo con una lunga tradizione alle spalle, ma nel Settecento tale tradizione vide importanti cambiamenti metodologici all'interno degli studi letterali, cambiamenti rilevanti poiché portarono, da un lato, gli animali ad essere considerati sempre più importanti all'interno della letteratura illuminista e, dall'altro lato, vide un cambio radicale nel modo in cui gli uomini videro e compresero il ruolo e la funzione degli animali all'interno dei testi letterali.

In questa sede si è analizzato tale cambiamento relativamente alla figura degli insetti i quali divennero una finestra attraverso la quale osservare i cambiamenti politici e concettuali di un periodo che vide gli animali giocare un fondamentale ruolo proprio nello sviluppo della cultura umana e della vita politica. Diversi furono gli scrittori che nel Settecento ebbero molto da dire circa gli animali, soprattutto a seguito delle tesi di pensatori quali Descartes, interrogantisi circa la possibilità che anche gli animali potessero avere un'anima o dovessero essere considerati come delle semplici macchine. I *philosophes* settecenteschi riportarono tale quesito nei loro scritti appartenenti ai più disparati generi, con lo scopo, essenzialmente, di condurre alla comprensione del grado di vicinanza tra gli animali e l'uomo, a sua volta animale, qualora questo fosse esistito e, nel caso, quanto gli uomini sarebbero stati più perfetti rispetto agli altri animali e perché. Altri scrittori,

invece, riprendendo un filone ben più antico, si dedicarono all'analisi dell'uso che si faceva degli animali in quanto simboli e metafore, significati a volte anche rivisitati nel Settecento dove il mondo stesso non era più il seguito di una mente razionale e creativa, bensì costituito da un linguaggio sottostante da dover, adesso, essere decifrato e che portò ad un nuovo e profondo interrogativo: l'uomo sarebbe stata una creatura sufficientemente razionale al fine di poter risolvere questa verità sia circa se stesso, sia circa il mondo esterno? E così anche la nozione dell'uomo razionale cominciò a scemare e nuovi dubbi, come la possibilità che l'essere razionale non fosse l'elemento che più avrebbe distinto l'uomo dagli altri animali cominciarono a prendere vita. Da qui i nuovi temi circa il rapporto uomo-animale ed il rapporto uomo e mondo animale giungendo alla fine di quel divario tra uomo razionale ed animali irrazionali visto ora come nulla più che un mito della lunga tradizione metafisica occidentale, passando così dalle filosofie di Platone a quelle di Descartes e giungendo all'altro grande scontro del Settecento, i pro-cartesiani e gli anti-cartesiani, quali Montaigne che, non a caso, utilizzò la descrizione di un gatto per denunciare l'arrogante presunzione dell'uomo di poter conoscere «i moti interni e segreti degli animali»¹.

I filosofi cartesiani vennero così accusati di definire il soggetto umano razionale, ma solo in confronto alla categoria animale vista, per altro, come un unico insieme all'interno del quale non si sarebbero nemmeno distinti i molluschi dalle scimmie, contrariati dagli anti-cartesiani non solo dotanti gli animali di un'anima, ma anche di una forma di intelletto – pur se inferiore a quella dell'uomo – e soprattutto ben distinguenti gli animali in differenti categorie, pensieri e considerazioni, questi, che portarono alla nascita di quelli oggi noti come i diritti degli animali.

Tutto questo ci permette di intravedere come i protagonisti dell'Illuminismo considerassero la loro epoca quale un'epoca di cambiamenti circa la comprensione e dell'individuo e della sua società, cambiamenti che per molto tempo vennero collegati al modo in cui i *philosophes* del Settecento avrebbero prediletto l'uso della ragione e della razionalità sulle passioni umane, concetto che, come appena visto, non fu del tutto veritiero dal momento che sì, le menti dell'Illuminismo avevano basato le loro idee ed i loro concetti su di una fredda ragione, ma fu propria essa ad averli portati ad investigare maggiormente, per quanto cautamente, passioni e sentimenti dell'uomo, un tema che avrebbe trionfato nell'Ottocento, ma che già al XVIII secolo si palesò come fondamentale relativamente al discorso dell'io razionale che pervase l'Illuminismo al pari della questione degli animali-macchina portando l'intero Settecento a mutare immagine e passare da quel secolo basato esclusivamente sulla ragione e sulla matematica, nonché sugli approcci empirici alla natura, ad un secolo in cui la sensibilità ed il sentimento divennero fondamentali e reperibili in differenti campi di studio, dai discorsi medici all'economia politica sino alla fisica sperimentale. Questo dimostra, anche, come la sensibilità fosse divenuta cruciale nei tentativi di ridefinire l'ordine sociale ed il rapporto tra gli individui e le loro società, specialmente quando utilizzato in relazione ad un altro aspetto importante del pensiero illuminista, quello che voleva i sentimenti e la poesia, il genere letterale per eccellenza delle passioni, associati a temi meno razionali ed alle donne, a loro volta considerate meno razionali degli uomini, tema non a caso ripreso da Émilie du Châtelet (7.2) ed in questo studio analizzato anche attraverso la scoperta scientifica – e le sue implicazioni – che vide una regina e non un re a capo dell'alveare (3). In un momento in cui il soggetto razionale e liberale veniva sempre più considerato una costruzione socio-culturale, gli studiosi hanno così dimostrato come accanto alla razionalità, i sapienti dell'Illuminismo avessero già cominciato ad insistere anche sull'importanza del sentimento e delle sensazioni all'interno della formazione di quel moderno *sé* che avrebbe attraversato un altro dibattito avente invaso il Settecento, ovvero la *Querelle des Ancients et des Moderns* (8); d'altronde il Settecento è famoso, anche, per via della lotta tra l'anima razionale ed il corpo passionale che lo attraversò specialmente nei suoi anni centrali.

Fu, inoltre, sempre il tema della sensibilità intimamente connesso con un altro grande tema del Settecento, la nascita del consumismo e che tanto aveva portato gli individui ad indulgere nel sentimento del lusso, ad assecondare i loro appetiti a favore di quelli che sarebbero divenuti i nuovi beni di consumo, subito anche loro inglobati in una nuova faida, specialmente contro la Chiesa, ma, più in generale, contro il pensiero opposto, il non dover indulgere nel lusso, l'elemento che aveva

1 M. DE MONTAIGNE, *Apologia de Raymond Sebond*, in M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2014, p. 468.

portato la grande Roma alla rovina, all'avidità dell'uomo, portando a quell'alveare scorretto, ma prospero mandevilleiano in opposizione a quello morale, ma sterile (7.1; 7.2). Bene con questo tema si espressero le ansie nei confronti del vecchio ordine sociale ora scontrantesi con uno nuovo, borghese e legato alla nascita della nuova categoria dei consumatori.

Autori che, invece, utilizzarono il tema della sensibilità e delle passioni, ma per comprendere la mente ed il funzionamento del corpo umano tanto nel suo insieme quanto singolarmente, furono Diderot e Sterne (3; 6) i quali utilizzarono ancora la metafora entomologica, specialmente quella dello sciame d'api, per raffigurare la teoria secondo la quale la mente sarebbe stata non solo materiale, ma persino incarnata all'interno dell'uomo, dimostrando, ancora una volta, come già durante l'Illuminismo fosse in atto quel tentativo di comprendere il pensiero umano visto come un prodotto del corpo sensibile e di come queste informazioni possano, adesso, essere scoperte e comprese attraverso figure letterarie che nel Settecento prediligevano la metafora entomologica.

Questi studi circa gli usi letterari delle figure di animali ed insetti nelle opere di autori appartenenti ai più differenti, nonché lontani, generi offrono, inoltre, spunti affascinanti sul modo in cui gli animali vennero usati metaforicamente per discutere supposizioni su cosa significasse essere umani, vivere in un corpo umano, o come uomini e donne si sarebbero dovuti relazionare gli uni con gli altri specialmente a seguito delle nuove scoperte scientifiche – l'ape regina, le operaie femmine, il massacro dei fuchi. E questo perché capire cosa volesse dire essere animali avrebbe spiegato automaticamente cosa avrebbe voluto dire essere umani poiché l'uomo rientrava nel regno animale; e se ragione e sensibilità coinvolsero gli animali, questi furono strumenti utilizzati, e qui in particolare analizzati, principalmente per spiegare la costruzione di comunità e sociali e politiche.

Con questo studio si sono analizzati gli scritti settecenteschi, con qualche piccola incursione nei periodi limitrofi, che hanno dimostrato come gli insetti fossero il cuore pulsante dei più importanti dibattiti illuministi, specialmente le api e le formiche, ma non di meno ragni o polipi, parimenti insetti per i naturalisti del XVIII secolo dove artropodi e rettili venivano classificati senza alcun problema all'interno di questa categoria. Lo spiegò bene Réaumur il quale con le sue *Mémoires pour servir a l'Histoire des Insectes* divenne la massima autorità sugli insetti, categoria all'interno della quale inseriva tutti quegli animali che non sarebbero potuti essere classificati quali mammiferi, pesci od uccelli, lasciando intendere come serpenti, polipi o coccodrilli potessero essere ritenuti insetti al pari di api e formiche. Ma d'altronde questi naturalisti non erano, come un Vallisneri od un Linneo, interessati a fornire un sistema completo che consentisse ai naturalisti di identificare tutte le classi degli insetti e nemmeno risultarono essere interessati al solo studio della loro anatomia; bensì dimostrarono di voler utilizzare le loro conoscenze ed osservazioni entomologiche per scrivere della società umana. Letterati, naturalisti, economisti politici, si muovevano tutti all'interno dei medesimi ambienti e le idee venivano ivi discusse e condivise in delle riunioni che non prevedevano alcuna distinzione tra chimica, ingegneria o biologia, d'altronde, lo rammentiamo, la specializzazione non era un concetto ancora esistente nel XVIII secolo e nella sua *scienza*. E proprio all'interno di tali circoli, tra un Réaumur ed un Buffon si potevano trovare anche un Bernard le Bovier de Fontenelle ed un Montesquieu, decisamente più dei letterati che degli uomini di scienza, a dimostrazione di come gli studiosi di letteratura riconoscessero l'importanza delle osservazioni empiriche degli animali accanto al loro uso come metafore, sottolineando così la vicinanza di naturalisti e *philosophes* e dimostrando come la nuova conoscenza degli animali emersa durante l'Illuminismo non avrebbe potuto, proprio per via del mondo in cui nacque e della sua strutturazione, non essere utilizzata diversamente in diverse aree del sapere come la storia naturale e le attività politico-economiche che nel Settecento erano indissolubilmente legate come dimostra la presenza di naturalisti ed umanisti all'interno dei medesimi salotti.

2. Una panoramica sulla cultura illuminista

Nel Settecento non esistevano le divisioni scientifiche e specialistiche come intese oggi e la

storia naturale comprendeva simultaneamente anche gli studi circa la società umana rendendo i naturalisti non solo studiosi della Natura, ma anche di temi più complessi, quali la natura umana stessa. Inoltre il termine economia aveva un significato fortemente differente rispetto a quello odierno e gli economisti politici studiavano tanto la natura economica quanto l'economia della società. E proprio l'intersezione tra storia naturale, medicina ed economia politica risulta essenziale al fine di comprendere ciò che verrà riportato in questo studio dal momento che, per i *philosophes* che vivevano in quel periodo, la conoscenza di tutti questi ambiti era data per scontata e motivo per cui, all'interno dei testi in questo studio utilizzati, gli autori riportarono metafore o riferimenti, anche scientifici, senza munirli di alcuna spiegazione per via, proprio, di tale truismo.

Inoltre proprio a causa di queste diverse tradizioni metodologiche, la conoscenza scientifica e medica non era più vista come neutra od universale, ma come un riflesso delle preoccupazioni più ampie di una data società, in quanto scienza e società non erano viste come delle sfere autonome, bensì come inestricabilmente intrecciate l'una con l'altra. Bisogna quindi, mentre si studia il Settecento, tenere sempre a mente la sovrapposizione tra i diversi campi del sapere, specialmente tra materie quali la scienza settecentesca e la medicina generale poiché questa sovrapposizione rende quasi impossibile tradurli nelle nostre odierne discipline scientifiche. È quindi normale che i naturalisti settecenteschi studiassero i più disparati argomenti, dalle conchiglie agli insetti a chi, come Hume, le religioni; alcuni si focalizzarono sul dare vita a descrizioni minuziose e dettagliate, quali Réaumur, altri si dedicarono allo sviluppo di sistemi di classificazioni, quali Linneo, altri ancora si dedicarono a collezioni e scambi commerciali, ma tutti loro che oggi noi classificheremmo naturalisti, medici piuttosto che economisti politici erano, nel Settecento, *philosophes*.

Inoltre tutti loro avevano un obiettivo, non solo divulgare la conoscenza, ma la conoscenza utile, ovvero una conoscenza che avrebbe permesso di utilizzare gli oggetti naturali al pari delle invenzioni create dalla tecnologia, un concetto ben ravvisabile anche nell'emergente campo di studio dell'economia politica, un campo che nel XVII e XVIII secolo voleva avere lo scopo di contribuire proprio al benessere ed all'ordine delle società ed a quello che gli economisti politici chiamavano la felicità della popolazione, una preoccupazione, questa che afflisse i *savants* illuministi unendo i naturalisti agli economisti politici dal momento che, come scrisse lo stesso Réaumur, la conoscenza prodotta dagli accademici avrebbe incrementato il benessere e la prosperità dello Stato², dimostrando come per tali economisti non vi fosse alcuna separazione tra la politica, ovvero le teorie di un buon governo, e l'economia, nel senso della distribuzione e produzione del benessere. Le sfere, dunque, della conoscenza della natura e della conoscenza del governo non erano, nel Settecento, separate e nemmeno distinte e questo anche perché nel Settecento il termine economia visse una fase di passaggio non significando già più il vecchio concetto aristotelico di gestione della casa, ma nemmeno avente già assunto il nostro odierno significato, quello relativo ad un sistema basato sullo scambio dei beni e del capitale e, mentre gli economisti politici trattavano, quindi, argomenti che ora categorizzeremmo come appartenenti all'economia, lo facevano senza avere la nozione di un sistema globale esistente separatamente dal mondo naturale. Emerge quindi l'idea che la storia naturale venne inizialmente considerata utile per generare ricchezza per lo Stato e solo in un secondo momento cominciò a spostarsi, da un lato, verso una ricchezza comprendente le risorse naturali – e da qui si veda la teoria dei fisiocrati – e, dall'altro lato, verso quelle considerazioni politico-economiche che vennero a definire lo studio della natura, ma questo solo poiché, a seguito della rapida globalizzazione dei mercati e dell'espansione economica, gli storici cominciarono a rivolgersi allo studio delle reti di commercio sempre più globali nel XVIII secolo, un'epoca che vide sia la creazione e lo scambio di nuove merci sia gli sforzi per formare ed espandere l'impero europeo.

In questo studio si tratterà dell'economia politica settecentesca intesa quindi come la conoscenza di come governare il corpo politico concepito come un tutto che è più della somma delle sue parti

²Così Réaumur giustificò la richiesta al monarca di aumentare i fondi rivolti all'Accademia delle Scienze: «elle [l'Accademia] pourroit contribuer à augmenter la gloire et les richesses du royaume, si le royaume en revanche donnoit une subsistance honneste à ceux qui travaillent utilement», in R.-A. F. DE RÉAUMUR, *Réflexions sur l'utilité dont l'Académie des sciences pourroit être au Royaume, si le Royaume lui donnoit les Secours dont elle a besoin*, in E. MAINDRON, *L'Académie des Sciences*, Paris, Félix Alcan, 1888, p. 110.

(interrelate), una definizione del corpo politico che valeva naturalmente anche per i corpi naturali; come vedremo più nel dettaglio, le indagini sui corpi naturali degli insetti perseguirono, infatti, anche la questione di come le parti interrelate del corpo potessero formare (nuovi) interi portando, da un lato, a studiare gli animali, fra cui gli insetti, ulteriormente da un punto di vista scientifico e medico come dimostrato dal polipo di Adam Trembley e dalla relativa satira fieldingiana e, dall'altro lato, a quella nuova concezione che voleva il corpo politico sempre più identificabile nella *popolazione*, intesa come un insieme di persone vivente ed interagente con ed in un dato territorio asservito a delle leggi naturali che sarebbero dovute essere rispettate nonché gestite, concetti, questi, che meglio si vedranno, invece, con la figura di Mandeville.

Per concludere, questi testi hanno pienamente dimostrato come i naturalisti del Settecento non fossero semplicemente degli studiosi della natura, ma anche della società umana e lo stesso discorso vale per gli economisti politici che comprendevano l'economia della natura come inseparabile dall'economia della società e viceversa.

3. Il nuovo concetto di popolazione

Il concetto di popolazione sembra essere nato alla fine del XVII secolo sia in quanto oggetto di conoscenza sia in quanto oggetto di potere politico; da qui si passerà a quella visione del potere non più basato sul potere del sovrano che, sino ad allora, aveva avuto la possibilità di decidere della vita e della morte dei suoi sudditi, ma che adesso vide il potere del sovrano sostituito da quello di un governo basato proprio sul corpo naturale della popolazione, ovvero un corpo naturale designante uno specifico tipo di collettivo, non più definito da un contratto sociale o da una gerarchia feudale, bensì dalla sua medesima naturalezza e questo perché la popolazione non era più un semplice insieme di persone obbligate ad obbedire ad un sovrano, ma un insieme di corpi con i propri desideri e le proprie leggi naturali viventi insieme in un dato tempo e spazio. Una concezione quella di popolazione fondamentale per questo periodo dal momento che permise di passare dalle vecchie forme di governo basate sul potere del sovrano alle forme di un governo liberale indirizzate a soddisfare la vita dei soggetti ad essa dipendenti attraverso misure disciplinari individuali. Allo stesso tempo questo disciplinamento individuale si ritrovò legato all'insieme del collettivo in quanto sempre alla ricerca di costanti aggiustamenti, osservazioni e regolamenti. In tutto questo la scoperta fondamentale rimase, comunque, l'aver adesso presente come ogni elemento costituente la popolazione fosse differente l'uno dall'altro ad eccezione fatta per un unico elemento accomunante ogni singolo individuo: il desiderio identificato nella volontà di perseguire, da parte di ogni individuo, i propri interessi, il desiderio che molti scrittori del XVIII secolo chiamarono passioni e che vennero viste come elemento naturale ed inevitabile in quanto costituente un fattore dell'essere umano; e se i precedenti governi si erano visti fondati su delle concezioni etico-giuridiche, adesso il nuovo governo avrebbe, invece, dovuto non più sopprimere le passioni, bensì concederle ed incanalarle, anzi, in modo da poterle sfruttare sotto delle forme produttive per lo Stato. Questo portò a nuove visioni e teorie come quelle di Mandeville, o come quelle miranti a governare i corpi vivi della popolazione piuttosto che delle remissive anime facilmente ritrovabili nei trattati pre-illuminismo e nelle loro politiche di assolutismo. In ogni caso bisogna tenere presente come il concetto di popolazione fosse comunque nuovo nonché astratto ancora nel XVIII secolo e gli scrittori ed i lettori del secolo faticavano ancora sia per dare la giusta definizione a tale concetto sia per metterlo in pratica. La popolazione, in questa dissertazione, sarà quindi intesa come una concettualizzazione di un collettivo di individui, come entità in sé che vive in un dato territorio e produce i propri interessi e passioni e proprio gli insetti sociali furono particolarmente utili al fine di perseguire tali scopi in quanto mostrantisi in gruppi costituiti da ampi numeri che spesso si rivelavano difficili da controllare, sia nel caso delle pestilenze sia nel caso del loro sfruttamento per fini benefici, vedasi le api; inoltre gli scritti sugli insetti ebbero la loro parte all'interno di questo crescente interesse per le popolazioni e, come si è voluto mostrare in questa tesi, hanno contribuito

ai dibattiti su come concettualizzare – e governare – un gran numero di individui viventi, muoventisi e lavorando in un dato spazio portando a quelle che furono le strategie utilizzate e pensate per poter governare corpi viventi sempre più paragonati agli insetti, molto più simili ai nuovi elementi costituenti una popolazione rispetto alle anime sottomesse viste sopra ed appartenenti alle vecchie politiche assolutistiche. Ciò non significa che gli economisti politici fossero necessariamente in debito con gli osservatori di insetti o che un campo esercitasse un'influenza maggiore su di un altro; piuttosto, in questi scritti, si può identificare un insieme comune di preoccupazioni trascendenti i confini disciplinari contemporanei.

4. La situazione religiosa e la teologia naturale

Per quanto sia divenuta una consuetudine considerare il Settecento quale il secolo dei Lumi e della Ragione, erano ancora la cultura, i miti, la religione e la filosofia i luoghi comuni in cui cercare risposte a fenomeni non ancora scientificamente comprensibili e l'uomo, ancora nel Settecento, era portato a rivolgersi ad un immaginario Creatore specialmente quando ci si interrogava circa la genesi della forza vitale, l'origine divina di ogni essere vivente. Come si vedrà, molti testi, a partire dal *The Sacred Theory of the Earth* di Burnet o dal *The Wisdom of God as manifested in the Works of the Creation* di Ray, ancora influenzavano la cultura dell'epoca cercando di dare risposte più o meno scientifiche a quesiti teologici nel tentativo di non eliminare drasticamente millenarie tradizioni teologiche dal momento che la censura e punizioni ben peggiori continuavano ad essere praticate nei confronti anche dei più importanti *philosophes*. A questo vi è da aggiungere il peso della cultura e delle sue radici, eredità pesanti come quella rintracciabile nei bestiari i quali avranno ancora un notevole peso nelle credenze settecentesche. Fu però a seguito delle oramai innegabili ed impossibili da zittire scoperte scientifiche che anche la religione ed i suoi ministri dovettero affrontare un cambiamento il quale condusse alla teologia naturale ed all'interno della quale si volle vedere nella natura ed anche nei suoi più piccoli abitanti il genio della creazione di Dio, concetti bene espressi nel motto pliniano *maxima in minimis* – «La Natura è grande nei minimi dettagli» – rimasto in voga durante tutto il XVIII secolo come dimostrato dalla sua adozione nei frontespizi delle maggiori opere naturalistiche dell'epoca (vedasi la *Insecto-Theologia* di Friedrich Christian Lesser del 1738).

La scienza del XVIII secolo si ritrovò così satura di teologia naturale e la religione continuò ad avere il suo peso notevole circa ognuno di quegli aspetti che nel XVII secolo avevano iniziato a farsi maggiormente scientifici e per tutto il XVIII cercò di mantenere il suo predominio tentando di mostrare come ogni elemento potesse trovare risposta all'interno delle Sacre Scritture; lo stesso scontro tra preformismo ed epigenismo ne è una prova, così come la tradizione agostiniana e quella di San Tommaso d'Aquino ed il loro scontro con i maggiori *philosophes* del periodo, da Descartes sino ai già scienziati quali Darwin.

5. Parametri di studio

In questo studio si è voluto sostenere e dimostrare come gli insetti, così come intesi nel XVIII secolo nella vaga definizione data loro da Réaumur e dalle voci rintracciabili nei diversi dizionari, fornirono una lente cruciale attraverso la quale i sapienti dell'Illuminismo poterono re-immaginare e rappresentare le loro società. La comprensione del funzionamento dei loro corpi individuali, l'attenta osservazione del loro comportamento collettivo e la loro manipolazione e gestione, hanno aiutato – e siffatto in questa sede si è voluto dimostrare – gli studiosi del XVIII secolo a concettualizzare e radicare nella natura i loro ordini sociali ed i cambiamenti che desideravano vedere in loro e proprio agli animali venne addossato un ruolo speciale nella comprensione

dell'auto-definizione umana ed individuale e collettiva poiché, pur sembrando essere molto distanti dall'uomo, in realtà finirono con il mostrarsi stranamente vicini a noi. In un'epoca in cui il funzionamento del corpo fisico e le sue passioni erano sempre più considerate come il fondamento dell'identità umana, ed individuale e collettiva, gli scrittori osservarono, descrissero e rappresentarono frequentemente corpi animali per comprendere il funzionamento delle proprie società. L'Illuminismo fu un periodo di intense discussioni circa la natura degli animali così come sulle loro differenze e somiglianze con gli esseri umani e man mano che le concezioni cartesiane e meccaniciste degli animali, così come i modelli scolastici più antichi basati sui poteri dell'anima, perdevano la loro validità, i pensatori si sforzarono di capire cosa rendesse un essere vivente diverso dal non vivente e cosa distinguesse l'uomo dalle altre creature viventi, dibattiti sugli animali in generale e sugli insetti in particolare che, come dimostreranno i capitoli seguenti, furono un'arena importante per riflettere su nozioni fortemente contestate della natura umana e su come essa sarebbe dovuta essere organizzata nella sua collettività. E mentre collettivi di insetti come sciami d'api o colonie di formiche erano stati a lungo usati per modellare metaforicamente le società umane, nel XVIII secolo queste metafore furono riformulate e dotate di una base empirica e, come si vedrà in questo studio, gli insetti furono davvero un oggetto di indagine particolarmente popolare nel XVIII secolo a dimostrazione di come questi piccoli animali abbiano veramente svolto un ruolo importante nello sviluppo di quei nuovi metodi scientifici empirici. Ma l'obiettivo di questo studio, per quanto debitore anche di queste ricerche, vuole essere la discussione su come le osservazioni sugli insetti siano state utilizzate non solo per comprendere corpi particolari, ma anche come questi corpi siano arrivati a formare collettivi da poter gestire e regolare al fine della prosperità del collettivo umano; da qui, l'attenzione su quelli che oggi intendiamo come insetti sociali e le api in particolare: nessun altro insetto è stato utilizzato in modo più ossessivo per riflettere e rappresentare comportamenti collettivi nonostante anche altri insetti furono osservati od usati come figure di pensiero nel XVIII secolo. La tesi offre letture di testi appartenenti a diversi generi, dalle dissertazioni scientifiche ai romanzi, riguardanti la vita degli insetti al fine di mostrare come si relazionassero con la più ampia preoccupazione per la conoscenza ed il governo di individui e collettivi umani, cercando così di fare luce sia sulla storia degli insetti nell'Illuminismo in relazione a quella dell'uomo sia sulle preoccupazioni per la ridefinizione dell'ordine sociale e della politica del tempo. Ovviamente tale scopo non è stato perseguito con la volontà di fornire una panoramica completa di tutti gli scritti sugli insetti, per non parlare degli animali, nella cultura essenzialmente europea del XVIII secolo; solo i ragni, per esempio, meriterebbero una studio a parte visto il loro essere usati tanto per rappresentare l'idea dell'anima del mondo quanto per comprendere il funzionamento dei sentimenti umani come fece Diderot che non mancò di usare l'aracnide per comprendere la relazione tra corpo e cervello. Inoltre, rispetto alle api ed alle formiche, la maggior parte di questi parassiti – per quanto il termine *parassita* fosse usato per riferirsi a scroccoli improduttivi prima di essere applicato agli animali (dalla fine del XVIII secolo in poi) – dai ragni ai bachi da seta che, in realtà, godettero di una enorme fortuna in quanto contribuenti in modo importante ad una delle industrie più competitive settecentesche – specialmente della Francia (o, piuttosto, di Lione) – vissero una vita relativamente solitaria. D'altronde il parassitismo descrive le relazioni tra gli individui e, ad esempio, per quanto i bachi da seta avrebbero potuto plausibilmente far parte di una storia completa del ruolo degli insetti nell'economia politica del XVIII secolo – fatto questo che verrà dimostrato specialmente nei capitoli finali incentrati sullo sfruttamento economico degli insetti da parte dell'uomo – tuttavia non vennero usati per raffigurare insiemi sociali, ma piuttosto dei consumatori individuali, spesso individuati, anzi, quali sfaccendati ed aristocratici. Questa tesi non è e non vuole essere, quindi, una storia testuale completa degli insetti settecenteschi, ma una dissertazione volente offrire una panoramica dei diversi modi attraverso i quali gli insetti vennero usati sia a livello intellettuale per pensare attraverso di loro la relazione tra parti naturali e sociali ed il tutto, sia a livello fisico per incrementare le casse degli stati attraverso il loro sfruttamento a livello industriale e sia, anche, da un punto di vista ecologico, per migliorare l'ecologia di un territorio anche se, al XVIII secolo, con scopi più economici che ambientalisti. All'interno dei testi selezionati per questo studio, non a caso, si rintracciano da un lato la presenza

degli insetti, soprattutto quelli sociali, in quanto insetti che compaiono in gran numero ed in gruppo e, dall'altro lato le preoccupazioni di natura economica – nel senso settecentesco riguardante l'ordine sociale, la ricchezza e la prosperità del corpo politico – elementi dimostranti come all'interno dei testi settecenteschi di storia naturale, agronomia, teologia naturale o letteratura, gli insetti, in particolare quelli sociali, fossero presentati, poiché così pensati, anche in termini di *popolazione*, un concetto che nel Settecento collegava, appunto, la conoscenza degli animali e quella dell'uomo.

6. Panoramica dei capitoli

Questa dissertazione è suddivisa in due parti, la prima costituita da tre capitoli ed analizzante l'aspetto più scientifico dell'entomologia, la seconda formata da dieci capitoli analizzanti lo spostamento di questa materia dalle accademie scientifiche al mondo letterale e dove la cultura si rivelò impregnata della simbologia e dei significati metaforicamente associati agli imenotteri.

Specialmente poi, nei capitoli della seconda parte, ci si interroga sugli insetti e su come questi abbiano occupato non solo l'economia del corpo animale, ma anche la comprensione dell'uomo, sia come individuo sia come collettivo, invadendo metaforicamente – ma anche letteralmente – la società umana sia a livello sociale, sia politico ed economico.

I capitoli sono disposti in un ordine approssimativamente cronologico e logico, seguendo principalmente le evoluzioni degli eventi socio-politici e l'appropinquarsi delle scoperte scientifiche subito metaforicamente riportate in chiave entomologica, anche se il periodo in cui le discussioni sugli insetti furono usate con particolare frequenza per definire la natura dell'animale e, quasi sempre contemporaneamente, della natura umana, si concentra attorno agli anni tra il 1740 ed il 1760, un momento in cui le definizioni più antiche si videro attaccate e ne vennero formulate e dibattute di nuove.

Con i primi due capitoli della prima parte, si è infatti voluto dare una panoramica della cultura settecentesca con uno specifico taglio circa quelle che furono le principali scoperte entomologiche perpetuate da personaggi quali Redi e Vallisneri, Swammerdam e Leeuwenhoek, Spallanzani e Needham, e le loro conseguenze specialmente dal punto di vista teologico, mondo con il quale tali scoperte ed i loro fautori si scontrarono duramente e che vide un tentativo di pacificazione con la teologia naturale – molto verrà trattato nei capitoli 1 e 2 il caso della putredine il quale, a livello scientifico, ma ancora più, teologico, ebbe, infatti, importanti risvolti.

Il capitolo 3 vuole invece fungere da ponte da questo mondo fatto di microscopi e laboratori a quello che nei termini settoriali odierni verrebbe indicato come meno scientifico e più letterario, quello delle enciclopedie buffoniane e degli studi réaumuriani e che introdurranno alla seconda parte della tesi dove, sin dal capitolo 2, si è mirato ad analizzare quei testi maggiormente satirici denuncianti l'ingerenza della politica all'interno della neonata entomologia e la degenerazione degli scopi dei *fellows* di società quali la Royal Society, avidamente più concentrati su temi futili, ma che li avrebbero aiutati ad ottenere onorificenze da parte del monarca, sebbene di minore interesse ed importanza scientifici, ma anche i *pamphlets* e le favole di autori quali Fielding e Gay analizzanti la salita al trono inglese degli Hannover, la vittoria del partito *whig* e la lunga detenzione del potere da parte di Walpole.

Nel capitolo 3 si riprenderà la precedentemente introdotta figura del polipo, un insetto la cui notevole capacità di rigenerarsi da parti recise suscitò scalpore presso la Repubblica delle Lettere dalla metà del secolo avendo mostrato un nuovo mezzo attraverso il quale interrogare non solo l'individuo, razionale o semplicemente sensibile, ma anche il modo in cui tali individui, animali, fra cui gli uomini, sarebbero potuti giungere alla formazione di collettivi, una nuova ottica e per la quale la nuova forma assunta dall'aggregato delle api divenne l'esempio di base. Il capitolo continua così la discussione sulle proprietà del corpo (e della mente) individuali, come la sensibilità e la razionalità, per mostrare come i testi medici, storico-naturalistici e letterari concepissero il modo in

cui i corpi animali, umani e politici sarebbero potuti venire a formare insiemi armoniosi, argomenti in questo studio analizzati specialmente attraverso il diderotiano *Le Reve de d'Alembert* ed attraverso i quali, nel Settecento, si cercò di dare risposte ad interrogativi circa i ruoli della sensibilità e della ragione all'interno del corpo politico o circa il modo in cui si sarebbe dovuto considerare il corpo umano, se come uno sciame d'api, dove singole parti formavano un unico insieme, o come un alveare, dove, invece, ogni parte manteneva la sua autonomia.

Si è data poi maggiormente visione di quella che era la teologia naturale ed il suo peso all'interno della cultura del Settecento mostrandoci come anche molti ecclesiastici si stessero avvicinando sempre più al mondo entomologico interpretato in chiave religiosa, ma profondamente fedele alle verità scientifiche. Se i testi pluchiani si rivelarono molto più religiosi nel loro intento divulgativo, testi quali quelli di Lesser, figura nello specifico analizzata nel capitolo 4, mostrano il chiaro interesse scientifico ed il non voler alterare la realtà delle osservazioni per assecondare fini teologici, anche quando queste conclusioni si sarebbero potute rivelare scomode potendo portare ad accuse di eresia. Allo stesso tempo si cominciò a notare uno schema divino nell'architettura delle costruzioni delle dimore degli insetti, punto di vista che diede origine ad un vigoroso dibattito che ebbe luogo nei decenni centrali del secolo, in seguito ai calcoli di un matematico relativi alla geometria rintracciabile ed applicabile alle celle dell'alveare. Ciò spinse naturalisti e filosofi a riflettere apertamente circa la questione della razionalità: se le api potevano eseguire la geometria, il compito più razionale di tutti, potevano dirsi anch'esse razionali? In tal caso, cosa avrebbe implicato questo per gli esseri umani? Come vedremo, questa preoccupazione per la razionalità del singolo animale od umano rifletteva dibattiti nell'economia politica, similmente preoccupati di definire l'uomo razionale, oltre che sensibile.

Infine sempre nel terzo capitolo si getterà un'occhiata a ciò che l'avanzare di scoperte scientifiche, quali lo scoprire che il re dell'alveare in realtà fosse una regina, che le api operaie fossero femmine e pratiche quali il massacro dei fuchi, portò a livello non solo politico, ma specialmente sociale, in particolare circa il ruolo femminile all'interno della collettività nel XVIII secolo.

Nel capitolo 5 i padroni saranno proprio le api e le formiche, le une in quanto esempio prediletto per le varie forme politiche che più si svilupparono durante l'arco del Settecento sino all'evoluzione di quelle future quali l'imperialismo, le altre molto più utilizzate da un punto di vista sociale, specialmente dopo aver notato come anche tali insetti praticassero la schiavitù, tema che iniziò ad interessare l'opinione pubblica specialmente verso la fine del secolo, tematica riflessa anche dalla nascita della mirmecologia molto più ottocentesca che settecentesca.

Con il capitolo 6 si è, invece, tentato di dare una panoramica più ampia circa il significato culturale adottato dagli insetti più famosi del periodo riportando anche in questo caso esempi tanto artistici quanto letterari, dal tema dell'*Et in Arcadia Ego* alla mosca ed il ragno di John Heywood, metaforicamente usati per trattare della situazione inglese e delle sue relative guerre anche di religione.

Il capitolo 7, diviso in due parti, utilizza forse il più famoso testo del XVIII secolo per collegare gli insetti, l'economia e sociale e politica nonché il ruolo delle passioni nella vita umana (ed animale), la controversa *Favola delle api* di Mandeville ed attraverso la quale l'autore riuscì a dimostrare quanto il contesto politico potesse influenzare delle opere e come, a loro volta, le pubblicazioni potessero denunciare situazioni quali il lamento da parte del popolo sia dei propri governanti sia delle proprie condizioni politiche nonché sociali (7.1). Attraverso la figura di Mandeville si sono approfonditi quei temi cardine quali il nuovo concetto di popolazione visto come un insieme di individui ciascuno dotato di interessi e passioni differenti, o quali il tema della circolazione ivi compresa quella dei beni economici legata particolarmente al tema del lusso ed al consumo di tali beni, argomenti che, specialmente con la figura dell'olandese, getteranno le basi per quella economia come conosciuta da noi oggi e che influenzeranno pensatori quali Smith, mostrandoci specialmente come, al pari delle singole passioni caratterizzanti i diversi individui di una società, anche ogni nazione avrebbe dovuto adottare l'economia meglio adattabile alle proprie situazioni socio-culturali, un aspetto che bene venne messo in evidenza attraverso il paragone tra la *Favola*

mandevilleiana e la traduzione e reinterpretazione di questa eseguita dalla matematica parigina Émilie du Châtelet: Mandeville, olandese esule in Inghilterra e la du Châtelet, membro dell'alta nobiltà francese, suggeriscono due concezioni opposte del governo e del suo rapporto con le passioni profondamente radicate nei diversi contesti socio-culturali, politici ed economici dei loro autori. Il capitolo riprende così la questione di cosa significasse essere un essere umano dotato di passioni e, presumibilmente, di un'anima razionale nonché quei dibattiti sul modo in cui la politica si sarebbe dovuta basare sui desideri dei singoli individui, mostrando, però, come tali elementi, essendo per loro natura collegati alle nuove società nascenti in quegli anni, si sarebbero dovuti interpretare sulla base delle concezioni socio-culturali in vigore in un particolare momento e nel tempo e nello spazio. Nel capitolo viene poi messo in luce il concetto di insetti utili, piuttosto che nocivi, per mostrare come il concetto di popolazione (se non il termine) avesse pervaso gli scritti sull'apicoltura già nella seconda metà del secolo. L'alveare, come dimostrerà il capitolo, era concepito come un tutto in cui i corpi ed i loro prodotti circolavano incessantemente ed il compito dell'apicoltore, sostenevano sempre più i trattati agronomici, non sarebbe più stato quello di governare dispoticamente, bensì di far sì che i circuiti che permettevano alle api di produrre non venissero mai bloccati ricollegandosi all'importanza ricalcata dalla circolazione circa le concezioni dei corpi sia naturali sia politici (7.2).

Il capitolo 8 analizzerà invece la società e soprattutto la politica inglese attraverso la figura e gli scritti di Jonathan Swift il quale mise specialmente in luce gli scontri tra l'allora divenuta Gran Bretagna e la sua madre patria, l'Irlanda, trattando non solo degli scontri religiosi, ma anche politici, e socio-economici, dal caso dell'*halfpence* alla *Querelle des Ancients et des Moderns*, quest'ultima trattata dall'irlandese sempre attraverso una metafora entomologica.

Con il capitolo 9 si introdurrà, invece, la fine dell'Illuminismo con la figura di Bernardin de Saint-Pierre dimostrante il cambio di rotta, già presente alla fine del Settecento, circa gli interessi degli umanisti ed il nuovo modo, molto più sentimentale, di considerare e vedere anche la natura fra cui gli insetti, rivalutati al punto da donare persino a delle infime mosche una prospettiva. Con le figure di Blake e Keats si mostrerà il passaggio ormai ultimato di questi nuovi temi all'Ottocento ed avvenuto in gran parte attraverso non più pubblicazioni naturalistiche, bensì tramite quella poesia della terra celebrante proprio la natura ed i suoi sentimenti per poi concludere, sempre con la figura di Bernardin de Saint-Pierre, l'inizio della fase più ecologica del secolo e meglio investigata nell'ultimo capitolo volente dimostrare come attraverso scritti agronomici, trattati politici, economici e medici ci si interessò sempre di più non solo a comprendere, ma anche a tutelare le varie specie ed i loro habitat anche se più per motivi economici che ecologici, interessi che spiegarono, da un lato, la nuova ossessione circa la riuscita del controllo totale degli insetti, non tanto di quelli utili, quanto di quelli nocivi anche a costo di introdurre specie non autoctone e particolarmente dannose per i nuovi habitat e, dall'altro lato, la tutela di quelle industrie e della proliferazione delle sostanze tossiche e nocive da esse prodotte, specialmente sotto forma di scarto, ma divenute oramai così importanti, aventi creato un nuovo tipo di mercato ed essendosi persino riuscite a fondere con la politica, da preferire i loro interessi rispetto alla salvaguardia del benessere ed umano ed ecologico; preoccupazioni quelle circa la salute e l'ecologia che, però, solo dal XIX e XX secolo cominciarono a divenire un tema sensibile e di maggiore dominio pubblico grazie anche a pubblicazioni quali *Silent Spring* di Rachel Carson. Con questo ultimo capitolo la tesi ha voluto fare luce su come scienziati, politici, ma anche agronomi e contadini, tanto laici quanto ecclesiastici, durante l'Illuminismo tentarono di valutare – e di gestire – i rischi e le opportunità offerte dai processi di globalizzazione commerciale ed ecologica che si videro invase a loro volta, nel bene e nel male, dagli insetti.

L'ENTOMOLOGIA COME SCIENZA ED USI POLITICI DELLA SOCIETÀ DEGLI INSETTI NEL SECOLO DEI LUMI

Parte Prima

Capitolo 1. *Verso una nuova scienza*

Per quanto alla fine del XVIII secolo il lamarckismo fosse alle porte, la storia naturale mantenne, ancora per tutto il Settecento, il suo primato, dalla *Naturalis Historia* di Plinio, al XVI ed al XVII secolo, sino all'approccio galileiano con cui si iniziò ad adottare l'ideale matematico della scienza ed a porre l'attenzione sul momento deduttivo portando alla luce una nuova storia naturale, che voleva riconoscere i fatti di una realtà empirica, sempre tramite una *historia*, un'inchiesta osservativa.

Inoltre, tale storia naturale, per personaggi quali Bacone e Galileo, continuava a comprendere una vasta gamma di argomenti, dall'astronomia alla geografia, alla fisica terrestre fino alla botanica ed alla zoologia. Sarà invece nel XVIII secolo che, pur mantenendo tale dicitura, si andrà a delineare più nettamente il significato caratteristico di storia naturale ed i fatti e gli oggetti propri della sua indagine si faranno più concreti, grazie ai nuovi metodi di ricerca che volevano l'esperienza sottomessa alla ragione deduttiva. Era il 1778 quando questo nuovo concetto venne limpidamente espresso dal naturalista francese Georges-Louis Leclerc, conte di Buffon (1707-1788) nel suo scritto su *Les époques de la nature*:

Comme dans l'Histoire civile, on consulte les titres, on recherche les médailles, on déchiffre les inscriptions antiques [...]; de même, dans l'Histoire Naturelle, il faut fouiller les archives du monde, tirer des entrailles de la terre les vieux monumens, recueillir leurs débris, & rassembler en un corps de preuves tous les indices des changemens physiques qui peuvent nous faire remonter aux différens âges de la Nature³.

Poche righe che assumono un importante significato: la storia naturale stava cambiando ed i suoi interessi non si rivolgevano più solo a quelle leggi immutabili, sempre valide e riscontrabili nel dove e nel quando, ma ora anche ciò che cambiava, che era mutabile nel tempo e che in tale modo era divenuto come oggi ci appare stava cominciando ad essere preso in considerazione ed a diventare soggetto degno di un'indagine scientifica.

Sempre nel XVIII secolo, inoltre, si cominciò a differenziare l'interesse descrittivo, preso in carico dalla storia naturale, da quello studio più analitico, oggetto di interesse della filosofia della natura, cioè lo studio della fisica, prima della nascita della scienza moderna, che era stata una avanguardia dell'indagine scientifica e che stava volgendo al termine proprio nel Settecento, secolo che aveva invece salutato in modo ruggente il 5 luglio 1687 nei famosi *Principia* newtoniani, il cui titolo per esteso richiama proprio tale disciplina: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*⁴.

Riassumendo quindi e, semplificando, la filosofia della natura era il termine con cui, agli inizi, si era indicato lo studio della natura, in senso sia scientifico, sia empirico, sia metafisico, e solo con l'affermarsi delle teorie di Galileo, Descartes e Newton si andò a fondare una storia della natura più improntata su di un'indagine sperimentale e matematica della natura stessa, regolata da un metodo che, successivamente, da Lamarck in poi, si farà scienza.

³ G-L.L. BUFFON, *Les époques de la nature*, I, Paris, Imprimerie Royale, 1780, p. 1.

⁴ I. NEWTON, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini, Streater, MDCLXXXVII.

Questo anche perché il termine scienza, contestualizzato nel XVIII secolo, poneva in se stesso una difficoltà, dal momento che indicava al contempo sia la conoscenza generale (come *scientia* e *Wissenschaft*), sia la conoscenza particolare e, proprio per questo motivo, la Royal Society preferì adottare il neologismo di *natural knowledge*, italianizzabile come “conoscenza naturale”, per definire il suo oggetto di ricerca, al posto della parola scienza oggi comunemente usata.

Allo stesso tempo, la parola scienziato – il cui termine, e di conseguenza il concetto, vennero introdotti in Inghilterra, come *scientist*, nel 1840 – non esisteva ancora nel Settecento, al contrario dei *filosofi naturali* le cui informazioni e competenze costituivano appunto la conoscenza naturale. Di nuovo poi il contesto ci permette di capire come mai la parola “scienziato” impiegò molto tempo prima di essere accettata nell'ambito degli studi: i *men of science* erano non tanto gli scienziati, come li intendiamo noi oggi, ma dei praticanti, che si facevano pagare per la professione da loro svolta, professione, la maggior parte delle volte, sgradevole e dolorosa, come quella del dentista. I filosofi della natura, dunque, non volevano essere certo accostati a quel genere di “scienziati” e nel XVIII secolo sentirono, perciò, la necessità di coniare un nuovo termine con cui meglio essere identificati, quello di amatore: uomini, ed anche donne, che coltivavano la scienza per sé, per lo più come piacere personale, e non per trarne guadagno.

Man mano che la scienza si faceva sempre più specifica e scientifica, la storia naturale, che già aveva affiancato la filosofia della natura, cominciò così ad assumere un significato differente ed in un certo modo, potremmo dire, venne declassata, affidata non a scienziati specializzati, ma proprio a quegli amatori che operavano in un mondo sempre più dilettantistico, assumendo il significato odierno, passaggio che soprattutto nel caso dell'entomologia si vedrà bene. È infatti proprio all'interno di questa evoluzione storica che nacque e si evolse l'entomologia, lo studio degli insetti, praticato dai cosiddetti insettologi, cercanti di comprendere «come nascano, come germogliano, quali animali v'annidino, e vi pascolino» e che si prefiggevano di indagare «l'origine, la notomia, ed i costumi loro», sviscerando «la natura delle cose»⁵. Sia gli insettologi sia l'entomologia vantano una lunga storia, rintracciabile almeno da Aristotele e dai suoi primi appunti circa questo mondo infinitesimale, del quale lo Stagirita aveva elencato alcune specie, distinguendole dai molluschi e dai crostacei, interessandosi in particolar modo alle api ed al loro sfruttamento a favore dell'uomo tramite l'apicoltura, argomento che ebbe grande successo proprio per via del suo interesse pratico. Non è un caso se per tutto il Medioevo le api saranno l'argomento entomologico principe (anche se la loro posizione verrà minata dai bachi da seta, a seguito della loro introduzione in Europa). Sarà però alla fine del XV secolo e, soprattutto, a cavallo tra il XVI ed il XVII, che tale disciplina subirà un salto in avanti, principalmente per via della pubblicazione di un'opera, il *De animalibus insectis libri septem* (1602)⁶ del naturalista bolognese Ulisse Aldrovandi (1522-1605), tra i primi entomologi e maggiore figura della scienza felsinea rinascimentale.

Per quanto presenti, infatti, prima di allora, ben pochi erano stati gli studi relativi agli insetti, mentre il trattato aldrovandiano si era rivelato innovativo sotto molteplici punti di vista, a partire dalle molte osservazioni svolte non solo su soggetti più estesi delle singole api, ma quasi tutte di prima mano, accumulate nei decenni di studio del naturalista italiano. Vero è che bisogna ricordare i casi precedenti al XVI secolo: le grandi esplorazioni geografiche cominciarono proprio tra la fine del XV ed i primi anni del XVI secolo e con loro non si scoprirono solo nuove terre, mari e popolazioni, ma anche piante ed animali, tra cui, insetti⁷.

Molta strada era ancora da fare anche per quanto riguardava le varie teorie e concezioni, del tutto

5 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni intorno all'Origine, Sviluppi, e costumi di varj Insetti, con altre spettanti alla Naturale, e Medica Storia*, Padoa, Stamperia del Seminario, MDCCXIII, p. 152.

6 U. ALDROVANDI, *De Animalibus Insectis Libri Septem, cum Singulorum Iconibus ad Vivum Expressis*, Bononiae, Giovan Battista Bellagamba, 1602.

7 Le spedizioni geografiche non erano, infatti, finanziate col solo scopo di scoprire nuove terre, ma spesso anche per ampliare le conoscenze fisiche e naturali e lo stesso Linneo riteneva molto utili i viaggi per mare – anche se non prese mai parte ad alcuna spedizione – tanto da consigliarli ai suoi allievi, elogiandoli come occasioni eccezionali per poter raccogliere esemplari vegetali ed animali (ricordiamo Daniel Carlsson Solander, allievo di Linneo e che prese parte al primo viaggio di James Cook). Queste scoperte divennero talmente importanti da tramutarsi in vere e proprie gare al potere, tra le varie nazioni: basti ricordare una delle grandi questioni della geografia del XVIII secolo, l'osservazione del passaggio di Venere davanti al Sole e la conseguente scoperta del continente australe.

errate, ma che avevano profusamente impregnato l'eredità culturale, come quella della generazione spontanea – che comunque perdurò ancora nel Settecento, con personaggi pronti a sostenerla come John Turberville Needham⁸ –, o la polemica tra i fautori dell'epigenesi e quelli del preformismo – che si concluderà solo nel XIX secolo, con l'affermazione della teoria cellulare – ed il tutto, bisogna ricordarlo, si stava compiendo all'interno di quella evoluzione scientifica (filosofia della natura – storia naturale – scienze naturali) esposta prima e che nel Settecento era in pieno svolgimento: era il 1751 quando Jean Baptiste le Rond d'Alembert (1717-1783), nel suo *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*, andò a stabilire una precisa distinzione tra la filosofia della natura, che dipendeva dalla ragione, e la storia naturale, che dipendeva invece dalla memoria di questa e che andava ad arricchirsi proprio durante il XVIII secolo. Fu dunque un vero e proprio insieme di fattori a portare alla nascita dell'entomologia, dal taglio più scientifico, datole dai grandi entomologi del Seicento, che imboccarono e percorsero lo studio e la confutazione delle polemiche e delle idee erranee nate da premesse teoriche sbagliate (come fecero i galileiani Francesco Redi, Marcello Malpighi e Jan Swammerdam, la cui eredità fu colta nel XVIII secolo da altri studiosi come Antonio Vallisneri e Anton van Leeuwenhoek, tra gli altri) ed ancora il miglioramento degli strumenti scientifici e le relative nuove invenzioni, e la scoperta di nuove specie. A tal proposito, già nel 1692, il naturalista ed ecclesiastico inglese John Ray (1627-1705), nell'opera *The wisdom of God as manifested in the works of the Creation*⁹ era giunto alla conclusione che «the number of all the *British* Insects will amount to 2.000, and the total Sum of those of the whole Earth will be 20.000»¹⁰ e nella prima decade del Settecento, Nania Nani Falaguasta ricordava ancora come

son note l'Api, e le Formiche, e forse i Ragni, ma vengono altrettanto in considerazione il Ragno-locusta, la Formica-leone o Verme Formicario, la Mosca Rosisega, i Convolvuli, i Legni-perdi, le Vespe ichneumoni, l'Asilo, od Estro¹¹, il Calabrone, la Bruma o Tarlo delle Navi, [...], e tanti e tanti altri ammirabili ne' lor costumi [...]¹².

Circa mezzo secolo dopo Ray, nel 1744, il newtoniano olandese Pieter van Musschenbroek (1692-1761) nella sua *Oratio de sapientia divina*¹³ riportava, in una tabella, una serie di calcoli al termine dei quali era giunto a stimare circa 291.000 specie di insetti¹⁴ stima che, verso la fine del secolo, aveva raggiunto la cifra di 875.000, 51.000 delle quali identificate proprio dai naturalisti¹⁵.

Ebbene, fu questa enorme quantità di specie che si andò via via ad enumerare «perchè solamente

8 John Turberville Needham (1713-1781) fu un biologo e presbitero inglese che, a seguito dei suoi esperimenti, dopo aver osservato la nascita dei microbi all'interno di bottiglie sigillate, cominciò a maturare in sé la convinzione dell'esistenza di una qualche forza vitale in grado di dar vita agli esseri viventi, o almeno a parte di essi, spontaneamente.

9 J. RAY, *The Wisdom of God as manifested in the Works of the Creation*, London, Samuel Smith, 1692.

10 Ivi, p. 9.

11 Già presso gli antichi greci, l'estro indicava il nostro comune tafano e nelle *Esperienze ed osservazioni* vallisneriane è possibile rintracciare il *Ragionamento intorno all'Estro de' Poeti, e de' Naturali Filosofi*, dove un saggio di ricerca anatomica venne abbinato all'analisi delle teorie estetiche dell'epoca e relative alla natura dell'estro poetico. Si noti quindi il sottile gioco svolto con la parola estro, da un lato con il suo significato di “ispirazione” e dall'altro con quello scientifico, che vuole indicare la famiglia dei Ditteri, ordine di insetti a cui appartengono, appunto, i tafani, ma anche mosche e zanzare.

12 N. NANI FALAGUASTA, *Lettera dell'Illustriss. Signor Nania Nani Falaguasta Gentiluomo Padoano*, in A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze intorno all'Ovaja scoperta ne' Vermi tondi dell'Uomo, e de' Vitelli, con varie Lettere spettanti alla Storia Medica, e Naturale*, Padova, Stamperia del Seminario, MDCCXIII, p. 100.

13 P. VAN MUSSCHENBROEK, *Oratio de Sapientia Divina*, Viennæ, Trattner, MDCCXLIV.

14 D seguito il calcolo eseguito da van Musschenbroek: partendo da 13.000 specie di piante e stabilendo che per ciascuna di esse ci fossero cinque specie di insetti, si arrivava alla cifra di 65.000 e da questa, aggiungendo le varie possibili differenziazioni di specie nel regno animale (terrestri, acquatici, i molluschi, i crostacei e gli anfibi), a 72.750, cifra moltiplicata per due perché «Animal quodlibet unum alat insecti genus», cioè: ogni animale serve da cibo per un altro, ottenendo così 145.500, numero a sua volta moltiplicato per due, avendo van Musschenbroek tenuto conto della parte ancora inesplorata della Terra e del resto degli insetti: «Sunt duplo plura incognita».

15 J.-L. HEILBRON, *Storia della scienza*, in *L'Età dei Lumi: tempi, luoghi e modi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002, *Introduzione*.

per raccogliere gli Insetti del Mondo vecchio, e del Mondo nuovo, vi voleva un'altr'Arca»¹⁶ – ad imporre in modo incalzante l'istituzione di un sistema classificatorio: «[...] il genere generalissimo degl'Insetti è così ampio, e sterminato, ha tante così nascoste, così pellegrine, così varie, così minute specie, [...], ch'egli è quasi impossibile il distinguerle tutte con esattezza, e il collocarle con ordine nelle sue Classi»¹⁷. Così diceva Antonio Vallisneri (1661-1730) nel 1713, ma la soluzione a questa esigenza, nonché la chiave per potersi orientare nella classificazione di questa moltitudine di animali, venne offerta solo in un secondo momento, dal medico, botanico, naturalista ed accademico svedese Carlo Linneo (1707-1778), che, col suo *Systema naturae*,¹⁸ introdusse la nomenclatura binomia, mettendo finalmente ordine tra gli esseri viventi, tramite specie, generi, ordini e classi: «Pensava dunque di poter primieramente dividere per più chiarezza, e per facilitare il modo di ritrovar subito quell'Insetto, che si ricerca, tutta l'immensa turba di tanti minuti viventi in quattro universali generi, o Classi [...]»¹⁹. Prima dell'introduzione di tale sistema, gli studiosi avevano utilizzato le leggi esposte nelle *Istituzioni Erbarie* di Tournefort²⁰, «ponendo prima le *Classi*, sotto le *Classi* le *Sezioni*, sotto le sezioni i *Generi*, e sotto i *Generi* le *Spezie*»²¹, anche se già si sentiva la necessità, almeno per quanto riguardava gli insetti, di ricerche ulteriori, studi più attenti e distinzioni più ordinate. Tuttavia, l'entomologia sistematica iniziò proprio nel 1758, l'anno di pubblicazione della *editio decima* linneana da cui gli ordini di insetti vennero arricchiti di specie ed altri ancora, assai numerosi, ne vennero aggiunti.

Inoltre, proprio da questo momento, prese vita la figura dell'entomologo amatore a cui si è fatto riferimento, un uomo armato di retino, vasetti di vetro, spilli e scatole, uomini che non mancarono comunque di legare il proprio nome a quello delle specie da loro scoperte e classificate. A seguito di quello che è stato appena detto, si capisce il motivo per cui sia abbastanza unanime il giudizio che vede l'entomologia uscire dal suo bozzolo e diventare farfalla, giusto per restare in tema, a partire proprio da Linneo e dalla metà del Settecento quando, oltre alla scoperta di nuove entità – grazie anche, l'abbiamo già detto, all'esplorazione di nuove regioni, che svelò l'esistenza di nuove specie – si sviluppò sempre più anche lo studio settoriale e specialistico dell'entomologia a partire anzitutto dall'analisi e dallo studio formale dell'aspetto esteriore dell'insetto, in termini più tecnici, l'analisi della morfologia del dermascheletro, ovvero la parte del corpo degli insetti più facile da esaminare; da qui il sorgere di un'altra scienza, quella iconografico-entomologica che aveva mosso i primi passi con le incisioni in legno di Vallisneri, sino a svilupparsi al meglio nell'Ottocento, con il nuovo *must*, il disegno ad inchiostro di china. Dalla morfologia dermascheletrica, il progredire delle conoscenze portò all'approfondimento di altri caratteri, sempre più scientifici e specifici, dall'anatomia alle formule cromosomiche, alle uova ed ai nuovi elementi che permisero di coniare una nuova classificazione, il tutto reso più semplice grazie all'accostamento di un'attività che si stava facendo sempre più importante, quella del collezionismo, che proprio in questi anni raggiunse livelli mai visti prima, offrendo grandi serie di esemplari conservati in modo eccelso e che divennero una fonte indispensabile per lo studio dell'entomologia, una scienza che si stava facendo sempre più sistematica, creando, nonostante la sua giovane età, già una crisi al suo interno: si andava infatti ora a valutare le varie specie nella loro vastità e se ne esaltavano, allo stesso tempo, la suddivisione in specie ed i punti di contatto con le categorie più vicine.

Nulla di tutto questo sarebbe però stato possibile «se non s'arma l'occhio con un ottimo Microscopio»²², né l'analisi della morfologia, né del dermascheletro, il cui studio, unito a quello delle strutture interne dell'insetto, portò alla micro-anatomia, dove l'uso del microscopio è davvero

16 L. CAMERANO, *Antonio Vallisneri e i moderni concetti intorno ai viventi*, «Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino», 2 (1905), p. 112.

17 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 40.

18 C. LINNEO, *Systema Naturæ*, Rotterdam, Theodorum Haak, MDCCXXXV.

19 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 42.

20 In F. CUVIER, *Dictionnaire des sciences naturelles*, I, Strasbourg-Paris, Le Normant, 1816, pp. XXX-XXXI, si legge: «Tournefort, l'un des plus profonds botanistes et l'un des savans français les plus illustres [...], a fait faire un pas immense à la botanique, [...], vers la fin du dix-septième siècle [...]».

21 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 73.

22 Ivi, p. 40.

imprescindibile. In precedenza, si era infatti detto che tra i fattori che portarono alla nascita dell'entomologia vi era stato anche il miglioramento di alcuni strumenti scientifici, tra cui il più eclatante fu appunto il microscopio ottico.

È interessante notare come questo strumento abbia una sua storia che viene divisa in quattro parti relative alle sue quattro grandi evoluzioni e come questa divisione venga, a volte, adottata, anche nel caso dello studio degli insetti: ai quattro momenti dell'evoluzione tecnica del microscopio vengono fatti corrispondere altrettanti sviluppi dell'entomologia. Ai fini di questo studio, solo il primo di questi momenti interesserà e verrà quindi preso in considerazione, quello delle dissezioni al microscopio ottico, periodo che coprì, in pratica, tutto il Settecento e che si legò a grandi studiosi quali Malpighi e Swammerdam e soprattutto a Leeuwenhoek.

Oltre che alla forma, si tentò poi anche di descrivere l'etologia: per i più profani, il comportamento degli insetti, ambito a cui si dedicarono soprattutto Francesco Redi (1626-1697), il già citato Vallisneri ed il più influente osservatore dei dettagli dell'anatomia e del comportamento degli insetti, il *savant* e fisico francese René-Antoine Frechault de Réaumur (1683-1757), autore di ben sei volumi di entomologia, che si concentrò in particolare sul comportamento sociale degli insetti e sulla loro utilità e/o pericolosità per gli umani. Una delle basi da cui sorse nel XVIII secolo l'entomologia politica. Un'analoga attenzione per le relazioni tra uomini ed animali caratterizzò anche gli scritti dell'acerrimo nemico di Réaumur, il direttore dell'orto botanico del re di Francia, il conte di Buffon, il quale preferì evitare le osservazioni più meticolose ponendo invece l'attenzione sui suggerimenti enciclopedici, posizionandosi in una immaginaria via di mezzo tra Réaumur e Linneo. Ciò che colpisce di più di Buffon è che, senza aver mai avuto esperienza come naturalista, ma solo aiutato da collaboratori e libri, riuscì comunque a dare vita ad un'opera imprescindibile per chiunque si imbatta nel XVIII secolo, la *Histoire naturelle*, in 15 volumi, pubblicata tra il 1749 ed il 1767. Infine, per quanto riguarda l'etologia, bisogna ancora dire che sarà proprio con questo studio in particolare che i filosofi e letterati entreranno soprattutto in contatto per poter meglio paragonare la società umana a quella degli insetti. Un percorso lungo, quindi, quello dell'entomologia, che, da Aristotele passò nelle mani dei più ingegnosi microscopisti e biologi, accademici e professionisti, per poi finire nelle grinfie di amatori ai quali si deve, però, l'apertura ad un mondo di pubblicazioni sempre maggiori e di vere e proprie collezioni. Molti musei di storia naturale si svilupparono proprio dalle *wunderkammer*, le camere delle meraviglie tipiche tra il XVI ed il XVIII secolo dove i principi e collezionisti conservavano le loro raccolte di oggetti, tanto artistici quanto naturali.

È dunque alla fine del XVIII secolo che l'entomologia si trovò nel pieno del suo sviluppo, mostrando un prevalere, lento, ma netto, del carattere sistematico che nel XIX secolo, con l'applicazione del “metodo naturale” e la specializzazione, diverrà un luogo comune, tanto che i nomi che si andranno ad aggiungere alla già folta schiera di studiosi si accosteranno sempre più agli aggruppamenti delle specie di insetti, dai coleotteri ai lepidotteri ed altri per ogni ordine di insetti.

In pratica, se vi era una categoria, da questo momento, vi era anche uno specialista. Inoltre il ruolo degli insetti – e di conseguenza dell'entomologia – fu notevolmente rivisitato nella seconda metà del Settecento, quando sempre più nettamente si andò a delineare l'utilità sociale della storia naturale riconducibile principalmente a tre argomenti: la speranza di giungere alla scoperta di specie utili per l'uomo; la possibilità di comprendere meglio e più a fondo la natura tramite i suoi oggetti nella loro semplicità; il concetto stesso di *economia naturae*.

Nella prima nozione gli insetti vennero rivalutati, in quanto si prese coscienza di come alcuni di essi avrebbero potuto agevolare l'uomo nella sua lotta, ad esempio, contro altri insetti nocivi; nel secondo caso, la scoperta di nuove specie avrebbe permesso di colmare le lacune in quei generi intermedi tra due già conosciuti; infine il terzo caso è quello a noi più esplicativo riguardo alla rivalutazione dell'insetto, dal momento che, con l'osservazione sempre più minuziosa di ogni elemento, vegetale od animale, presente in natura, si palesò, in modo sempre più nitido ed inconfutabile, come tutte le cose create fossero utili, chi in un modo più diretto, chi in uno più indiretto, ma, in qualunque caso, rivelanti la cosiddetta “intelligenza creatrice” propria della Natura.

I pidocchi, per esempio, erano sicuramente molto tediosi per gli animali e per gli uomini che ne erano vittime, ma restava un dato di fatto il loro essere fonte di cibo per altri insetti più grandi, a

loro volta cibo per altri animali, quali gli uccelli, che all'uomo invece arrecavano diversi benefici.

Ovviamente queste evoluzioni procedettero di pari passo con l'avanzare delle scoperte biologiche e tali studi, a loro volta, si andarono a correlare ogni giorno di più, come abbiamo appena visto, con l'economia sociale, l'economia ecologica sino alle odierne *environmental humanities*.

1.1. *La nascita e l'affermazione dell'entomologia sei-settecentesca con Vallisneri*

Volendo però trattare dell'evoluzione scientifica dell'entomologia all'interno del XVIII secolo, si ritiene qui utile limitarsi agli argomenti brevemente accennati sopra e che si analizzeranno attraverso quei personaggi – chi più “scienziato”, chi più naturalista – che ne permisero l'evoluzione e che permetteranno a noi di analizzare anche il contesto culturale, trattando delle teorie in voga all'epoca e delle varie polemiche che ne scaturirono.

Come si è visto, uno dei motivi per cui l'entomologia riuscì ad evolversi ed ad entrare in una nuova era, dipese anche e soprattutto dall'uso di uno strumento, il microscopio, la cui evoluzione tecnica, distinta in quattro periodi – dissezioni al microscopio ottico, studio delle sezioni istologiche al microscopio ottico, microscopia elettronica a trasmissione, microscopia elettronica a scansione – venne usata anche per classificare lo studio degli insetti e lo sviluppo dell'entomologia stessa. Tra questi, per noi è di interesse solo il primo periodo, ossia quello relativo alle dissezioni al microscopio ottico. Senza l'«occhialino per vedere da vicino le cose minime»²³, infatti, non vi sarebbero state le prime ricerche su insetti ed animali non visibili ad occhio nudo: l'infinitamente piccolo.

Per quanto Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) sia passato alla storia per aver scoperto le «wretched beasties»²⁴, come lui chiamava i “suoi” batteri, egli fu anche colui che permise, involontariamente, all'entomologia di evolversi; Leeuwenhoek infatti iniziò a fabbricare da sé delle lenti nuove e più potenti per i suoi scopi commerciali, andando poi ad applicarle ad esseri appartenenti ad un altro mondo. Come spiegato prima, il modello del sapere, nel Settecento, non nacque come un modello specializzato, tipico dei giorni nostri, ma costituito da una cultura complessa e varia, motivo per cui nessuno dei suoi personaggi può essere indicato sotto ad un'unica etichetta come entomologo, biologo, piuttosto che naturalista. Essi erano, come la storia naturale settecentesca, un insieme enciclopedico di varie conoscenze.

Questo è ben visibile nei contributi scientifici di Leeuwenhoek e nelle sue osservazioni, che risultano, infatti, disordinate e non connesse da un filo logico, anche perché il naturalista olandese non nacque studioso, bensì commerciante, approdando solo in un secondo momento, per svago, ai suoi studi scientifici e biologici, da vero filosofo naturale. Nonostante ciò, sin dal principio, Leeuwenhoek applicò rigorosamente nelle sue ricerche il metodo sperimentale moderno, tanto da sostenere nella sua famosa lettera alla Royal Society del 12 agosto 1692 che

I am well aware, Very Noble Sirs, that not everyone will agree with the propositions which I put forward and which I have sent now and then to Your Honours, and that controversial matters are found therein. I must therefore say again that it is my principle to maintain my views until I become better informed, or my observations cause me to change my mind, and I shall never be ashamed of changing my mind²⁵.

È all'interno di questo contesto culturale che personaggi come Leeuwenhoek si mossero, iniziando a costruire nuovi ambienti, artificiali, in cui potere così arrivare ad idonee condizioni sperimentali. In tal maniera, Leeuwenhoek pervenne alle sue scoperte più importanti relative principalmente al mondo dei batteri, ma non limitate ad essi e, in relazione all'entomologia, vi si

23 G. GALILEI, *Lettera al Principe Cesi*, Firenze, 23 settembre 1624, in *Memorie e lettere inedite finora o disperse di Galileo Galilei*, Modena, Vincenzi, MDCCCXXI, p. 90.

24 P. DE KRUIF, *Microbe Hunters*, New York, Blue Ribbon Books, 1926, p. 11.

25 A. VAN LEEUWENHOEK, *The Collected Letters of Antoni van Leeuwenhoek*, IX, Amsterdam, Heniger, 1976, p. 129.

legò in particolare per via della sua già menzionata produzione di microscopi, costituiti da nuove lenti, prodotte artigianalmente dallo stesso Leeuwenhoek e che, differentemente dalle precedenti, permettevano un maggiore ingrandimento: «a certain most ingenious person here, named *Leeuwenhouek*, has devised microscopes which far surpass those which we have hitherto seen»²⁶, così l'anatomista Regnier de Graaf raccomandava i risultati delle ricerche di Leeuwenhoek nella lettera del 28 aprile 1673²⁷ indirizzata al segretario della Royal Society, Henry Oldenburg.

Sarà grazie a queste sue innovazioni su tale strumento che Leeuwenhoek giungerà alle sue più importanti scoperte entomologiche, le quali partirono dalla dissezione della testa di una mosca e di cui studiò il cervello, grazie all'ausilio del suo microscopio potenziato, per poi passare all'analisi della bocca, del pungiglione e degli organi visivi dell'ape – di cui riuscirà a riportare la struttura di ogni singolo ommatidio – e le zampe della pulce²⁸, elementi che si ritrovano nella lettera del 28 aprile 1673 e con la quale Leeuwenhoek rispose alla richiesta della Royal Society di esporre le proprie scoperte. Si trattava di una lunga lettera che, oltre a quelli citati sopra, divagava su più disparati argomenti, ed era persino scritta in un modo, potremmo immaginare, alquanto difficile per i sofisticati e dotti gentiluomini della società londinese, essendo scritta in un semplice e quanto mai colloquiale olandese, unica lingua conosciuta da Leeuwenhoek. Il titolo originale della lettera era infatti il seguente: *Waarnemingen over den bouw en den groei van schimmel, den angel en de monddeelen van de bij, het oog van de bij, de monddeelen, de sprieten en de pooten van de luis*. Non fu però questo, quanto il contenuto della missiva, a scioccare i membri della Royal Society, sbalorditi dalle meraviglie che Leeuwenhoek sosteneva di riuscire a vedere attraverso le sue nuove lenti. Iniziò, così, la collaborazione tra un mercante olandese che non aveva potuto intraprendere alcuno studio universitario, non conoscendo il latino – molti dei suoi contemporanei diffidarono dei suoi studi proprio perché considerato ignorante, in particolar modo nelle materie umanistiche, tale era l'importanza della conoscenza del latino ancora nel XVII e XVIII secolo – e la Royal Society.

Per quanto marginale, il contributo di Leeuwenhoek all'entomologia non può, dunque, essere ignorato, base della prima entomologia scientifica, culminante in Antonio Vallisneri, dotto dedito allo studio degli insetti e che portò ad una notevole svolta non solo l'entomologia stessa, ma anche l'etologia e la sistematica di questi animali, pur coltivando molti altri interessi e studi, secondo gli indirizzi del sapere del XVIII secolo, dall'anatomia all'embriologia, alla biologia, alla botanica, sino alla lessicografia dove, principalmente, cercò di definire un vocabolario scientifico valido per integrare le lacune del *Dizionario della Crusca*²⁹. Esponente della tradizione medica e naturalistica galileiana tra Sei e Settecento, baconiano di ferro, al contrario di Leeuwenhoek, Vallisneri nacque in una buona famiglia, da un padre giurista e, secondo le tipiche consuetudini, ricevette un'ottima educazione fondata sulla lingua e sulla letteratura latina.

Grazie a questa prima educazione, rispettante pienamente il modello classico degli studi gesuitici, poté intraprendere gli studi universitari, dedicandosi alla medicina presso l'Università di Bologna, dove il suo maestro fu Marcello Malpighi (1628-1694), uno dei maggiori rappresentanti della iatrosica galileiana ed impegnato, dal 1660, nella promozione e divulgazione della filosofia sperimentale nell'ambiente culturale bolognese³⁰ e che, oltre a trasmettere a Vallisneri l'interesse per

26 C. DOBELL, *Antony van Leeuwenhoek and his "Little Animals"*, New York, Harcourt, Brace and Company, MCMXXXII, p. 41. La lettera originale di de Graaf è in latino e che solo una parte tradotta in inglese venne pubblicata sulle *Philosophical Transactions* nel 1673 (VIII, p. 6037), mentre la lettera originale è conservata presso la Royal Society (MS. N° 1168; G.1. 11).

27 La lettera in questione reca la data 28 aprile 1673, ma giunse alla Royal Society il 7 maggio 1673 e fu pubblicata, solo parzialmente, il 19 maggio dello stesso anno sulle *Philosophical Transactions*, dal momento che era stata scritta nella lingua originale di Leeuwenhoek e solo la parte tradotta in inglese venne divulgata.

28 A. VAN LEEUWENHOEK, *A Specimen of some Observations made by a Microscope, contrived by M. Leeuwenhoek in Holland, lately communicated by Dr. Regnerus Graaf*, «*Philosophical Transactions*», VIII, 94 (1673), pp. 6037-6038.

29 Questo interesse delinea un'apertura culturale che rappresenterà un punto di passaggio per le successive prospettive illuministiche. Sempre relativamente agli interessi lessicografici di Vallisneri si rimanda al suo *Saggio alfabetico d'istoria medica e naturale* del 1726, uscito postumo nel 1733 nelle *Opere fisico-mediche*, in cui si impegnò a codificare la lessicografia scientifica medico-naturalistica.

30 Nella seconda metà del XVII secolo, a Bologna, la tradizione scientifica era fortemente legata al metodo baconiano

la medicina, tramite una formazione sperimentalista galileiana, lo mise in contatto anche col mondo entomologico; gli studi del maestro vennero continuati dall'allievo che, non a caso, «volle prima d'ogni altra cosa per suo diletto ed esercizio riscontrare la notomia del Baco da seta fatta dal Malpighi»³¹.

Malpighi stesso aveva infatti esteso il suo campo di ricerca tramite l'uso del microscopio anche agli insetti, tanto da pubblicare, nel 1669, il *De Bombyce*³² (un libro fondamentale per l'appunto per i cosiddetti *cavalieri da seta*, che parevano spodestare le principesche api del Medioevo), divenendo il primo a trattare dell'anatomia degli insetti dimostrandone la circolazione sanguigna, descrivendone l'apparato di respirazione e rendendo noto il sistema delle trachee; inoltre, ne descrisse gli organi intestinali e genitali tanto che la più importante parte del sistema escretore degli insetti prende proprio da lui il nome di tubi malpighiani. All'interno del *De Bombyce* Malpighi non si limitò poi a descrivere l'anatomia degli insetti ed a spiegarne le funzioni fisiologiche, ma si spinse oltre, percorrendo la nascita della già citata etologia e cercando di spiegarne anche i comportamenti.

La passione per l'entomologia passò quindi dal maestro all'allievo e Vallisneri si dedicò a questa neonata scienza entomologica parallelamente agli studi di medicina, ampliando inoltre le sue conoscenze seguendo non solo Malpighi, ma anche Redi e le sue lezioni sperimentali ed alcune teorie empiriche, principalmente apprese da Sbaraglia (le cui lezioni seguì all'insaputa di Malpighi, per evitargli un dispiacere³³) e che adattò alla medicina più razionale del suo maestro.

Vallisneri, però, una volta entrato in contatto con lo sperimentalismo galileiano – integrato con il pensiero baconiano per limitare i risvolti metafisici che avevano portato alla condanna di Galilei –, abbandonò la teoria aristotelica per abbracciare definitivamente l'approccio sperimentale basato sui principi scientifici ed affermando che la conoscenza scientifica si può acquistare solamente tramite esperienza e ragionamento. Lo stesso Malpighi

[...], lo consigliò a non fidarsi mai e tutto alle sole teorie, nè ai sistemi il più delle volte ingegnosi; attesochè quelle e questi variano a seconda dei nuovi ritrovamenti; ma piuttosto a fondare costantemente i suoi studj ed i suoi risultamenti nell'osservazione e nell'esperienza, l'una e l'altra essendo vera in qualsivoglia tempo e per qualsiasi sistema³⁴.

Questo approccio, e soprattutto la centralità del metodo sperimentale, si rintracciano nel primo frutto degli interessi entomologici di Vallisneri, i *Dialoghi sopra la curiosa origine di Molti Insetti*³⁵ giunti alla loro pubblicazione monografica nel 1700, a seguito di vari manoscritti – raccolti postumi nei *Quaderni di osservazioni* e nei *Giornali sopra gl'insetti* – usati come appunti personali da Vallisneri proprio in preparazione di una futura pubblicazione e delle prime due stesure preliminari

ed aderiva ad un modello corpuscolaristico strettamente scientifico. Questo limitava l'euristica al solo ambito fisico e scientifico, riducendone il potenziale metafisico.

31 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche stampate e manoscritte del kavalier Antonio Vallisneri raccolte da Antonio suo figliuolo*, I, Venezia, Sebastiano Coleti, MDCCXXXIII, p. XLVI.

32 M. MALPIGHI, *Dissertatio epistolica de Bombyce, Societati Regiæ, Londini ad Scientiam Naturalem promovendam infinitæ, dicata.*, Londini, Joannem Martyn & Jacobum Allestry, 1669.

33 Giovanni Girolamo Sbaraglia (1641-1710) fu uno dei principali difensori della tradizione medica ippocratico-galenica, la tradizionale arte degli speciali che preparavano autonomamente i rimedi presso le loro farmacie, ponendosi come figure intermedie tra i medici e gli ammalati; tale usanza iniziò in questi anni a contrapporsi ai sostenitori delle più recenti scoperte anatomiche, schieramento al quale apparteneva Marcello Malpighi. Da qui la volontà di Vallisneri di non far scoprire al suo maestro di essersi avvicinato anche alla coalizione opposta alla sua, come riporta lo stesso figlio di Vallisneri: «Ardeva allora una più che Letteraria discordia fra lo Sbaraglia, e'l Malpighi, e'l fuoco acceso tra i Maestri era passato ad invadere gli Scolari dell'uno e dell'altro, e se i Maestri aguzzate avevano le penne per combattersi l'un l'altro, poco mancò, che gli Scolari non isfedorassero l'armi. Vallisneri, comechè discepolo tenerissimo del Malpighi, non si lasciò trasportare dall'ardor delle parti, e sgombrò di pregiudizi non iscemò la sua stima per lo Maestro, e non dispregiò l'Avversario», in A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XLV.

34 L. CONFIGLIACHI, *Discorso inaugurale letto nella grand'Aula dell'I. R. Università di Padova. Intorno agli scritti del cav. Antonio Vallisneri*, Padova, Tipi del Seminario, 1836, p. 9.

35 A. VALLISNERI, *Dialoghi del Signor Dottor Antonio Valsinieri Medico Fisico Scandianese Cittadino di Reggio sopra la curiosa origine di molti insetti*, Venezia, Girolamo Albrizzi, MDCC.

del 1696³⁶ e del 1700³⁷, pubblicate rispettivamente sul primo e terzo numero de *La Galleria di Minerva*. I *Dialoghi* nella loro versione definitiva vedevano concretizzati gli studi svolti da Vallisneri circa l'osservazione e la descrizione della morfologia ed etologia degli insetti di cui osservò «la generazione [...] da un determinato principio»³⁸, l'apparato respiratorio, quello digestivo e riproduttivo e quello circolatorio, osservazioni presentate, come si evince dal titolo, sotto forma di dialogo tra il maestro di Vallisneri, Malpighi, e Plinio e, come il *Dialogo* galileiano permise al suo autore di scrivere della confutazione del sistema tolemaico-aristotelico, così i *Dialoghi* vallisneriani vollero riprendere la polemica della scuola medica galileiana contro le tesi biologiche aristoteliche, concentrandosi prevalentemente sulla tesi della generazione spontanea cara a gesuiti come Kircher e riportando come argomentazioni non solo esempi teorici, ma anche e soprattutto sperimentali.

Rileggiamo le parole messe in bocca da Vallisneri a Malpighi, parlando dei seguaci troppo devoti ad Aristotele ed agli antichi in generale:

L'impegno anzi il [...] difendere il detto, l'amore verso i Maestri, il credito de' Maggiori, l'autorità d'Aristotile anno impedito l'accrescimento delle cognizioni più certe, e più grandi, e tenuta in credito la vana sterilità de' Sofismi, e le ingannatrici idee, dirò così, di versatili, e false speculazioni³⁹.

Nei *Dialoghi* Vallisneri toccò anche un altro argomento in voga nel XVIII secolo, la presa di posizione contro la riduzione degli animali a dei semplici automi, prendendo le distanze dalla riflessione cartesiana – messa in discussione da Vallisneri sulla base delle *Recherche de la vérité*⁴⁰ di Malebranche, partendo dal caso delle vespe solitarie e dei loro comportamenti⁴¹ – ed opponendovi proprio l'organizzazione e perfezione degli insetti, i quali, per altro, mostravano sempre le finalità del loro operare, un concetto sostenuto anche dal newtoniano e libertino Antonio Conti⁴², un amico intimo e fidato di Vallisneri, come dimostrato dai loro scambi epistolari, il quale nella sua *Risposta*⁴³ alla difesa del *Libro delle Considerazioni intorno alla Generazione de' Viventi*⁴⁴, sostenne come,

36 A. VALLISNERI, *Saggio de' dialoghi sopra la curiosa origine di Molti Insetti*, «Galleria di Minerva», 1 (1696), pp. 297-322.

37 A. VALLISNERI, *Secondo dialogo sopra la curiosa origine di Molti Insetti*, «Galleria di Minerva», 3 (1700), pp. 297-318.

38 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XXII.

39 Ivi, p. 186. L'analisi della caduta in errore di Aristotele e da qui l'inganno in cui erano caduti i suoi seguaci (e quindi i fautori della generazione spontanea), saranno più approfonditamente trattati da Vallisneri nella sua opera, *Esperienze, ed osservazioni intorno all'Origine, Sviluppo, e costumi di varj Insetti, con altre spettanti alla Naturale, e Medica Storia*.

40 N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Verité*, Paris, Andre' Pralard, MDCLXXIV.

41 Nell'edizione dei *Dialoghi* del 1733, pubblicata dal figlio di Vallisneri, quest'ultimo negò la distinzione tra animali perfetti ed imperfetti ed il carattere di automi degli insetti mettendone invece in evidenza l'operosità e la progettualità, caratteristiche avverse alla dimensione bio-meccanica cartesiana: «[...] mi fa strabiliare, e sospettare, che sieno altro, che macchinette, come ho inteso, avere immaginato un grande ingegno moderno chiamato Cartesio», in A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. 70.

42 Antonio Conti (1677-1749), meglio conosciuto come l'Abate Conti, oltre che storico e filosofo, fu anche un fisico e matematico. Per quanto all'interno di questo studio sia stato citato per il suo rapporto con Vallisneri, Conti è principalmente ricordato per la sua partecipazione in qualità di arbitro nella controversia tra Leibniz e Newton circa l'invenzione del calcolo infinitesimale e per gli esperimenti fisici da lui condotti in ambito accademico. Fu, inoltre, un drammaturgo, vicino a Voltaire.

43 A. CONTI, *Risposta del Signor Abate Conte Antonio Conti, nobile veneziano, Alla Difesa del Libro delle Considerazioni intorno alla Generazione de' Viventi, ec.*, Venezia, Jacopo Tommasiai, MDCCXVI.

44 F.-M. NIGRISOLI, *Considerazioni Intorno alla Generazione de' Viventi e particolarmente de' Mostri*, Ferrara, Barbieri, MDCCXII. Francesco Maria Nigrisoli (1648-1727) nei primi anni del Settecento si era affacciato allo studio dell'embriologia trattandola in chiave anti-spontaneistica. La sua opera più importante di embriologia sono appunto le *Considerazioni*, in cui sosteneva il preformismo malpighiano, criticando le posizioni anti-meccaniciste e filo-spontaneiste tanto da apparire (nel 1712) sul *Giornale de' letterati d'Italia* (XII, pp. 240-330), con il benestare di Vallisneri. Circa la *Risposta* di Conti alla *Difesa* che Nigrisoli fece delle sue *Considerazioni*, sia Vallisneri, sia, soprattutto, il Conti furono antisponaneisti “puri”, mentre Nigrisoli, pur schierandosi contro le posizioni filo-spontaneiste, tentò una sintesi tra meccanicismo e finalismo: l'essenza della vita, per Nigrisoli (si veda qui la forte influenza che ebbe su di lui la filosofia leibniziana), andava ricercata in un principio seminale, creato e conservato da Dio, che imprimeva il movimento alla materia, altrimenti inerte, presiedendo così al processo meccanico della

partendo dal presupposto che tutti i corpi organici siano perfetti in ordine al loro fine e confrontandone la composizione e l'uso dei loro organi, fosse impossibile negare che in alcuni animali tale uso e composizione per il raggiungimento di un determinato proposito potesse avere più senso che in altri, riportando il seguente esempio: «Il lavoro non pare così industrioso, [...], nelle chioccioline, e negli zoofiti⁴⁵, come negli insetti [...]»⁴⁶.

Vallisneri era d'accordo con queste idee di filosofia naturale, ma, all'interno delle sue opere, si potrà rintracciare una lacuna notevole proprio riguardo al suddetto concetto dell'anima degli animali e dell'uomo, una lacuna voluta in realtà da Vallisneri stesso, che bene conosceva i suoi tempi i quali lo portarono a considerare tale argomento troppo pericoloso teologicamente e metafisicamente.

Nonostante questo, restava comunque un dato di fatto che chiunque avesse voluto avvicinarsi alla trattazione delle osservazioni naturalistiche avrebbe dovuto prendere in considerazione anche la prospettiva creazionistica agostiniana⁴⁷. Vallisneri, quindi, decise di trattare tale materia evitando di esporre direttamente il suo giudizio sopra «un così arduo e lubrico argomento»⁴⁸ che, in ogni caso, non avrebbe potuto evitare, non solo perché impossibile, ma anche perché fondamentale vista la sua volontà nel voler confutare la tesi della generazione spontanea. Circa l'argomento dell'anima, ci è possibile leggere il pensiero di Vallisneri in una sua lettera, del 18 aprile 1727, indirizzata a Conti, a dimostrazione ancora della fiducia che Vallisneri riponeva nella sua figura:

[...], addio macchine di Cartesio, addio orologi ingannatori de' nostri occhi. Tutti i corpi organici che hanno senso, che nascono, che crescono, che si sviluppano, e che i loro simili partoriscono, avranno la loro anima come noi, e non sarà un peccato tanto pericoloso e mortale nella filosofia il credere che anche tutte le piante l'abbiano; imperciocchè veggiamo che dalla pianta si passa al piant'animale, e da questo all'animale più torpido, [...], e da questi torpidi e poco sensibili viventi si rampica a' più sensibili, e così di grado in grado si giunge [...] ad altri animali che mostrano nelle loro operazioni spesse volte più giudizio di noi, e finalmente l'uomo, animale tiranno di tutti, [...]. Se dunque consideriamo questa catena e progressione di anime, [...], pare che venga legittima la conseguenza che tutte quante le anime siano di una stessa natura⁴⁹.

In queste parole, Vallisneri lasciò chiaramente intuire come egli intendesse l'anima dell'uomo non diversa essenzialmente da quella di altri esseri viventi, un concetto per cui avrebbe anche potuto rischiare un destino ben peggiore della censura. Ed ancora Vallisneri osò in un'altra lettera⁵⁰ un pensiero ancora più ardito, ovvero che se «tutti gli animali, come vollero alcuni, dovessero essere sempre innocenti, nè mai imbrattarsi [...] di sangue», allora perché Dio avrebbe donato ad alcuni di loro

le armi diverse per diversamente predare [...] con tanta magnificenza a tutti gli animali divoratori [...].

generazione. Fu questa la teoria aspramente criticata da Conti e per cui nacque il dibattito che portò Nigrosoli a dover difendere le sue *Considerazioni* e Conti a rispondere con la sua *Risposta*.

45 Nel passato venivano chiamati zoofiti quegli animali, per lo più marini, che, per via della loro somiglianza con certi vegetali, venivano considerati esseri a metà tra pianta ed animale: «Considero inoltre i Zoofiti, o Piantanimali [...]», in A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XVII.

46 A. CONTI, *Risposta*, cit., p. 70.

47 Con creazionismo si intende la credenza secondo la quale l'Universo e tutti gli esseri al suo interno siano stati creati da Dio all'inizio dei tempi e contemporaneamente, negando così, in una prospettiva scientifica, l'evoluzione delle specie viventi.

48 L. CAMERANO, *Antonio Vallisneri e i moderni concetti intorno ai viventi*, «Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino», cit., p. 71.

49 A. VALLISNERI, *Lettera ad Antonio Conti*, 18 aprile 1727, in A. VALLISNERI, *Epistolario (1714-1729)*, a cura di D. Generali, Firenze, Olschki, 2005, lett. 1329, pp. 1467-1469.

50 Suddetta lettera venne scritta da Vallisneri in risposta a quella a lui indirizzata dal Reverendissimo Padre D. Antonio Maria Borromeo, Consultore de' Cherici Regolari in Roma, in cui trattava della difficoltà intorno l'origine dei vermi e datata Roma, 21 settembre 1711. Nella lettera in risposta di Vallisneri, quest'ultimo tentò di sciogliere le difficoltà che Borromeo aveva individuato nel sistema vallisneriano riguardo all'origine dei vermi ordinari dell'uomo, principalmente relative al modo in cui fosse seguita la prima generazione dei vermi ordinari nei corpi di Adamo ed Eva e nello stato d'innocenza. Nel rispondere a questi quesiti, Vallisneri ebbe anche l'occasione di trattare dell'innocenza di tutti gli animali nel Paradiso Terrestre. Entrambe le lettere sono reperibili in A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., pp. 103-129.

Veggiamo la troppo enorme differenza fra il rostro, e gli artigli, fra i denti, e le unghie, e fra gli organi interni degli animali, che debbono, essere o predatori, o predati, come veggiamo ne' [...] *carnivori*, a differenza di queglii, che vivono d'erbe, e di frutta, o della grana⁵¹.

Entrando poi più nello specifico per gli insetti:

I denti canini delle Vipere, e d'altri velenosi serpenti non sono già posti nelle loro bocche, se non per ferire, e il pungiglione dello Scorpione, delle Vespi, delle Api, de' Calabroni, e tante altre armi offensive di varj non furono già lavorate per la vaghezza, o per necessità di mangiare, ma par offendere, o vendicarsi. E dunque ciò è vero, [...], che tante maniere d'armi offensive, e difensive non furono collocate da quel divino Artefice in tanti animali, perchè stessero oziose, e arrugginite, vivessero sempre tutti d'accordo in una pace tranquilla, [...], ma o servissero alla vendetta, o alla necessità di predare, se non volevano morir di fame; veggendosi impresso in tutti quel carattere che volgarmente si chiama *Instinto*, di vivere [...]⁵².

Era infatti culturalmente accettato (anche in questo caso, accettato dal pensiero ecclesiastico) che gli animali fossero da ritenersi tutti innocenti nel Paradiso Terrestre, ma questo non avrebbe spiegato come mai allora la natura avesse concesso agli animali i mezzi (zanne, artigli, pungiglioni...) per la conservazione della specie. Vallisneri iniziò così non solo a mettere in discussione il pensiero religioso tradizionale⁵³, soprattutto scrivendo eresie come: «Io penso dunque, che se Adamo non peccava⁵⁴, tutti sarebbero stati obbedienti, [...], ma non già fra di loro»⁵⁵, ma mise in luce un concetto eminentemente moderno per il suo tempo, quello relativo alla lotta tra i viventi.

Vero è che, per quanto Vallisneri fosse ben consapevole della chiarezza e correttezza dei concetti da lui promulgati, egli era anche altrettanto cosciente della pericolosità degli stessi, situazione che lo portò ad essere sempre più cauto, impegnato a difendere e coprire le sue teorie più ardite e più facilmente attaccabili dai nemici del tempo; per questo, l'attività di Vallisneri si dovette fare strada attraverso diversi ostacoli, la rigida e sospettosa censura *in primis* e l'aggrovigliata ed opprimente selva della teologia e della scolastica, ma lo fece in modo abile e prudente, ponendo in ombra la figura di se stesso, quella di un lottatore abilissimo, e lasciando verità scomode alla penna degli pseudonimi (o dei nomi dei suoi allievi) con cui firmava spesso i suoi contributi: poteva affermare così una politica culturale in linea con i principi della scienza sperimentale galileiana, della sua riflessione e pratica scientifica, ed anche per poter condurre delle battaglie culturali o quantunque delle semplici polemiche con una maggiore libertà ed evitando anche il rischio di essere trascinato in forti conflittualità. Proprio questo è il motivo che giustifica la quantità di contributi anonimi pubblicati nel "Giornale de' letterati d'Italia", che fondò nel 1710, con Apostolo Zeno e Scipione Maffei. Un esempio di questa sua strategia lo troviamo bene esplicitato nella *Lettera seconda della vita lunga degli uomini*, indirizzata all'Abate Girolamo Conte Lioni⁵⁶, da Padova, il 12 Luglio 1719, dove, per mettere in dubbio le tradizioni delle *Sacre Scritture*, in questo caso circa il come ed il perché alcuni esseri vivessero più degli altri, mise in bocca ai propri avversari le sue idee,

51 A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., p. 116.

52 Ivi, p. 117.

53 Invero, ben prima di Vallisneri tali questioni erano già state portate alla luce e, in questo caso, la più eminente è quella di Tommaso d'Aquino (1225-1274) il quale, nella prima parte della sua *Summa Theologiae*, questione 96, già riportava: «Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod animalia quæ nunc sunt ferocia, & occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones, & falcones», in T. AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, Matriti, D. Josephi Doblado, MDCCXCVII, p. 523.

54 Il pensiero ecclesiastico, e dunque la verità comunemente accettata, era quella che gli animali si fossero distinti in predatori e prede, a seguito del peccato di Adamo ed Eva; precedentemente a quel momento, tutti, animali compresi, vivevano in completa armonia. Con queste parole Vallisneri andò a denunciare tale credo come una falsità, sostenendo «non già fra di loro», ovvero che, tra gli animali, la differenziazione tra carnivori ed erbivori fosse già esistente e dunque esente dal peccato di Adamo ed Eva.

55 A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., p. 118.

56 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, II, p. 338.

cominciando col dire che

la ragione della lunghezza, e brevità della vita degli animali [...] e natura loro così determinata da Dio, acciocchè si conservino ben le spezie, ma non empiano tanto il Mondo, che [...] osservando io, che coloro, che fanno più feti, o più uova in un colpo, e che sovente a centinaia si numerano, come nel genere degl'Insetti, vivono poco [...]. Ora venghiamo all'uomo. Questo è tra quelli, che moderatamente moltiplicano, onde moderato doveva avere ancora il corso di sua vita, altrimenti così pieno il Mondo d'uomini diverrebbe, che non sarebbe forse capace per mantenergli. E in fatti veggiamo, che non senza provvido consiglio del grande Iddio infieriscono ad ogni tanto tempo l'Epidemie, i Contagi, e le Pesti [...]»⁵⁷,

salvo però farlo «con una modestia degna d'un Cristiano Filosofo» e confessando «in questa parte la sua ignoranza, ed insufficienza» piuttosto che «mettersi à rischio di cadere in qualche errore, sempre pericoloso in sì sublime, e troppo intrigato argomento»⁵⁸, concludendo che se gli argomenti riportati sopra, a prima vista, sarebbero potuti sembrare inverosimili, in un secondo momento sarebbero apparsi «i favorevoli», perché la mente umana può sempre essere colta da incertezza e una volta visto l'errore commesso non si può che prenderne atto, «umiliandomi sempre a quanto attestano le Sacre Carte e i Santi Padri approvano»⁵⁹.

Per altro, questo argomento era già stato trattato da Vallisneri proprio nella sua lettera in risposta al Borromeo, sempre per spiegare il perché alcuni animali fossero predatori ed altri prede: «Ha voluto Iddio usare questa più che Reale grandezza, cioè, che in questo Mondo uno vivesse dell'altro, e si distruggessero continuamente gli animali fra loro, senza che mai si perdesse la spezie; e ciò forse, perchè sarebbero cresciuti a un numero così portentoso, che si sarebbe guastato l'ordine economico di questo Mondo»⁶⁰. Oltre al pericolo a cui si andava incontro esponendo tali pensieri, vi era poi un altro ostacolo: come fu per Leeuwenhoek, anche per Vallisneri non dovette essere certamente facile adottare tali idee, dal momento che ciò voleva dire abbandonare le teorie tardo-medievali, ancora ricche di seguaci tra i suoi contemporanei e che restavano dominanti nonostante l'evidenza sperimentale. Questo causò spiacevoli inconvenienti a Vallisneri, che finì infatti in una spinosa controversia proprio per i suoi metodi troppo moderni, come dimostra anche l'uso che fece della lingua italiana, per scrivere i suoi trattati, seguendo le orme di Galileo e preferendola alla latina “lingua del sapere” usata nella comunità scientifica del suo tempo.

Tornando ai suoi studi entomologici, a seguito della pubblicazione dei *Dialoghi*, raggiunse una qual certa fama all'interno della comunità scientifica, tanto che gli venne offerta la cattedra di Medicina pratica presso lo Studio di Padova, al fine di poter divulgare la filosofia sperimentale, anche in quell'ambiente e, come ricorderà ancora il figlio di Vallisneri, suo padre «ebbe fin da principio de' studj suoi questa ferma opinione, che la Medicina avesse bisogno d'una base salda di Filosofia sperimentale, e di storia naturale, [...]. Il suo gran Maestro Malpighi gl'istillò questo gusto»⁶¹. Sempre relativamente alla sua attività di ricerca naturalistica, questi furono gli anni più prolifici, concentrati soprattutto sull'osservazione etologica e sulla ricostruzione del ciclo biologico degli insetti che Vallisneri giunse a considerare come coloro che «fanno, come un Mondo da se, e comunicano con tutti i generi de' viventi» e che «uniscono con molti anelli la Catena d'ogni vivente, perchè d'ogni vivente portano in qualcheduno di loro il carattere, od il costume»⁶², il tutto sempre col fine di confutare la teoria della generazione spontanea, sulla scia di Redi.

A tale proposito, ideò un suo metodo per classificare gli insetti: «tre divisioni intanto principali riconosco in questo Regno animale: la prima [...], dove si trovano, la seconda [...], dove nascono, e si nutriscono, la terza, [...] serve per distinguergli in un batter d'occhio, e sapere la loro spezie»⁶³, per poi andare più nello specifico, osservando il luogo o il mezzo con cui gli insetti creano il loro nido, in quale parte del luogo dimorano e quale parte usano invece come nutrimento. Secondo

57 Ivi, p. 346.

58 Ivi, I, pp. XXXIV-XXXV.

59 Ivi, II, p. 344.

60 A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., p. 118.

61 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XXXIX.

62 Ivi, II, p. 288.

63 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 68.

Vallisneri, infatti, erano soprattutto gli insetti ad avere bisogno di un ordinamento specifico:

[...] il metodo di porre in chiaro, e di fare una divisione ordinata di tutti quanti gl'Insetti del Mondo deve avere un non sò che distinto dagli altri Metodi, che trattano degli animali d'un solo genere, o di quelle produzioni della Natura, che sono generalmente simili fra di loro: imperocchè tutti, e tutte anno un tal carattere, che subito le distingue dagli altri generi, [...], ma i nostri Insetti generalmente le anno tanto differenti fra loro, quanto i Quadrupedi le anno differenti da' Volatili, i Volatili da' Pesci, le Piante da' Minerali ec. mentre in loro [gli insetti] sono gli alati, e i non alati, [...], gli armati, e i disarmati, i vestiti di peli, e i vestiti di penne, [...], essendo costoro in poche parole, come un Mondo di viventi da se [...] ⁶⁴.

Ed anche perché, da un lato,

[...] si è la varietà de' Regni cotanto diversi, dove allignano, dove si nutriscono, e crescono. Imperciocchè non occupano un solo Regno della Natura, o un solo Elemento, ma tutti, o quasi tutti ne sono pieni. Quindi è, che chi scrive i Pesci, non ha bisogno di partirsi dalle acque; chi descrive i Quadrupedi, dalla Terra; chi descrive gli uccelli, dall'Aria: ma chi descrive gl'Insetti, ne trova nell'acqua, nella terra, nell'aria, [...]: onde ecco l'immensità, o la sterminata dovizia di costoro, e un'ordine, che pare tutto disordinato ⁶⁵

mentre, dall'altro,

molti nascono, si nutriscono, e crescono nelle acque, e sviluppati che sono, divengono Cittadini o della terra, o dell'aria [...]. Tutti gli altri animali stanno ne' loro Regni, [...], ma il maggior numero de' nostri muta affatto sito, nutrimento, costumi, struttura, di manierachè quello, che nuotava poco fa come un pesce nell'acqua, diventa come uccello nell'aria [...] ⁶⁶.

E ancora circa la metamorfosi degli insetti, Vallisneri sostenne che la varietà della forma esterna assunta da essi fosse come un

gran Laberinto [...]. Li vedrete prima vermi, o bruchi, che varie volte si spogliano, e si rivestono con sembianze, e colori sovente diversi: all'improvviso più non sono vermi, nè bruchi, ma appariscono un tutt'altro vivente [...]; ed ecco di nuovo in pochi momenti quello stesso si fa vedere d'un'altra figura tanto dissomigliante dalla prima, e dalla seconda, quanto è un serpente da un volatile; [...]. Sicchè se con diligente esattezza lo Storico Naturale non sa tutto il corso della vita di costoro, non potrà collocarli giammai con giustezza nella linea della loro specie ⁶⁷.

Qui Vallisneri concluse con una frecciatina ai difensori della generazione spontanea, prosecutori della linea aristotelica, «dal che ne sono nati tanti abbagliamenti ne' primi scrittori, e in Aristotile stesso, per avere incominciate, e non terminate le osservazioni»⁶⁸, spingendosi ancora più in là, indicando quattro metodi tramite i quali ipotizzava una plausibile suddivisione degli insetti: «Pensava dunque di poter primieramente dividere per più chiarezza, e per facilitare il modo di ritrovar subito quell'Insetto, [...], in quattro universali generi, o Classi», dove la prima avrebbe contenuto «sotto di se tutti quanti gl'Insetti, che annidano nelle piante, e le divorano»; nella seconda si sarebbero ritrovati invece gli insetti che avrebbero dimorato «ne' soli fluidi [...] cioè nelle acque» e che lì sarebbero cresciuti; la terza classe comprendeva gli insetti «che si trovano dentro i Marmi, sassi, Crete, Ossa fuori del corpo, scorze di Chiocciole, e di Conchiglie fora del Mare ed altri corpi solidi»⁶⁹; infine la quarta ed ultima classe avrebbe incluso

sotto di sè que' soli viventi, che fanno dentro, o sopra i viventi, e colà anno il lor Mondo, incominciando da que' dell'uomo, e descendendo per ordine a que' de' Quadrupedi, de' Volatili, de' Pesci, e finalmente degli

64 Ivi, p. 45.

65 *Ibidem*.

66 Ivi, p. 46.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

69 Ivi, pp. 42-43.

stessi Insetti, avendo anche gl'Insetti i loro minori Insetti, che gli divorano, e questi i minimi quasi sino all'infinito⁷⁰.

Dopo la spiegazione del perché gli insetti, in particolare, richiedano una peculiare classificazione e la descrizione di quest'ultima, Vallisneri passò a descriverne lo stato, le abitudini ed approfondì il loro nutrimento, «[...] veggendo nel mondo grande questa legge inviolabile, ch'uno viva dell'altro, e ne' bruti, e negl'insetti che vivano infino d'altri animali della loro specie medesima»⁷¹, e la loro riproduzione, «e finalmente degli stessi Insetti, avendo anche gl'Insetti i loro minori Insetti, che gli divorano, e questi i minimi quasi fino all'infinito. [...] si pascolano di carni corrotte o ne' vivi, o ne' morti animali, [...], e finalmente la scaltra razza [...], che depongono dentro altri Insetti ancor vivi, [...] le loro uova»⁷², dimostrando in questo modo che anche gli insetti avevano dei natali; quest'ultimo, in particolare, era uno dei due misteri della natura e vita degli insetti. «L'altro, che le Mosche, le Farfalle, e le Api non si muojono in tempo di verno, godendo allora una legge di dolce, e naturale deliquio; perchè avendone chiuse molte credute estinte, le vide a primavera restituite ai primi usi del loro vivere»⁷³. Riguardo invece il parassitismo degli insetti su altri insetti, Vallisneri riportò altre sue importanti osservazioni empirico-sperimentali passate al vaglio della deduzione:

Vengono bene dal di fuori [...], certi Insetti minuti di varie spezie, che si veggono sovente con maraviglia scappare dalla buccia de' Pidocchi silvestri, de' bruchi d'ogni sorta, dalle Crisalidi, da Bozzoli, dalle Ninfe, e simili di maniera diversa. [...]. Cioè qualche volta accade, che un Bruco, o un Verme in vece d'incrisalidarsi, [...] o Ninfa invece di dar fuori il volatile suo nativo, dà fuori per ogni parte del corpicello suo una gran quantità di vermetti, o di Mosciolini, o di Mosche, qualche volta alcuni Moscioni, o picciole vespe selvatiche, o altri Insetti carnivori, e divoratori di spezie affatto diversa dalla sua [...]. Molti di questi ancora s'incrisalidano dentro il divoratore animale, ed escono volanti, [...], ma ciò non succede, se prima non le divorano le viscere, e non si fanno un luogo proprio a tal fine. Questo Fenomeno, [...], fu da mè fortunatamente scoperto, [...]⁷⁴.

Ritornò poi anche il concetto che vedeva gli animali non più come delle “macchine”:

Accenno solamente, che tutti costoro sono figliuoli carnivori di varj Insetti, i quali, o sieno poi picciole Macchine, o sieno veramente animali guidati da un non sò chè, non troppo bene comprensibile, che chiamiamo *Istinto*, vanno furtivamente a deporre l'uovo loro sopra, o dentro altri Insetti, (e qualche volta dentro i bozzoli, o nidi), forando loro per lo più il dorso, o il ventre, [...], ed insinuandovi dentro le semenze sue, [...]⁷⁵.

Seguì nuovamente la descrizione della riproduzione degli insetti e dello sfruttamento da parte loro dello sventurato soggetto vittima della loro riproduzione, dove tornò anche la grandissima abilità di osservatore di Vallisneri, nonché il suo giusto criterio di filosofo naturale, ossia, lo ricordiamo, colui che ragiona sui fenomeni da lui osservati, secondo lo spirito scientifico moderno: «Nato il Verme, o i vermi, se sono più uova, incominciano a divorare le viscere del miserabile Paziente, per lo più l'uccidono, e cresciuti dentro vi s'incrisalidano, ed escono poi vittoriosi, e volanti delle spoglia del divorato, che lasciano in abbandono, [...], e s'incrisalidano altrove»⁷⁶.

Notiamo inoltre come tutte queste osservazioni concorrano alla demolizione delle teorie sulla generazione spontanea. Tornando invece alla fama scientifica di Vallisneri, sarà da lui conseguita in modo definitivo nel 1710, anno in cui gli venne offerta la cattedra di Medicina teorica e dove cercò di conciliare i differenti sistemi; non è un caso se proprio da questo momento Vallisneri si concentrò

70 *Ibidem*.

71 A. VALLISNERI, *Istoria del camaleonte affricano, e di varj animali d'Italia*, Venezia, Ertz, MDCCXV, p. 31.

72 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 43.

73 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XXII.

74 A. VALLISNERI, *Considerazioni, ed esperienze Intorno alla generazione de' vermi ordinarj del corpo umano*, Padova, Stamperia del Seminario, MDCCX, pp. 11-12.

75 *Ivi*, p. 12.

76 *Ibidem*.

sempre più sugli studi medici e su di una intensa attività scientifica, pur continuando non solo a dedicarsi agli studi naturalistici, ma ad essere uno strenuo propugnatore della connessione tra questi e quelli medici, sottolineando con maggior foga la funzionalità dei primi ai secondi, un concetto violentemente negato dalla tradizione sia aristotelica sia galenica⁷⁷.

Vallisneri, infatti, sostenne sempre l'utilità degli studi naturalistici per l'evoluzione della medicina, in linea con la tradizione iatrosica galileiana e, relativamente proprio al principio di uniformità delle leggi di natura – che Vallisneri sosteneva, ovviamente, in una prospettiva anti-dogmatica e per il quale dovevano essere governati da norme precise, non potendo andare contro ai criteri della legalità naturale –, anche perché: «[...] è racchiusa l'idea moderna della uniformità delle leggi che regolano i fenomeni della sostanza vivente, e quindi di tutti i viventi»⁷⁸, lo scandinavo cominciò uno studio sulle forme della riproduzione dei vermi intestinali dell'uomo e di alcuni mammiferi⁷⁹, applicandovi le sue conoscenze entomologiche; fu proprio grazie ai suoi studi sulla riproduzione specifica degli insetti che riuscì a dimostrare come i soggetti di questa sua nuova ricerca non nascessero dalle uova di altri insetti ingerite tramite alimenti o attraverso l'inalazione dell'aria, inserendosi così ulteriormente all'interno del dibattito sulla generazione spontanea, ma che fossero elementi specifici dell'ambiente intestinale in esso presente, sin dal momento della loro creazione. Questo concetto di uniformità delle leggi della Natura fu oggetto di interesse da parte di Vallisneri sin dall'inizio della sua carriera, come dimostra il testo pubblicato nel 1694, scritto in collaborazione con uno dei suoi maestri di Venezia, Lodovico Testi, sui *Disinganni ovvero ragioni fisiche fondate su l'autorità, ed esperienza, che provano l'aria di Venezia intieramente salubre*⁸⁰ e nel quale si voleva dimostrare, appunto, la salubrità dell'aria di Venezia. L'alba, di fatto, della più moderna eudiometria, destinata a maturare poi nel Settecento lombardo con l'opera del chimico ed aeronauta brianzolo Marsilio Landriani.

Con quella pubblicazione, Vallisneri contribuì alla valutazione della qualità dell'ambiente per la vita umana, ma fu il modo con cui vi apportò le proprie conoscenze ad essere innovativo: Vallisneri usò infatti degli indicatori biologici, per valutare tale qualità dell'ambiente, e proprio quest'uso di bioindicatori rappresentò scientificamente la convinzione dell'uniformità della natura, nonché delle caratteristiche anatomiche e delle esigenze fisiologiche dei viventi da cui derivava il riconoscimento dell'appartenenza dell'uomo, al pari degli altri esseri, al piano naturale, cioè la grande catena degli esseri, dal quale non poteva essere separato.

Teorie come questa erano in piena linea con l'impostazione scientifica malpighiana che, tra le sue convinzioni basilari, aveva proprio e l'uniformità della natura e l'uniformità delle sue leggi⁸¹ che stavano portando al superamento del dualismo cartesiano. Restando sempre nell'ambito galileiano dell'uniformità delle leggi di natura, fu tramite tale argomento che Vallisneri cominciò a considerare l'uomo non retto da leggi speciali, ma l'anello più elevato⁸² della così già introdotta “catena degli esseri”, in connessione e, per usare le parole dello scandinavo, in relazione di «parentela con gli ultimi, e gli ultimi con noi, come in tanta varietà d'Animali vi sieno sempre le stesse stessissime universali leggi, [...], e come tutti siamo indissolubilmente per tante parti incatenati con tutti»⁸³,

77 Sulla posizione assunta da Vallisneri circa il metodo galenico: «non dobbiamo negare, come diceva il vostro Galeno, che accadano certi effetti maravigliosi, ma cercare, perché accadano», in A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 33.

78 L. CAMERANO, *Antonio Vallisneri e i moderni concetti intorno ai viventi*, cit., p. 89.

79 Il testo di riferimento è A. VALLISNERI, *Considerazioni, ed esperienze Intorno alla generazione de' vermi ordinarj del corpo umano*.

80 L. TESTI, *Disinganni ovvero ragioni fisiche fondate su l'autorità, ed esperienza, che provano l'aria di Venezia intieramente salubre*, Colonia, Schell, 1694.

81 «Per dimostrare questa Legatura, o Catena mio Padre fece vedere, che tutti i Corpi organici erano soggetti ad una certa legge generale uniforme nel comparire, o sia nel nascere; e che la diversità della loro struttura, o meccanismo, non gli esentava da questa legge», in A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XII.

82 Si noti qui il rapporto fra lo sviluppo ontogenetico (che analizza lo sviluppo individuale di un organismo) e quello filogenetico (che analizza l'evoluzione di un'intera specie), secondo le leggi di Müller e di Haeckel e le parole di Vallisneri: «Iddio creò prima tutti gli animali, e si riserbò in ultimo a fabbricare la più perfetta di tutte le creature, [...], ch'è l'Uomo» e «Volle, che in questa si rinchiudessero tutte le lor perfezioni, e tutti i gradi, che passano, prima, che giungano all'ultimo», in A. VALLISNERI, *Istoria della generazione dell'uomo e degli animali, se sia da' vermicelli spermatici o dalle uova*, Venezia, Hertz, MDCCXXI, p. 20.

83 Ivi., p. 437.

concetti moderni espressi da una mente di larghe vedute e, soprattutto, spregiudicata, visto, lo ricordiamo ancora, il tempo e l'ambiente ricchi di discussioni teologiche e scolastiche aventi non solo una notevole importanza, ma, ancor più, sostenitori che molto potevano. Nonostante questo, Vallisneri continuò a sostenere le sue teorie:

Ogni cosa qua giù è incatenata con certe chete leggi, che non possono essere ben comprese da intendimento umano, per sublime ch'e' sia, se non s'abbassa all'esperienza, e se non osserva prima le più piccole, e più sprezzate, facendo in tal modo strada alle massime la cognizione delle minori, e a queste delle minime [...]. Noi veggiamo [...] ignuda la Dea in mezzo a' campi, [...] l'osserviamo libera senza maschera [...], e con pazienza da capo a piedi diligentemente disaminarla [...]. La verità è figliuola dell'osservazione, dell'esperienza, e del tempo⁸⁴.

Impegnato nella difesa dell'uniformità delle legge di natura e, di conseguenza, del metodo sperimentale, Vallisneri si immerse sempre più anche nel mondo della politica culturale, prendendo le difese delle discipline sia mediche sia naturalistiche e delle loro rispettive evoluzioni, argomento di cui trattò animatamente nel “Giornale de' letterati d'Italia” ed entrando a far parte del giornalismo erudito. D'altronde il metodo sperimentale nelle scienze aveva la sua controparte “umanistica” nella ricerca storica che aveva iniziato a basarsi sulla riflessione e lo studio concreto e fattuale dei documenti, iniziati dai benedettini francesi Mabillon e Montfaucon e poi portati in Italia da Fontanini, Muratori ed appunto Maffei, il cofondatore del “Giornale”. A proposito di Muratori⁸⁵, si ritiene qui utile aprire una piccola parentesi per rendere, ancora una volta, meglio note le condizioni in cui si svolgeva la discussione scientifica al tempo di Vallisneri, spesso in contatto con Muratori, e proprio dalle loro epistole – qui si riporta quella datata Modena, 12 agosto 1709⁸⁶ – emergono molto bene le difficoltà degli studiosi:

Noi Cattolici tuttodi ci lamentiamo de' troppi freni, che per vero dire ci sono talora posti da chi ci comanda, in guisa che non si può più parlare, nè stampare di Fisica, d'Astronomia, di Medicina, d'Istoria Ecclesiastica, e d'altre materie senza correre pericolo di veder proibiti i Libri, od altre peggiori disgrazie. [...]. Spero in Dio di non aver detta cosa che non sia ben Cattolica...⁸⁷.

Di nuovo ritorna anche l'*escamotage* a cui erano costretti tanti filosofi della natura: «Finalmente [...] è stata pubblicata quella mia Opera Teologica [...]. Non v'ha il mio nome proprio. Per ora non dico altro...»⁸⁸. Inoltre, in queste lettere, si ravvisa un'altra difficoltà, forse non troppo presa in considerazione dagli studiosi odierni, ma che, ancora una volta, Muratori mise bene in luce nelle sue lettere: «Ma che si ha da fare per un povero galantuomo, che suda e s'impicca per comporre libri, e dice la verità con giovamento del pubblico e della religione, [...], quando non può poi trovare chi stampi la sua fatica?»⁸⁹; continuando, poi, nel rimarcare la situazione italiana: «[...] osservando la cattiva situazione dei letterati in Italia, a' quali più non si permette di pubblicare se non cose dette e ridette in materie ecclesiastiche, senza volere che s'illumini molti punti, benchè niun pregiudizio ne possa venire alla Chiesa Cattolica, anzi possa venirne molto vantaggio»⁹⁰.

Il contesto storico-culturale e politico era dunque alquanto infelice (siamo nel 1709-1710) alle

84 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., pp. 151-152.

85 All'interno del mondo intellettuale del Settecento italiano, Ludovico (a volte Lodovico) Antonio Muratori (1672-1750), fu uno dei personaggi di primo piano. Storico, diplomatico e bibliotecario, fu molto impegnato, soprattutto nel riformismo religioso e sociale, dedito a promulgare un concreto bene pubblico, la *pubblica felicità*, ribadendo il valore dell'educazione, della scienza galileiana, delle riforme e della religione, scontrandosi anche con le tradizioni più radicate. Inoltre Muratori, all'interno del “Settecento riformatore” caro a Franco Venturi, era un presbitero, ma questo non gli impedì di spingersi oltre i limiti imposti dalla Chiesa cattolica di allora, argomento che emergerà più volte nello scambio epistolare qui preso in considerazione con Vallisneri.

86 L.-A. MURATORI, *Epistolario di L. A. Muratori*, a cura di Matteo Càmpori, III, Modena, Società tipografica modenese, MCMII.

87 Ivi, p. 1100.

88 Ivi, V, p. 1709.

89 Ivi, III, p. 1158.

90 *Ibidem*.

porte del grande movimento culturale illuminato che si suole fare iniziare nel 1715, soli cinque anni dopo. Resta invece il fatto che un lustro prima Muratori giunse a conclusioni ancora quanto mai sconsolanti: «Ma queste sono vane querele...»⁹¹. Eppure, nonostante tutte queste difficoltà, Vallisneri proseguì nel suo intento divulgativo attraverso l'editoria ed utilizzando il “Giornale de' letterati d'Italia” anche per dimostrare, ancora una volta, come l'aspetto umanistico potesse legarsi a quello scientifico. Anche in questo caso, tale passo in avanti richiese un'altra battaglia, quella del rinnovamento della letteratura alla quale Vallisneri aveva già aderito anni addietro, decidendo di scrivere non solo in modo chiaro e semplice, ma soprattutto in italiano, abbandonando il latino.

Nuovamente, ritornano la dimostrazione dell'ampio respiro inter-disciplinare che caratterizzò i filosofi naturali del Settecento e le soffocanti restrizioni del loro contesto culturale-politico. Inoltre, nel “Giornale”, come in altre sue opere, emerse chiaramente quella concezione collaborativa dell'impresa scientifica, di ascendenza baconiana ed in linea con il modello di ricerca promosso dalla Royal Society e dall'Académie Royale des Sciences, le istituzioni all'avanguardia nell'Europa del tempo, promuoventi un'organizzazione sociale e con un punto di vista che era alla base della riflessione e della pratica scientifica di Vallisneri. Moltissime furono infatti le collaborazioni, con colleghi ed allievi, vallisneriane che, grazie ai diversi confronti, divennero per lo scandinavo un imprescindibile stimolo alla ricerca, ricerca da lui vista come un'impresa collettiva dal momento che solo in questo modo si poteva pensare di affrontare l'immensa ed immane illustrazione della storia naturale ed ottenere i migliori risultati che, per Vallisneri, si sarebbero potuti conseguire solo con il confronto critico ed il perfezionamento reciproco, lavorando in *équipe*.

Anche per quanto riguardava i suoi studi entomologici, Vallisneri si immerse in una tenace difesa degli insetti e nel 1713 tornò alla carica con una nuova opera, fattasi poi cardine dell'entomologia, *Esperienze, ed osservazioni intorno all'origine, sviluppi, e costumi di varj insetti*, dove pubblicò «alcuni scoprimenti nuovi spettanti alla Naturale e Medica Storia»⁹², una raccolta di contributi pubblicati con l'intenzione di approfondire quegli studi già cominciati nei *Dialoghi*, quali la nascita, lo sviluppo, le evoluzioni, la divisione degli insetti e la loro anatomia e morfologia, – «eppure anche questi anno il loro cuore, il loro stomaco, il loro cervello, anno i polmoni, i canali degli alimenti, i muscoli, i nervi, le arterie, e le vene, e tutte le altre parti organizzate, e solide, e tutte quante, senza un'ombra di dubbio, sono irrorate da' loro fluidi, sono nutrite, sono agitate dagli spiriti [...]»⁹³ – e di dare una rivalutazione positiva agli insetti, soprattutto riprendendo il dibattito tra gli esseri superiori ed inferiori.

Era infatti ancora ampiamente diffusa la convinzione che l'essere umano ed alcuni animali fossero superiori rispetto ad altri e gli insetti, va da sé, vennero compresi nella seconda categoria: «Se que' Saggi che divisero le spezie degli animali in *perfetti*, ed *imperfetti*, ponendo negli ultimi tutta l'infelice turba de' sinora disprezzati Insetti», ma gli *insettologi* non mancarono di prendere le difese dei loro minuscoli oggetti di studio continuando a sostenere che tali Saggi, prima di porre gli insetti tra gli esseri *imperfetti*, avrebbero dovuto «ben bene osservata la maravigliosa organizzazione de' medesimi [...]»⁹⁴; qui si riportano le parole di Nanio Nani Falaguasta, che intitolò la sua lettera *Della nobiltà, e utilità dello studio degl'Insetti*: «dovrebbe sin'ora esser sì adulta la Filosofia da non guardare per novità questo pronunciato, *che trà gli Animali gli Insetti son di Natura sì nobile, che i non Insetti*», concludendo la sua strenua difesa poco più avanti, «si dica in che e dove [...] la Natura degl'Insetti decada di privilegio di Nobiltà?»⁹⁵ e sostenendo, invece, come proprio la loro capacità di mutare, le loro evoluzioni e metamorfosi, il loro fabbricare bozzoli, tessere tele, tirare i fili sarebbe dovuta essere già di per sé sufficiente a cancellare la loro definizione di viventi imperfetti, ascrivendoli invece «in un'ordine maraviglioso, e, sto per dire, più perfetto, e più grande degli altri? E questi mutamenti mirabili non basteranno almeno a dar loro titolo di

91 *Ibidem*.

92 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 2.

93 *Ivi*, p. 41.

94 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 140.

95 N. NANI FALAGUASTA, *Lettera dell'Illustriss. Signor Nanio Nani Falaguasta Gentiluomo Padoano*, in A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., pp. 97-102.

perfetti?»⁹⁶, arrivando a concludere che «chi non conosce la perfezione degli Insetti, ò egli è miseramente cieco, ò non conosce *tutta intera l'onnipotenza d'Iddio*»⁹⁷.

«Non si vede dentro di loro un non sò che di grande, e non ben capibile dalla nostra, ah troppo corta, intelligenza? Nascere d'una figura, crescere con quella, morire con quella è comune anche alle piante, e non nego, che non sia una bella veduta; ma non è una veduta mirabile»⁹⁸. Per giunta, riprendendo l'Estro, esso sarà pure un tafano che tanto arreca dolore agli animali quali i buoi, ma «tutti i Poeti gli anno creduti insino degni d'appropriargli a loro stimati sacri furori»⁹⁹.

La questione sulla presenza di animali perfetti ed imperfetti, o superiori ed inferiori, si estese poi anche ad un altro dilemma, ossia sulla impossibilità che dai secondi potessero derivare i primi: «[...] se bene in alcune Scuole si tiene per certo, che una cosa men nobile non possa generarne una più nobile della generante, [...] a lui [Redi] pare, che il solo esempio delle mosche, e de' moscherini, che nascono nelle gallozzole delle querce, togliesse via ogni dubbio»¹⁰⁰, ed anzi, Redi aveva proseguito sottolineando come «questi nomi *di più nobile, e di men nobile*, sono termini incogniti alla natura, ed inventati per adattargli al bisogno delle opinioni or di questa, or di quella setta, secondo che le fa di mestiere»¹⁰¹.

Circa quanto espresso da Redi, si esprimerà anche Vallisneri stesso, dovendo, però, andare contro Redi non per la questione della distinzione tra animali nobili e meno nobili, ma circa la loro nascita, «non posso [...] dare il mio voto ad un sì rinomato valentuomo», perché lo scandinavo resta un portavoce della verità¹⁰²: «le piante [...] non genererebbono nè meno da loro stesse gl'Insetti, come da loro stessi non gli generano gli animali»¹⁰³, restando così fedele alle sue scoperte, diffusamente provate nel suo trattato¹⁰⁴ e portate, peraltro, avanti, proprio per continuare, per approfondire ed integrare gli studi di Redi e tramite i quali era giunto alla più tarda conclusione che «ogni simile deve generare a se simile»¹⁰⁵, deduzione che Vallisneri aveva già osservato nei suoi iniziali *Dialoghi* dove aveva riportato che «Io stimo, che la natura sia medema in tutto il Mondo [...]. in varj Climi si scorgono varj viventi, non varj, e capricciosi modi di nascere, e tramutarsi. [...]. Da uccelli nascono in ogni Clima uccelli, da quadrupedi quadrupedi, da pesci pesci, da Insetti nascono Insetti»¹⁰⁶.

Inoltre, il dibattito non riguardava solo l'impossibilità che da esseri inferiori potessero nascere esseri superiori, ma ancora più che dai secondi non potesse certo derivare l'uomo e come quest'ultimo non potesse nemmeno essere paragonato agli insetti. A tale proposito Vallisneri rispose mettendo in bocca ai suoi avversari (il famoso mezzo tramite il quale Vallisneri enunciava le conclusioni più arrischiate) le seguenti parole: «Se non altro, noi abbiamo tutto ciò, che hanno loro, e loro hanno molto del nostro, e finalmente sono, o possono essere stati, per così dire, i primi modelli dell'ultimo perfettissimo lavoro, ch'è quello del nostro corpo»¹⁰⁷; i tanto temuti e pericolosi oppositori non poterono così avere più nulla di cui lamentarsi, per aver paragonato l'uomo ad un insetto se questo, nel principio della generazione, non era ancora stato dotato dell'anima ragionevole e l'insetto poteva così divenire, e senza ulteriori problemi, il tramite attraverso cui l'uomo poteva distinguersi dagli altri inferiori viventi.

Le *Esperienze* inoltre vennero pubblicate non solo con l'intento di elogiare gli insetti e dar loro una rivalutazione positiva, ma anche con quello di confutare la teoria della generazione spontanea, battaglia per la quale Vallisneri ricevette pure le lodi dello stesso Leibniz, che lo aveva considerato l'unico studioso del tempo in grado di aver trovato una soluzione fondata alla scelta ovista ed

96 Ivi, pp. 141-142.

97 Ivi, p. 142.

98 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 141.

99 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 150.

100 Ivi, p. 33.

101 *Ibidem*.

102 «La verità m'ha insegnato a trovare la verità, a conoscerla, ed a riceverla» in A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 3.

103 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., pp. 33-34.

104 Tali dimostrazioni sono ampiamente esposte da Vallisneri nella sua opera *Considerazioni, ed esperienze Intorno alla generazione de' vermi ordinarj del corpo umano*.

105 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., p. 34.

106 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., pp. 82-83.

107 A. VALLISNERI, *Istoria della generazione*, cit., p. 22.

all'illustrazione dei cicli biologici di alcuni insetti, principalmente parassiti. Nelle *Esperienze* ricorreva infatti il sostegno di Vallisneri al preformismo e ritornava anche la difesa della filosofia sperimentale, temi entrambi ripresi ed approfonditi nella *Istoria della generazione* del 1721, libro pubblicato a seguito di diverse difficoltà, dovute all'ottenimento del permesso di stampa, da parte dell'inquisitore ecclesiastico: «[...] nel principio di questo nostro oculatissimo secolo, acciocchè vegga, quanto utile abbia apportato la sperimentale Filosofia, e quanto danno l'immaginata nella spiegazione de' naturali fenomeni»¹⁰⁸.

Nonostante, infatti, la prudenza di Vallisneri – malgrado la sua abilità insieme auto-censoria e dissimulativa – la tesi era alquanto delicata, dal momento che in quest'opera si sosteneva la formazione degli embrioni all'interno delle ovaie delle femmine di ogni animale, compreso l'essere umano, e veniva finalmente illustrata la sua idea della catena degli esseri, secondo cui tutti gli enti naturali sarebbero legati in una progressione costante e dove non mancherà di ritornare anche sulla divulgazione dell'uso del metodo sperimentale: «[...] voler provare ampollosamente una cosa fisica con un miracolo de' miracoli, è un ristuccare il buon gusto di questo secolo sperimentatore, ed è fare una cosa non confacente a un naturale Filosofo»¹⁰⁹. Inoltre, solo con quest'opera – con cui Vallisneri riuscirà a dare alla sua convinzione dell'uniformità delle leggi della natura un modello interpretativo – si deciderà a pubblicare la *Lettera sugli inviluppi*¹¹⁰ di Conti.

Questi ed altri brani sono la prova di come funzionasse la mente di Vallisneri, che «ebbe l'onesto disegno di osservare le opere della Natura, e di cercare le ammirabili, ed immutabili leggi di essa»¹¹¹ nonché quale fosse il suo modo di studiare i fenomeni della natura con un approccio evidentemente moderno, caratterizzato dall'osservazione minuziosa e ripetuta sino allo sfinimento, sulla scia della lezione del Cimento fiorentino: «Tanto vale nella Naturale Filosofia, [...], una, benchè leggiera, e trivialissima, osservazione, che tolta questa cade tutta intera la macchina d'ogni ben grande, ed ingegnoso discorso, e si deducono falsissime, ed ingannevoli conseguenze»¹¹². Da notare anche la nota accanto a tale citazione, «Osservazioni minute necessarie». Alla sua morte, nel 1730, sarà Antonio Vallisneri jr. (1708-1777) a dedicarsi a raccogliere gli scritti del padre, che pubblicò con il titolo di *Opere fisico-mediche stampate e manoscritte del kavalier Antonio Vallisneri raccolte da Antonio suo figliuolo*, cogliendo così anche l'opportunità di legare il suo nome all'opera paterna.

Vallisneri figlio fece, inoltre, dono allo Studio di Padova sia della biblioteca, sia del museo di Vallisneri *senior*, ritenendo che una consona collocazione sarebbe stata doverosa per una simile collezione e che avrebbe anche dovuto essere illustrata da un professore, vista l'ampia presenza di varie materie, dalle raccolte naturalistiche a quelle archeologiche, a quelle artistiche e, a tale scopo, venne istituita la cattedra *Ad descriptionem et ostensionem caeterorum simplicium* (dal 1759, *Ad naturalem historiam*), che proprio Antonio Vallisneri jr. ricoprì fino alla morte. Le raccolte vennero allestite nei locali dell'università dove vennero utilizzate per la didattica agli studenti, spazi che, oggi, sono quelli occupati dal Museo Vallisneriano.

Anche la sua eredità fatta di un'imponente mole di scritti, sia editi, sia inediti, dimostra quelle prospettive scientifiche che distinsero e che continuano a distinguere Vallisneri come un filosofo pre-illuministico, un punto di passaggio per la nuova stagione illuministica alla quale Vallisneri non appartenne, ma solo per limiti cronologici, non certo per la sua figura di naturalista, entomologo ed anatomista, che riuscì a superare i limiti del dualismo e del meccanicismo cartesiani, attraverso l'influenza dei suoi maestri, da Galilei a Malebranche, da Malpighi a Leibniz (di cui Vallisneri fu un seguace, lontano quindi da Newton). Vallisneri, tenendo conto del suo contesto storico, e quindi culturale e politico, riuscì, con una lunga lotta, a far trionfare le idee intorno all'evoluzione della vita e dei viventi, l'analogia tra i regni della natura e l'idea della grande catena degli esseri, segnando un progresso talmente grande che spinse la scienza – anche entomologica – ad imboccare una strada che l'avrebbe poi portata alle teorie moderne evoluzioniste.

108 Ivi, pp. 32-33.

109 A. VALLISNERI, *Istoria della generazione*, cit., p. 316.

110 A. CONTI, *Lettera sugli inviluppi*, in A. VALLISNERI, *Istoria della generazione*, II, Firenze, Olschki, 2019, pp. 289-319.

111 Così il figlio definì il padre in A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. VI.

112 Ivi, p. 53.

Capitolo 2. Contro la generazione spontanea: Lazzaro Spallanzani e l'eredità di Francesco Redi nel secondo '700

Il dibattito filosofico e scientifico, sin dai tempi degli antichi filosofi greci, era rimasto affascinato dal mistero su come si originasse la vita, enigma passato poi al mondo latino per inserirsi, in seguito, in quello medievale la cui cultura venne persuasa, soprattutto attraverso i bestiari, ad accettare come verità certa la nascita spontanea da materia inanimata degli esseri inferiori, tanto animali quanto uomini mostruosi¹. Non a caso si parla di abiogenesi con la aprefisso di privazione, in contrasto con la biogenesi² e con la quale ci si riferisce proprio alla possibilità che gli esseri viventi più semplici, come appunto vermi ed insetti, possano nascere in modo spontaneo da elementi inanimati, come il fango o le carcasse in putrefazione, una teoria, o credenza, largamente diffusa tra i naturalisti dell'antichità e da essi ampiamente accettata anzitutto perché riconosciuta dallo stesso Aristotele il quale attribuiva tale generazione spontanea, denominazione con cui passò alla storia, ad animali quali vermi, anguille e, naturalmente, insetti, soprattutto alle mosche le cui uova e larve erano considerate sprovviste della capacità di riprodursi e destinate così a morire senza la possibilità di evolversi ulteriormente.

L'autorità dello Stagirita contribuì poi a rendere siffatta teoria universalmente valida tanto agli occhi dei naturalisti che gli succedettero, quanto ai poeti quali Virgilio, che portarono alla fama tesi come quella della bugonia³, ed ancora fino al XVII secolo, il periodo di punta delle scienze mediche e biologiche, dove si cominciarono a sollevare i primi dubbi su questa dottrina così difficile da debellare perché ormai parte della filosofia aristotelica unanimemente accettata e, soprattutto, perché, la si poteva ritrovare anche in alcuni passi delle Sacre Scritture come nel caso del *Libro dei Giudici* (14,8) molto simile, fra l'altro, all'antica bugonia: «uscì per strada per vedere la carcassa del leone: ecco nel corpo del leone c'era uno sciame d'api e il miele» e ancora l'enigma proposto da Sansone poche righe dopo (14,14): «da colui che mangia è uscito quel che si mangia e dal forte è uscito il dolce». Fu poi proprio a causa della teologia cristiana che le teorie evolutive greche, le quali prevedevano il concetto del perfezionamento successivo della natura⁴, non proliferarono; per quanto infatti i dogmi religiosi accettassero e mantenessero il concetto di un'evoluzione della natura, lo fecero dalla parte del creazionismo preformato che, anzi, ricevette un notevole appoggio proprio dallo stesso cristianesimo dove l'origine della vita trovava ragione di esistere nella stessa *Genesi* (1,1-3): «In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» e dove, proseguendo la lettura, ad ogni «Dio disse» segue un «così fu» o un «così avvenne».

Nel cristianesimo quindi la *vis vitalis* che aveva originato ogni essere era proprio lo “spirito di Dio” e, non a caso, ancora nel XVIII secolo, la verifica del preformismo, quanto la sua confutazione

1 All'interno dei bestiari medievali, oltre che alla descrizione di animali, reali quanto fantastici, e vegetali, si trovano anche descrizioni dei cosiddetti “popoli mostruosi”, esseri umani aventi delle deformità fisiche, di solito specchio di comportamenti umani ben precisi, enfatizzati e stereotipati, attraverso queste creature. Un esempio è dato dai Cinocefali, esseri dal corpo di uomo e testa di canide rappresentanti caratteristiche, per lo più negative, come l'aggressività e l'irrazionalità.

2 La biogenesi è la dottrina in cui ogni essere vivente deriva da un altro essere già preesistente mentre l'abiogenesi è la dottrina in cui un essere vivente deriva, per origine spontanea, da sostanze inorganiche.

3 La bugonia era un rituale che consisteva nell'ottenere api e miele dalla carcassa in putrefazione di un animale, generalmente un bue od una mucca. L'origine di tale pratica è alquanto antica, probabilmente egiziana e cinese, ma venne portata alla fama dall'episodio di Aristeo narrato nel libro quarto delle *Georgiche* virgiliane dove, al fine di eseguire un sacrificio, il protagonista immolò dei buoi e delle giovenche dalle cui carcasse nacquero, appunto, delle api. Da Virgilio il mito proseguì la sua ascesa culturale permeando di esempi anche le *Metamorfosi* (XV, 365-366) ovidiane ed il libro XII dell'*Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, giungendo appunto ai già menzionati bestiari medievali e da lì sino al XVII e XVIII secolo anche grazie ai testi Sacri che riportavano l'episodio come nel *Libro dei Giudici* 14,8; 19.

4 Tale teoria, estremamente moderna, prevedeva che, a partire dalla struttura più semplice, sarebbe derivata la successione degli organismi che sarebbero passati a strutture via via sempre più complesse, spiegando così l'evoluzione tanto degli animali quanto dell'uomo e, più in generale, della vita.

da parte degli epigenisti, ruotava – anche – attorno a concetti prettamente religiosi e biblici tanto che, alla base di tale dibattito, si trovò proprio la creazionistica agostiniana secondo la quale Dio, all'inizio dei tempi, avrebbe creato tutto contemporaneamente e, quindi, anche tutti gli embrioni di tutti gli uomini che si sarebbero involuppati nelle ovaie di Eva e da lì nelle ovaie di ogni animale di sesso femminile e che, a loro volta, si sarebbero sviluppati nel corso dei tempi sempre restando in sintonia con la teoria dell'armonia prestabilita da Leibniz, secondo un disegno divino preordinato, teoria che risultò «molto uniforme a quella de' Moderni Difensori degli sviluppi»⁵.

Inoltre il ferreo predominio del mondo religioso su tale argomento non deve poi meravigliare più di tanto: se oggi, infatti, la teoria della generazione spontanea viene trattata in un ambito scientifico è perché noi, che viviamo nel XXI secolo, facciamo riferimento alla scienza ed ai suoi risultati sperimentali – quanto sperimentati – per ottenere risposte alle domande su come abbia avuto origine la vita; nel passato queste domande erano rivolte ad un altro ambito, non scientifico, bensì culturale, principalmente relativo alla mitologia, alla religione ed alla filosofia e l'idea della creazione dell'universo, quanto della nascita della vita, la nostra odierna cosmogonia, avevano da sempre interessato l'uomo il cui pensiero era naturalmente portato a rivolgersi ad un immaginario Creatore⁶ che avrebbe conferito la forza vitale alla materia.

La religione aveva poi un altro buon motivo per farsi propugnatrice del preformismo: esso, non solo non andava contro i dogmi religiosi, ma, anzi, asserviva la ricerca scientifica ai dogmi delle Scritture negando, di fatto, una possibile spiegazione razionale della riproduzione supponendo l'inesistenza di alcuna generazione, ma solo lo sviluppo degli organismi, come testimoniano gli scritti di Réaumur, «la conception, que l'istant où la génération commence, est celui où un animal, un embryon d'une petisse indéfinie, commence à se développer»⁷, e quelli ancora più esplicativi di Charles Bonnet – che di Réaumur era l'allievo – : «ce que nous nommons Production ou Réproduction [...] ce n'est jamais une Génération proprement dite; c'est toujours la simple Evolution de ce qui étoit déjà engendré»⁸. Gli organismi quindi non si formavano, ma si manifestavano a seguito di un'incubazione cominciata dal momento stesso della Creazione.

Per quanto, però, la teoria agostiniana – che puntualizzava la posizione della Chiesa cattolica nei confronti delle teorie evoluzionistiche – e la *Summa* di San Tommaso d'Aquino – dove si ribadiva ulteriormente come tutte le creature ed i viventi fossero stati creati da Dio – fossero riuscite, a seguito del loro predominio medievale, a mantenere, ancora al XVII secolo, se non inalterato, comunque intenso il legame con il mondo teologico che restava, di fatto, il maggiore punto di forza del preformismo, il dissidio tra teologia e scienza era ormai alle porte e per quanto l'appoggio dato dalla Chiesa alla teoria biologica non venne mai meno, quest'ultima non risultò più incontrastabile solo grazie al sodalizio stipulato anni or sono con la principale potenza ecclesiastica e, soprattutto, non era più sufficiente davanti ai sempre maggiori filosofi, in particolare Descartes seguito poi da Harvey, che stavano gettando le basi della teoria embriologica dell'epigenesi che voleva tutti gli esseri animati formati interamente, o in parte, tramite un processo graduale chiamato di “accrescimento” o di “evoluzione” e stando al quale non solo l'embrione si sarebbe sviluppato gradatamente, ma la morfologia e la struttura che si sarebbero poi sviluppate nell'individuo adulto non si sarebbero ritrovate già formate interamente nell'embrione – come sostenuto dai preformisti

5 “Sentenza di S. Agostino, intorno la Creazione, e la Generazione dell'Uomo, degli animali, e delle piante, molto uniforme a quella de' Moderni Difensori degli sviluppi” è il titolo del capitolo XIV, parte II dato da Vallisneri nella sua *Istoria della generazione dell'uomo e degli animali, se sia da' vermicelli spermatici o dalle uova*.

6 Nel cristianesimo la *vis vitalis* era lo spirito di Dio, l'energia della Creazione, ma anche in altre religioni, con terminologie differenti, è possibile ritrovare lo stesso concetto, come nel caso del Taoismo dove, all'origine di tutto, vi era il vuoto da cui derivò l'universale forza creatrice, il Tao, al cui interno si trovavano i due poli opposti dello yin e dello yang e dalla cui fusione nacque ogni cosa. Anche qui la *vis vitalis* non trova quindi una definizione precisa trattandosi di una indefinita energia, inesauribile ed eterno divenire, sempre in movimento (si avverta qui una connessione con le teorie leibniziane). Inoltre anche nel Taoismo ritornano le due fazioni preformistiche dell'ovismo e dell'animalculismo: l'energia dello yin proverrebbe dall'ovulo della madre, mentre l'energia dello yang dallo spermatozoo del padre.

7 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, VI, Paris, Imprimerie Royale, MDCCXLII, p. 546.

8 C. BONNET, *Considerations sur les corps organisés*, II, Amsterdam, Marc-Michel Rey, MDCCLXII, p. 32.

che volevano il germe embrionale, che fosse uovo o spermatozoo⁹, già preconstituito in miniatura –, ma sarebbero state causate, appunto, da un'evoluzione gradata, recuperando in questo modo anche la greca teoria del perfezionamento successivo della natura che sino ad allora era stata tarpata proprio dal mondo religioso. Il dibattito andò inoltre ad incendiarsi ulteriormente non solo perché le fila dell'epigenesi si andavano ad ingrossare con un numero sempre più ampio di sostenitori, ma anche perché, ancora nel XVIII secolo, epigenesi e preformismo non andarono mai a sostituirsi, ma continuarono a coesistere una accanto all'altra, andando così a creare controversie testimoni di una comunità scientifica per nulla omogenea e che, per quanto ci fossero dei pesci a nuotare tra i due monoliti, principalmente si ritrovò spaccata internamente in due fazioni: da un lato i sostenitori del preformismo, coloro che avevano una concezione della natura statica, creazionistica e che si adoperavano per un perfetto accordo tra teorie scientifiche e dogmi religiosi; dall'altro lato i sostenitori dell'epigenesi aventi una concezione della natura dinamica ed evuzionistica, esponenti di un approccio materialistico che li portava ad essere bollati come deisti se non agnostici o addirittura atei.

Inoltre, entrambi gli schieramenti portarono avanti il dibattito facendo affidamento anche alle teorie precedenti tra cui spiccavano le possibilità baconiane della mutabilità della specie da intendersi non più come una isidoriana corruzione, «Siquidem et per naturam pleraque mutationem recipiunt, et corrupta in diversas species transformantur»¹⁰, ma un accumularsi di variazioni ed adducendo quindi la possibilità, anche per l'uomo, di poter mutare, e poi, soprattutto, spiccava “l'altra” teoria della continuità e della perfettibilità del sistema delle monadi leibniziane, le due leggi che apportarono alla nuova concezione dinamica della natura, non più statica, ma pervasa di energie¹¹ che la rendevano in continua trasformazione e dove era necessario che «tous les ordres des Êtres naturels ne forment qu'une seule chaîne, dans laquelle les différentes classes, comme autant d'anneaux, tiennent si étroitement les unes aux autres, qu'il est impossible aux sens et à l'imagination de fixer précisément le point, où quelqu'une commence, ou finit»¹² e già qui si voglia vedere l'origine della catena degli esseri vallisneriana ispirata dalla legge della continuità di Leibniz, a sua volta di ispirazione per la scala degli esseri naturali bonnetiana.

Proprio queste, infatti, furono le teorie che non solo affiancarono preformisti ed epigenisti, ma che formarono le menti dei due personaggi che più di tutti impressero un segno alla questione della spontaneità, l'uno che scosse gli ultimi anni del '600, l'altro di inizio XVIII secolo. Il primo di questi fu l'italiano Francesco Redi (1626-1697) che, come Galilei aveva portato avanti una campagna di liberazione dai retaggi del passato e dei pregiudizi antichi nel macrocosmo, così si propose lo stesso obiettivo sul versante del microcosmo; un vero erede della tradizione galileiana nonché estensore del metodo sperimentale alle scienze della vita, e che, osservando la nascita degli insetti dalle carni in putrefazione o, come piaceva dire all'epoca, corrotte, abbatté, nel 1668, il concetto della generazione spontanea verificando come la putrefazione di sostanze organiche si limitasse a costituire un ambiente favorevole, ma non la causa della comparsa degli insetti che invece nascevano anch'essi tramite la deposizione delle uova e confermando così che *omne vivum ex vivo*, ma anche *ex ovo*:

per molte osservazioni [...] da me fatte, mi sento inclinato a credere che, la terra, da quelle prime piante, e da que' primi animali in poi, che ella ne' primi giorni del mondo produsse per comandamento del sovrano, [...], non abbia mai più prodotto da se medesima, nè erba, nè alberi, nè animale alcuno perfetto, ò imperfetto

9 All'interno del preformismo si distinguevano due fazioni dal momento che era tanto vero che il germe preformato potesse essere identificato nell'uovo, fazione degli ovisti, quanto lo era la sua identificazione nello sperma, fazione degli spermatisti od animalculisti dal nome dato agli spermatozoi da Leeuwenhoek (1677) di *animalculi*, piccoli animali. Inoltre la dottrina del preformismo accettava anche l'ipotesi dell'inclusione o *emboîtement*, ossia la presenza di un germe preformato all'interno di un altro germe preformato ed all'interno di questo un altro germe preformato ancora e così via all'infinito.

10 S. ISIDORI, *Opera Omnia*, IV, Romae, Antonium Fulgonium, MDCCCI, p. 37.

11 Anche Newton trasformò il quadro del meccanicismo tradizionale introducendo il concetto di *vires insitae*, forze di attrazione e repulsione inerenti alla materia.

12 G. W. LEIBNIZ, *Lettre à Varignon sur le principe de continuité* (2 février 1702), in A. BUCHENAU, E. CASSIRER, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II, Leipzig, Verlag, 1906, p. 558.

[...]. E se bene tutto il giorno scorghiamo da' cadaveri degli animali, e da tutte quante le maniere dell'erbe, e de' fiori, e de' frutti imputriditi, e corrotti, nascere vermi infiniti; [...] Io mi sento, dico, inclinato a credere, che tutti quei vermi si generino dal seme paterno; e che le carni, e l'erbe, e l'altre cose tutte putrefatte, ò putrefattibili non facciano altra parte, nè abbiano altro ufizio nella generazione degl'insetti, se non d'apprestare un luogo, ò un nido proporzionato, in cui [...] sieno portati, e partoriti i vermi, o l'uova, [...] i quali [...], trovano in esso nido un sufficiente alimento abilissimo per nutricarsi: e se in quello non son portate dalle madri queste suddette semenze, niente mai, e replicatamente niente vi si ingeneri, e nasca¹³.

Le righe riportate sopra sono prese dalla più importante tra le pubblicazioni di Redi, uscita solo due anni dopo la sua entrata alla corte di Ferdinando II che lo nominò suo archiatra¹⁴, le *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, una vera rivoluzione dell'ontogenesi, in cui riportò le conclusioni raggiunte «intorno al nascimento di que' viventi, che infino al di d'oggi da tutte le squole sono stati creduti nascere a caso, e per propria loro virtude, senza paterno seme»¹⁵ ed alle quali era pervenuto notando come solo a seguito dell'azione congiunta dei due sessi, maschile e femminile, si avviava il fenomeno della generazione, confutando così la teoria della spontaneità attraverso un approfondito studio sperimentale della riproduzione delle mosche¹⁶ che lo portò a demolire, anche se solo applicata al mondo entomologico, la teoria di stampo aristotelico.

Redi mise a confronto delle carni, della stessa varietà, poste alcune in contenitori aperti, altre in contenitori chiusi, e diede prova di come solo nelle carni lasciate a macerare nei contenitori aperti comparissero i vermi e riportò come questi, se impedita loro una via d'uscita, iniziassero a raggrinzire «in se medesimi insensibilmente» assumendo «una figura simile all'uovo»¹⁷. Non solo: Redi riuscì anche, e soprattutto, a provare che, per quanto comparissero nel corso della putrefazione, gli insetti lo facevano sempre a partire dalle uova depositate dai precedenti loro simili e che da tali uova, dopo pochi giorni, fuoriuscivano mosche di vario tipo, a seconda delle caratteristiche e del colore delle uova di provenienza e stabilendo così, una volta per tutte, anche la genitorialità per questi insetti. Redi giunse alla conclusione che «in tutte le generazioni da me fatte nascere, sempre aveva io veduto su le carni, avanti che inverminassero, posarsi mosche della stessa spezie di quelle, che poscia ne nacquero»¹⁸, ma a queste conclusioni giunse solo a seguito di ripetuti esperimenti effettuati su vari tipi di carne ed in varie condizioni, perché «io son d'un genio così fatto, che se prima non ho esperimento chiaro delle cose, non soglio porvi molta speranza» e, per esser certo della loro verità, Redi riprovava l'esperienza «molte, e molte» volte dal momento che «sempre temo di me medesimo, e sempre dubito s'io possa essermi ingannato, come sovente m'è succeduto, quando d'una sola, e precipitosamente fatta esperienza mi son voluto fidare»¹⁹, continuando poi con l'elogio al metodo da lui usato: «ma vano sarebbe stato il dubbio [se le mosche derivassero dal seme delle sole mosche e non dalle carni stesse imputridite] se l'esperienza confermato non l'avesse»²⁰, anche perché le “prove e riprove” potevano pervenire ad una qualche verità solo se connesse con la ragione. Ed ancora legate alla lezione galileiana furono anche le affermazioni di Redi circa la sua libertà intellettuale dichiarandosi non disposto a credere «alla bella

13 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, Firenze, Insegna della Stella, MDCLXVIII, pp. 14-15.

14 L'incarico di medico personale del granduca Ferdinando II de' Medici, nonché la direzione della fonderia e spezieria granducale, erano già state affidate al padre di Francesco Redi il quale ne seguì le orme e che, a seguito di tale nomina, non si allontanò praticamente più dalla Toscana. Alla morte di Ferdinando II, di cui fu protetto e dal quale ebbe il permesso di svolgere le sue «naturali esperienze» direttamente presso la sua camera, servì nello stesso ruolo Cosimo III sotto al quale si dedicò sempre meno alle pratiche mediche che finì con l'abbandonare dopo vent'anni, nel 1690, a causa dei suoi problemi di salute.

15 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 4.

16 Tre furono i campi sperimentali usati tanto per dimostrare quanto per confutare la generazione spontanea: la nascita delle rane dopo un temporale, confutato nel 1657 dall'Accademia del Cimento, di cui Redi faceva già parte; la nascita delle larve delle mosche a partire dalle carni putrefatte, analizzato da Redi nelle *Esperienze* del 1668; la nascita degli insetti dalle galle delle piante, unico dei tre campi che Redi non riuscì a smentire.

17 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 17.

18 Ivi, p. 26.

19 F. REDI, *Sopra alcune opposizioni fatte alle sue osservazioni intorno alle vipere*, Firenze, Stamperia della Stella, MDCLXX, pp. 39-40.

20 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 26.

prima tutto ciò, che ne' libri de' Filosofi si trova scritto» e che si lascerà convincere solo dalle «geometriche dimostrazioni, forza di possenti argomenti, o replicate esperienze»²¹. Il principio di oggettività era dunque l'elemento cardine del procedimento scientifico adottato dal medico aretino il cui pensiero si palesava cristallino già nelle righe introduttive della sua opera primogenita pubblicata nel 1664, le *Osservazioni intorno alle vipere*: «Ogni giorno più mi vado confermando nel mio proposito di non voler dar fede nelle cose naturali, se non a quello che con gli occhi miei propri io vedo, e se dall'iterata, e reiterata esperienza non mi venga confermato»²². Questo testo mise inoltre chiaramente in luce il *dove* ebbero luogo la maggior parte delle esperienze naturali di Redi: il richiamo all'«iterata, e reiterata esperienza» non cela in nessun modo il collegamento al motto dell'Accademia del Cimento, «provando e riprovando», di cui partecipò alla fondazione e dove divenne uno dei maggiori rappresentanti dell'eredità scientifica galileiana la cui lezione è ben riconoscibile in Redi proprio dal «vedere con gli occhi miei propri» anche se, ovviamente, l'intera lezione venne declinata secondo le direttive promosse dall'Accademia medicea, fondata da Leopoldo de' Medici col fratello maggiore, Ferdinando II, principi cattolici dunque, in direzione di uno sperimentalismo attento ad evitare tutte quelle implicazioni che avevano portato alla condanna dello scienziato pisano. Inoltre fu proprio grazie all'Accademia se Redi entrò in contatto con la diatriba della generazione spontanea dal momento che nel 1657 si interessò al caso delle rane che nascevano *ex novo*, a seguito di un temporale, plasmate dall'azione delle gocce sulla polvere del terreno, al pari dei topi che nascevano da una camicia sporca²³. L'Accademia aveva smentito tale credenza, iniziando lo scontro coi Gesuiti²⁴ ed il loro principale esponente, Athanasius Kircher²⁵, «avendo aperti alcuni di quei piccoli animali, che si asseriva esser caduti colla pioggia, trovarono nel loro stomaco e nel loro ventre dell'erba trita, che essi non avevano sicuramente pasciuta nei campi o nei prati dell'atmosfera»²⁶.

Forte fu poi anche il legame tra Redi e Ferdinando II de' Medici, suo mecenate, e che lo mise in contatto con la teoria ovistica a seguito di quello che viene considerato l'atto di nascita ufficiale dell'ovismo scientifico, sancito alla corte del granduca proprio nel 1667 – ironia della sorte lo stesso anno dello scioglimento dell'Accademia del Cimento –, quando l'anatomista olandese Stenone, che coinvolse Redi nella sua ricerca, diede la notizia del risultato di una dissezione da lui compiuta su di un esemplare di pesce-cane femmina che era stato regalato proprio al granduca e a seguito della quale aveva potuto sostenere l'analogia tra i “testicoli” femminili dei vivipari e le ovaie degli ovipari e proclamare che entrambi avevano il compito di produrre le uova.

Gli anni seguiti alla pubblicazione delle *Esperienze* lo videro principalmente impegnato nel “botta e risposta” che aveva intrapreso con Athanasius Kircher iniziato durante gli anni

21 «Aggiunte ai Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento», in *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento*, a cura di L. Magalotti, Firenze, Tipografia Galileiana, 1841, p. 91.

22 F. REDI, *Osservazioni intorno alle vipere*, Firenze, Insegna della Stella, 1664, cit., p. 5.

23 Il chimico Jean Baptiste van Helmont (1579-1644) sosteneva che i topi sarebbero potuti nascere da una camicia ed era talmente convinto di ciò da lasciare persino la ricetta: «mais aussy si on cõprime une chemise sale en la bouche d'un vaisseau, où il y ait du froment: dans une vingtaine de jours ou enuiron, le ferment sorti de la chemise est alteré par l'odeur des grains, transmué le bled reuétu de son écorce en souris», in J-B van HELMONT, *Œuvres*, Lyon, Jean Antoine Huguetan & Guillaume Barbier, MDCLXX, p. 104.

24 I Gesuiti erano fortemente contrari al preformismo e, di conseguenza, al creazionismo ed alla fissità della specie, dal momento che queste teorie mettevano da parte il ruolo della Provvidenza sempre attiva, invece, sia per le creature più grandi sia più piccole: «S'egli [Dio] le produce [le creature], anche assiste loro, e con regola di somma Provvidenza le governa», in F. BUONANNI, *Ricreatione dell'occhio e della mente nell'osservation' delle Chioccioline*, Roma, per il Varese, MDCLXXXI, p. 105. Solo dalla seconda metà dell'Ottocento i Gesuiti si schierarono veementemente contro le idee evoluzionistiche introdotte dal loro antico confratello, Kircher.

25 Athanasius Kircher (1602-1680) fu un erudito gesuita, nonché eminente rappresentante dell'enciclopedismo seicentesco. Dotto in vari argomenti, come testimonia l'imponente mole dei suoi scritti, dagli studi linguistici, alla filologia, al collezionismo sulle antichità (da cui la *wunderkammer* allestita presso il Collegio Romano), ricordiamo soprattutto la sua passione per la geologia sfociata nel *Mundus subterraneus, quo universae denique naturae divitiae* (1664-1678), due tomi e dodici libri in totale in cui, scendendo sino al centro della Terra, e anticipando Jules Verne di due secoli, trattò della storia della Terra e di tutto ciò che sino ad allora era conosciuto attraverso un punto di vista geologico, ma sempre con l'intento di cercare le cause razionali dei fenomeni attraverso le leggi naturali. Cfr. D. ARECCO, *Il sogno di Minerva. La scienza fantastica di Athanasius Kircher (1602-1680)*, Padova, Cleup, 2002.

26 «Aggiunte ai Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento», cit., p. VII.

dell'Accademia del Cimento, relativamente alla generazione spontanea, e continuato poi, dal 1671, sul versante delle credenze e delle superstizioni diffuse sui favolosi rimedi d'oltreoceano; Kircher aveva infatti inviato a Redi delle notizie riguardanti alcune pietre ritrovate nella teste di svariati serpenti indiani velenosissimi, come il *cobra de cabelo*²⁷, pietre che, stando al gesuita e diversi suoi confratelli, sarebbero state in grado di assorbire miracolosamente ogni tipo di veleno. Redi dimostrò la totale inefficacia di tali pietre con le *Esperienze intorno a diverse cose naturali e particolarmente a quelle che ci son portate dall'Indie* e con le quali colse anche l'occasione di metter al bando le improbabili virtù attribuite a numerose bizzarrie esotiche confessandosi «sempre più stordito di tante menzogne, che giornalmente si scrivono, e si narrano intorno a que' medicamenti» portati «dalle terre d'oltre mare»²⁸ le quali, inoltre, avevano fortuna solo perché il volgo «ama grandemente d'essere ingannato»²⁹. Nonostante questo, lo stesso Redi formò un elenco di ritrovati favolosi senza temere di passare, a sua volta, per conservatore e preferendo invece continuare il dibattito, velatamente goliardico, con Kircher e basato su di una sottile ironia, atteggiamento che, a conti fatti, gli consentì di evitare la rottura con i responsabili politici della Compagnia di Gesù nelle cui fila l'archiatra granducaleva annoverava comunque amici ed estimatori.

A seguito di una folgorante carriera, tornò ad occuparsi delle questioni biologico-naturalistiche ed alla generazione spontanea attorno agli anni '80 del Seicento cogliendo, come occasione, il testo di un altro gesuita, Filippo Bonanni³⁰, *Ricreatione dell'occhio e della mente nell'osservation' delle chioccioline* del 1681, nel quale venivano proposti nuovi argomenti a sostegno dell'origine spontanea dei viventi; Redi non rispose immediatamente alle maliziose allusioni avanzate da Bonanni anche perché, da parte sua, aveva già ingaggiato un dissidio con i gesuiti attraverso la discussione, per quanto moderata, con Kircher ed anche perché la difesa della causa galileiana era già stata intrapresa dal canonico Anton Felice Marsili. Inoltre, per quanto in campo naturalistico Redi avesse sempre manifestato la propria scelta a favore dell'eredità galileiana e dei moderni, era rimasto sempre e comunque ben consapevole del pericolo che avrebbe comportato l'applicazione del metodo scientifico a questioni esterne, soprattutto se di fede, alle “cose naturali”, atteggiamento ancora più imprudente se adottato nel periodo post tridentino in cui l'aretino aveva vissuto e motivo per cui nelle sue *Esperienze* sostenne apertamente come «i santi, e profondi misteri di nostra fede non possono dall'umano intendimento essere compresi, e non camminano di pari con le naturali cose; ma sono speciale, e mirabil fattura della mano di Dio» e tali misteri di fede «a chius'occhi creder si possono, e si debbono»³¹. Gli occhi erano quindi da tenere aperti, ma solo per affrontare ed investigare gli argomenti scientifici sottoposti al cimento del metodo sperimentale, mentre, come cristiano, di fronte ai «segreti del Ciel» ammetteva che «sol colui vede, Che serra gli occhi, e crede»³², approfittando della poesia del nobile Bonarelli della Rovere, Guidobaldo, per lasciare emergere l'edonismo epistemologico che Redi ostentava spesso compiaciuto come avvenne già nelle *Osservazioni intorno alle vipere* dove riprese il passo del *Simposio* platonico in cui Alcibiade paragonava il morso della vipera all'amore per la filosofia naturale³³.

Solo a seguito delle velleità di Bonanni nei confronti di Marsili, Redi decise di rispondere direttamente al gesuita pubblicando, nel 1684, le *Osservazioni intorno agli animali viventi che si trovano negli animali viventi*³⁴, seconda opera fondamentale di Redi relativa ai problemi biologici

27 «Con ogni affetto io vi preghi, e vi supplichi a voler di nuovo, [...] experimentar la natura della vostra Pietra di Serpente *Cobra de Cabelo* [...], ovvero *Serpente Cappelluto*», in F. REDI, *Esperienze intorno a diverse cose naturali e particolarmente a quelle, che ci sono portate dall'Indie*, Firenze, Insegna della Nave, MDCLXXI, pp. 59-60.

28 Ivi, p. 64.

29 Ivi, p. 99.

30 Il gesuita ed erudito italiano Filippo Bonanni (1638-1725) fu, ancor più di Kircher, il principale antagonista di Redi nella lunga controversia sulla generazione spontanea, protagonista di una campagna anti-rediana senza eguali che iniziò nel 1681 con il libro, mai pubblicato, sulle conchiglie ed i molluschi marini, in cui difendeva la teoria spontaneista di Aristotele, e che terminò, nel 1691, con la pubblicazione delle *Observationes*.

31 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 32.

32 G. BONARELLI, *Filli di Sciro*, Ferrara, Baldini, MDCVII, p. 172.

33 F. REDI, *Osservazioni intorno alle vipere*, cit., pp. 8-9.

34 F. REDI, *Osservazioni intorno agli animali viventi, che si trovano negli animali viventi*, Firenze, Pietro Matini, MDCLXXXIV.

ed incentrata sullo studio dei parassiti dell'uomo e degli animali, prima estesa ricerca di elmintologia nonché primo fondamento della parassitologia con la quale si metteva in luce come tutti gli animali avessero dei vermi parassiti ed in cui si ribadiva sia la critica alla generazione spontanea sia l'immagine di una scienza fondata non solo sul metodo galileiano dell'esperienza, ma anche sull'osservazione microscopica e diretta: «non posso con certezza scrivere, ed affermare se non quello, che da me medesimo ho veduto, ed osservato»³⁵, pensiero due anni prima ribadito nella lettera indirizzata a Jacopo del Lapo, il 30 settembre 1682, in una sorta di apologia dell'uso dell'esperienza personale nell'investigazione scientifica: «sempre più mi confermo nella mia antica opinione, che chi vuol ritrovar la verità, non bisogna cercarla a tavolino su' libri, ma fa di mestiere lavorar di propria mano, e veder le cose con gli occhi proprj»³⁶.

Iniziò così l'ultima disputa di Redi, relativa essenzialmente all'ultimo dei tre campi sperimentali della generazione spontanea: la nascita degli insetti dalle galle delle piante. Prima di trattare dell'argomento si voglia però tenere presente che, se da un lato era pericoloso mettersi contro la Chiesa ed i suoi dogmi, dall'altro la fama raggiunta da certi personaggi rendeva difficile ed altrettanto, se non pericoloso, quantomeno sconveniente, mettersi contro essi, come avvenne nel caso di Redi la cui figura era arrivata a tale livello: «arbitro di quella poca letteratura, che è qua. Egli giudica d'ogni mestiere, pesa ogni talento, determina ogni controversia, e guai a chi muovesse un passo fuori della sua direzione, o procurasse di portarsi avanti, e di promuovere i suoi interessi senza la di lui dipendenza»³⁷, così lo descrisse Lorenzo Bellini nella sua lettera del 7 marzo 1678 indirizzata a Malpighi e dove emerse non solo una figura sicuramente di una certa importanza e peso, ma anche temuta, «per questi riguardi a me conviene l'accomodarmi al suo genio per non rovinare le cose mie proprie, e per appagare la sua vanità, e vistosa ambizione di gloria»³⁸, continuava Bellini.

A conoscenza di ciò, si osservi con un rinnovato sguardo l'audacia di Bonanni che, anticipando Vallisneri, mosse per primo le accuse contro la teoria rediana della virtù zoogenetica dei vegetali. Smentita infatti la nascita spontanea delle rane dalla pioggia assieme all'Accademia del Cimento e dimostrata la nascita delle mosche dalle uova depositate dai medesimi animali e non dalle carni putrefatte nelle *Esperienze*, a Redi non mancava che dare prova di come anche gli insetti ed i parassiti distinti sulle piante nascessero da loro uova e non dai vegetali. Lo studio aveva già interessato l'Accademia del Cimento ai suoi tempi, nel 1657, e, nuovamente, la soluzione degli accademici era ricaduta sull'ovismo escludendo così qualunque forma di generazione spontanea. Il vero problema, però, riguardava la generazione non degli animali, ma delle uova da cui sarebbero derivati tali insetti ed in particolare ci si chiedeva se quest'uovo fosse stato deposto da un altro insetto, come nel caso delle mosche, o se si fosse trattato di un rudimento oviforme prodotto dalla pianta stessa. Il quesito rimase dal momento che, nonostante Rinaldini e poi Malpighi avessero formulato una teoria prevedente la presenza di apparati ovopositori negli insetti i quali sarebbero stati così in grado di inoculare l'uovo direttamente dentro i tessuti vegetali, spiegando in tal modo la formazione delle escrescenze delle piante come qualcosa di prodotto dagli stessi insetti, all'epoca ancora nessuno strumento era così avanzato da poter permettere di vedere le microscopiche uova depositate sulle piante, né tanto meno l'atto della loro deposizione ed anche Redi dovette ammettere, dopo varie incertezze e cambiamenti di opinione³⁹, l'insufficienza di prove per affermare l'universalità del principio della generazione *ex ovo*, ma, anzi, l'esperienza giocava proprio contro tale principio: non potendo osservare la deposizione delle uova da parte degli animaletti, sembrava proprio che le piante riuscissero a produrre dentro di sé, ad opera del principio vitale che assicurava la riproduzione della loro specie, anche specie diverse. Questa fu la base per l'attacco da sferrare a Redi: per il naturalista aretino la ragione della formazione della vita era la vita stessa, ossia dentro agli esseri vi era un'anima la quale operava in modo naturale, cioè attraverso la combinazione dei

35 Ivi, p. 15.

36 F. REDI, *Opere di Francesco Redi*, IV, Napoli, Stamperia di Angelo Carfora, MDCCXXXI, p. 78.

37 G. ATTI, *Notizie edite ed inedite della vita e delle opere di Marcello Malpighi e di Lorenzo Bellini*, Bologna, Tipografia governativa alla volpe, 1847, pp. 161-162.

38 Ivi, p. 162.

39 Vedasi *infra*, n. 42.

due sessi, sulla base del piano provvidenziale creato da Dio. Il problema della virtù zoogenetica dei vegetali rediana nasceva dal fatto che Redi applicasse tale idea anche alle piante alle quali quindi doveva essere attribuita un'anima con proprietà sensitive, una funzione tradizionalmente consolidata, ma specificamente solo per gli animali e non per i vegetali che ne erano invece sprovvisti. Fu così che Redi, obbligato tra l'attribuire alle piante un'anima sensitiva o l'andare contro al principio della logica aristotelica che vietava a chiunque la capacità di produrre un effetto di maggiore perfezione di quella della propria natura, decise di sostenere la prima teoria annunciando che, nonostante «niente, com'altre volte ho detto, si vedrà mai nascere nè dall'erbe, nè dalle carni putrefatte, nè da qual si sia altra cosa, che in quel tempo attualmente non viva»⁴⁰, sarà però possibile vedere nascere degli esseri diversi da quelle sostanze animate che potranno produrre «dentro di se qualche bacherozzolo, in quella maniera, che nelle ciriege, nelle pere, e nelle susine, nelle gallozzole, e ne' ricci delle querce, [...] anno il lor nascimento que' bachi, i quali si trasformano in farfalle, in mosche, ed in altri simili animaluzzi volanti»⁴¹.

Bonanni non si lasciò sfuggire l'occasione ed approfittò anzitutto dell'ambiguità di Redi e delle sue presunte ritrattazioni⁴² che rischiarono di incrinare la saldezza del fronte dei moderni, sfruttando l'autorità dell'archiatra contro la sua stessa figura e negando, tramite essa, il principio dell'universalità della generazione parentale tanto difeso dai moderni: «si farà riflessione a quelle tante sorti di galle, di gallozze, e di ricci, che sono prodotte dalle Quercie, e da altri alberi da ghianda» ed all'uovo che vi si trova al centro e «che col crescere della gallozzola, v'è crescendo anch'egli, e dentro esso cresce un Verme, che poi diventa una mosca, la quale rompendo l'uovo, rode la gallozzola, e abbandona la prigione, in cui nacque», e questa non «può dirsi a giudizio del Signor Rhedi *Generatione a caso*» dal momento che «per osservazione diligentissima fatta dal medesimo [cioè Redi]» non vi è neppure «una sola gallozzola, che non habbia il suo Verme, e mosca, la quale mai non varia»⁴³.

Redi comunque non colse la contraddizione restando fedele alla sua teoria che solo la vita potesse generare vita e che la caduta del principio generale non fosse obbligata dal solo fatto che in alcuni casi la forza vitale dell'organismo ospite fosse in grado di generare una forma di vita parassitaria differente dalla sua. La controversia tra ovisti e putredinisti raggiunse il suo acme tra il 1684 ed il 1690, quando Bonanni inferse l'ultimo colpo a Redi nel tentativo di chiudere la partita sulla generazione spontanea.

Cogliendo, forse, come occasione, l'aggravarsi della salute di Redi e sperando che tale sua condizione ne avrebbe sia minato l'influenza in campo letterario sia scientifico, sia comportato una sua rinuncia a qualche risposta avanzata sotto forma di pubblicazione (era noto che Redi dal 1687, a causa dell'aggravarsi delle sue condizioni fisiche, fece calare la sua attività professionale principalmente dedita non a nuovi scritti quanto a ristampe di quanto già edito e soprattutto alla sorveglianza della terza edizione del *Vocabolario della Crusca*), Bonanni diede alla stampa, nel 1691, le *Observationes circa viventia, quae in rebus non viventibus reperiuntur* dove lasciava trasparire chiaramente la sua intenzione polemica nei confronti dell'aretino sostenendo come le sue esperienze non fossero state conclusive perché, avendo egli impedito la circolazione dell'aria nei contenitori, aveva conseguentemente neutralizzato anche gli spiriti vitali contenuti nelle materie putrefatte e nell'ambiente pregiudicando, in questo modo, una condizione indispensabile per assicurare la nascita e lo sviluppo della vita. La mancata nascita delle larve non sarebbe dipesa, dunque, dal fatto che gli insetti non avessero potuto deporre le uova dentro i recipienti, ma semplicemente dalla mancanza dell'aria ed infatti Bonanni rincarò la dose sottolineando come «si

40 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 189.

41 *Ibidem*.

42 Analizzando gli scritti di Redi si giunge al seguente schema: dal 1657 al 1664 si era schierato con le teorie dei più autorevoli accademici del Cimento sostenendo la teoria dell'anima vegetativa della pianta; nel 1664, sempre all'interno dell'ambiente dell'Accademia del Cimento, Carlo Rinaldini aveva avanzato la teoria, poi esposta da Malpighi, sugli insetti dotati di apparati ovopositori e Redi sembrò aver anch'egli adottato la soluzione ovista; infine Redi cambiò nuovamente opinione preferendo la soluzione dell'origine endogena delle larve ad opera dell'anima vegetativa della pianta e ritornando alle posizioni di partenza.

43 F. BUONANNI, *Ricreatione dell'occhio e della mente*, cit., p. 55.

ergo vita etiam viventium imperfectissimorum sine ope aeris conservari nequit», ma allora «quo pacto eadem sine vitali & convenienti aura poterit excitari?»⁴⁴.

L'intento di Bonanni riuscì: lo stanco e malato Redi preferì evitare lo scontro diretto anche perché, come lui stesso scrisse all'amico Diacinto Cestoni, preferiva «la pace, la quale è più facile che sortisca col tacere, che col replicare»⁴⁵. Così si concluse l'ultimo scontro di Redi il quale poté comunque consolarsi del fatto di aver perso una battaglia, ma vinto la guerra dal momento che alla fine del Seicento non vi era praticamente più nessuno disposto a giocarsi la reputazione per mettere in discussione il fatto che Redi avesse confutato in modo definitivo la generazione spontanea. Vi era però ancora una nota rossa: la vittoria sarebbe stata infatti netta e definitiva ad eccezione fatta per quell'unico neo relativo alla generazione degli insetti dalle galle e, prima del passaggio della diatriba al mondo dei batteri, la questione doveva andare conclusa dal punto di vista entomologico e qui l'ultima parola l'ebbe il già ampiamente citato Antonio Vallisneri che, guidato dall'influsso di Malpighi e dalle concezioni di coloro che per lui erano gli Antichi – Bacone, Leibniz, e Redi – nonché grazie anche ai nuovi e potenziati strumenti a sua disposizione e che tanto avevano penalizzato l'archiatra aretino, riuscì ad assumere, fin dalla sua prima opera entomologica, il ruolo di paladino dell'ovismo dimostrando chiaramente il suo intento di essere fautore della teoria anti-spontaneista. Già pochi mesi dopo la morte di Redi possiamo leggere l'imponente carteggio che Vallisneri tenne con lo speciale livornese Diacinto Cestoni, rivelatore del grande influsso che l'archiatra granduca ebbe sullo scandianese il quale, da un lato, continuò le idee rediane relative alla generazione degli insetti, come la loro origine dalle uova, e, dall'altro lato, le migliorò e corresse come nel caso degli insetti generati dalle galle. Agli inizi di questo percorso Vallisneri osservò come «tutti i Moderni» si rifacessero «come ad Achille invincibile, alle sperienze de' vasi chiusi», mentre «i Difensori, sempremai generosi, e costanti degli antichi Padri», quali Bonanni, ricorressero «all'aria, come ad Ancora sacra»⁴⁶ e fu così che decise di cimentarsi proprio con i classici esperimenti rediani dei barattoli aperti e chiusi andandone però a variare la metodica in modo da constatare se «potessero nascere viventi senza il favore dell'aria» o «con l'introduzione di varj suoi gradi»⁴⁷. Vallisneri verificò così come le larve si sviluppavano sia nei recipienti in cui penetravano minime quantità d'aria sia in quelli in cui, a causa invece della mancanza d'aria, erano morte delle mosche adulte e dimostrando come la metodica rediana dei barattoli chiusi potesse essere salvata dalle accuse dei putredinisti che invece reclamavano una circolazione dell'aria totale e libera.

Per Vallisneri quindi non era necessario confondere «le leggi del nascere con le leggi del vivere», come facevano i «Signori Avversarj»⁴⁸ e che la generazione della vita non richiedeva una continua presenza di aria dal momento che non era questo elemento ad essere necessario per dare vita agli animali, bensì le loro uova, come già Redi aveva sostenuto nelle sue *Esperienze*, «infatti, come possono nascere dalla putredine E.G. le Mosche, quando chiaramente in loro e gli ordigni della generazione, e l'ovaja si veggono?»⁴⁹. A seguito di queste prime conclusioni Vallisneri passò all'osservazione degli insetti ed alla ricostruzione del loro ciclo biologico sempre col fine di confutare la teoria della generazione spontanea, studi che lo portarono ad evidenziare come la virgiliana *sic canibus catulos similes, sic matribus haedos moram* valesse anche per gli insetti di cui era già stata dimostrata l'origine parentale e che ora era stata ulteriormente portata alla luce e rafforzata con ulteriori esperimenti; inoltre sempre in questa occasione Vallisneri andò a correggere la teoria zoogenetica vegetale di Redi che attribuiva l'anima sensibile anche alle piante: «non posso [...] dare il mio voto ad un sì rinomato valentuomo [...] sì perché non credo mai, che le piante sentano [...] ed anche dato, che sentissero, non genererebbono nè meno da loro stesse gl'Insetti,

44 F. BONANNI, *Observationes circa viventia, quae in rebus non viventibus reperiuntur*, Romæ, Dominici Antonij Herculii, MDCXCI, p. 190.

45 F. REDI, *Lettera al Sig. Diacinto Cestoni (Firenze, 27 Novembre 1685)*, in F. REDI, *Lettere scelte*, Torino, Oratorio di S. Francesco di Sales, 1875, p. 136.

46 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 161.

47 Ivi, p. 162.

48 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 171.

49 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XXII.

come da loro stessi non gli generano gli animali»⁵⁰.

Fu invece nei *Dialoghi sopra la curiosa origine di Molti Insetti* che si andò a concentrare sulla battaglia di Redi contro la tesi della generazione spontanea degli animali inferiori da materia in decomposizione, tanto da rifare «tutte le Sperienze del Redi intorno alla Generazione degli Insetti, e vi ritrovò molti sbagli, ed oltre a ciò molte cose scoperte, ch'erano sfuggite agli occhi di quel grande Filosofo»⁵¹ e dove riportò, inoltre, la sua posizione contro la riduzione ad automi degli animali, posizione alla quale Vallisneri era giunto dopo aver messo in discussione la riflessione cartesiana a seguito, soprattutto, della sua venuta a conoscenza del meccanicismo cartesiano rielaborato nella *Recherche de la vérité* di Malebranche⁵².

Prendendo le mosse dai “suoi” Antichi, Vallisneri venne così sottolineando l'origine di ogni essere dalle proprie specifiche uova «grandi e curiose stravaganze [...] ma come credete, che nasca? [...] Nasce infallibilmente dall'uovo»⁵³ ed illustrò i cicli vitali ed i modelli di riproduzione di diversi insetti finendo col sentirsi «veramente appagato dalle vostre diligenze per farmi capire l'impossibilità delle nascite Spontanee»⁵⁴ e proprio grazie all'esperienza da lui maturata nello studio di questi ultimi in ambito medico e biologico fu in grado di proseguire la battaglia contro gli spontaneisti ancora nel 1710 con le *Considerazioni ed Esperienze intorno alla Generazione de' Vermj ordinari del corpo umano* dove, sempre applicando le leggi di natura, riuscì a mettere in evidenza le assurdità della tesi spontaneista che voleva i vermi intestinali dell'uomo e dei mammiferi provenienti dalle uova di altri insetti finite poi all'interno degli altri organismi tramite il loro ingerimento attraverso alimenti e, persino, all'aria respirata: «credette il Sig. Andry Francese col seguito di tutti i Moderni, che venisse dalle uova esterne ingojate colle bevande, co' cibi, o coll'aria stessa»⁵⁵. È in quest'opera che Vallisneri riuscì a confermare la riproduzione specifica anche degli insetti, per altro già individuata nei suoi precedenti studi, e che rendeva impossibile la tesi di personaggi quali il già citato Andry e l'entomologo Blankaart:

In questo Trattato adunque il Padre dimostra della similitudine degli altri Animali e grandi e piccioli di tutti e tre i Regni, che siccome da una spezie non nasce un'altra fuora di noi, così anche dentro di noi succede per la regola della natura, [...]; perciò devono nascere da proprj lor genitori, essendo differenti de que' che annidano ne' frutti, negli erbazzi, ne' fluidi, nell'aria, ne' cibi, nelle bevande communi, &c. E senza dubbio, dato anche, che potessero nascere dall'uova inghiottite, non potrebbero conservarsi in un Mondo non suo⁵⁶.

Sconfessate così le tesi del lionese e del medico olandese e di altri, Vallisneri dimostrò definitivamente l'inconsistenza della generazione spontanea completando così l'opera di Redi e, confortato da fatti osservativi, generalizzò a tutti gli esseri viventi la teoria ovista, finendo col considerare anche gli insetti come specie autonome attribuibili direttamente alla creazione iniziale – e qui l'influenza del creazionismo agostiniano, ma anche dell'occasionalismo malebranchiano – e continuando poi col sostenere che essi, dal momento della loro creazione divina, sarebbero poi passati, a seguito del peccato originale, da uno stato di funzionalità biologica per l'organismo umano ad uno di ribellione e di sfruttamento parassitario e così, preformati e preesistenti come germi nei corpi dei primi uomini, uova e vermi si sarebbero trasmessi di madre in figlio attraverso il latte: «possano i fanciulli nascere colle uova sole de' vermini nel ventre loro, o perché tardi le

50 A. VALLISNERI, *Esperienze, ed osservazioni*, cit., pp. 33-34.

51 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XLVI.

52 Pur accettando la tesi cartesiana dell'assoluta distinzione tra la *res cogitans* e la *res extensa*, Malebranche si discostò dal cartesianesimo rifiutando la concezione dell'idea quale copia dell'oggetto e sostenendo come, invece, la nostra conoscenza fosse non una replica della realtà esterna, ma una visione delle idee di Dio, andando così ad avvicinarsi alle teorie agostiniane in modo da poter, anche, fornire una base alla sua nuova filosofia, da un lato cristiana, ma, allo stesso tempo, compatibile con le teorie scientifiche del suo tempo e stando alla quale tutti i fenomeni sarebbero da ricondurre all'azione di Dio e del principio divino comprese le azioni dell'uomo che per Cartesio erano, invece, governate dal pensiero mediante un collegamento presente nella ghiandola pineale.

53 A. VALLISNERI, *Dialoghi*, cit., p. 131.

54 Ivi, p. 185.

55 A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., p. 72.

56 A. VALLISNERI, *Opere fisico-mediche*, I, cit., p. XXV.

bevano insieme col nutritivo sugo, o solamente col latte delle nutrici»⁵⁷. Più vicina a tali temi fu l'*Istoria della Generazione dell'Uomo, e degli animali*, del 1721, concepita su sollecitazione del «gran Leibnizio» ed attraverso la mediazione del «amico mio dottissimo Sig. Bourguet», al fine di soddisfare alle sue richieste di «porre in un lume, se non chiaro, almeno men torbido, la grande Opera della generazione dell'uomo, e degli animali»⁵⁸, approfondendo scientificamente la questione embriogenetica e schierandosi, ancora una volta ed in linea con la tradizione malpighiana, a favore del preformismo ovistico e della preesistenza di tutti gli embrioni creati da Dio. Visto l'argomento di grande attualità e soprattutto il suo peso filosofico, l'*Istoria* fu l'opera vallisneriana che ebbe maggiore circolazione europea e che maggiormente influenzò la cultura del tempo. Fu anche l'opera in cui Vallisneri si espose di più andando ad approfondire la questione della creazione divina degli insetti ed il loro destino a seguito del peccato originale, andando a fare propria la tesi creazionistica ecclesiastica, ossia quella agostiniana, che, non solo trattava della creazione degli embrioni da parte di Dio, ma anche del loro involupamento nelle ovaie di Eva che «ebbe tutto il genere umano nell'Ovaja»⁵⁹ e, di conseguenza, di tutte le femmine, sempre all'interno del disegno divino preordinato, rendendo così la tesi vallisneriana accettabile dai teologi e professori della Sacra Scrittura. Vallisneri, infatti, nonostante non sostenesse la spontaneità della nascita degli esseri, ma la loro presenza sin dai tempi della Creazione nelle ovaie femminili, in piena linea preformista, per sua stessa ammissione fu «lungamente pensoso, se dovessi abbracciare, o rigettare questa sentenza»⁶⁰ sulla possibilità che Dio avesse, al momento della Creazione, posto in Eva delle uova e che da lei nelle uova delle altre femmine si nascondessero delle altre uova e «così di mano in mano nelle seguenti», richiamando l'*emboîtement* del preformismo, per giungere infine alla conclusione che la teoria agostiniana fosse «la più vera, e degna di noi»⁶¹ e che Sant'Agostino, solo col suo ingegno «e quanto prima dell'uso del Microscopio ha veduto [...] ciò, che dipoi è stato da' Moderni scoperto, cioè, che nelle piante sia il loro seme involupato, e nel loro seme la ventura pianta, e in questa altri semi, e piante»⁶², sostenendo poi che questa tesi fosse «apertamente confessa» e come a sua difesa sarebbe bastato «l'apportare un pajo d'osservazioni Microscopiche del Lewenoeckio, che confermano con l'esperienza quanto quello [Sant'Agostino] immaginò con l'acutezza de' suoi pensieri»⁶³. Inoltre Vallisneri apprezzò sempre più l'ipponense dal momento che anch'egli, sul tema degli insetti e sulla loro nascita, seppur «privo delle Rediane, o moderne sperienze, ed osservazioni», era già giunto alla conclusione che né «spontaneamente nascessero [...] che né da se, né dalla putredine nascer potevano»⁶⁴ e lo stesso pensiero valeva anche per quegli esseri che si pensava nascessero «dal corpo degli animali, particolarmente morti» e per cui Sant'Agostino «non vuole, che né meno da se nascano»⁶⁵.

Sempre poi a «quell'anima illuminata [...], non involta nell'Aristotelico loto» Vallisneri fece risalire la teoria dell'*emboîtement*: «che vuol dire quel *Seminum Semina* involti ne primi semi, se non gl'inviluppi degl'inviluppi [...] e qual cosa è quella *præseminata materia*, quel *primordiale rerum causis suis insertum*, se non la *preesistenza* de' corpi organici negli altri organici corpi?»⁶⁶.

D'altronde questa teoria veniva sostenuta ancora di più nella spiegazione dell'origine dell'uomo, non conforme a quella degli animali dal momento che «creò Iddio tutta l'umana stirpe [...], ma in maniera tale, che il corpo solo dell'uomo dall'uomo, [...], avendo inserito l'uno nell'altro, e l'altro nell'altro» e questo procedimento sarebbe stato «da svilupparsi nel lungo giro de' secoli»⁶⁷, dando così una spiegazione anche alla creazione ed allo sviluppo dell'anima: «portando le disposizioni dell'organo, l'anima creata da Dio, fosse ispirata, e ciò non per forza d'alcuna naturale

57 A. VALLISNERI, *Nuove osservazioni ed esperienze*, cit., p. 52.

58 A. VALLISNERI, *Istoria della generazione*, cit., p. 1.

59 Ivi, p. 476.

60 *Ibidem*.

61 Ivi, pp. 215-216.

62 Ivi, p. 217.

63 *Ibidem*.

64 Ivi, p. 219.

65 Ivi, p. 220.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 221.

disposizione, ma per imperio della volontà Divina, che decretò fin dall'ora d'introdurre tante anime in tanti corpi»⁶⁸. Così Vallisneri concludeva, difendendosi con l'ammissione che «queste sono cose, che troppo avanzano l'intendimento mio [...]. Ritorniamo alle cose nostre corporee, e procuriamo di vedere di nuovo; ma per altra strada, la generazione dell'uomo»⁶⁹ e lasciando erompere per l'ennesima volta la figura dell'astuto Vallisneri, difensore della razionalità scientifica, ma che fece proprio il modello del creazionismo anche al fine di mettersi al riparo da eventuali accuse inquisitorie. Inoltre il creazionismo permetteva a Vallisneri di difendere anche la concezione dei matematici e dei fisici i quali pretendevano l'uso dei principi delle scienze esatte in ogni campo e la teoria del vescovo ipponense garantiva sia la divisibilità all'infinito della materia cartesiana sia il calcolo infinitesimale propugnato tanto da Newton quanto, per Vallisneri soprattutto, da uno dei suoi Antichi, Leibniz.

La disputa della generazione spontanea era così giunta alla prima metà del Settecento ed aveva visto, in campo entomologico, la vittoria dei preformisti, ma il dibattito era ancora lungi dall'essere concluso soprattutto per via del rinvigorimento donato alla teoria spontaneista proprio dai suoi oppositori. Come già Bonanni aveva anticipato nelle sue *Observationes*, la controversia si stava infatti spostando su di un nuovo campo – era infatti ormai inutile continuare sulla terra bruciata dal passaggio di Redi –, quello dei protozoi e dei batteri scoperti da Leeuwenhoek e nel XVIII secolo, e poi ancora nell'Ottocento, la controversia della generazione spontanea si era rianimata senza nemmeno dover rinnovare i suoi antichi principi, ma andando semplicemente a spostare lo sguardo sopra ad un nuovo soggetto, quello della dimensione dell'infinitamente piccolo, dimensione davanti alla quale Redi, ma in parte anche Vallisneri, si erano trovati in imbarazzo dal momento che l'intero processo riproduttivo dei microrganismi ancora sfuggiva al grado di risoluzione ottica dei microscopi disponibili all'epoca. E così, dal momento che le spiegazioni anti-spontaneistiche non potevano essere suffragate solo attraverso gli esperimenti fatti in barattoli aperti o chiusi, molti naturalisti finirono col sostenere proprio la teoria spontaneista che cercavano invece di rovesciare, come nel caso di Redi con gli insetti provenienti dalle galle, che finì infatti con l'ammettere come questi animali «sieno generati da quella stessa anima, e da quella stessa natural virtude, che fa nascere i frutti stessi nelle piante»⁷⁰. Stessa contesa quindi, ma anche stessi protagonisti, da un lato coloro che sostenevano ancora la possibilità di una nascita spontanea applicata a questi “animaletti” e dall'altro lato coloro che vi si opponevano; inoltre la generazione spontanea vantava ancora personaggi di spicco tra i suoi ranghi, occupanti posizioni istituzionali di rilievo ed aventi l'appoggio della Chiesa, sia laici – Sinibaldi ed Alberghetti – sia appartenenti al nutrito gruppo degli scienziati gesuiti.

È proprio nella prima metà del Settecento, quindi, che la comunità scientifica si ritrovò completamente impegnata in questo nuovo mondo invisibile e che irruppe portando un notevole scompiglio nell'ambito accademico attraverso anzitutto gli esperimenti, ed i conseguenti esiti, del microscopista inglese John Turberville Needham (1713-1781), il quale ripropose una nuova e perfezionata versione dell'antica dottrina della generazione spontanea anche grazie alle miglierie che vennero apportate al microscopio durante i suoi anni e che resero possibile quelle conoscenze precluse ad un Redi o ad un Vallisneri, come il vedere i microbi presenti nelle acque in cui si andavano a decomporre delle sostanze organiche, i cosiddetti infusori⁷¹, “esseri” sicuramente dotati di vitalità, ma niente più: a loro non veniva attribuita una vera e propria natura animale e per questo sarebbero nati spontaneamente, semplicemente lasciando esposte in un luogo caldo, anche per breve tempo, le superfici delle sostanze organiche in decomposizione.

Il microscopio fu sì quindi essenziale, ma, in questo preciso caso, fu anche galeotto, dal momento che grazie alla sua capacità d'ingrandimento diede ai difensori della generazione spontanea un motivo per tornare all'attacco: a loro era stata tolta la possibilità di affiancare la

68 *Ibidem*.

69 *Ivi*, p. 222.

70 F. REDI, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, cit., p. 147.

71 Il termine infusori venne attribuito nel 1760 dal naturalista norimbergense Martin Frobenius Ledermüller (1719-1769) a quegli organismi acquatici esistenti nelle acque dolci e che oggi sono una classe del tipo protozoi comprendenti quegli animali unicellulari mobili mediante ciglia. Gli infusori ciliati ne sono un esempio.

nascita spontanea agli insetti, ma forse ora potevano dimostrare come tale caratteristica fosse propria dei membri di quel nuovo mondo che per anni era stato invisibile e che ora si andava a scoprire, quello della batteriologia e della microbiologia, e proprio questi furono gli studi su cui si concentrò Needham che con i suoi esperimenti culinari, da quelli fatti col sugo a quella brodosa miscela che fece bollire e poi raffreddare in un contenitore aperto, poi sigillato e dove i microbi nacquero dopo pochi giorni, sembrò dimostrare la generazione spontanea. Il più celebre tra questi esperimenti fu quello del sugo di «viande très-chaud» versato «dans une phiole que je fermai avec un bouchon de liége, mastiqué avec tant de précaution, que c'etoit comme si on eut scellée la phiole hermétiquement», ciò per escludere ogni contatto con l'aria esterna, affinché nessuno potesse avanzare l'ipotesi che i corpi sperimentati da Needham «tirassent leur origine d'insectes ou d'œufs répandus dans l'atmosphère»⁷².

Sempre al fine di contrastare qualunque possibilità di contatto con l'aria esterna, l'inglese ripose poi l'ampolla «dans des cendres très-chaudes» di modo che se anche ci fosse stata una minima porzione d'aria a riempirne il collo, la cenere sarebbe stata in grado di eliminarla escludendo la possibilità di una qualunque facoltà generativa: «afin que s'il y avoit quelque chose dans cette petite portion d'air qui remplissoit le cou, on vint à bout de le détruire, & de lui faire perdre sa faculté productrice»⁷³. Ebbene, «ma phiole fut toute remplie, en quatre jours de tems, d'animaux microscopiques vivans, de différentes dimensions» ed anche «animes»⁷⁴, osservazioni che lo convinsero dell'esistenza di un «axiome plus vrai, malgré le ridicule où il est tombé, que celui des ancies, *corruptio unius est generatio alterius*»⁷⁵.

La generazione spontanea stava quindi venendo riproposta attraverso l'imposizione di un nuovo concetto di materia elementare che, stando alla pretesa della tradizione meccanicistica, si sarebbe dovuta presentare assolutamente inerte, mentre gli esperimenti needhamiani ripetuti «soixante ou quatre-vingt différentes infusions de substances animales & végétales»⁷⁶, sembravano testimoniare proprio l'opposto, ossia l'esistenza di una «force intérieure expansive», di una «faculté productrice», di una «force végétative dans chaque point microscopique de matière», come Needham descrisse tale forza in vari modi all'interno delle sue *Nouvelles*, ritrovabile anche all'interno dei corpi detti “bruti”, tanto efficace da «redonne la vie à une substance morte»⁷⁷ e, continuando ad insistere proprio su questa “forza produttrice”, sui «principes actifs dans l'Univers»⁷⁸, Needham sottolineò il carattere dinamico della Natura ed il suo essere pervasa da forze ben più complesse e potenti di quelle meccaniche e che potevano, addirittura, creare la vita laddove essa neppure esisteva⁷⁹. Ad avvalorare ulteriormente queste rivelazioni, Needham riportò anche la sua osservazione in modo

72 J. T. NEEDHAM, *Nouvelles observations microscopiques*, Paris, Chez Louis-Étienne Ganeau, MDCCL, pp. 196-197.

73 Ivi, pp. 197-198.

74 Ivi, p. 199.

75 Ivi, p. 198.

76 Ivi, pp. 200-201.

77 Ivi, p. 198.

78 Ivi, p. 320.

79 A tal proposito si espone anche Buffon nel secondo volume della *Histoire naturelle* dove, rigettando la teoria della preesistenza, si avvicinò al problema della generazione della vita rielaborando la teoria epigenetica dello sviluppo dell'embrione attraverso la sua teoria delle *molécules organiques*, molecole organiche, che riprendeva la teoria aristotelica stando alla quale in ogni cosa ci sarebbe stato un principio passivo, la materia, ed uno attivo, la forma, quest'ultima avente il compito di guidare la materia tramite una forza interna e col fine di darle, appunto, la forma. Le *molécules organiques* di Buffon sarebbero state proprio la forma attraverso la quale l'organismo si sarebbe formato: le molecole organiche si sarebbero unite spontaneamente, come gli atomi della materia vivente, ed essendo loro contenute nel cibo, sarebbero state assimilate dagli organi semplicemente tramite la loro ingerenza, e si sarebbero poi organizzate nel tempo andando così a giustificare sia l'ereditarietà dei caratteri, sia la «chaîne d'existences successives d'individus qui constitue l'existence réelle de l'espèce», teorizzando così la tesi della teoria della preesistenza, ossia il sodalizio tra lo sviluppo del singolo organismo e la continuità storica della specie che ora vantava una linea di discendenza costituita dai due elementi del processo temporale e della connessione degli individui, connessione quest'ultima garantita dall'atto della riproduzione svoltosi all'interno di questo processo temporale. Il successo di questa nuova definizione ebbe talmente tanta fortuna che all'interno dell'*Encyclopédie* la voce *Especie* (*Hist. Nat.*) riportò proprio le parole di Buffon e le pagine della *Histoire naturelle* dove poterle reperire. Per la definizione completa si faccia riferimento a G-L.L. BUFFON, *Histoire des animaux*, in G-L.L. BUFFON, *Œuvres*, III, Paris, Duménil, MDCCCXXXVI, pp. 382 ss.

diretto – in pieno rispetto quindi del metodo sperimentale – della nascita degli infusori nonostante l'assenza di uova preesistenti, fatto questo che portò il londinese ad un'unica conclusione logica: la nascita degli infusori era dovuta, inequivocabilmente, all'aggregazione delle particelle organiche che si scioglievano nelle infusioni. Certamente si potrà obiettare come già nel 1705 Leeuwenhoek avesse avanzato l'ipotesi di una Natura dinamica, contraria ai principi meccanicistici, a seguito della scoperta dell'esistenza ed alcune proprietà dei microrganismi chiamati Rotiferi che se lasciati seccare si ricoprivano «with a rough Matter» e tendevano «to a Decay» tanto che l'olandese, non avendo più visto alcun movimento, «concluded that the Death of the Animalculum was approaching» e tale sensazione era resa ancora più forte dal momento che gli *Animalcula* «were so Transparent, that at first I took 'em for nothing but empty Skins» eppure, nonostante tutto, quegli animaletti tornarono in vita, «roving about in the Water»⁸⁰, proprio sotto agli occhi di Leeuwenhoek; e poi ancora era stata la volta di Réaumur con la sua alga azzurra, *Nostoc*, che immersa nell'acqua, «on lui trouvera plus l'air d'une gelée que d'une Plante», ma che una volta privata di tale linfa «il se plisse, il se ride, il perd la plus grande partie de son volume» fino a sembrare «qu'une espece de feuille sèche, mal-façonée, [...], il est friable», ma che, «dans cet état pourtant la Plante n'est point détruite, elle n'est que déguisée; que l'eau vienne à l'arroser, elle boit cette eau plus avidement que ne feroit une éponge» e a seguito di questo contatto con l'acqua «elle se gonfle, elle reprend son premier volume, [...] en un mot elle redevient ce que nous appellons du Nostoch»⁸¹, ma, alla fine, furono le osservazioni di Needham a valorizzare appieno queste scoperte grazie alle conseguenze che ne trasse e che furono dirompenti nei confronti della tradizione meccanicistica.

Queste scoperte, ed ancor più quella che verificava il possibile ritorno alla vita anche dopo anni di essiccamento, dimostravano, in pratica, come la materia si stesse rivelando non solo pervasa di energie imprevedute, ma anche recisamente negate dagli esponenti della 'filosofia meccanica' e, poiché il fenomeno sarebbe stato confermato da autorevoli microscopisti come Henry Baker, Felice Fontana e Maurizio Roffredi, l'"anguillaro" – come Needham fu sprezzantemente soprannominato da Voltaire che lo criticò aspramente per le possibili implicazioni materialistiche ed atee dei suoi approdi sperimentali tanto da decretarne in massima parte l'oblio – fornì un contributo importante al superamento della soluzione meccanicistico-preformistica che aveva tentato un *revival*, senza successo, attraverso personaggi quali Réaumur e Bonnet che avevano promosso sì delle ricerche innovative, ma che, non volendo rinunciare alla metafisica preformistica, erano crollate come un castello di carte. E se Réaumur tornò alla carica con le uova e la teoria secondo la quale le parti già formate degli esseri vi si trovino al loro interno, terminando le sue ricerche, senza soluzione, con un «il ne nous est pas accordé de pouvoir remonter jusque-là»⁸², Bonnet ritornò al paragone col mondo vegetale sostenendo che «la Nature paroît avoir de même renfermé en petit dans une espèce de Bouton les Parties que les Insectes reproduisent à la place de celles qu'ils ont perduës»⁸³.

Certo oggi è risaputo che la contaminazione causata dal contatto con l'aria aperta comporta la nascita di batteri e sicuramente, ad oggi, potrà sembrare facile accusare Needham di non aver eseguito un corretto trattamento antisettico dei suoi contenitori, ma bisogna mantenere l'occhio clinico dello storico e, come per tutto, solo con il processo del tempo si arrivò a confutare anche questi esperimenti, compito che toccò a Lazzaro Spallanzani (1729-1799), il quale confutò le teorie needhamiane notando come, facendo semplicemente bollire per poco più tempo la brodaglia del londinese, non sarebbe cresciuto alcun microbo nei suoi contenitori sigillati e constatando così come fosse l'ebollizione il processo in grado di rendere sterili gli infusori che solo una volta rimessi a contatto con l'aria avrebbero ripreso vita. Tali esseri, quindi, in realtà, non sarebbero nati spontaneamente, ma da uova preesistenti nonché provenienti, a loro volta, da esseri simili a quelli a cui avrebbero poi dato origine.

80 A. VAN LEEUWENHOEK, *A Letter to the Royal Society concerning Animalcula on the Roots of Duck-weed*, in «Philosophical Transactions», XXIV, 295 (1705), pp. 1784-1793.

81 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Observations sur la végétation du Nostoch*, «Memoires de l'Academie Royale des Sciences», Paris, 19 Août 1722, pp. 121-128.

82 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Art de faire eclorre et d'élever en toute saison des oiseaux domestiques de toutes especes*, II, Paris, Imprimerie Royale, MDCCXLIX, p. 332.

83 C. BONNET, *Considerations sur les corps organisés*, II, cit., p. 26.

Il percorso che portò Spallanzani a negare la generazione spontanea degli infusori cominciò attraverso esperimenti preudenti le mosse da quelli di Needham di cui, inizialmente, l'italiano si propose in realtà di seguire le orme tanto che, quando nel 1761 spostò i suoi interessi verso un nuovo argomento, quello biologico appunto, chiedendo in prestito ad Antonio Vallisneri figlio il «Buffon sopra la generazione»⁸⁴, ossia il secondo volume della *Histoire naturelle*, e le *Observations microscopiques* di Needham, partì da posizioni epigeniste come confermato anche dai suoi esperimenti iniziali: «quantunque nel principio dell'infusione l'acqua non contenesse [infusori], osservandola col microscopio, che pochissime estranee materie, pure coll'andar del tempo ne venne piena»⁸⁵; anche l'accademico, nonché gesuita, italiano, con i suoi primi risultati, era giunto quindi alle stesse conclusioni needhamiane ed anzi, ne aveva pure dato una conferma. I problemi per il presbitero inglese nacquerò, infatti, a causa di un altro fattore, ossia l'applicazione del metodo galileiano, in modo quasi maniacale, da parte di Spallanzani alle sue verifiche, un'attenzione che lo portò ben presto a dubitare dello scrupolo con cui vennero eseguiti gli esperimenti tanto da parte di Needham quanto di Buffon e, a seguito di ulteriori verifiche, finì col convertirsi al preformismo ovista⁸⁶.

Spallanzani cominciò a perfezionare i suoi esperimenti chiudendo meglio i recipienti contenenti le infusioni, aumentando le temperature dell'acqua ed i tempi di ebollizione, perfezionamenti che dimostrarono la superficialità delle osservazioni di Needham e quanto i suoi risultati fossero stati soggetti a mal interpretazioni, soprattutto le contaminazioni esterne a cui erano stati sottoposti i contenitori chiusi male e la scarsa applicazione del calore come strumento di sterilizzazione, condizione che era divenuta fondamentale quando la controversia sulla spontaneità si era spostata dagli insetti ai microrganismi: il problema ora riguardava infatti la condizione di sterilità dei preparati, l'unica in grado di garantire l'assenza delle uova di microrganismi nelle sostanze messe in infusione nei recipienti che dovevano essere sterilizzati tramite la tecnica della bollitura già stata consolidata, quasi un secolo prima di Spallanzani, dall'amico di penna di Redi e Vallisneri, Diacinto Cestoni, che nella lettera del 24 marzo 1698, annunciò tale procedimento proprio allo scandinavo:

visto li bachi che si producono dal pepe ammaccato infuso nell'Acqua, [...]. Io subito misi in fusione la corallina [...] avendo avuto sospetto, che li bachi potessero procedere dall'Acqua, feci un bollire ad una pozione della medesima Acqua, [...] e misi in fusione parte della medesima Corallina [...], et in effetto in quella dell'Acqua pura, e corallina doppo due giorni vi sono trovati animaletti innumerabili; ma in quella dell'Acqua scaldata ancor non si vede cosa alcuna⁸⁷,

concludendo la missiva evocando il metodo sperimentale, «spero adesso d'averli a vedere nell'Acqua pura, e se mi sortirà, glie ne saprò dire; questa intanto l'ho arrivata, [...] però ho tornato a rifarla perchè non mi fido della prima, 2a , 3a , 4a ma ne voglio dieci e 12»⁸⁸.

Needham venne poi definitivamente sconfitto da Spallanzani a causa della sua negazione della natura animale degli infusori, la condizione che aveva permesso all'inglese di concludere la spontaneità di tali esseri ed alla quale era giunto non avendo notato in loro né una forma specifica né del movimento, elementi osservati entrambi, invece, dall'italiano che riuscì a dimostrare la loro forma che, semplicemente, non era fissa, ma variava a seconda della natura delle sostanze usate nelle infusioni: «dal fin qui osservato sembrami di potere sicuramente concludere, che gli ordinarii

84 L. SPALLANZANI, *Lettera al Sig.r Caval.re Stimatiss.mo Vallisneri (Reggio l'ultimo di di carnevale 3 Febbraio 1761)*, in L. SPALLANZANI, *Edizione nazionale delle opere di Lazzaro Spallanzani, Carteggi*, Modena, Mucchi, 1984, p. 230.

85 L. SPALLANZANI, *Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema della generazione de' signori di Needham e Buffon*, Modena, Eredi di Bartolomeo Soliani, MDCCLXV, p. 10.

86 Altro personaggio che rischiò di passare dallo schieramento epigenista a quello del preformismo ovistico, fu William Harvey, sostenitore dell'epigenesi, ma alquanto tormentato dal momento che, pur aderendo alla generazione spontanea, tentò di piegarla agli esiti della ricerca sperimentale, nel suo caso, incentrata soprattutto sull'uovo, da cui la sua famosa affermazione *ex ovo omnia*. Relativamente agli esperimenti di Harvey circa la generazione spontanea si rimanda al testo W. HARVEY, *Exercitationes de Generatione Animalium*, Londini, Du-Gardianis, Octaviani Pulleyn, MDCLI, con un particolare riferimento all'*exercitatio* 44, pp. 121-125 e all'*exercitatio* 45, pp. 126-128.

87 G. CESTONI, *Epistolario ad Antonio Vallisneri*, II, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1940, pp. 125-126.

88 Ivi, p. 126.

movimenti degli acquatici animaletti non sono puramente meccanici, ma regolati e diretti da interno, e spontaneo principio» e come quindi «tai viventi non solo in lato, ed improprio, ma in proprio senso propissimo veri animali dir li dobbiamo»⁸⁹ e ancora, «gli Animali infusorj non sono Esseri semplicemente vitali conforme il pensare del Needham, ma hanno le vere, e caratteristiche note dell'Animalità»⁹⁰. Fu così che Spallanzani sgretolò le ipotesi del presbitero inglese e contrastò la teoria buffoniana delle molecole organiche e, quattro anni dopo, le sue fatiche vennero rese note con la pubblicazione del *Saggio di osservazioni Microscopiche sul Sistema della Generazione de' Signori di Needham e Buffon* del 1765 dove, finalmente, riuscì a determinare l'infondatezza della teoria spontanea attraverso la prova che gli infusori si originavano sempre da «piccol'uova»⁹¹ preesistenti ed eliminabili solo con la sterilizzazione del contenitore in cui avrebbero proliferato tramite la sottoposizione di quest'ultimo ad una forte fonte di calore per il giusto tempo e l'ipotesi della riproduzione tramite uova basata sul modello rediano degli insetti tornò plausibile.

A seguito di questa pubblicazione Spallanzani cominciò a godere di una notevole fama – non a caso Voltaire lo considerava «le meilleur observateur de l'Europe»⁹² – avendo inferto il colpo di grazia ai Signori Difensori che avevano sperato di trovare nel mondo invisibile dei batteri ciò che Redi aveva confutato già per gli insetti; ora Spallanzani demoliva anche questa ultima loro speranza. I sostenitori della generazione spontanea non vollero comunque darsi per vinti continuando a credere nella presenza di una qualche *vis vitalis* che li portò anzi ad originare la fazione dei vitalisti, credenti a tutti gli effetti nell'esistenza di tali influssi vitali in grado di animare anche la materia più bruta, ed ai quali si opposero i cosiddetti meccanicisti sostenuti, ancora una volta, da Spallanzani che, dal 1776, tornò ai suoi studi e ricerche precedenti sulle basi della vita, finendo col pubblicare gli *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, per un totale di cinque pubblicazioni unificate dal metodo galileiano e dalla difesa alle obiezioni contro il *Saggio di osservazioni* avanzate da Needham che non se ne era stato del voltafaccia di Spallanzani come dimostrano le ulteriori difese presenti nelle *Nouvelles recherches sur les découvertes microscopiques et la génération des corps organisés* del 1769.

Proprio nel primo di questi *Opuscoli* Spallanzani si impegnò a demolire il concetto di «forza vegetatrice» approfondendo ulteriormente i suoi esperimenti sugli infusori ed ammettendo come non fosse il fuoco a turbarne la nascita, «nemmen questo più intenso grado di fuoco fu capace di sminuire, non che di togliere il nascimento degli Animalucci»⁹³, risultando quindi conforme all'asserzione di Needham. Approvato dunque che non fosse da imputare al fuoco la causa distruttrice né dei germi o delle uova, il biologo italiano cominciò a dubitare che non potessero essere portati dall'aria, «che tali germi sieno in parte mescolati alle Infusioni, e che l'entrante aria promuova il loro sviluppamento, io non ho difficoltà veruna ad ammetterlo»⁹⁴. Spallanzani individuò così l'esperienza che «puote ella dirsi a ragione l'Achille del suo sistema [di Needham]» e per questo «credetti esser dovere l'esaminarla a minuto»⁹⁵ e, dopo una lunga bollitura, immerse i contenitori prima nella cenere, come aveva fatto il presbitero inglese, ma finì di chiudere le ampolle «sigillate a punta di fiamma»⁹⁶ certo così di impedire loro qualsiasi contatto con l'ambiente esterno: «chiusi ermeticamente diciannove bocce» ed in nessuna di esse osservò che «nessun vestigio manifestossi di movimento spontaneo, o sia di animalità»⁹⁷.

Seguì poi l'esperimento conclusivo: Spallanzani aggiunse dell'aria nelle ampolle, «l'aere esterno appoco appoco vi trapelava» ed osservò che «in questa rarefazione di aria lasciata l'addotta

89 L. SPALLANZANI, *Saggio di osservazioni microscopiche*, cit., p. 17.

90 L. SPALLANZANI, *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, I, Modena, Società Tipografica, MDCCLXXVI, p. 203.

91 L. SPALLANZANI, *Saggio di osservazioni microscopiche*, cit., p. 41.

92 «Enfin il a fallu que M. Spallanzani, le meilleur observateur de l'Europe, ail démontré aux yeux le faux des expériences de cet imbécile Needham», in VOLTAIRE, *Lettera a M. le Marquis de Villevieile (26 auguste 1768)*, in VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Correspondance XIV, Paris, Garnier Frères, 1882, p. 106.

93 L. SPALLANZANI, *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, I, cit., p. 22.

94 Ivi, pp. 201-202.

95 L. SPALLANZANI, *Saggio di osservazioni microscopiche*, cit., p. 80.

96 L. SPALLANZANI, *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, cit., p. 68.

97 L. SPALLANZANI, *Saggio di osservazioni microscopiche*, cit., pp. 83-84.

infusione [...], formicolò di animali»⁹⁸. Se quindi l'ingerenza d'aria permetteva la nascita degli "animaluzzi", come potevano questi essere nati nelle ampolle chiuse di Needham? Anche qui Spallanzani riprese per filo e per segno gli esperimenti del londinese che prevedevano la chiusura dei barattoli con dei tappi di sughero notando che tramite essi era ancora presente il «timore di qualche occulto commercio tra l'aria esterna, e l'interna» causato dagli «interstizj del legno, ovveramente perchè il turacciolo non combaciasse a puntino l'interior labbro de' vasi» e proprio da lì «il sottil fluido aereo furtivamente là dentro s'insinuasse»⁹⁹; veniva così definitivamente sconfitta anche la generazione spontanea applicata al mondo degli infusori.

La difesa di Needham non tardò ad arrivare ricordando, fin troppo bene, le *Observationes* bonanniane del 1691: la prolungata ebollizione, con la sua violenza, avrebbe pregiudicato la condizione essenziale per l'azione della *vis vitalis* che sarebbe rimasta uccisa dal fuoco e Spallanzani venne accusato di aver «mis à la torture ses dix-neuf infusions végétales»¹⁰⁰. Ironia della sorte Needham, in questo caso, aveva ragione: Spallanzani aveva modificato la composizione chimica dell'aria comportando la sparizione dell'ossigeno tramite proprio la tecnica del riscaldamento, ma né Needham né Spallanzani sarebbero stati in grado di rendersi conto della portata del fenomeno e per il quale si dovranno aspettare gli studi della combustione e composizione chimica dell'aria e dell'acqua di Lavoisier svolti durante gli anni '80 del Settecento, periodo in cui morì il presbitero inglese (1781).

Gli ultimi studi di Spallanzani si concentrarono sul fenomeno della riproduzione e sullo studio dei «vermicelli spermatici», fatiche riportate negli *Opuscoli* e nelle più tarde *Dissertazioni* dove Spallanzani cercò di riportare quante più indagini ed esperimenti possibili a sostegno del preformismo, dalle osservazioni sugli animali prodigiosi in grado di ritornare in vita, e dove riprese i famosi Rotiferi leeuwenochiani ed il *Nostoc* reaumuriano, allo studio sulla natura dello sperma, la cui funzione, sino a Spallanzani, era rimasta ignota tanto da essere semplicemente considerato alla pari di un infusore nonché un semplice aggregato spontaneo di molecole organiche. Sarà appunto Spallanzani a far cadere «a terra, e riducesi al nulla» il «Sistema del Buffon»¹⁰¹ relativo le sue molecole organiche: dal momento che i «vermicelli spermatici» non erano considerati animali, «non competendo ad essi il carattere di Animali», ma non potendo nemmeno «dirsi che tali Esseri sieno corpi meramente inerti, per averli veramente dotati di vita», Buffon aveva deciso di raccogliarli in «una Classe da se, a cui dà il nome di *Molecole Organiche*» definibili come delle particelle «disseminate in tutta la materia, primitive, incorruttibili, viventi, e sempre attive»¹⁰²; Spallanzani, invece, riuscì a dimostrare che «pure dee dirsi de' Vermicelli spermatici» che sono dei «veri verissimi arciverissimi Animali»¹⁰³.

Screditata quindi la generazione spontanea per gli infusori e l'animalità sia di questi sia dei vermicelli spermatici, ed andando a dare un ulteriore scossone agli epigenisti demolendo la teoria buffoniana, a Spallanzani non rimase che dimostrare il come la fecondazione funzionasse, ossia attraverso un contatto fisico tra il liquido spermatico e l'uovo smentendo così l'esistenza del fattore che era stato fino ad allora determinante per il processo, la misteriosa *aura spermatica* che, al pari della *vis vitalis*, era considerata un effluvio dalle capacità generative emanato dallo sperma.

Sfortunatamente per i meccanicisti, i vitalisti guardarono al loro passato e, come avevano spostato la generazione spontanea dagli insetti agli infusori, ora applicavano lo stesso metodo passando dagli infusori ad esseri a loro ancora più piccoli, i batteri, ed ai quali sembrava ancora più ragionevole applicare la teoria spontaneista, visione, per altro, assecondata dalla figura di Lamarck sostenitore di come i modelli della vita più semplici potessero nascere come generazioni spontanee. Inoltre Spallanzani tramite i suoi esperimenti, prima sulle rane e poi «su di una Cagna. Questa era della razza dei barboni di mediocre grandezza», la quale aveva dato alla luce «tre figliuoletti assai vivaci, due maschi, e il terzo femmina» dopo averle iniettato «mediante una sottile appuntata

98 Ivi, p. 82.

99 Ivi, pp. 81-82.

100J. T. NEEDHAM, *Nouvelles observations microscopiques*, cit., p. 217.

101L. SPALLANZANI, *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, II, cit., p. 81.

102Ivi, p. 50.

103Ivi, p. 80.

siringa»¹⁰⁴ direttamente nell'utero il seme di un cane della stessa razza, aveva sì dimostrato il potere fecondante dello sperma, ma non era riuscito a scoprire il ruolo degli spermatozoi nell'inseminazione tanto da escluderne un ruolo nella biologia della riproduzione e dando così ancora ragione di esistere alla misteriosa *aura spermatica*.

Inoltre i preformisti, non solo non erano riusciti a spiegare il ruolo dello spermatozoo nella riproduzione, ma non avevano concluso nemmeno la teoria dell'ereditarietà, ossia il perché i figli assomigliassero tanto ai genitori ed in che modo i geni si sarebbero trasmessi da una generazione all'altra, tema, invece, a cui aveva in parte dato una risposta Maupertuis nel 1745 con la pubblicazione, anonima, della *Venus Physique*: «les parties analogues à celles du pere & de la mere, étant les plus nombreuses, & celles qui ont le plus d'affinité¹⁰⁵, seront celles qui s'uniront le plus ordinairement: & elles formeront des animaux semblables à ceux dont ils seront sortis»¹⁰⁶, scagliando così una notevole freccia a favore degli epigenisti.

Con Spallanzani ed i suoi primi esperimenti sull'inseminazione artificiale si giunse così alla fine del XVIII secolo ancora senza una netta vittoria da parte di uno schieramento piuttosto che dell'altro; le assenze di conclusioni sul ruolo dello spermatozoo nella riproduzione e sul come i geni del padre e della madre passassero ai figli, non fecero infatti demordere gli epigenisti che videro la loro rivincita sull'imperante preformismo proprio in questi ultimi anni grazie ad un contemporaneo di Spallanzani, il tedesco Caspar Friedrich Wolff (1733-1794) che ribaltò, appunto, la situazione attraverso le sue osservazioni sull'embriologia del pulcino, riportate nella sua opera più famosa, la *Theoria generationis* del 1759, dove riuscì a dimostrare come la materia, inizialmente, fosse indifferenziata e non vi fosse nell'uovo fecondato nulla di preformato ed ancora come l'organismo si andasse a formare con tutte le sue parti in modo gradato, quando non *ex novo*, eliminando così eventuali interpretazioni dell'ormai depresso preformismo ed apportando sempre maggiore credibilità alle sue scoperte tramite esperimenti su uova incubate che lo portarono anche alla deduzione dei fenomeni di assorbimento, accumulazione e distribuzione dei fluidi ben prima della formazione dell'apparato circolatorio ed escludendo, così, anche interpretazioni epigenetiche, ma di stampo meccanicistico.

Restò, invece, anche per il berlinese il problema della postulazione dell'esistenza di un principio in grado di portare alla formazione della vita antecedente a qualsiasi funzione vitale e governante lo sviluppo dell'embrione che, solo in un secondo momento, si sarebbe andato a legare a quelle forze fisico-chimiche comportanti la formazione dei suoi organi e tessuti. Wolff chiamò tale principio vitale *vis essentialis*, fondendo il modello epigenetico alla tradizione vitalistica. Le teorie di Wolff, compresa la *vis essentialis*, si rivelarono vincenti in particolare perché dimostranti quelle teorie, come quella dell'ereditarietà, anche se già fondata in Maupertuis, che ancora non avevano trovato un accordo all'interno del preformismo che, anzi, venne mandato ulteriormente in crisi a seguito della demolizione di una delle sue tesi cardine, quella dell'*emboîtement*: se nell'uovo fecondato non vi era nulla di preformato, allora non poteva esistere nessun germe preformato e spezzando così il ciclo infinito dell'inscatolamento degli esseri.

Giunse così il tramonto del creazionismo preformista che, non a caso, scomparve proprio alla fine del XVIII secolo nonostante gli esperimenti di Spallanzani che, non avendo risolto i dubbi classici, avevano prodotto l'effetto opposto dando man forte agli avversari. Rimase invece ancora aperto il confronto con quella teoria che prenderà il nome di “teologia naturale” che, essendosi staccata dal preformismo e dal creazionismo, riuscì a sopravvivere almeno sino alla prima metà

104L. SPALLANZANI, *Dissertazioni di fisica animale, e vegetabile*, II, Modena, Società Tipografica, MDCCLXXX, pp. 196-197.

105Il rilancio della teoria epigenetica lo si può ritrovare proprio in Maupertuis il quale sostenne come i protagonisti del fenomeno della generazione non fossero tanto l'uovo e lo spermatozoo quanto le particelle maschili e femminili che nuotano (Maupertuis usò proprio il termine *nagent*) nel «liqueur séminale». La particella maschile si sarebbe poi unita alla sua omologa femminile, facendo così ereditare entrambi i tratti, sia paterni sia materni, alla prole generata, mentre una terza particella, che avrebbe potuto altrettanto dare origine alla formazione del feto, non essendosi accoppiata, sarebbe rimasta inutilizzata. Per questo Maupertuis sottolineò come, tra le numerose particelle, solo quelle con la maggiore affinità si sarebbero potute dando così vita al fenomeno della riproduzione.

106P-L. M. DE MAUPERTUIS, *Venus Physique*, s.l., s.t., MDCCXLV, pp. 183-184. Cfr. P-L. M. DE MAUPERTUIS, *La Venere fisica*, a cura di D. Arecco, Novi Ligure, Città del Silenzio, 2017.

dell'Ottocento, e che altro non era che l'antica tesi della perfezione delle creature come testimonianza della somma abilità del Creatore, tesi che, pur non riuscendo a rispondere ai gauguiniani interrogativi del chi siamo? e da dove veniamo?, ebbe un particolare successo poiché applicata negli studi di personaggi quali Charles Darwin.

Restando però al XVIII secolo si voglia concludere, da un lato, sottolineando la vittoria degli epigenisti grazie al nuovo modello wolffiano che riuscì ad aprire nuovi orizzonti di ricerca competendo, inizialmente, e debellando, alla fine, il modello preformistico e ponendo le basi per quella che solo nel 1887 diverrà una nuova disciplina, l'embriologia sperimentale; e, dall'altro lato, denotando come la generazione spontanea, per quanto sconfitta da Redi nell'ambito entomologico e da Spallanzani in quello microscopico, resterà in vita ancora sino al XIX secolo, sostenuta da Lamarck e confutata il 7 aprile 1864 da Louis Pasteur, durante la conferenza inaugurata dalla *Sorbonne* durante la quale arrivò ad insinuare «mai la teoria della generazione spontanea potrà risollevarsi dal colpo mortale inflittole da questo semplice esperimento», ma forse pronunciò tali parole senza tenere conto del progresso a cui le scienze sarebbero andate incontro tra il XX ed il XXI secolo dove ancora esistono dei modelli correnti di abiogenesi che cercano di comprendere la formazione di quella *vis vitalis* che avrebbe dato origine alla vita sul pianeta ai tempi della sua formazione.

Capitolo 3. René- Antoine Ferchault de Réaumur nella Francia di Buffon

Tra il 1700 ed il 1770 la conoscenza naturale cominciò a divenire una questione di pubblico interesse rendendo il newtonianismo «so generally received among Persons of all Ranks and Professions, and even the Ladies»¹ al punto che tale filosofia – soprattutto qui il riferimento va al famoso libro algarottiano *Il newtonianismo per le dame*² – poteva essere trovata persino «su quelle Tavolette dove al lume d'un vetro sogliono far la rassegna delle loro bellezze, e dove mettono tanto studio ad accomodarsi il loro ciuffetto»³, raffigurazione sicuramente estrema, ma quanto mai efficace per far intendere sino a che punto le teorie scientifiche si fossero diffuse.

Tale divulgazione cominciò ad essere registrata verso la fine del XVII secolo attraverso la fondazione delle accademie scientifiche che, da un lato, avevano sì conferito una dimensione istituzionale al fenomeno, ma, dall'altro lato, lo avevano reso di dominio pubblico, un pubblico invitato a partecipare ai corsi di studio dedicati alla conoscenza della Natura: l'abate Nollet, nel suo *Programme ou Idée générale d'un cours de physique expérimentale*⁴, del 1738, dichiarò che, per rendere i suoi corsi accessibili a chiunque avesse la libertà di potersi dedicare a certi interessi «sans qu'on put lui reprocher une récréation puérile ou une curiosité interdite par l'usage», era ben consapevole di dover «employer une nouvelle méthode d'enseigner» al fine di «ne point faire de ces exercices un spectacle de pur amusement», ma, allo stesso tempo, di «faire ensorte auissi qu'ils ne fussent pas regardés comme une étude trop sérieuse»; Nollet sapeva bene che verso questo nuovo pubblico bisognava «joindre l'agréable à l'utile, de facon qu'ils puissent mutuellement se servir de prétext ou de défense»⁵.

I primi che pensarono di poter divulgare al pubblico, per lo più tramite dei corsi, teorie di fisica sperimentale, furono dei newtoniani come Francis Hauksbee (1666-1713), fabbricante di strumenti nonché dimostratore affiliato alla società erudita della Royal Society – d'altronde era assistente di un Newton fresco di presidenza della Società ove prontamente nominò proprio il suo allievo come sperimentatore e costruttore di strumenti scientifici ufficiale – tanto quanto dei colleghi non newtoniani quali Pierre Polinière che, dalla fine del XVII secolo, erano comunque impegnati a divulgare nel Continente, soprattutto al pubblico parigino, i principi della fisica cartesiana.

Inoltre, tra questi divulgatori, vi erano tanto personaggi quali Hauksbee, cioè costruttori, quanto liberi professionisti, come il già citato abate Jean-Antoine Nollet, divulgatore itinerante delle teorie cartesiane, sino, ovviamente, ad insigni dotti quali i professori universitari, come il newtoniano Willem Jacob 's Gravesande che nel primo tomo dei *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata*⁶ prometteva non solo di esporre delle conclusioni rigorosamente matematiche della filosofia newtoniana, ma di farlo in modo da rendere tali conclusioni visibili al pubblico attraverso il metodo degli esperimenti dal momento che «nos autem Mathematicas demonstrationes, [...], faciliores reddi, si experimentis conclusiones sub oculis ponantur, extra omne dubium habuimus»⁷ ideale questo ampiamente accettato come dimostrato anche da Desaguliers secondo il quale la «Newtonian Philosophy» sarebbe stata accessibile sì a tutte le classi e le professioni, persino alle donne, ma solo «by the Help of Experiments»⁸.

Indipendentemente quindi dalla nazionalità, dalla formazione – principalmente o newtoniani o

1 J-T. DESAGULIERS, *A course of experimental phylosophy*, I, London, John Senex, Richard Manby, John Osborn and Thomas Longman, MDCCXXXIV, Preface.

2 F. ALGAROTTI, *Il newtonianismo per le dame, ovvero Dialoghi sopra la luce e i colori*, Napoli, s.t., MDCCXXXVII.

3 E. SGUARIO, *Dell'elettricismo: ossia delle forze elettriche de' corpi svelate dalla Fisica Sperimentale, con un'ampia dichiarazione della luce elettrica*, Venezia, Gio Battista Recurti, MDCCXLVI, p. X.

4 J-A. NOLLET, *Programme ou idée générale d'un cours de physique expérimentale*, Paris, P. G. Le Mercier, MDCCXXXVIII.

5 Ivi, pp. X-XI.

6 W. J. GRAVESANDE (S), *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata*, I, Lugduni Batavorum, Petrum Vander, MDCCXX.

7 Ivi, *Præfatio*.

8 J-T. DESAGULIERS, *A course of experimental phylosophy*, I, cit., Preface.

cartesiani – e dallo *status* – quindi accademici od indipendenti – di questi condottieri dei principi della filosofia della natura, il programma che si erano prefissati restava alquanto armonioso: sensibilmente più pedagogico che filosofico ed avente uno scopo sopra ogni altro, rendere più accessibile al grande pubblico la conoscenza della natura che doveva, perciò, essere semplificata in previsione proprio dei limiti intellettuali dei nuovi spettatori nei confronti delle teorie scientifiche.

Fu questo inoltre il momento in cui avvenne, in maniera tangibile, il trasferimento delle conoscenze naturali dal piano scientifico a quello culturale, passaggio che portò all'eliminazione del materiale troppo specifico, quale la matematica e, più in generale, di tutto ciò che risultava essere astratto: rendere l'argomento accessibile ad un vasto pubblico significava proprio questo, fare leva sull'esperienza sensibile presumendo che il soggetto delle divulgazioni avrebbe meglio compreso qualcosa di tangibile e percettibile. Le definizioni filosofiche, soprattutto quelle relative alle proprietà più generali della materia, dovevano, quindi, essere rese visibili⁹.

Già Bacone, d'altronde, aveva decretato come la verità enunciata dalla filosofia non aggiungesse nulla di nuovo, limitandosi a comportarsi come uno specchio «*nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflexio, neque addit quicquam de proprio, sed tantum iterat et resonat*»¹⁰ e proprio Bacone, lo ricordiamo, procedette alla conoscenza non tanto con strumenti o congegni, ma attraverso il metodo letterario: la storia naturale raccontava i suoi contenuti tramite i nomi¹¹ e la scienza aveva il compito non di raccontarli, ma di ritrovarli e portando così alla nascita un nuovo compito, cioè proprio quello di tradurre tutto ciò che nelle filosofie vi era di astratto in esperienze sensibili.

Questo modo di procedere portò, inevitabilmente, ad una seconda imposizione del modello della conoscenza galileiana divenuto ora più che mai fondamentale dal momento che, per spiegare esperimenti e teorie sensibili, i divulgatori dovevano sottolineare l'importanza del metodo empirico nonché difendere a spada tratta uno dei fondamenti del modello, la teoria dopo l'esperienza: «*C'est par des Expériences fines, raisonnées & suivies, que l'on force la Nature à découvrir son secret; toutes les autres méthodes n'ont jamais réussi [...]: les recueils d'Expériences & d'Observations sont donc les seuls Livres qui puissent augmenter nos connoissances*»¹² scriveva, quasi alle porte della carica che lo renderà celebre – solo quattro anni dopo diverrà intendente del *Jardin du Roi* –, George-Louis Leclerc nella prefazione a *La statique des végétaux*¹³ di Stephen Hales.

Nell'Europa del XVIII secolo la filosofia della natura si impose, quindi, come una moda e la ricerca scientifica entrò in contatto con l'elegante mondo degli scrittori, ma anche dei conferenzieri e dei divulgatori e lo fece grazie all'arte della conversazione – ritrovabile, in letteratura, sotto la forma tanto apprezzata del dialogo –; non è un segreto che la *politesse* si impose proprio come modello di comportamento sociale nei salotti del Settecento e che la letteratura scientifica, divenutane un argomento di “casa”, assunse il compito di associare le aspirazioni sociali e culturali di quel tempo e del suo pubblico a quella ricerca che ora si andava ad applicare alla filosofia della

9 A titolo di esempio si riporta la dimostrazione della differenza tra il moto e la velocità mediante una molla che lanciava due pesi effettuata da John Theophilus Desaguliers (1683-1744), scienziato membro della Royal Society. Nel suo esperimento usò due pesi, uno il doppio dell'altro, e dimostrò come il peso più piccolo percorresse una distanza doppia rispetto a quello più grande nonostante la quantità di moto fosse la stessa come indicato dall'identico grado di compressione delle molle.

10 F. BACONE, *De sapientia veterum*, Amstelædami, Henricum Wetstenium, CIO IOC LXXXIV, p. 20.

11 Questo concetto si estese enormemente da Bacone in poi, si guardi la teoria della lingua universale di Leibniz o ancora la concezione che ci fosse bisogno di un linguaggio per comprendersi – concetti nati ben prima di Bacone, «*stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*» del *De contemptu mundi* del monaco cluniacense del XII secolo Bernardo Morliacense, poi ripreso dal più famoso Abelardo e dal suo «*nulla rosa est*». La fama di queste teorie è poi debitrice del loro legame col principio della magia ed ancora fortemente in vita nella tradizione culturale dell'epoca: le cose dovevano essere chiamate con i loro nomi perché «*veri nomi della loro essenza. Il potere di chiamare le cose col loro vero nome e con ciò di comandare su di esse*», H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 88.

12 S. HALES, *La statique des végétaux et l'analyse de l'air. Ouvrage traduit de l'Anglois, par M. De Buffon*, Paris, Debure, MDCCXXXV, p. V.

13 Il testo vide la sua prima pubblicazione nel 1727 sotto al titolo di *Vegetable staticks: or, an account of some Statical Experiments on the Sap in Vegetables* e solo a seguito della sua traduzione da parte di Buffon, nel 1735, divenne famoso col titolo di *La statique des végétaux*.

natura.

E proprio qui si veda la decisione di eliminare la matematica da questi dialoghi, troppo tecnica e specifica, preferendo invece illustrare le tematiche scientifiche anche attraverso testi poetici e, soprattutto, collegate a tematiche sociali, morali quanto agli affari pubblici e di stato. Inoltre, come introdotto con le parole di Desaguliers, questa nuova scienza da salotto si sarebbe dovuta rivolgere ad ambo i sessi, per lo più dal momento che la conversazione da *boudoir* era un campo dominato dal gentil sesso¹⁴ che svolse un ruolo attivo proprio nella ricerca scientifica.

Ma non solo il ruolo delle donne, questa “nuova” scienza mondana mise in luce anche un altro elemento, la fruizione dei libri, mezzo basilare per la riuscita dell'interazione sociale, mettendo ulteriormente in luce, all'interno della neonata cultura di consumo, il legame tra la conoscenza scientifica ed i beni materiali che la simboleggiavano, ottica che portò alla volontà di affrontare temi e questioni di interesse per il pubblico.

Ed ecco che argomenti politici, piuttosto che commerciali, divennero necessari per poter partecipare a tali salotti e le conoscenze relative alle difficoltà poste dai problemi che si erano palesati nel secolo dei Lumi divennero la chiave per poter accedere a tale mondo: non si poteva più essere tagliati fuori dalla realtà circostante e da quello che vi stava accadendo e nuovi temi, oltre a quelli legati alla storia naturale, che avrebbero varato i soliti discorsi incentrati sui temi storici, letterari ed artistici – è il caso dell'astronomia e, soprattutto, della geografia ambito in cui ancora si stava cercando di risolvere la determinazione della longitudine¹⁵, questione la cui soluzione avrebbe avuto risvolti ben più importanti nel mondo politico che geografico – cominciarono ad evidenziare sempre più il trasferimento, ormai inarrestabile, delle conoscenze dal piano scientifico a quello culturale e da lì, il passo fu breve, a quello politico.

Ovviamente questo discorso si applicò anche alla neonata scienza entomologica – «une seule partie de l'Histoire Naturelle, comme l'Histoire des Insectes, [...], suffit pour occuper plusieurs hommes»¹⁶, ne diceva Buffon nel 1749 – che incominciò ad affacciarsi al mondo dei salotti sempre stando attenta ad eliminare l'aspetto più tecnico e scientifico, prediligendo un'ingerenza più delicata attraverso, ad esempio, la metafora, analitica, ma, allo stesso tempo, sintetica e che, come il microscopio dischiuse un intero mondo, «rende subito il visibile che sta per tangibile»¹⁷.

Inizialmente, comunque, l'interesse nei confronti dell'argomento si mantenne più naturalistico che letterario e fu proprio all'interno di questo contesto e di questi propositi che vennero pubblicati, nell'elenco dei dialoghi scientifici divulgati per il pubblico¹⁸ del XVIII secolo, i nove volumi de *Le Spectacle de la Nature* (1732-1742) di Noël-Antoine Pluche che ebbero un successo strabiliante¹⁹ anzitutto per la relativa novità del materiale stesso: la storia naturale aspettava ancora Buffon, la

14 Se da un lato la letteratura scientifica incentivava il ruolo della donna alla sua divulgazione ed al suo progresso, allo stesso tempo, per far sì che dalle donne potesse meglio essere apprezzata, si tentò di ingentilirla come avvenne negli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Bernard le Bovier de Fontenelle – moderno – del 1686, dove i temi della filosofia della natura vennero illustrati attraverso un'esposizione quanto mai romantica e pittoresca – un personaggio misterioso si recò alla corte di Parigi e rivelò alla Marchesa di G*** la conoscenza della filosofia cartesiana durante passeggiate nel parco della residenza di campagna della nobildonna ed attraverso conversazioni che contemplavano anche schermaglie amorose quanto digressioni letterarie – nonché in lingua volgare.

15 Temi come questo ebbero, a quel tempo, un notevole peso: non si trattava, ad esempio in questo specifico caso, semplicemente di determinare una misura, ma di ottenere, attraverso una navigazione più sicura, un enorme vantaggio per tutte quelle imbarcazioni che si occupavano della navigazione. La Marina e le navi mercantili britanniche spopolarono i mari del Settecento anche per questo motivo. Si ricorda, infatti, che a brevettare il primo cronometro marino fu, nel 1728, l'inglese John Harrison e che completò il lavoro nel 1735.

16 G-L-L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, I, Paris, Imprimerie Royale, MDCCXLIX, p. 4.

17 H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, cit., p. 158.

18 Dello stesso periodo e con la stessa funzione, ma privi della forma del dialogo immaginario sono gli *Éléments de la philosophie de Neuton*, 1738, di Voltaire; del ruolo di diffondere l'interesse dello studio scientifico sono investiti anche i volumi della *Histoire naturelle* di Buffon iniziati ad essere pubblicati dal 1749.

19 L'opera pluchiana ebbe talmente tanto successo che venne tradotta ben presto in tutte le lingue europee: «les éditions françaises s'en succédèrent promptement, et il y en eut en anglais, en italien, en hollandais, en allemand», in M-CH. LORIQUEU, *Rapport sur le concours d'histoire littéraire*, in «Travaux de L'Académie Impériale de Reims», XXII, Reims, P. Regnier, Brissart-Binet, 1855, p. 209.

fisica non aveva ancora incontrato l'abate Nollet e le curiose ricerche effettuate da Réaumur sarebbero state diffuse solo nei due anni successivi. Si capisce come l'opera pluchiana abbia avuto quindi tanta influenza su molti naturalisti nonostante l'opera non venne ideata come testo scientifico bensì, per l'appunto, come lavoro destinato alla divulgazione popolare, intento ben espresso già nel titolo completo dell'opera, *Le Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur les particularités de l'histoire naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes gens curieux et à leur former l'esprit*. Chi, infatti, cercava di inserire nelle conversazioni argomenti troppo scientifici veniva considerato un maleducato come riportato da Algarotti:

Avendomi un giorno costui assalito con alcuni altri, ch'erano meco in un Giardino, si preparava già, siccome dimostrava la sua aria, di farne l'ultimo strazio colle sue dimostrazioni, e co' suoi corollarj. Io e gli altri, che lo conoscevamo perfettamente, a forza di parlar di Poesia, e di citar passi de' Poeti, linguaggio ch'egli non intendeva, senza lasciargli giammai aprir bocca, riuscimmo in una delle più difficili imprese, com'era quella, di non essere infastiditi, e d'infastidire anzi uno de' più fastidiosi del Mondo²⁰.

L'opera di Pluche esponeva infatti argomenti seri, ma attraverso un tono, seppur attento, quanto mai disinvolto, partecipando attivamente alla divulgazione di quel nuovo gusto per lo studio scientifico del Settecento e dove la letteratura della scienza usava un suo linguaggio, poetico ed elegante – unanimemente si è concordi nel considerare gli scritti di Buffon come il più bel modello della nobiltà e dell'armonia dello stile²¹, «jamais la pensée humaine ne s'était élevée à une pareille hauteur, ni le génie à une telle hardiesse. On n'était pas accoutumé à entendre la science parler un aussi beau langage»²² si dirà alla voce Buffon nel *Grand Larousse*, anno 1867, e ancora Jean-Jacques Rousseau disse del Buffon scrittore: «C'est la plus belle plume de son siècle»²³ – non solo per abbellire l'argomento e renderlo maggiormente invitante, ma come una vera e propria arma contro il noioso linguaggio filosofico. Inoltre, coloro che lo utilizzavano, se ne servivano e non senza una punta di orgoglio, per sottolineare la superiorità sociale del pubblico a cui si rivolgevano con le loro opere. Preoccupati, infatti, di distinguere, nel modo più netto possibile, il loro pubblico illuminato dalla maggior parte dei lettori volgari che adesso potevano interessarsi a temi precedentemente preclusi ad un certo ceto, furono portati a dedicare i loro testi ai membri dell'aristocrazia ed esemplare, in questo, fu il *Discours sur le style* di Buffon: «transmettre à la postérité des sentimens dignes de ce grand Roi & de ses Descendans. Quels concerts! [...]; ils seront immortels, comme le nom de LOUIS»²⁴.

Oltre a ciò, si è anche propensi a considerare Pluche come un precursore del simbolo dell'Illuminismo, *l'Encyclopédie*. Per quanto infatti il testo pluchiano non ne rifletta appieno lo spirito, potendosi in esso rintracciare ancora elementi religiosi – a domande prive di risposte certe, Pluche ripiegava sul testo che sembrava avere tutte le risposte, la Bibbia²⁵: «La nature de concert

20 F. ALGAROTTI, *Il newtonianismo per le dame*, cit., p. 140.

21 Il 25 agosto 1753 Buffon, alla sua nomina come membro dell'*Académie française*, pronunciò il famoso *Discours sur le style* nel quale si proclamava autore di saggi scritti «sans art & sans autres ornemens que ceux de la nature», quella natura le cui opere sono perfette perché essa opera su un piano eterno, delineando «la forme primitive de tout être vivant; elle la développe, elle la perfectionne par un mouvement continu, & dans un tems prescrit». E se la mente umana «ne peut rien créer, il ne produira qu'après avoir été fécondé par l'expérience & la méditation» allora *l'esprit humain* avrebbe avuto solo una possibilità, quella di elevarsi «par la contemplation aux vérités les plus sublimes» che una volta unite avrebbero portato anche la mente umana a stabilire «sur des fondemens inébranlables des monumens immortels». Questo era lo stile per Buffon, «l'ordre & le mouvement qu'on met dans ses pensées», in G-L.L. DE BUFFON, *Discours prononcé das l'Académie Française, par M. de Buffon, Le Samedi 25 Août 1753*, s.l., s.t., MDCCLIII, pp. 5; 8-9; 13-14.

22 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, Paris, Librairie Classique Larousse, 1867, p. 1391.

23 *Ibidem*.

24 G-L. L. BUFFON, *Discours prononcé das l'Académie Française*, cit., pp. 27-28.

25 In realtà Pluche aderì al partito giansenista, per quanto il modo con cui si affiancò alle idee di tale dottrina non sia ancora molto chiaro: «mais il était difficile qu'il ne fût pas entraîné dans les rangs des anti-constitutionnaires, si l'on se rappelle qu'il eut pour protecteur à son entrée dans le monde le fougueux abbé Le Gros, l'ancien bibliothécaire de l'archevêque Le Tellier; il ne faut pas perdre de vue que l'Université de Reims appartenait tout entière au parti, et que la faculté de Théologie, dont Le Gros était l'âme de près comme de loin, y prit dès l'abord une position très nette», in M-CH. LORIQUEU, *Rapport sur le concours d'histoire littéraire*, cit., p. 208. Questa aderenza gli costò diverse

avec l'écriture, & avec la tradition universelle, nous montre par-tout les vestiges du passage des eaux dans tous les lieux que nous habitons»²⁶ – al suo interno emersero l'interesse e la curiosità coltivate dall'autore nei confronti di tutto ciò che era scienza e tecnologia, ma pur sempre divulgati attraverso quelle nozioni semplici e chiare, ed una prosa sobria quanto mai efficace, che fecero di Pluche anche il precursore tanto di Guillaume Louis Figuier quanto di Nicolas Camille Flammarion, il prolifico autore che con i suoi romanzi scientifici fu anticipatore della fantascienza.

Lo stile de *Le Spectacle de la Nature* fu, quindi, senza ombra di dubbio, l'elemento che più di tutti, contenuto compreso, portò l'opera alla fama e questo ci viene dimostrato, in modo a dir poco eclatante, anche dallo scambio epistolare tra Benjamin Franklin e Mary “Polly” Stevenson: Franklin scelse proprio come modello per l'istruzione della giovane donna il testo pluchiano dal momento che, per via del suo stile semplice, ma quanto mai accessibile²⁷, era da prediligere per avere delucidazioni sul mondo scientifico: «They are written in the familiar easy Manner for which the French are so remarkable, and afford a good deal of philosophic and practical Knowledge, unembarras'd with the dry Mathematics us'd by more exact Reasoners, but which is apt to discourage young Beginners»²⁸.

Scelta ancora più interessante se si prende in considerazione il fatto che *Le Spectacle*, invero, non fosse un testo “amico” del pubblico femminile, ma, anzi, esponente di quello schieramento che, da un lato, considerava le donne incapaci, intellettualmente, di comprendere la filosofia della natura – e qui si veda la presentazione della contessa di Jonval, protagonista femminile de *Le Spectacle de la Nature*, «Comme les matières dont ils font leur amusement sont les choses du monde les plus ordinaires, & qui demandent le moins de contention d'esprit, Madame la Comtesse veut bien grossir le nombre des Acteurs»²⁹, queste le parole con cui Pluche presentò la contessa nella prefazione del primo libro – e che, dall'altro, temeva come tale scienza le avrebbe potute allontanare dai loro obblighi domestici e familiari, timore esposto, nonostante tutto, anche da Franklin:

There is, however, a prudent Moderation to be used in Studies of this kind. The Knowledge of Nature may be ornamental, and it may be useful, but if to attain an Eminence in that, we neglect the Knowledge and Practice of essential Duties, we deserve Reprehension. For there is no Rank in Natural Knowledge of equal Dignity and Importance with that of being a good Parent, a good Child, a good Husband, or Wife, a good Neighbour or Friend, a good Subject or Citizen, that is, in short, a good Christian³⁰.

Se da un lato, quindi, la figura femminile veniva elogiata, anche all'interno di questi testi scientifici – e qui l'esempio più eclatante sono gli *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*³¹ di Voltaire dove l'autore non mancò di elogiare l'esperta di filosofia newtoniana, l'«immortelle Emilie», «marquise du Ch**»³², paragonandola alla romana dea della saggezza e chiamandola «Minerve de la France»³³ – dall'altro lato restava la paura, probabilmente

persecuzioni, «les lutttes cent fois répétées entre M. de Mailli [...], et plus tard [...] avec M. de Rohan et même avec le roi», fino all'«obligé de quitter le collège de Laon» e persino a dover «changer de nom pour échapper à l'exil ou à la prison». Pluche riuscì ad evitare tale fato solo grazie all'ingerenza dell'amico Rollin il quale «l'avait prévenu à temps du sort qu'on lui préparait» avendo saputo che «une lettre de cachet avait été obtenue contre lui». Cfr. M-CH. LORQUET, *Rapport sur le concours d'histoire littéraire*, cit., pp. 202-213.

26 N-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature, ou entretiens sur les particularités de l'Histoire Naturelle*, III, Paris, Estienne & Jean Desaint, MDCCXXXV, p. 520.

27 «cet ouvrage est ingénieux et instructif; il renferme des notions simples et claires des principaux phénomènes de physique, d'histoire naturelle, etc.», in P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, XII, cit., p. 1201.

28 *From Benjamin Franklin to Mary Stevenson, 17 May 1760*, in B. FRANKLIN, *The Papers of Benjamin Franklin, January 1, 1760, through December 31, 1761*, IX, New Haven, Yale University Press, 1966, pp. 117–118.

29 N-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature*, I, cit., p. XVI.

30 *From Benjamin Franklin to Mary Stevenson, 11 June 1760*, in B. FRANKLIN, *The Papers of Benjamin Franklin*, IX, cit., p. 122.

31 VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, Amsterdam, Jacques Desbordes, MDCCXXXVIII.

32 Vi è chi ipotizza come dietro alla figura della marchesa di Ch**, in realtà, vi fosse quella della compagna di Voltaire, Émilie du Châtelet, esperta di fisica e matematica e, forse, anche coautrice e curatrice degli *Éléments*.

33 VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, cit., p. 3.

maschile, di una possibile emancipazione della donna da quello che, dalla società stessa, era già stato designato come il *suo* ruolo, un sentimento che, all'epoca, dovette essere alquanto vivo come dimostrato anche dal longhiano *La lezione di geografia* [Fig. 1], ironico olio su tela di circa metà Settecento dove si mise in luce un ulteriore rischio dell'introduzione della donna al mondo scientifico, vale a dire, la tensione seduttiva che sarebbe potuta nascere tra un maestro e la sua allieva: nel dipinto, lo sguardo del precettore è vistosamente attratto dalla scollatura della sua giovane allieva che, a sua volta, con la sua espressione, sembra essere più attratta dai piaceri della mondanità che dal mappamondo sul tavolino.

Testimoni muti la letteratura e l'arte, ma che ci mostrano, praticamente urlando, come invero tutti questi argomenti fossero, appunto, vivamente sentiti durante il secolo della Ragione e, per questo, non ci scandalizza per nulla sapere che anche il conte di Buffon, «un des plus grands génies dont la France ait le droit d'être fière»³⁴, nella sua *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy* si preoccupò della divulgazione della filosofia della natura ai più tanto da aprire la sua opera con il discorso *De la manière d'étudier & de traiter l'Histoire Naturelle* dove insistette, per quasi una sessantina di pagine, sull'importanza del giusto metodo da applicare nello studio della «Histoire Naturelle» che è «une Histoire immense» soprattutto dal momento che «les jeunes gens [...] doivent être guidés»³⁵.

E nemmeno ci turba venire a conoscenza dell'aumento di interesse nei confronti della materia, talmente ampio da portare persino Diderot, alla voce *Histoire naturelle* dell'*Encyclopédie*, a sottolineare come «dans le siècle présent la science de l'*Histoire naturelle* est plus cultivée qu'elle ne l'a jamais été; non seulement la plupart des gens de lettres en font un objet d'étude ou de délassement, mais il y a de plus un goût pour cette science qui est répandu dans le public, & qui devient chaque jour plus vif & plus général»³⁶, soffermandosi anche sull'importanza dei gabinetti di storia naturale, parte fondamentale della diffusione di tale interesse tanto che, sempre Diderot, alla voce *Cabinet d'histoire naturelle*, giunse a sostenere come proprio questi ultimi abbiano avuto il compito «délever à la nature un temple qui fût digne d'elle», uno «spectacle» che avrebbe certamente attratto «les hommes curieux de toutes les parties du monde»³⁷.

E con spettacolo, Diderot, forse, volle proprio fare eco a *Le Spectacle de la Nature* già considerato da Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique* dove commise un *lapsus* o forse, sarebbe meglio dire, un dispetto: «Il [Jean-Baptiste Simon nel testo M. Simon] a de meilleurs yeux que moi, il en sait plus que monsieur le prieur de Jonval et que monsieur le comte du Spectacle de la nature»³⁸. Voltaire, in questo testo, difese, infatti, posizioni conservatrici rispetto al progresso della conoscenza scientifica del tempo appoggiando, per l'appunto, la tesi di Jean-Baptiste Simon³⁹

34 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., p. 1390.

35 G.-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, I, cit., pp. 6-7.

36 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, VIII, Neufchastel, Samuel Faulche, MDCCLXV, p. 228.

37 Ivi, II, cit., p. 492.

38 VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, I, Paris, L'Éditeur, 1822, p. 47. L'opera originale venne pubblicata in forma anonima nel 1746 col titolo di *Dictionnaire philosophique portatif* ed avente lo scopo di promuovere le idee filosofiche, morali, politiche e religiose dell'autore. Consapevole di aver scritto, nella prima edizione, settantatré articoli vettori nella lotta alla Chiesa cattolica ed all'intolleranza delle religioni, Voltaire non solo si nascose sotto l'anonimato, ma indicò nel frontespizio l'opera stampata a Londra, mentre, in realtà, questo avvenne a Ginevra. E Voltaire, a ben vedere, dovette escogitare tutto ciò: il *Dictionnaire* venne messo subito nell'*Index Librorum Prohibitorum* da Roma e venne bruciato a Ginevra, a Berna, in Olanda ed in Francia su ordine del Parlamento di Parigi. Voltaire continuò comunque ad aggiungere articoli ogni anno ad ogni nuova edizione – nel 1769 le voci saranno centodiciotto – stampate, in edizione pirata, ad Amsterdam.

39 Voltaire riportò tali righe nella sua opera *Dictionnaire philosophique* sotto la voce *Abeilles*, inserendosi così all'interno di quel dibattito che da diversi secoli vedeva in una società di api un microcosmo della società umana e che arrivò all'apice della sua metafora attraverso Mandeville e la sua *Favola delle api*. La citazione di Voltaire fa però, in questo preciso caso, riferimento alla questione del ruolo dell'ape regina nell'alveare ed alla confutazione del suo potere che sarebbe, in realtà, limitato solo alla riproduzione, come espose senza troppa – per non dire alcuna – leziosità: «Je ne sais pas qui leur donna ensuite une reine au lieu d'un roi, ni qui supposa le premier que cette reine était une Messaline, qui avait un sérail prodigieux, qui passait sa vie à faire l'amour et à faire ses couches, qui pondait et logeait environ quarante mille œufs par an» ed il re delle api avrebbe così salvato la sua figura di capo politico e simbolico. Nell'appoggiare questa teoria, in contraddizione con scoperte scientifiche ormai solide e

e sostenendo come egli sapesse più cose del priore di Jonval, uno dei protagonisti maschili dell'opera di Pluche, ed andando ad attribuire lo spettacolo a un conte, probabilmente Buffon i cui volumi dell'*Histoire naturelle* vendevano più dell'*Encyclopédie*: «Le public ne se montrait pas indifférent à ces grands travaux, et Buffon eut le rare privilège de jouir de sa gloire de son vivant»⁴⁰; non a caso proprio a seguito del suo capolavoro, Buffon cominciò ad essere chiamato «le Pline de Montbard»⁴¹.

Con questo esempio si voglia, dunque, tenere a mente come, nei testi che si analizzeranno, oltre alle teorie più geniali ed innovative saranno presenti anche le personalità dei loro autori, uomini che, in quanto tali, non mancarono di avere le loro simpatie ed antipatie. Si svela quindi che tra Voltaire e Pluche non scorreva buon sangue, soprattutto per via dell'appoggio dato da quest'ultimo al partito giansenista e che, plurime volte, Voltaire attaccò Pluche – così come non esitò ad attaccare Réaumur, Buffon piuttosto che il barone d'Holbach – proprio da un punto di vista conservatore.

L'abate di Reims, che fosse per pura antipatia o, forse, per il timore che la sua figura suscitava in Voltaire, fu spesso, infatti, soggetto del sarcasmo di quest'ultimo – che non mancava comunque di considerare la sua opera stimabile «l'Auteur du Spectacle de la Nature, Ouvrage très-estimable»⁴², ad eccezion fatta per la *Histoire du Ciel* che ebbe «surtout a l'honneur de lui déplaire, il [Voltaire] la traite de mauvais roman»⁴³ – il quale giunse persino ad affibbiarli il soprannome di «impotent convulsionnaire»⁴⁴.

Il fatto che il rifiuto a cui si fa riferimento sopra possa poi rientrare in un altro episodio di schermaglia tra Voltaire e Pluche, lo si pensa anche perché tra l'opera pluchiana e quella buffoniana vi erano degli evidenti contrasti che ne avrebbero reso difficile una qualunque confusione; ad esempio, l'opera di Pluche mirava a dimostrare la conformità tra la fisica moderna – una fisica relativa alla scienza degli esseri naturali – e gli insegnamenti di Mosè; l'opera buffoniana, invece, aveva lo scopo di riportare una generale storia naturale sotto ad un aspetto scientifico, tanto che «la science de l'histoire naturelle n'existait pas avant lui»⁴⁵.

E questo riporta già qui alla luce anche le differenti intenzioni con cui i due personaggi scrissero le loro opere: Pluche fu sicuramente più tradizionalista, Buffon, invece, un innovatore e questo, soprattutto, nel suo intento di trovare una vera filosofia fisica basata sulla relazione tra storia e

accettate dai naturalisti europei, Voltaire assunse quindi una posizione nettamente conservatrice appoggiando la figura di M. Simon, ossia Jean-Baptiste Simon, avvocato al Parlamento di Parigi, apicoltore, nonché autore de *Le gouvernement admirable ou la République des Abeilles*, e la sua visione dispregiativa della monarchia femminile all'interno dell'alveare e, fuori di metafora, del Regno (d'Inghilterra). In VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, I, cit., p. 46.

40 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., p. 1391. Il successo dell'opera fu innegabilmente legato alla figura del suo autore: la popolarità e fama di Buffon fecero sì che tutte le più importanti personalità del XVIII secolo volessero fare parte e comparire – se non almeno essere citate – all'interno dell'*Histoire*: dal re di Svezia e Danimarca, all'imperatrice Caterina sino al re di Prussia: «Les souverains étrangers se confondaient en prévenances pour l'attirer dans leurs Etats ou tout au moins mériter son suffrage»; la figura di Buffon non passò inosservata nemmeno dai principi prussiani e se Federico il Grande gli «soumettait ses manuscrits», il fratello, il principe Enrico, a seguito di una visita a Montbard scriverà nel settembre del 1784, «Je n'oublierai jamais l'homme doux, aimable et bienfaisant que j'ai vu à Montbard; si j'avais à désirer un père, ce serait lui; un ami, lui encore; une intelligence pour m'éclairer, et quel autre que lui?», in P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., p. 1391.

41 C-M GUYÉTAND, *Le Génie vengé*, La Haye, Les Marchands de Nouveautés, 1780, p. 12.

42 VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, cit., p. 19.

43 M-CH. LORIQUET, *Rapport sur le concours d'histoire littéraire*, cit., p. 210. Anche in questo caso la critica che Voltaire rivolse all'opera di Pluche riguardò il carattere religioso: l'*Histoire du Ciel* venne infatti criticata in nome di Evemero e della conseguente teoria evemerista, considerata atea dal momento che, nonostante dichiarasse di voler solo smascherare la falsità dell'idolatria, invero riduceva la religione ad una mera istituzione politica. In questo modo non andava solo contro il politeismo, dottrina della massa ignorante – al contrario del monoteismo, la dottrina dei saggi e di cui il politeismo era una forma derivata e corrotta – ma mirava a distruggere la religione in generale. Voltaire, si sa, era un personaggio attivo nella polemica anti-atea nonché sostenitore di un monoteismo originario, nemmeno rivelato, ma naturale. Cfr. S. PADRONE, *La voce "Polythéisme" dell' "Encyclopédie" e la teoria evemerista sull'origine dell'idolatria*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1993, Serie III, XXIII, 3-4 (1993), pp. 1129-1143.

44 *Ibidem*.

45 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., p. 1392.

filosofia, una volontà suggerita anche dagli spiriti filosofici di Aristotele e Plinio⁴⁶ da cui il montbardiano trasse la sua ispirazione che, a sua volta, si evince dallo stesso titolo dell'opera, tanto comune quanto generico, potendosi riferire alla *Historia animalium* di Aristotele piuttosto che alla classica *Historia naturalis* di Plinio. Questo non solo destabilizzò i lettori, ma li deluse anche, dal momento che tutto, titolo compreso, facevano invece pensare di ritrovarsi davanti ad un'accurata descrizione del *Cabinet du Roi* e dove, invece, trovarono le “ricercatezze filosofiche” dell'*Intendant del Jardin du Roi*⁴⁷.

Buffon, forse prevedendo tale reazione, cominciò per questo la sua opera proprio con le parole di Plinio⁴⁸, un avviso ai lettori della sua volontà di voler presentare un nuovo contenuto, una storia naturale avente lo scopo di divulgare una nuova filosofia – secondo Buffon la storia naturale avrebbe dovuto avere come compito «de s'élever à quelque chose de plus grand» e, più nello specifico, quello di «ouvrir des routes pour perfectionner les différentes parties de la Physique»⁴⁹ – e di meravigliare perché un «cabinet d'Histoire naturelle» contiene le «collections en tout genre des différentes productions de la nature: en effet, quel immense & merveilleux assemblage! [...]: un cabinet d'Histoire naturelle est donc un abrégé de la nature entière»⁵⁰.

Inoltre Buffon intitolò la sua opera *Histoire naturelle* anche con un secondo intento, ridefinire il termine storia, una disciplina che, sino ad allora, non era stata effettivamente studiata: «notre ouvrage» sarà solo «une esquisse de leur histoire; seulement cette esquisse sera la première qu'on ait faite en ce genre, car les ouvrages anciens & nouveaux, auxquels on a donné le titre d'*histoire des Oiseaux*, ne contiennent presque rien d'historique»⁵¹, retaggio questo della vecchia concezione prima della filosofia naturale, poi storia naturale, contenenti argomenti disparati e tra i più differenti tra loro e consideranti, esclusivamente, gli elementi atemporali non soggetti al mutamento del dove e del quando. Il concetto di storia, infatti, impregnato col suo significato di tempo, nacque nel XIX secolo e, sino ad allora, la storia, applicata alla filosofia della natura, si limitò ad indicare le questioni relative all'età della Terra ed all'origine della vita. Solo con i primi volumi della *Histoire naturelle* Buffon inserì la concezione del tempo anche all'interno della storia della natura sostenendo come «le grand ouvrier de la Nature est le Temps»⁵².

Questa nuova concezione di storia fu sicuramente uno dei motivi per cui l'opera buffoniana suscitò tanta curiosità sin dal momento della sua uscita nel 1749 – diciassette anni dopo la comparsa de *Le Spectacle de la Nature* – ed anche perché, per la prima volta, si dava alla storia naturale un'ente di riferimento: per quanto essa fosse infatti considerata una sorta di antenata della biologia era ancora alla ricerca della sua forma scientifica dal momento che non esisteva, ancora, un'accademia per questa disciplina, ma solo una serie di istituzioni, per di più rivali, trattanti questioni di entità naturale: il *Jardin du Roi* venne fondato nel 1635, ma si dedicò alla coltivazione delle piante per scopi medicinali; l'Académie Royale des Sciences nacque nel 1666, ma solo nel 1785 nacque una sessione per la storia naturale; ed ancora nel 1761 si fondò la Société Royale d'Agriculture de la Généralité de Paris, ma essa sino al 1788 restò priva di una posizione nazionale.

Altra differenza tra l'opera pluchiana e quella buffoniana riguardò poi i due metodi usati dai rispettivi autori per approcciarsi alla storia naturale: Pluche, nuovamente tradizionalista, all'interno della contemporanea cornice religiosa; Buffon, sempre innovativo e, per questo, indicato come

46 Aristotele e Plinio vengono riconosciuti come i modelli letterari dell'Antichità a cui si ispirò Buffon, mentre come modelli del Rinascimento spiccano Gesner ed Aldrovandi.

47 Oggi *Jardin des plantes*, Buffon ne divenne intendente nel 1739 trasformandolo in un centro di ricerca e museo, ampliandone il parco anche attraverso la piantagione di nuove piante, alberi soprattutto. Da questo momento si consacrò completamente alla storia naturale e dal 1749 alla sua opera, la *Histoire naturelle*, appunto.

48 Anche Plinio avvisò i suoi lettori della novità dell'argomento per i romani come si legge nella versione tradotta di Cristoforo Landino: «o giocondissimo imperadore con epistola forse di troppa licentia narrarti e libri de la historia naturale: opera novella alle muse romane», in C. LANDINO, *Historia naturale di Caio Plinio Secondo tradotta di lingua latina in fiorentina per Christophoro Landino fiorentino al serenissimo Ferdinando re di Napoli*, Venitiis, Nicolai Iansonis, 1476, *Prefazione*.

49 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, I, cit., p. 51.

50 *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, II, cit., p. 489.

51 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, XVI, cit., p. XXIII.

52 Ivi, VI, p. 60.

materialistico: per il conte francese – sicuramente a conoscenza del metodo di Montesquieu di analizzare il sistema delle leggi⁵³ – la natura andava investigata a partire da una raccolta preliminare di dati liberi tanto dalla matematica quanto dalla religione⁵⁴, giungendo così all'odierna storica abitudine di porre domande in termini di archivi e documenti⁵⁵. Buffon, sostenendo come nell'indagine della storia naturale non fosse richiesta una guida divina, andò così ad avvicinarsi al modello eterno Maillietiano⁵⁶ piuttosto che a quello storico lineare costituito da quelle leggi della natura che provavano la perfezione e la saggezza di Dio e tradizionalmente rappresentate tanto da John Ray quanto da Malebranche. Furono proprio l'eliminazione delle riflessioni matematiche e della matematica stessa unita ad un'impostazione decisamente laica e priva di qualsiasi tentativo di conciliare gli eventi trattati con la storia biblica, secondo quella che era la teologia naturale, che portarono Buffon ad essere additato da alcuni suoi contemporanei come epicureo⁵⁷, termine che divenne ben presto sinonimo di ateo⁵⁸, altro vezzeggiativo di cui Buffon venne marchiato nonostante la sua figura, invero, evolvesse verso una fede più profonda e fosse egli stesso un matematico alquanto dotato⁵⁹. In questa scomoda situazione a nulla valsero i buoni rapporti con

53 Cfr. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Loix*, Geneve, Barrillot & fils, 1748.

54 Facendo riferimento all'VIII capitolo spinoziano del *Tractatus theologico-politicus*, *De Interpretatione Scripturæ*, dove Spinoza dichiarava che il «methodum interpretandi Scripturam haud differre à methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire», Buffon vide come l'interpretazione delle Scritture divine si sarebbe dovuta basare su dati e leggi. Liberata così la sua concezione della storia naturale dal modello teologico del libro della natura – scritto, per di più, con segni matematici che dovevano essere decifrati – Buffon osò sostenere come le concezioni religiose non avessero alcun ruolo all'interno dello studio della storia della natura, ed anzi, il loro intervento era, persino, da rifiutare. Cfr. B. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, Hamburgi, Henricum Künraht, CIO IO CLXX, p. 84.

55 In Buffon si vede bene l'unione di quelle che nel XVIII secolo erano le due principali concezioni di storia, la versione baconiana, dove la storia naturale lavorava insieme con la filosofia naturale, e la versione proveniente dagli storici civili, come Nicolas Fréret, dove la storia veniva paragonata ad una scienza non matematica che doveva scrollarsi di dosso i requisiti metodologici della disciplina dei numeri e dove la conoscenza sarebbe giunta non attraverso dimostrazioni che prendevano le mosse da definizioni, bensì dall'accurato esame dei dati.

56 Si faccia qui riferimento a *Telliamed, ou Entretien d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme, &c.*, in cui si trovano le speculazioni più ardite sulla formazione naturalistica del mondo ed anche degli esseri viventi, già sviluppate nell'opera di Lucrezio, *De rerum natura*, ed alla base dell'importante lavoro di Benoît de Maillet.

57 A causa di questa sua teoria fisica, Buffon venne accusato di epicureismo tanto che il filosofo di Poitiers, Joseph-Adrien Lelarge de Lignac, conio il termine Anti-Polignac per descrivere il primo volume della *Histoire naturelle* in riferimento al libro del Cardinale Melchior de Polignac, *Anti-Lucretius*, ed il gioco dei doppi negativi mise Buffon nella posizione di difensore di Lucrezio nonché difensore dell'epicureismo nella sua visione, in particolare, di una natura, ma non vista come sinonimo di bellezza, saggezza e perfezione: l'esistenza dell'armonia non era altro che un effetto inaspettato di crepe perturbatrici. Inoltre a Lignac vengono attribuite le *Lettres à un Amériquin sur l'histoire naturelle, générale et particuliere de monsieur de Buffon*, pubblicate nel 1751 ad Amburgo e col frontespizio tipico delle stampe tedesche, forse a causa della rivalità tra Réaumur e Buffon. Sembra infatti che dietro all'Abbé de Lignac si fosse nascosto proprio Réaumur con l'intento di colpire l'opera di Buffon, per la precisione i primi tre volumi della *Histoire naturelle, Théorie de la terre* compresa. Di fatto l'intento riuscì, la figura di Buffon venne adombrata del sospetto dell'ortodossia e le accuse mossegli riguardarono proprio l'essere un epicureista, il porre al centro della sua Storia naturale l'uomo e non Dio, sino all'accusa più vicina a Réaumur, quella del dare più importanza ai «grands animaux» che ai piccoli insetti: «enfin tandis que d'autres auteurs sçavent nous élever au créateur en nous amusant de l'histoire d'un insecte, m'. De Buffon nous le laisse a peine appercevoir en nous expliquant la fabrique de l'univers», in L. DE LIGNAC, *Lettres à un Amériquin sur l'histoire naturelle, générale et particuliere de monsieur de Buffon*, Hambourg, s.t., 1751, pp. 6-7.

58 Questa accusa risulta essere sbagliata già solo a priori dal momento che l'epicureismo originale non era una filosofia atea, ma semi-atea: Epicuro non negò mai l'esistenza degli dei, ma semplicemente affermò che essi, del mondo degli uomini, non si interessavano né, tanto meno, occupavano.

59 In ambito matematico il risultato più celebre di Buffon fu la scoperta dell'oggi considerato antenato dei modelli di risoluzione numerica dei problemi analitici, il cosiddetto Ago di Buffon che consente di determinare il valore di π tramite un ago ed un parquet: su un foglio su cui siano state tracciate una serie di linee parallele tra loro e poste ad una distanza l l'una dall'altra, si getta un ago di lunghezza l a caso; le probabilità che l'ago intersechi una delle linee è di $2/\pi$. Solo eseguendo una serie di tentativi si giunge a stimare il valore di π dal momento che si ottiene così un rapporto fra i casi in cui accade l'intersezione ed il numero dei lanci effettuati. Il valore di π può essere, quindi, calcolato solo in base al numero di tentativi svolti e dal rapporto tra la lunghezza dell'ago e la lunghezza della distanza delle linee parallele.

Luigi XV e tanto Buffon quanto le sue idee furono condannate dalla Sorbonne, nel 1751, ed il montbardiano fu costretto a ritrattare per iscritto le sue idee prima che potessero essere pubblicati altri volumi dell'opera.

Sempre parlando di metodo utilizzato per indagare la storia naturale, l'altro grande tassello che permette di capire come mai Buffon venne così fortemente additato, riguarda la sua riluttanza nell'accettare il tradizionale metodo linneo. Se infatti, durante l'iniziale stesura dell'*Histoire naturelle*, Buffon cercò di accostarsi a quella che era, tradizionalmente, considerata la storia naturale del XVIII secolo, cioè lo studio dei tre regni della natura, animale, vegetale e minerale, una volta cominciata la stesura Buffon finì col descrivere questi tre mondi in ben trentasei⁶⁰ volumi essendosi egli reso conto dell'impossibilità di effettuare tale lavoro solo accostandosi alla concezione classica.

Questo lo portò a creare un suo metodo, personalissimo, di classificazione degli animali – che lo portò allo scontro con Linneo⁶¹ – basato sull'interesse soggettivo che questi hanno per l'uomo e mettendo da parte i criteri biologici: più un animale risultava essere utile all'essere umano – cavalli, cani e buoi *in primis* –, più elevato sarebbe stato il suo grado – e questo spiega l'assenza degli insetti⁶², dei pesci e dei rettili, solo per citare i più grandi assenti, nonostante l'importante impatto che essi, da sempre, ebbero tanto per l'uomo quanto per l'ecosistema.

Analizzati gli animali a lui più familiari si sarebbe allora passati ad analizzare quelli che, pur

60 La *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi* vide la pubblicazione dei primi volumi nel 1749, la *Théorie de la Terre* e l'*Histoire naturelle de l'homme* (1749). Sempre dal 1749 comincia la suddivisione nei 36 volumi totali a partire dalla *Histoire des quadrupèdes* (1749-1767) in 15 volumi, l'*Histoire naturelle des oiseaux* (1770-1783) in nove volumi, il *Supplément* (1778-1789) in sette volumi comprendenti le *Époques de la nature*, e l'*Histoire naturelle des minéraux* (1783-1788) in 5 volumi e contenente l'ultima opera di Buffon, il *Traité de l'aimant*. L'opera fu continuata dopo la morte di Buffon nel 1788 dallo zoologo e politico francese Bernard Germain Étienne de L'Épave, conte di Lacépède che ampliò l'opera con la descrizione, in 8 volumi, degli ovipari, dei serpenti, dei pesci e dei cetacei (1786-1804). Il così vasto argomento richiese poi la partecipazione di specialisti di cui occorre citare l'anatomista Louis Jean-Marie D'Aubenton per i volumi sui quadrupedi e Philippe Guéneau de Montbeillard, seguito da Barthélemy Faujas de Saint-Fond, l'abate Bexon e Charles-Nicolas-Sigisbert Sonnini de Manoncourt per i volumi relativi agli uccelli.

61 «et celle [il metodo] de Linnæus me satisfait encore moins que toutes les autres. [...] et je conclus par faire voir que la méthode de Linnæus est de toutes la moins sensée et la plus monstrueuse, puisqu'il met sous la même classe, et souvent sous le même genre, des plantes [ma la stessa critica, come si è visto, è applicata alla classificazione per gli animali] absolument différentes». Non a caso Buffon sosterrà: «je n'ai pas grande confiance à Linnæus», nella lettera da lui indirizzata a Jalabert [nelle lettere il nome del matematico e fisico, nonché politico ginevrino, Jean Jallabert, viene riportato privato della doppia consonante] del 2 agosto 1745, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», 8^e année, Paris, Armand Colin, 1901, pp. 653-654.

62 In parte anche a causa della sua rivalità con Réaumur, Buffon castigò sempre i suoi colleghi per provare meraviglia davanti alla società organizzata delle api alle quali ci si riferiva tanto col termine di *abeilles* tanto con quello di *mouches*. Buffon, in particolare, rifiutava il concetto da loro chiamato della «teologia degli insetti» – e qui si richiama F.-C. LESSER, M.-P. LYONNET, *Teologia degli insetti, ovvero dimostrazione delle divine perfezioni in tutto ciò che riguarda gl'Insetti*, Venezia, Stamperia Remondini, CIO IO CCLI – asserendo, anzi, come i suoi colleghi fossero accecati dalla meraviglia suscitata in loro dall'istinto delle api: «Ce n'est point la curiosité que je blâme ici, ce sont les raisonnemens & les exclamations [...] mais c'est la morale, c'est la théologie des insectes que je ne puis entendre prêcher; ce sont les merveilles que les observateurs y mettent & sur lesquelles ensuite ils se récrient comme si elles y étoient en effet»; Buffon resistette dunque all'istinto di antropomorfizzare le api e sostenendo, anzi, che tali sentimenti da noi attribuitigli sono ingenui ed impedirebbero persino il progresso scientifico. Buffon continuerà a guardare alle api in modo semplicemente materialistico e proponendo invece di guardare a loro solo come una società di automi: «Qu'on mette ensemble dans le même lieu, dix mille automates animés d'une force vive & tous déterminés, par la ressemblance parfaite de leur forme extérieure & intérieure, & par la conformité de leurs mouvemens, à faire chacun la même chose dans ce même lieu; il en résultera nécessairement un ouvrage régulier; les rapports d'égalité, de similitude, de situation s'y trouveront, puisqu'ils dépendent de ceux de mouvement que nous supposons égaux & conformes». Per Buffon, in pratica, non esisterebbe alcuna teologia degli insetti, ma tutta la meraviglia risposta in loro sarebbe solo una parvenza, il risultato del voler vedere, da parte degli uomini, un'organizzazione tanto quanto un'architettura perfettamente geometrica, un amore per la patria od una repubblica ideale nella società delle api: «& de là l'architecture, la géométrie, l'ordre, la prévoyance, l'amour de la patrie, la république en un mot, le tout fondé, comme l'on voit, sur l'admiration de l'observateur», in G.-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, IV, cit., pp. 37-39. Cfr. T.-B. CUILLÉ, *Divining Nature: Aesthetics of Enchantment in Enlightenment France*, Stanford, California, Stanford University Press, 2021.

senza essergli familiari, abitavano tuttavia nei suoi stessi luoghi, negli stessi climi, come i cervi, le lepri e tutti gli animali selvatici: «il les étudiera à proportion de l'utilité qu'il en pourra tirer, il les considérera à mesure qu'ils se présenteront plus familièrement, & il les rangera dans sa tête relativement à cet ordre de ses connoissances, parce que c'est effet l'ordre selon lequel il les a acuisés, & selon lequel il lui importe de les conserver»⁶³.

Proprio qui si mosse la critica verso Linneo le cui classificazioni, zoologiche soprattutto, non potevano essere accettate da Buffon: «M. Linnæus [...] division est, comme on le voit, très-arbitraire & fort incomplète, car elle ne nous donne aucune idée de certains genres d'animaux, qui sont cepedant très-considérables [...] & il paroît [...] qu'ils ont été oubliés»⁶⁴ ed il conte rincarò la dose evidenziando gli errori commessi da Linneo il quale, addirittura, giunse ad inserire nella stessa categoria i gamberi con i pidocchi e le pulci: «les écrevisses sont des insectes, & non-seulement des insectes, mais des insectes du même ordre que les poux & les puces»⁶⁵. A Buffon non restò concludere con una serrata critica finale:

il est aisé de voir que le grand défaut de tout ceci est une erreur de Métaphysique dans le principe même de ces méthodes. Cette erreur consiste à méconnoître la marche de la Nature, [...], & à vouloir juger d'un tout par une seule de ses parties: erreur bien évidente, & qu'il est étonnant de retrouver par-tout: car presequé tous les Nomenclateurs n'ont employé qu'une partie, comme les dents, les ongles ou ergots, pour ranger les animaux [...] au lieu de se servir de toutes les parties, & de chercher les différences ou les ressemblances dans l'individu tout entier⁶⁶.

Queste furono le critiche⁶⁷ alla base della sua polemica contro il metodo linneano e sostenitrici della necessità di un nuovo metodo di classificazione, un'esigenza sentita ancora più da Buffon per via della nuova concezione di specie da lui data a questo termine: prima di Buffon si accettava, infatti, la tradizione aristotelica che vedeva una relazione tra il concetto di *εἶδος* (eidos), la forma intesa come specie nel suo significato universale ed identificabile come il genere, e l'*εἶδος* inteso come forma identificabile con l'anima degli esseri viventi e che, unita alla materia, formava l'individuo. Buffon passò ad identificare tale specie con quella reale e fisica, contrapponendosi alla logica aristotelica che la voleva invece un concetto universale da considerarsi in nessun altro modo se non astratto:

63 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, I, cit., p. 33.

64 Ivi, pp. 37-38.

65 Ivi, p. 40.

66 Ivi, p. 20.

67 Ironico il fatto che il medesimo Buffon venne accusato delle stesse accuse da lui mosse contro Linneo: Buffon, anzitutto prese in considerazione solo le specie più famose; le altre, se da lui nominate, vennero considerate solo di sfuggita. Gli si rimproverò anche di aver disdegnato, o addirittura proscritto, le classificazioni scientifiche senza le quali, però, non c'è né ordine né chiarezza, «mais on lui reproche d'avoir dédaigné ou même proscrit les classifications scientifiques sans lesquelles il n'y a pourtant ni ordre ni clarté, et surtout d'avoir avancé des hypothèses hasardées». Inoltre non risultò essere un osservatore molto affidabile visti gli errori da lui commessi nel confondere, ad esempio, il succiacapre e la rondine (notturna) o nell'affermare come i rondoni siano «de véritables hirondelles, & à bien des égards plus hirondelles [...] que les hirondelles même». Buffon ed i suoi collaboratori non si limitarono poi ad ispirarsi alle opere dei loro predecessori, da Aristotele a Plinio, da Belon a Gessner, ma, alcune volte, «ils n'ont fait que copier ou commenter» anche se le nuove informazioni, spesso provenienti da corrispondenti lontani, fornirono loro osservazioni spesso inedite. Infine, gli autori predilessero formulazioni adatte ad attirare un pubblico di neofiti e proprio con questo fine del voler compiacere preferirono ignorare le specie poco amate per concentrarsi su quei soggetti più suscettibili di piacere, come l'amore per gli uccelli, animali sempre piaciuti al pubblico: «Buffon [...] certainly knew their [il pubblico] tastes, their flightiness, their frivolity, and he knew how to flatter them». Per questi motivi Buffon venne tanto elogiato nel XVIII secolo, quanto fortemente criticato dai naturalisti del XIX per via delle sue carenze scientifiche. «Les naturalistes ont enfin perdu leur chef; cette fois, le comte de Buffon est mort et enterré» disse semplicemente Georges Cuvier a Pfaff nel 1788. Il suo nome venne riabilitato a quasi duecento anni dalla sua morte grazie anche al lavoro del suo principale biografo Jacques Roger. Cfr. M-N. BOUILLET, *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, II, Paris, Hachette, 1842, p. 276.; G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, XII, cit., pp. 37-38.; *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XXIV, Geneve, MDCCLXXVIII, p. 52.; J. ROGER, *Buffon, a life in Natural History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997, p. 76.; G. CUVIER, *Lettres de Georges Cuvier a C. M. Pfaff*, Paris, Librairie Victor Masson, 1858, p. 49.

tous les individus semblables, qui existent sur la surface de la terre, sont regardés comme composant l'espèce de ces individus; cependant ce n'est ni le nombre ni la collection des individus semblables qui fait l'espèce, c'est la succession constante & le renouvellement non interrompu de ces individus qui la constituent [...]; l'espèce est donc un mot abstrait & général, dont la chose n'existe qu'en considérant la Nature dans la succession des temps, & dans la destruction constante & le renouvellement tout aussi constant des êtres [...] & la comparaison du nombre ou de la ressemblance des individus n'est qu'une idée accessoire & souvent indépendante de la première⁶⁸.

L'espèce est donc un mot abstrait Buffon lo scrisse chiaramente, «la specie è dunque un termine astratto» esistente soltanto se presa in considerazione la Natura, ma solo *dans la succession des temps*. Buffon stava così invertendo la relazione tra le scienze matematiche e quelle fisiche negando, di fatto, quella che era stata la base dell'indagine della natura tramite la matematica nonché la precedente concezione aristotelica.

Inoltre, questa controversia ebbe un significato ben più profondo del mettere in evidenza i temi istituzionali e sociali della storia naturale dell'Illuminismo: tramite essa si andò ad opporre al sistema centralizzato della scienza francese il linneismo professionale, certamente più popolare che accademico, ed ampiamente diffuso all'infuori della Francia; e per di più, rappresentò il punto di collisione tra la filosofia dei *philosophes* francesi e la scolastica luterana ed il realismo aristotelico, tensioni, queste, che si stagliarono sullo sfondo della reazione della Rivoluzione contro la storia naturale simboleggiata proprio da Buffon e dal suo lungo incarico alla direzione del *Jardin du Roi*. Non a caso suo figlio, Georges Louis Marie Leclerc de Buffon, venne condannato a morte dal tribunale rivoluzionario – per altro soli sette giorni prima della caduta di Robespierre – e a poco servì la gloria di suo padre a salvarlo dal patibolo come dimostrò anche l'indifferenza del pubblico alle sue ultime parole: «Citoyens, je me nomme Buffon!»⁶⁹.

Inoltre, sempre attraverso questa nuova concezione di specie, unita al nuovo concepimento della storia naturale legata al tempo, Buffon spiegò quella che successivamente verrà chiamata evoluzione e che lo portò a formulare la sua famosa teoria sulle molecole organiche e sulla «*chaîne d'existences successives d'individus, qui constitue l'existence réelle de l'espèce*»⁷⁰, catena in cui organismo e specie risultavano finalmente legati proprio attraverso il processo temporale che avrebbe portato alla linea di discendenza connettendo gli individui nel tempo tramite la riproduzione.

Tutte queste concezioni buffoniane sull'origine e degenerazione della specie, così come quelle sulla cosmologia storica e sulla storia della Terra, vennero poi riassunte in un capolavoro di sintesi del 1779 intitolato *Des époques de la nature* – successivamente *Les époques de la nature* – in cui, appunto, si unificavano i concetti sviluppati nella *Histoire naturelle* con tanto di integrazione di calcoli empirici legati alla scala temporale dello svolgimento degli eventi fatti cominciare dall'origine del mondo, suddivisa in grandi *époques*, e che Buffon collegò persino, anche se debolmente, con il creazionismo biblico. Ma, purtroppo, troppo debolmente.

Sin dal principio il conte di Montbard sapeva che nemmeno in questo mondo fatto di salotti e buone maniere ci si poteva nascondere dalla scure ecclesiastica sempre pronta a falciare le menti più brillanti indipendentemente dal loro titolo o cognome: le innovazioni stilistiche presenti nel testo, il conte bene lo sapeva, non sarebbero state sufficienti a placare la rinnovata persecuzione teologica che, nei suoi confronti, si era già accesa con la pubblicazione della sua *Théorie de la terre*: «*Vous savez*» scriveva il lungimirante e certamente non stupido Buffon a Guéneau de Montbéliard il 15 novembre 1779,

que je suis assez hardi pour parler et très-poltron pour répondre. Je mets donc pour le moment présent mon salut dans la fuite, [...]. Il n'y a pas encore de dénonciation en forme et par écrit, et je ne pense pas que cette affaire ait d'autre suite fâcheuse que celle d'en entendre parler et de m'occuper peut-être d'une

68 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, IV, cit., pp. 384-385.

69 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., p. 1393.

70 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, II, cit., p. 18.

explication aussi sottile et aussi absurde que la première qu'on me fit signer il y a trente ans⁷¹.

Inutile dire che *Les époques de la nature* venne denunciata, come previsto da Buffon, e dovette intervenire il re stesso presso la Facoltà di Teologia:

La Sorbonne s'occupe toujours de la censure du livre nouveau de M. de Buffon; mais [...] Sa Majesté désirait qu'on ne prononçât pas définitivement avant d'avoir entendu l'accusé, [...] et qu'on attendra son retour de Montbard. La dénonciation du livre de M. de Buffon avait été faite en Sorbonne par un docteur auquel la Faculté de théologie n'a pas grande confiance. Cependant le syndic Ribalier n'avait pu se dispenser de la recevoir et de nommer des commissaires; mais, vu l'âge de l'auteur, vu la considération dont il jouit, vu la protection de la cour, ils ont cru devoir fermer les yeux, et regarder le système du philosophe comme un *radotage* de sa vieillesse⁷²

e così la Sorbonne finì col custodire «une des plus sublimes créations du génie humain pour le *radotage d'un vieillard*»⁷³.

Buffon non rispose mai né a queste né ad altre accuse, nemmeno a quelle mossegli da Réaumur, sia per il suo personale modo di trattare queste questioni sia per via dell'appoggio che riceveva da ben altre autorità: «vos *Epoques de la nature* ont donné à mes yeux un nouveau lustre à ces provinces plongées dans l'oubli le plus profond. Il n'appartient qu'au génie, orné de si grandes connaissances, de deviner, pour ainsi dire, le passé, d'appuyer ses conjectures de faits indispensables, de lire l'histoire des pays et celle des arts dans le livre immense de la nature»⁷⁴, fu il tributo di Caterina II a Buffon.

Per quanto egli si rifiutasse di rispondere alle varie accuse, i suoi studi, specialmente quelli inerenti le variazioni tra specie che per lui erano dovute a degenerazione⁷⁵, lo portarono a scontrarsi con diversi scienziati suoi contemporanei e, per quanto rimase scettico anche nei riguardi di Spallanzani e Bonnet, né, se per questo, entusiasta del vitalismo medico portato in auge sul finire del secolo da Wolff e Blumenbach – e dal cui studio si giungerà alla *Naturphilosophie* tedesca del XIX secolo avente come esponenti Blumenbach, Schelling e Lamarck⁷⁶, ma pur sempre avente presente le proprie origini settecentesche nelle scienze della vita durante l'Illuminismo, idee che dipesero, e non poco, proprio dal lavoro di Buffon – sarà specialmente con la figura di Réaumur⁷⁷

71 G-L.L. DE BUFFON, *Correspondance inédite de Buffon*, II, Paris, Hachette, 1860, p. 68.

72 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, VII, cit., p. 758.

73 *Ibidem*.

74 *Ibidem*.

75 La teoria classica dell'origine delle nuove specie prevedeva che alla base di tale processo vi fosse l'ibridazione, mentre la nuova teoria di Buffon voleva le nuove specie prodotte da un processo di degenerazione cioè cambiamento dovuto da un allontanamento graduale dalle condizioni precedenti e da un adattamento a quelle nuove. Fu anzi proprio questa sua teoria pessimistica della degenerazione a farlo rientrare tra i precursori del trasformismo, lontano dalla teoria darwiniana: tale teoria pensava tutte le specie attuali provenienti da un lotto iniziale, per poi vederne alcune degenerare: per esempio, il cavallo sarebbe diventato un asino. La degenerazione, infine, non era esattamente identica all'ibridazione in quanto era reversibile: se l'animale degenerato fosse stato posto in un ambiente favorevole, avrebbe ripreso, nel corso di diverse generazioni, il suo aspetto normale dal momento che la degenerazione non avrebbe raggiunto l'essenza stessa dell'essere vivente in questione.

76 Escludendo la figura di Lamarck, francese, e quella successiva di Pasteur, anch'essa francese, si noti come la maggioranza dei principali protagonisti di questi studi siano tedeschi: Caspar Friedrich Wolff, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Friedrich Blumenbach, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling ed anche i filosofi di maggiore rilievo di quegli anni risultano essere tedeschi: Christian Wolff *in primis*, seguito da Immanuel Kant che si interessò al modello buffoniano della formazione naturalistica del sistema solare per azione delle forze newtoniane nel 1755 – e qui si faccia riferimento alla sua opera *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Rónigsberg und Leipzig, Johann Friederich Petersen, 1755. Risulta evidente lo spostamento della culla di queste teoria nell'area germanica per quanto permanga la Francia sullo sfondo.

77 In particolare Réaumur metteva in dubbio il modo tramite il quale Buffon aveva ottenuto le informazioni per scrivere *L'Histoire naturelle* dal momento che non sembrava aver osservato di persona i soggetti dei suoi studi i quali, per altro, non solo non erano reperibili presso il *Jardin du Roi*, ma neppure presso Strasburgo dove si trovava la base della collezione degli uccelli: «Je sais qu'ils ont fait faire beaucoup d'extraits des naturalistes et des voyageurs, mais je ne sais pas qu'ils aient observé par eux-mêmes. Le cabinet du jardin du roi n'est pas riche en insectes, en mines, en oiseaux; le fonds par rapport à ceux-ci [...] qu'ils avaient fait préparer à Strasbourg et qui ont

che si vedrà lo scontro più importante col tanto omaggiato George-Louis Leclerc.

René-Antoine Ferchault de Réaumur, sicuramente più vicino di Buffon al mondo entomologico – che ancora si trovava in una «age of darkness»⁷⁸ –, nonostante una formazione più scientifica, soprattutto matematica e geometrica, al pari di quella di Buffon, si affacciò ben presto allo studio dell'entomologia – la sua prima pubblicazione in tale ambito, una memoria⁷⁹ dedicata alla crescita dei gusci dei molluschi⁸⁰, risale al 1709 – ignorando il disprezzo che il periodo ancora riservava agli insetti percepiti più come delle bestie insignificanti, degli «excréments de la terre», e come dimostrato anche dalla loro quasi del tutto inesistenza all'interno dell'*Encyclopédie* dove «only six pages out of 18,000 are devoted to insects»⁸¹.

Questo fu anche il motivo per cui una delle opere ad oggi più apprezzata dai mirmecologi, la *Histoire des Fourmis*⁸², considerata il primo trattato sulle formiche redatto in modo scientifico, venne completamente snobbata tanto da essere edita solo nel 1926⁸³ da William Morton Wheeler⁸⁴ il quale rese per primo omaggio a Réaumur come «père de la myrmécologie»⁸⁵. L'opera cominciò poi a suscitare un certo interesse e nel 1928 vide una seconda pubblicazione per poi essere definitivamente risolledata nel 1930 da Maurice Maeterlinck⁸⁶.

Ma tornando a Réaumur, l'interesse da lui contratto per la storia naturale – che gli valse «le surnom de Pline du XVIII^e siècle»⁸⁷ e già qui si noti un motivo di invidia con l'altro «Pline de Montbard» – lo portò a svolgere ulteriori pubblicazioni alcune delle quali ottennero un notevole interesse anche all'estero come nel caso della divulgazione⁸⁸, del 1710, dei suoi studi relativi agli invertebrati tra cui, in particolare, il ragno⁸⁹ di cui Réaumur studiò la seta come possibile sostituta di

été mangés [...] par les vers [...]», in *Lettres inédites de Réaumur*, in «Académie des Belles-Lettres, Sciences et Arts de la Rochelle», La Rochelle, V^e Mareschal, & Martin, 1886, p. 79.

78 Y. CARTON, *Réaumur (1683-1757): the discoverer of parasitoids in France*, in «Biological control», 32, 2005, pp. 40-48.

79 R-A. F. DE RÉAUMUR, *De la formation et de l'accroissement des coquilles des animaux tant terrestres qu'aquatiques, soit de mer, soit de rivières*, Paris, H.A.R.S., 1709, p. 364.

80 Nel XVIII secolo il termine insetto comprendeva una quantità di animali più ampia rispetto a quella intesa oggi tanto che ne facevano parte molluschi, crostacei, invertebrati, rettili – i coccodrilli erano degli insetti – aracnidi ed acari.

81 Y. CARTON, *Réaumur (1683-1757)*, cit., p. 41.

82 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Histoire des Fourmis*, in *Encyclopédie Entomologique*, Vol. IX-XI, Paris, Paul Le Chevalier, 1928.

83 Sarà Wheeler nella prefazione della sua opera, R-A. F. DE RÉAUMUR, *The natural History of the Ants, translated and annotated by William Morton Wheeler*, New York, Alfred A. Knopf, 1926, ad informarci che già nel 1860 il fisiologo francese Marie-Jean-Pierre Flourens non solo si era interessato all'opera reaumuriana, ma ne ebbe pubblicato anche alcuni paragrafi.

84 Nato nel 1865, William Morton Wheeler fu un entomologo statunitense ad oggi considerato un'autorità soprattutto nell'ambito dello studio degli insetti sociali nonché padre della moderna mirmecologia.

85 M. MAETERLINCK, *La vie des fourmis*, Paris, Fasquelle, 1952, p. 7. Per una versione più recente cfr. M. MAETERLINCK, *La vie des fourmis*, Paris, Archipoche, 2020 ed ancora si faccia riferimento a F. N. EGERTON, *A History of the Ecological Sciences, Part 21: Réaumur and His History of Insects*, in «Bulletin of the Ecological Society of America», 87 (3), 2006, pp. 212-224.

86 Maurice Maeterlinck (1862-1949) fu uno scrittore belga famoso soprattutto per le sue opere teatrali, *Pelléas et Mélisande in primis*, opera drammatica che lo portò, insieme alle sue altre attività letterarie, a ricevere nel 1911 il Nobel per la Letteratura. In questo studio viene ricordato per la sua serie di saggi *La vie de la Nature* di cui fanno parte *La vie des abeilles* del 1901 e *La vie des fourmis* del 1930, opera in cui cita il saggio reaumuriano: «On y trouve en germe, et souvent mieux qu'en germe, c'est-à-dire preaque à l'état parfait, un certain nombre d'observations qu'on croyait d'avant-hier. Ce petit traité [...], renouvelle ou plutôt instaure la myrmécologie telle qu'on l'entend aujourd'hui», in M. MAETERLINCK, *La vie des fourmis*, cit., pp. 7-8.

87 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, XIII, cit., p. 758.

88 Si tratta della memoria *Examen de la soie des Araignées* in cui studiava la proposta che era già stata elaborata, sempre nello stesso anno, dal presidente della Camera dei conti della Linguadoca, François Xavier Bon de Saint Hilaire, nella sua *Dissertation sur l'araignée* e dove si preoccupava, appunto, dell'uso della seta di ragno come fibra tessile, poi individuata da Réaumur essere più costosa da produrre poiché meno bella. Lo studio di Réaumur e la sua conseguente opera furono apprezzati in particolare dall'imperatore cinese Kangxi il quale diede l'ordine di tradurre il testo in cinese.

89 Réaumur fu il primo naturalista a discutere del concetto generale di insetto e sfidando così il sistema aristotelico e preparando il terreno per la futura distinzione tra aracnidi ed insetti nonché per la distinzione dell'acarologia come una branca distinta della zoologia, temi che saranno trattati dai futuri naturalisti francesi, soprattutto Lamarck e

quella dei bachi all'interno del mondo dell'industria tessile⁹⁰ in linea con la volontà di trovare soluzioni innovative nell'ambito delle arti e dei mestieri di cui era appassionato come dimostra anche la carica che gli venne affidata dall'Académie Royale des Sciences di direttore dell'edizione delle *Descriptions des arts et métiers*.

Insieme ai molluschi ed ai crostacei, ed alla breve parentesi sugli aracnidi, furono poi le api e le vespe gli animali che più attirarono l'attenzione dell'ancora in erba Réaumur entomologo: se infatti la sua *Histoire des Fourmis* non ebbe successo, tutt'altra storia va raccontata per l'*Histoire des Guêpes*⁹¹ del 1719. Per quanto, infatti, gli insetti non godessero di grande considerazione, le api, da secoli, anche da un punto vista simbolico e metaforico, erano decisamente più apprezzate, come dimostrato anche dal differente calore con cui venne accolta la suddetta pubblicazione in cui Réaumur riportò le sue osservazioni circa l'apparato digerente di questi insetti e per i quali giunse a provare una passione talmente smodata da dare vita a quello che viene considerato il più importante trattato sulle api⁹² del XVIII secolo, il quinto libro della sua opera più rilevante, le *Mémoires pour servir à l'Histoire des Insectes*.

All'interno di questo clima, decisamente poco favorevole alla ricerca per gli insetti, tra il 1734 ed il 1742, videro la luce, in sei volumi⁹³, queste raccolte di opere entomologiche che già all'epoca, per chi si interessava all'ambito, portarono a considerare le *Mémoires* come un'autorità capitale in cui si riflettevano sì gli studi reaumuriani rivolti alla biologia quanto il suo metodo di indagine fatto di minuziose osservazioni morfologiche, fisiologiche ed anche etologiche – «Nous voyons, dit-il, dans ces animaux autant que dans chacun des autres, des procédés qui nous donnent du penchant à leur croire un certain degré d'intelligence»⁹⁴ – su varie specie di insetti, da quelli entomofagi a quelli sociali, ma in cui spiccavano soprattutto gli studi e le descrizioni proprio delle api, il «son cher petit peuple»⁹⁵ e da lui studiate attraverso particolari alveari con pareti di vetro⁹⁶ [Fig. 2].

In particolare fu proprio questo metodo che gli permise di studiare, dal punto di vista geometrico a lui tanto caro, la disposizione dei favi e delle celle degli alveari e, soprattutto, che gli permise di

Latreille – futuro padre dell'entomologia francese nonché uno dei diciotto entomologi fondatori, nel 1832, della Société Entomologique de France –, entrambi seguaci del lavoro di Réaumur. Cfr. P. DASZKIEWICZ, *René Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757), a naturalist and pioneer of acarology and his contacts with Poland*, in «Biology Letters», 53 (1), 2016, pp. 9-17.

90 Spesso si ritroverà questa peculiarità reaumuriana di legare il mondo entomologico e quello dell'uomo nel tentativo di dimostrare come lo studio del primo potesse apportare benefici al secondo, un comportamento comunque parzialmente in linea con la concezione che si aveva all'epoca della disciplina della fisica stessa, ancora all'oscuro della segmentazione fisica/chimica, biologia/etologia.

91 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Histoire des Guêpes*, Paris, H.A.R.S., 1719.

92 Relativamente alle api ed alle vespe, Réaumur osservò in particolare: il processo di ovideposizione della vespa femmina; la diapausa larvale della vespa; il comportamento socievole delle vespe. Cfr. Y. CARTON, *Réaumur (1683-1757)*, cit., p. 44.

93 Stando a quanto riportato nel *Dictionary of scientific biography* Réaumur avrebbe avuto intenzione di pubblicare dieci volumi relativi agli insetti, ma giunto al sesto non proseguì il suo operato lasciando solo dei frammenti sotto forma di manoscritti e persino il settimo volume dedicato agli scarabei ed alle formiche, per quanto fosse virtualmente completo e dotato anche di ventuno tavole illustrate, rimase inedito sino al 1926 per quanto riguarda la parte delle formiche e sino al 1955 per il resto del volume. Il motivo per cui Réaumur arrestò la sua opera non è ancora noto, forse si scoraggiò a causa della rivalità con il più giovane, ma più popolare, Buffon. Cfr. *Dictionary of scientific biography*, XI, New York, Charles Scribner's Sons, 1981, pp. 327-335. Relativamente al volume dedicato agli scarabei si faccia riferimento alla sua prima pubblicazione, *Histoire des Scarabées*, Introduction de M. Caullery (de l'Institut), mise en ordre et notes par P. Lesne et F. Picard, Paris, Paul Lechevalier, 1955.

94 P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, XIII, cit., p. 758.

95 J. TORLAIS, *Réaumur et l'histoire des abeilles*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 11 (1), 1958, p. 51.

96 «Je me trouve obligé de donner une idée générale de celles que j'ai fait construire [...]. La plus simple des ruches vitrées, dans lesquelles j'ai renfermé des abeilles, & celles qui m'a mis en état de faire les observations les plus délicates, étoit si applatie que, vûe par dehors, elle ne sembloit qu'une boîte à peu près quarrée & platte, telle qu'une boîte dans laquelle in renferme un miroir [...]. Au-dessous de chaque panneau, il y avoit un assemblage de menuiserie, semblable à celui de nos fenêtres ordinaires, & fait pour recevoir & soutenir quatre grands carreaux de verre [...]. Cette même traverse inférieure avoit une longue & large sente, par laquelle on pouvoit faire entrer l'essaim dans la ruche [...]», in R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., pp. 224-225.

ribadire e confermare come il per tanto tempo considerato re, in realtà, fosse una regina, inserendosi così nel contesto socio-politico dell'epoca che tanto aveva paragonato la monarchia – inglese *in primis* – al «modèle du plus parfait gouvernement monarchique» del «gouvernement des abeilles»⁹⁷.

L'opera fu inoltre base fondante per lo studio della parassitologia degli invertebrati avendo scoperti vari insetti parassiti ed inaugurando lo studio degli insetti entomofagi, probabilmente i protagonisti della cara bugonia virgiliana, nonché fonte di ispirazione per le *Mémoires pour servir à l'Histoire des Insectes*⁹⁸ dello svedese Charles de Geer, allievo, per altro, di Linneo e che diede alla sua opera, in sette volumi, lo stesso titolo di quella di Réaumur proprio per sottolinearne l'ammirazione.

Anche nelle *Mémoires* emerse poi il tratto caratteristico di Réaumur, già denotato nella pubblicazione del 1710 sulla seta del ragno ad uso industriale, di legare il mondo entomologico a quello umano attraverso lo sfruttamento del primo a favore del secondo⁹⁹: l'uso della cocciniglia per i coloranti, il ruolo che alcuni insetti avevano nella maturazione dei frutti come, ad esempio, nel caso dei fichi, l'uso di alcuni insetti per combatterne altri più nocivi e, più famoso, l'uso della cera e del miele ottenuti dalle api, un tema già caro agli antichi – basti pensare alle Georgiche virgiliane dove il quarto libro, in particolare, venne pensato come trattato di apicoltura – ma di grande importanza dal momento che prima dell'introduzione della canna e della barbabietola da zucchero, in epoca moderna, era ancora il miele a risultare la principale fonte di dolcificante.

Questo metodo, oltre che ad essere innovativo, permise poi a Réaumur di dare una risposta al perché fosse importante studiare gli insetti in un periodo in cui il loro studio veniva scoraggiato:

Quoique nous resserrions beaucoup les bornes de l'étude de l'histoire des insectes, il est des gens qui trouveront que nous lui en laissons encore de trop étendus: il en est même qui regardent toutes les connaissances de cette partie de l'Histoire Naturelle comme inutiles, qui les traitent, sans hésiter, d'amusements frivoles¹⁰⁰,

risposta che andò ad affiancarsi a quella più classica, ovvero la presenza di Dio manifesta nella natura. Per Réaumur, infatti, furono proprio gli insetti ad averlo portato a vedere nella natura il riflesso delle meraviglie di Dio¹⁰¹ – anche perché «les voies de la Nature peuvent nous paraître mystérieuses, mais qu'elles ne sont jamais absurdes»¹⁰² –, motivazione da lui stesso ben esplicitata anche nell'introduzione del primo volume delle *Mémoires*: «L'immensité des ouvrages de la nature ne paroît mieux nulle part que dans l'innombrable multiplicité de tant d'espèces de petits animaux»¹⁰³: la nuova scienza dell'entomologia si rivelava essere nient'altro se non un'ulteriore prova dell'esistenza di Dio e questa spiegazione bastava per renderle quel tanto onore necessario per elevarla a materia degna di studio.

Nonostante, però, l'importanza della formazione religiosa, Réaumur non smise mai di essere un progressista e se la fede, ad esempio, lo aveva portato a considerare prodigiosa la quantità di insetti presenti al mondo, scientificamente questa situazione corrispondeva all'indice di un'analisi ecologica e della biodiversità, temi molto in anticipo sui tempi: «Nous ne sommes pas encore, à beaucoup près, arrivés au temps où l'on pourra raisonnablement entreprendre une Histoire générale des Insectes. [...]. Le nombre des observations nécessaires pour une histoire de tant de petits animaux, passablement complete, est prodigieux»¹⁰⁴.

97 Ivi, p. 627.

98 C. DE GEER, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Stockholm, L. L. Grefing, MDCCLII – MDCCLXXVIII.

99 E proprio questi obiettivi sono da tenere a mente mentre si legge l'opera di Réaumur: erano coloro, come gli artigiani o gli agricoltori, ad avere un interesse particolare nel leggere opere come le *Mémoires* e solo indossando tali occhiali sarà possibile comprenderle appieno.

100 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, cit., p. 3.

101 Réaumur aveva sì ricevuto una formazione scientifica, ma, alla morte del padre, continuò i suoi studi prima sotto l'ala protettrice dello zio, il canonico Gabriel Bouchel, e poi presso il collegio dei Gesuiti a Poitiers. Forte fu quindi in lui, sin dagli albori, l'influenza ecclesiastica.

102 M. MAURICE, *Vie et mœurs des abeilles*, Paris, Payot, 1951, p. 110.

103 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, cit., p. 2.

104 Ivi, pp. 1-2.

E proprio a giustificare questa sua volontà di unire la fede con la scienza Réaumur espresse il piacere che egli stesso aveva trovato nell'osservare le meraviglie degli insetti:

J'ai eu souvent des sensibles plaisirs en voyant en détail une partie des merveilles que celui qui seul en sçait opérer de véritables, a prodiguées pour varier si prodigieusement les especes d'insectes, & pour les perpétuer. Il m'a paru agréable de mettre à portée de jouir des mêmes plaisirs, ceux qui peuvent y être sensibles; de leur procurer de ces plaisirs doux & tranquilles, qui valent à celui qui les goûte, d'excellentes leçons de morale, qui élevent l'esprit vers l'Etre des êtres, & de l'existence duquel nous sommes trop rarement occupés¹⁰⁵,

legando così il suo lavoro alle esaltazioni perpetuate dai teologi e dagli scienziati a seguito della lettura dello *Spectacle* pluchiano.

Fu poi l'insieme delle difese portate avanti da Réaumur nei confronti dell'entomologia che lo portarono a formulare quello che divenne il principio guida della sua principale opera e, più in generale, di tutto il suo lavoro, ovvero l'adagio classico *Natura maxime miranda in minimis* – la natura è mirabile nelle più piccole cose – principio che venne subito usato contro Réaumur, così come contro tutti coloro che all'entomologia si interessavano: Diderot¹⁰⁶ presentò lo scienziato di La Rochelle come colui che «emploiera toute sa vie à observer des insectes et ne verra rien de nouveau [...]. Aux grands génies les grands objets, les petits objets aux petits génies»¹⁰⁷, *flèche* ripresa dalla nemesi¹⁰⁸ per eccellenza di Réaumur, Buffon, il quale replicò con la famosa frase «Une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature»¹⁰⁹;

105Ivi, IV, p. XXIX. Cfr. C. SALVI, *Le grand livre des animaux de Buffon*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002, p. 23.

106Nonostante lo spirito enciclopedico di Réaumur quest'ultimo non partecipò al progetto dell'*Encyclopédie*, forse proprio a causa di eventuali rancori personali con Diderot o, forse, ancora per la lontananza che vi era tra la concezione di sapere enciclopedico tra i due. In J. TORLAIS, *Réaumur, un esprit encyclopédique en dehors de l'Encyclopédie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936, pp. 249 ss. Si riporta di seguito anche l'estratto della *Lettre de Réaumur à Ch. Bonnet du 30 juillet 1755*: «Il y a bien de bonnes choses dans ce Dictionnaire encyclopédique mais il y a bien des choses à dire contre cet ouvrage qui a été au delà, comme vous le remarquez fort bien, de ce qu'on exige d'un Dictionnaire. Il y règne une partialité qui n'est pas tolérable; des mirmidons, amis des auteurs y deviennent de grands hommes. Je ne sçais celà que par ouï-dire, car je n'en ai lu que la Préface».

107D. DIDEROT, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, s.l., s.t., MDCCLIV, p. 17; pp. 79-80.

108Riguardo alla rivalità tra Réaumur e Buffon, la versione dello scrittore Louis Ferdinand Alfred Maury, il quale riportò di aver preso gran parte del suo materiale dal biologo Georges Cuvier, più vicino allo schieramento Buffon-Daubenton rispetto a quello di Réaumur, e quindi di parte, vuole Réaumur attaccare per primo: parrebbe infatti che Réaumur, non contento di vedersi soffiata la gloria da un ancora giovane, ma quanto mai promettente, Buffon, decise di screditare la figura criticandone gli scritti, ma non in modo frontale: Réaumur non avrebbe osato criticare apertamente un'opera che, di fatto, aveva suscitato un enorme successo. Preferì dunque nascondersi dietro alla penna compiacente dell'Abbé de Lignac che attaccò la *Théorie de la terre* gettando sospetti su Buffon attraverso la pubblicazione delle *Lettres à un Américain* e tramite le quali Réaumur, sempre stando a questa teoria di Maury, avrebbe raggiunto il suo scopo, ma evitando problemi sia con la *Sorbonne* sia con altre autorità. La figura di Buffon era però troppo ben vista per poter essere demolita così facilmente e Réaumur dovette ripiegare sulla figura di Daubenton, in una posizione inferiore rispetto a quella di Buffon, ma che avrebbe comunque colto nel segno: senza il suo collaboratore il montbardiano non sarebbe riuscito a proseguire con la sua opera ed in effetti il colpo di Réaumur venne duramente incassato dal momento che solo l'influenza di Madame de Pompadour riuscì a salvare l'innocente Daubenton. Da qui lo scontro tra i due degenerò, l'uno eccellente nello splendore dello stile più che nei suoi contenuti, l'altro maestro delle osservazioni minute; forse fu proprio per questo che Réaumur si irritò tanto: vedersi scavalcato da qualcuno che nemmeno svolgeva in prima persona le osservazioni sui soggetti da lui indagati – Buffon, è risaputo, delegò gran parte del lavoro ai suoi collaboratori, Daubenton soprattutto per l'aspetto anatomico e l'Abbé Bexon per lo studio sugli uccelli – e che si dedicava più a delle pretese retoriche che alla vera e propria ricerca scientifica. Vero è che la figura di Buffon è quella di un filosofo, nel senso di pensatore, che di un *philosophe*, ossia un naturalista, ma proprio questo ci permette di denotare l'ormai avvenuto passaggio dell'entomologia dal mondo scientifico a quello dei salotti. Per quanto non si conosca ancora la corretta versione dei fatti, così come il vero motivo che portò al rancore tra i due, quello che è certo è che tra queste due menti aleggiava una risaputa antipatia manifestata da entrambe le parti in diverse occasioni come dimostrano le frecciate, nemmeno troppo velate, che nessuna delle due parti si risparmiò. Cfr. R-A. F. DE RÉAUMUR, *The natural History of the Ants*, translated and annotated by William Morton Wheeler, cit., pp. 15-16; *Lettres inédites de Réaumur*, cit., pp. 1-12.

109G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, IV, cit., p. 92. Cfr. J.-M. PELT, *La cannelle et la panda*, Paris, Fayard, 1999.

ironicamente lo stesso conte veniva rimbeccato proprio per la sua ampollosità, per il suo stile troppo enfatico e poco adatto ad un trattato scientifico¹¹⁰ e Voltaire stesso nella sua satira *Les Deux Siècles* descrisse la retorica di Buffon in una semplice riga: «Dans un style ampoulé parlez-moi de physique»¹¹¹.

Si tramanda, inoltre, un chiacchiericcio stando al quale, durante una conversazione, Voltaire, sentendo citare l'*Histoire naturelle* rispose «Pas si naturelle!»¹¹² e questo detto da un Voltaire amante dell'effetto estetico tra l'autore ed il suo pubblico: la metafora da lui usata proprio per relazionarsi coi suoi lettori, un effetto leggero come la luce, «Les pensées d'un auteur doivent entrer dans notre âme comme la lumière dans nos yeux, avec plaisir et sans effort, et les métaphores doivent être comme un verre qui couvre les objets mais qui les laisse voir»¹¹³ ne è un eclatante esempio.

Impossibile poi è non paragonare le opere di questi due giganti dal momento che sia l'*Histoire naturelle* sia le *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* possono essere considerate come due approcci contraddittori alla storia naturale, due opere che illustrarono i valori attribuiti alla natura dalle società occidentali dell'epoca. Le *Mémoires* di Réaumur costituirono, per la prima volta, una vera e propria indagine entomologica, nulla a che vedere con il lavoro svolto da Buffon¹¹⁴, il cui testo ebbe un'importanza più dal punto di vista divulgativo che scientifico; Réaumur, inoltre, fu un osservatore, molto pignolo, che agiva direttamente sul campo: «s'il s'agissait de caractériser pour le XVIII^e siècle quelque remarquable naturaliste convenant à l'idéal habituel du savant, il serait plus indiqué de parler de Réaumur que de Buffon»¹¹⁵ metodo, questo, che lo portò ad accusare i suoi contemporanei, quali Buffon e Needham, che lasciavano fosse un sistema a dire loro cosa vedere, affermazione tanto più vera dal momento che le osservazioni svolte da Buffon a sostegno della sua *Histoire naturelle* non potevano essere ripetibili proprio perché osservatori a lui contemporanei, quale Needham appunto, svolgevano osservazioni imperfette¹¹⁶ e questo nonostante avessero a disposizione microscopi nettamente potenziati aventi non solo una resa maggiore, ma a volte provvisti di un ingrandimento fino a 400 volte superiore¹¹⁷ rispetto a quelli a disposizione di un Leeuwenhoek, di uno Swammerdam o di un Malpighi.

Bisogna però ricordare come i *philosophes* di Francia fossero principalmente pensatori e lettori

110«Buffon n'aimait pas les vers, et reprochait aux poètes de sacrifier l'expression aux nécessités de la rime [...]. Il ajoutait : « J'aurais bien fait des vers comme un autre, mais j'ai bientôt abandonné un genre où la raison ne porte que des fers [...]», in P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, II, cit., pp. 1391-1392.

111VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire*, X, Paris, Furne, MDCCCXXXV, p. 741.

112*Biographie Universelle, ancienne et moderne*, VI, Paris, Michaud Frères, 1812, p. 236.

113VOLTAIRE, *Notebooks*, I, Paris, Institut et musée Voltaire, 1952, p. 215. Cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, cit., pp. 162-163.

114L'opera di Buffon venne invero criticata da molti suoi contemporanei più “scienziati” che *philosophes*. A tale riguardo si vuole qui riportare un estratto della lettera del naturalista svizzero Abraham Trembley al politico Willem Bentinck: «Je viens de lire les 3 vol. de l'Hist. Nat. de Mr. Buffon qui ont paru depuis quelques terns. Us renferment quelques faits curieux; mais, pas asses a proportion de leur grosseur. Il y a un tres grand nombre de conjectures, dont plusieurs sont fort hardies. Il arrive souvent a Mr. de Buffon de les donner d'abord pour des conjectures, et puis de s'en servir comme de Principes demontre. M^r de Buffon pretend presque tout expliquer sur la generation: mais, j'avouë que je ne puis considerer son systeme, que comme une hypothese hasardée. Il fait trop prouver aux faits sur les quels il l'a batit. Il semble quelques fois qu'il se laisse emporter à son imagination. Si son ouvrage est fort goûté, je crains qu'il ne fasse tort à l'Hist. Nat. en ramenant le gout des Hypotheses», in *Letter from Trembley to Willem Bentinck*, 9/20 janvier 1750, Ms Egerton 1726, British Library, Londra. Cfr. V. P. DAWSON, *The Limits of Observation and the Hypotheses of Georges Louis Buffon and Charles Bonnet*, in *Beyond History of Science. Essays in honor of Robert E. Schofield*, Bethlehem, London, Toronto, Lehigh University Press, Associated University Press, 1990, pp.107-125; V. P. DAWSON, *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1987, pp. 179-188.

115M. D'OCAGNE, *Questions scientifiques: Réaumur, esprit encyclopédique et précurseur*, in «Revue des Deux Mondes», 39 (2), 1937, p. 461.

116Non solo Réaumur, ma anche altri contemporanei mossero delle accuse contro le prove controverse presentate da Buffon proprio perché le osservazioni alle quali era giunto – e di conseguenza le conclusioni – non risultavano essere ripetibili e ben presto si accusò il montbardiano di essere più devoto al suo sistema di classificazione piuttosto che alle prove empiriche al punto che Trembley denominò, come si è visto, la nuova teoria sulla generazione di Buffon «hypothese hasardée».

117Circa le nuove informazioni ottenute sul microscopio usato da Buffon si faccia riferimento a J. LYON, P. R. SLOAN, *From Natural History to the History of Nature*, USA, University of Notre Dame Press, 1981, pp. 164-169.

che osservatori, possedere un microscopio era per lo più una moda e le escursioni nelle campagne svolte col fine di collezionare insetti erano divenute, al pari dello strumento ottico, un passatempo popolare. Poca era, inoltre, la pazienza di questi *philosophes* per la metodologia osservativa di Réaumur come avevano dimostrato le critiche mossegli da Diderot e Buffon sul proposito di dedicarsi a «petits objets» e a «mouche», animali denigrati proprio per essere piccoli insetti.

Nonostante queste schermaglie, gli studi di Réaumur, rispetto a quelli di Buffon, godettero, però – ed è un però molto ingombrante –, dell'ulteriore appoggio del mondo ecclesiastico essendo più conformi al classico approccio religioso apprezzato – e, soprattutto, non perseguitato – in quel periodo: il Creatore era visto come l'autore di una natura perfetta la cui anche minima manifestazione, come potevano essere gli insetti, meritava adorazione e lode, anche se, lo abbiamo visto, essere un fervente credente non significò per Réaumur perdere di vista l'oggettività scientifica dei fenomeni naturali: «sa foi chrétienne a stimulé son zèle sans obscurir en rien sa vue des phénomènes natureles»¹¹⁸.

E proprio questo cercò di trasmettere, anche, attraverso i suoi scritti, ossia come la «connaissances qui, loin de peiner, occupent agreablement l'esprit qui les acquiert»¹¹⁹ e come, per di più, «souvent ce que nous ne regardions que comme curieux, tient de bien près à l'utile; souvent quand l'utile est découvert, on voit que ce qui ne sembloit que de pure curiosité, nous a conduit à le découvrir»¹²⁰.

«Nous faisons cas du beau, nous méprisons l'utile»¹²¹ imparava la morale il cervo moderno, specchio di una società vivente in un secolo altrimenti frivolo senza la preoccupazione del come «être utile»¹²², preoccupazione su cui anche Réaumur si espresse: «Je voudrais que les hommes n'admirassent point ceux qui semblent avoir plus cherché à se faire admirer qu'à être utiles»¹²³.

Peculiarità di Réaumur fu poi quella di essere un buon cartesiano¹²⁴ diffidente dei luoghi comuni sulla natura divulgati dagli antichi¹²⁵, fattore che gli permise di non cedere alla tentazione di raccontare delle storie, favole o leggende su tali argomenti e facendo così risultare il suo approccio alla natura in sintonia con i naturalisti più moderni, non solo interessati ai grandi fatti della natura, ma a tutto ciò che ad essa riguardava, senza distinzione, per quanto Réaumur stesso sostenesse di non essere propenso ad un'enumerazione precisa di ogni tipo di insetto¹²⁶, un approccio alla natura oggettivo, aperto ed attento, differente da quello di John Ray, che cercò di identificare e studiare, invece, sì le innumerevoli specie di insetti, ma solo circoscritti alla sua località. Ed un approccio nettamente differente, ancora, da quello di Buffon il quale, esattamente al contrario, voleva il genio associato alla grandezza e dove anche l'intento era dissimile: per Buffon gli insetti non sembravano utili all'uomo, tanto è vero che non li prese nemmeno in considerazione nella sua opera non facendo

118J. TORLAIS, *Réaumur philosophe*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 11 (1), 1958, p. 13.

119R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, cit., pp. 3-4.

120Ivi, p.10.

121J. DE LA FONTAINE, *Fables choisies, mises en vers*, Paris, s.t., MDCCXLV, p. 145.

122Cfr. J. TORLAIS, *Réaumur philosophe*, cit., pp. 13-33.

123R-A. F. DE RÉAUMUR, *L'art de convertir le fer forgé en acier et l'art d'adoucir le fer fondu*, Paris, Michel Brunet, MDCCXXII, Preface, p. 19.

124Réaumur stesso ammise di esserlo: «nous devons nous trouver heureux d'avoir été précédés par un Maître tel que Descartes, qui nous a appris à discuter les idées les plus reçues, & à n'adopter que celles qui n'ont rien pour nous que de clair & d'évident. Quels services un seul homme n'a-t'il pas rendus à tout le genre humain!», in R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., p. 463.

125Sin dal principio, invece, Buffon ammise di essersi ispirato ai due antichi per eccellenza, Aristotele e Plinio: «The ancients, especially Aristotele and Pliny, were, he [Buffon] thinks, far better qualified to write upon natural history than any other moderns. They did not trouble themselves about *useless insects whose manœuvres gratify some modern observer*» parole, queste, inevitabilmente riferite a Réaumur. In L.-C. MIALL, *The early naturalists, their lives and work (1530-1789)*, London, Macmillan and Co., 1912, p. 372.

126A titolo di esempio si riportano le seguenti righe: «ces mouches appartiennent au genre de celles qui sont appelées *ichneumons*; nous ne croyons pas devoir différer au temps où nous traiterons des mouches, à donner les caractères decelles qui doivent porter le nom d'*ichneumons*», in R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, II, cit., p. 430. Ed ancora generalizzò nel sesto volume, «en général, les mouches *ichneumons* de différentes espèces ont recours à trois moyens différents pour arriver à leur fin, et tous trois également sûrs», in R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, VI, cit., p. 294.

essi parte del suo sistema di ordinamento degli animali.

Anche le domande che Buffon rivolse alla storia naturale furono poi poste sempre nell'ottica di far funzionare quella nuova concezione di storia legata al neonato senso dello scorrere del tempo, il tutto prediligendo la visione macroscopica del mondo che portò il montbardiano a privilegiare i fatti della natura ponendo l'uomo al vertice della creazione – e qui si ricordi l'epicureismo confuso con ateismo – seguito dagli animali per lui più importanti: in Buffon era l'uomo il padrone di tutto nonché colui che dominava ed esaltava la natura.

E questo spiega il motivo per cui in Buffon ritornarono le favole evitate invece da Réaumur: gli animali del conte di Montbard si vedono, non solo accompagnati da tratti moralizzanti, ma aventi una comprensione ancora mitica della natura che sarà al centro proprio della civiltà moderna; ad esempio basti leggere la descrizione del cavallo buffoniano, «noble» conquista dell'uomo, animale «fier & fougueux» e che persino arrivò a condividere con l'essere umano «les fatigues de la guerre & la gloire des combats»¹²⁷.

Per Réaumur, invece, saggezza e potenza divina si contraddistinguevano nel fare non piccole cose con grandi mezzi, ma esattamente l'opposto: fare grandi cose con mezzi molto semplici: «nous n'avons aucune idée de l'immensité de ce univers dont il nous est aisé de reconnoître que notre terre n'est qu'une particule, qu'une espèce d'atome» e quest'atomo, «pour avoir le rapport qu'il convenoit qu'il eût avec la totalité de l'ouvrage»¹²⁸ necessitava di essere popolato da un'infinità di animali tra i quali, «malgré leur petitesse», risultavano essere mondi per altri esseri, «sont cependant des mondes pour d'autres»¹²⁹. Ritornava così il concetto di luogo e corpo come medesimi, ossia del vedere in Dio le opere di Dio e qui, anche in Réaumur, si veda una certa influenza malebranchiana per quanto, forse, non seppe ben distinguere il modo di giustificare la presa dell'uomo sulla natura di Cartesio e la concezione della vita, nonché della scienza umana.

Nonostante questo, seppe però sicuramente cogliere le analogie esistenti tra le due grandi metafisiche: Réaumur era tanto convinto del valore dello spirito di osservazione – «L'esprit d'observation qu'on regarde comme le caractere d'esprit essentiel aux naturalistes [...] est également nécessaire pour faire des progrès en quelque science que ce soit»¹³⁰ – quanto del guardarsi bene dal dimenticarsi che questa «ce n'est pas une qualité aussi commune qu'on se le pourroit imaginer»¹³¹.

Ma tutto questo non sorprende nemmeno più di tanto: c'è un motivo se è il nome di Réaumur e non quello di Buffon ad essere fortemente legato alla scienza degli insetti, scienza che venne profondamente cambiata solo a seguito della pubblicazione delle *Mémoires*.

Prima di Réaumur, infatti, tre erano state le vie seguite per lo studio di questi animali, tre vie incomplete ed infruttuose tanto che le opere dedicategli erano state: le compilazioni degli autori antichi, quali Aristotele, ricche di errori – si pensi alla generazione spontanea – e di pregiudizi – specialmente l'attribuzione dei tratti morali agli animali; le opere dei dilettanti attratti dal gusto per il meraviglioso che portò la loro immaginazione a fantasiose visioni come nel caso delle *Observations sur la structure des yeux de divers insectes, et sur la trompe des papillons*¹³² in cui la proboscide delle farfalle veniva confrontata con quella degli elefanti; e le monografie dei medici, da Swammerdam a Redi, i quali, attraverso il microscopio, scoprirono e descrissero, anatomicamente, gli insetti. Da questi ultimi Réaumur riprese l'approccio mediante l'osservazione ragionata e sperimentale del comportamento degli insetti, liberandosi così degli Antichi e dei vecchi pregiudizi – «Mais comment guérir le peuple d'un préjugé qu'il a une fois reçu!»¹³³ –, passando a descriverne il più finemente possibile la loro anatomia e rendendosi moderno attraverso il suo modo di esplicitare l'utilità di questi animali per l'uomo e le sue attività, ma, soprattutto, per il suo modo di unire scienza e fede.

127G-L. L. BUFFON, *Histoire Naturelle*, IV, cit., p. 74 ss.

128R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, VI, cit., pp. XLI-XLII.

129Ibidem.

130Ivi, I, p. 49.

131Ivi, II, p. XXXIV.

132L. DE PUGET, *Observations sur la structure des yeux de divers insectes, et sur la trompe des papillons*, Lion, Leonard Plaignard, MDCCVI.

133 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, II, cit., p. 297.

Per Réaumur, infatti, esisteva una soluzione intermedia tra il dubbio cartesiano ed il pericoloso metodo scientifico che rischiavano di far dimenticare Dio: rimanere il più riservati possibile circa la spiegazione dei fini e dei perché proposti dal Creatore dal momento che i suoi segreti erano impenetrabili, «Décrivons le plus exactement qu'il nous est possible ses productions, c'est la manière de la louer qui nous convient le mieux»¹³⁴. Per Réaumur «plus les faits sont singuliers, plus ils demandent à être attestés» e colui che per la prima volta ha il compito di annunciarli «ne sçauroit trop assûrer qu'il les a vûs, & comment il les a vûs»¹³⁵; e proprio questo spiega la modestia del titolo: “Memorie *per servire* la storia degli insetti”.

Altro elemento che rese innovativo Réaumur fu il suo modo di descrivere gli animali da lui osservati: non si limitò a descriverne solo l'anatomia, ma anche il loro, come lui lo chiamava, genio o industria, ossia i loro modi, il loro comportamento ed il loro operato nonché modo di operare, tanto da essere considerato il padre dell'etologia. E proprio su queste osservazioni si basò anche il suo metodo di classificazione nettamente pre linneano: se Buffon aveva creato un suo metodo antropomorfo, Réaumur raggruppò invece gli organismi in base al loro *modus operandi*: quelli che mangiavano le foglie in un gruppo, gli insetti schiavisti in un altro e gli insetti parassiti in un altro ancora, e così via. Innovativo anche il criterio da lui usato per scoprire il metodo di lavoro degli insetti e legato, ancora una volta, alla sua passione per le arti ed i mestieri che lo vide mettere alla prova gli insetti usando varie tecniche, dall'allevamento, agli alveari ed alle voliere: «la partie par où elle m'a le plus intéressé, est celle aussi à laquelle on sera plus généralement sensible, c'est celle qui embrasse tout ce qui a rapport au genie, aux mœurs, pour ainsi dire, aux industries de tant de petits animaux»¹³⁶; si noti inoltre come la parola *industries*, usata poi anche da altri entomologi francesi come Dufour e Latreille, risulti già essere utilizzata con l'equivalente odierno del significato di *comportamento*.

Le varie passioni di Réaumur sfociarono, infine, nel suo ricchissimo gabinetto di curiosità, non solo luogo dedicato all'accumulo delle collezioni, ma per lui, anzitutto, un vero e proprio strumento scientifico attraverso il quale poter ottenere informazioni sull'habitat e sui costumi degli animali e dei vegetali oggetti dei suoi studi. Il suo è, tutt'oggi, uno dei gabinetti più ricchi d'Europa, invidiabile soprattutto dal punto di vista ornitologico e per la sua collezione di conchiglie e che desiderò lasciare in eredità all'Accademia delle Scienze.

Ebbene, persino alla sua morte continuò la rivalità con Buffon: per quanto infatti Réaumur avesse lasciato le sue collezioni ed i suoi scritti all'Académie Royale des Sciences, un decreto reale ordinò che i materiali concernenti la storia naturale dovessero essere affidati al *Cabinet du Roi* diretto, non a caso, da Buffon che in quegli anni intrattenne ottimi rapporti con Luigi XV¹³⁷ che gli concesse di conferire le collezioni di Réaumur, anche se solo alla sua morte, al *Cabinet du Roi*.

L'entomologia alla fine del XVIII secolo era ormai in pieno sviluppo e non solo a livello scientifico, ma anche, e soprattutto, vide un suo susseguirsi a ritmo serrato nei salotti dove il metodo naturale si districò tra la classificazione degli insetti e quel nuovo modo poetico di osservare la scienza portato in auge da Buffon, *Majestati Naturæ par ingenium* come si legge sulla sua statua posta all'ingresso del Muséum National d'Histoire Naturelle parigino.

Si veda quindi con la figura di Buffon l'importante ruolo ambivalente di scrittore, filosofo e politico che questi personaggi giocavano sullo sfondo del XVIII secolo di cui il più completo spirito risultò però essere Réaumur influenzato tanto da Cartesio quanto da Malebranche pur restando un cristiano convinto, ma senza mescolare scienza e metafisica e rischiare così di cadere, come un Pluche od un Bernardin de Saint-Pierre, nell'assurdo.

Una filosofia, quella di Réaumur, che gli permise di scoprire e descrivere le meraviglie dell'infinitamente piccolo, un tributo alla grandezza di Dio, concetto non compreso da molti suoi

134Ivi, I, p. 25.

135Ivi, pp. 25-26.

136Ivi, p. 13.

137Non solo Luigi XV, ma anche Luigi XVI sostennero sempre il conte di Buffon il quale godette anche della simpatia della marchesa de Pompadour: «Vous êtes un joli garçon Monsieur de Buffon, on ne vous voit jamais!». Forse fu proprio questo rapporto a minare la pubblicazione degli ultimi volumi delle *Mémoires* di Réaumur: il re avrebbe potuto rendere discontinua la loro pubblicazione, quando non sospenderle, da parte dell'*Impremierie Royale*.

contemporanei, soprattutto da Diderot e Buffon, e che, forse, fu l'elemento che non gli permise di surclassare in termini di successo il montbardiano. Esattamente l'opposto accadeva, invece, da un punto di vista scientifico, ove il paragone tra i due non è nemmeno fattibile e più volte venne, infatti, messa in luce la differenza tra l'accuratezza di Daubenton e la negligenza di Buffon, ma questo è il punto: Réaumur fu «le premier des biologistes modernes»¹³⁸, mentre Buffon «le grand phrasier, le roi de phrasiers, le grand modèle des petits phrasiers»¹³⁹.

138P.-P. GRASSÉ, de l'Institut, *Conférence du Palais de la Découverte*, 5 mai 1956.

139*Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières*, VI, Paris, H. Agasse, 1804, p. 84.

Parte Seconda

Capitolo 1. *La politica degli insetti nel XVIII secolo*

Dopo avere analizzato la nascita e lo sviluppo dell'entomologia all'interno dell'ambito scientifico e dopo aver visto il suo primo timido approccio al mondo umanistico attraverso le figure di Réaumur e Buffon, si vuole ora puntare l'attenzione proprio su tutti quei pensatori che usarono gli insetti, come sciami d'api o colonie di formiche, per modellare, metaforicamente, le società umane nel XVIII secolo.

Lo studio delle opere sugli insetti da parte di storici naturali e di *philosophes*, ma anche di medici, teologi ed agronomi del Settecento, ha portato ad evidenziare il crescente uso, in letteratura, del ruolo degli animali nella storia umana e nell'Illuminismo in particolare, mostrando anche come le teorie del corpo umano ed animale siano divenute fondamentali per afferrare la comprensione settecentesca dell'economia tanto politica quanto sociale.

In particolare ci si concentrerà sull'uso che questi pensatori fecero degli insetti per poter re-immaginare e rappresentare le proprie società, come se, attraverso le metafore e le osservazioni su questo microcosmo ed i suoi abitanti si potesse, finalmente, dare un senso ed un ordine anche al macrocosmo umano. La sensazione che si ricava è quella che gli studiosi del XVIII secolo abbiano tratto una vera e propria ispirazione dagli insetti per contestualizzare gli ordini sociali ed esprimere i cambiamenti che si desiderava apportare alla società degli uomini, un'illuminazione giunta, però, solo a seguito di una rivalutazione degli insetti ed alla comprensione del loro funzionamento anatomico, prima, e comportamentale, poi – e da qui l'importanza della conoscenza della nascita dell'entomologia nel suo contesto naturale, quello scientifico, appunto.

Le discussioni sugli insetti giunsero, infatti, a riflettere le discussioni sugli individui umani e sui corpi politici e, non a caso, proprio questi animaletti aiutarono nella concettualizzazione di nuove idee tanto sull'individuo umano quanto sulle sue passioni, su come si formassero i collettivi umani e su come i governi li avrebbero potuti manipolare e controllare nel modo più redditizio possibile: in pratica, si aveva ora un modello su cui basarsi per poter governare un gran numero di individui che «living, moving and working»¹ insieme ed in un dato spazio. Ovviamente, in questo sforzo, utili furono proprio quelli che ad oggi prendono il nome di insetti sociali – api, termiti, formiche – dal momento che, nel contesto socio-politico settecentesco, potevano essere visti proprio come il grande gruppo che «vivendo, muovendosi e lavorando» insieme in uno specifico spazio – si pensi all'utilità delle api – potevano fungere da esempio assoluto per un governo ideale. Allo stesso tempo, però, potevano essere visti anche come il grande gruppo che, coalizzandosi, sarebbe risultato più difficile da estirpare – e qui si pensi, invece, ai parassiti dannosi – divenendo così modello non per un governo perfetto, ma per coloro che combattevano la politica dell'assolutismo e che trovavano la loro forza proprio nel numero, un esempio per tutti, il terzo stato e la votazione per testa. Per quanto, infatti, la nozione di popolazione fosse non solo nuova, ma ancora piuttosto astratta nel XVIII secolo, gli insetti sociali, con il loro apparire in grandi numeri, risultavano sì ben organizzati, ma anche difficili da sottomettere e controllare finendo così col divenire prototipo d'eccellenza tanto per un partito quanto per l'altro.

E tale vuole essere il vero scopo di questo studio, indagare gli scritti illuministi entomologici utilizzati per mettere a nudo, talvolta tramite critiche feroci, la società ed il suo contesto e per provare a migliorarle, recuperando così anche una parte della nostra storia moderna, poco presa in considerazione, ma quantomai essenziale per comprendere non solo i nostri attuali modi di vivere congiuntamente in una società, ma anche la società stessa.

Ovviamente l'uso degli insetti per i fini sopra elencati non nacque nel XVIII secolo, ma vanta una tradizione, quando non una storia, ben più antica e già nell'*Henry V* shakespeariano è possibile trovare un'elaborazione dell'utopia della perfetta organizzazione sociale proprio attraverso il paragone con l'insetto emblema dell'ordine per eccellenza, l'ape:

Obedience: for so work the honey-bees,
Creatures that by a rule in nature teach

¹ E. WALLMANN, *The Political Economy of Eighteenth-Century Insects: Natural History and Political Economy in France 1700-1789*, Warwick, University of Warwick, 2017, p. 2.

The act of order to a peopled kingdom.
They have a king and officers of sorts;
Where some, like magistrates, correct at home,
Others, like merchants, venture trade abroad,
Others, like soldiers, armed in their stings,
Make boot upon the summer's velvet buds,
Which pillage they with merry march bring home
To the tent-royal of their emperor²,

«creature che per legge di natura insegnano l'azione ordinata ad un regno», parole che evocano un esercito – si tralasci per ora il «they have a *king*» – ordinato e disciplinato e che dipingono un popolo come laborioso e ben organizzato militarmente e, per questo, paragonabile alle api, nobili fra tutti gli altri parassiti, le uniche ad essere sfuggite alla pesante denigrazione che, sino al Settecento, aveva afflitto la specie, generale, degli insetti.

Il loro riscatto, lo si è accennato, iniziò proprio nel XVIII secolo, principalmente per via della forte influenza che già esercitavano sull'uomo³ e che nel Settecento si andò ulteriormente ad intensificare a partire dal loro uso nel settore commerciale: se la Cina, impero fondato sul commercio della seta, vide la massima espansione economica di questo settore proprio nel XVIII secolo quando raggiunse proporzioni globali, esaltando il baco da seta, il commercio dei coloranti permise, a sua volta, l'espansione dell'insetto della cocciniglia che, assieme al suo ospite, il cactus, furono così introdotti non solo in America, paese loro natio, ma in varie parti del mondo, vecchio continente compreso. Non si dimentichi, poi, il commercio di altri prodotti sempre ricavati dagli insetti, il miele e la gommalacca *in primis*, il cui sfruttamento rientrò anche all'interno della questione politica – usare il miele locale piuttosto che lo zucchero delle Indie Occidentali⁴ – e morale – lo sfruttamento degli animali e dei loro prodotti, tema che si estese maggiormente a seguito del suo paragone con lo sfruttamento degli uomini all'interno delle piantagioni delle canne da zucchero e rientrando in quella che sarà la retorica antischiavistica sviluppata alla fine del secolo.

Gli entomologi quindi, per mostrare l'utilità dei loro studi, enfatizzarono non solo gli aspetti pratici della loro scienza, ma anche quelli più filosofici. Specialmente poi gli aspetti morali si andarono a legare sempre più all'ambito religioso coinvolgendo anche, e non pochi, teologi nello studio dell'entomologia e dove, in alcuni casi, si tentò di naturalizzare la morale e, in altri, di moralizzare la natura.

Già, però, prima del Settecento, è possibile ritrovare questi propositi, la moralizzazione della natura tanto quanto l'uso degli insetti all'interno di questioni sociali, politiche e culturali non furono, infatti, elementi di appannaggio esclusivo del XVIII secolo; cosa, quindi, differenziò l'Età dei Lumi? Sicuramente la rivalutazione data agli insetti, ma, ancora più, l'uso che si fece di questa rivalutazione e che subì una netta inversione di marcia proprio a causa del contesto sociale e dei fatti storici di quegli anni: la visione positiva che si era cominciata a dare alle affascinanti società degli insetti e che si era basata, principalmente, sull'ammirazione della loro organizzazione sociale vista come perfetta perché tutti rispettavano le leggi – e di cui le api, tanto ammirate, ne erano l'emblema principale –, stava ormai crollando. La Rivoluzione francese e la caduta della sua monarchia aumentarono i dibattiti politici questionanti la superiorità di una monarchia o di una repubblica e questi portarono a respingere, violentemente, l'idea dell'alveare o della colonia di

2 W. SHAKESPEARE, *Henry V*, London, Tho. Millington, John Busby, I, 2, 1600, vv. 183-204.

3 Lo scarabeo, per gli egizi, era simbolo di protezione e prosperità, la mantide religiosa, per la mitologia boschimana, simboleggia il ciclo della vita e della morte, nelle *Upaniṣad* gli insetti sono inseriti all'interno del ciclo della reincarnazione ed ancora, nello Sri Lanka, la migrazione delle farfalle è paragonata al pellegrinaggio verso la montagna sacra che, infatti, prende il nome di *Samanala Kanda*, letteralmente “Montagna Farfalla”. Cfr. T. R. E. SOUTHWOOD, *Entomology and Mankind*, in «American Scientist», 65 (1), January-February 1977, pp. 30-39.

4 Il miele – e di conseguenza l'apicoltura – ebbe poi un peso economico ancora maggiore a seguito del calo della presenza dello zucchero a causa della guerra dei Sette anni (1756-1763) tra Inghilterra e Francia – fra le cui cause vi fu, per altro, proprio il controllo del saccarosio – e, successivamente, del blocco continentale voluto da Napoleone nel 1806.

formiche come regno. L'entomologia continuò quindi ad essere presa sì come termine di paragone, ma rivalutando, quando non rovesciando, quelli che ne erano stati i cardini principali.

In questo senso fu la satira la forma di espressione perfetta con cui fondere l'entomologia dal momento che così bene si prestava a rappresentazioni sociali. Ma la satira fu anche il genere perfetto per accompagnare l'età dell'Illuminismo, un'epoca in cui la logica e la conoscenza erano molto apprezzate, dove la moderazione e la ragionevolezza erano generalmente preferite all'eccesso ed in cui la libertà di parola ed i diritti dell'individuo venivano usati per combattere gli autoritari. La satira divenne il mezzo per eccellenza per rappresentare cultura ed abitanti del XVIII secolo e, non a caso, si diffuse a macchia d'olio, rinvigorendo l'opinione pubblica e provocando, occasionalmente, esilaranti fraintendimenti.

Geograficamente parlando, nel tardo Settecento, diversi fattori – politici specialmente – contribuirono ad una più prospera fioritura della satira nella Francia illuminista e questo ebbe un profondo effetto sulla società tanto da dare origine ad uno dei più famosi autori di satira di tutti i tempi: François-Marie Arouet, meglio conosciuto come Voltaire⁵ e le cui credenze e pratiche – deista, ma allo stesso tempo scettico e laico, a favore delle libertà civili ed intensamente critiche nei confronti del governo –, considerabili insolite oggi, per non parlare di trecento anni fa, vennero ben raccolte in quella che viene considerata la sua migliore opera satirica, il *Candide*, in cui l'ottimista protagonista, logorato dal mondo reale, finì col concludere che: «Cela est bien dit, répondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin»⁶. Per quanto riguarda l'entomologia, anche Voltaire utilizzò i suoi lillipuziani abitanti in ambito metaforico, dall'ape Messalina nel suo *Dictionnaire philosophique*, ad un ragno ed una mosca, due protagonisti che permisero di mettere a nudo l'indole violenta dell'uomo – «nous passons notre vie à tuer et à dévorer ce que nous avons tué» – che è giunto a rendere la Terra «un vaste champ de guerres, d'embûches, de carnage, de destruction»: «il n'est point d'animal qui n'ait sa proie, et qui, pour la saisir, n'emploie l'équivalent de la ruse et de la rage avec laquelle l'exécrable araignée attire et dévore la mouche innocente»⁷, come se uccidere altro non fosse che un'attrazione naturale per tutti gli esseri umani. Anche Voltaire riconfermò quindi l'uso degli animali per interrogare la conoscenza del loro mondo e quindi, di riflesso, anche di quello umano.

In Gran Bretagna i risultati furono ancora più floridi che nel paese del *fleur-de-lys*: il regno di re Giorgio III aveva visto la ripresa del conflitto tra i partiti politici rivali – *Whigs* e *Tories* – dopo una pausa di quasi quarant'anni⁸ e le rivoluzioni in Francia ed in America avevano appena terminato di dimostrare la vulnerabilità delle monarchie europee. Inoltre, nella Gran Bretagna di quegli anni, si rintraccia una relativa libertà di stampa agevolata dall'assenza di assolutismo nell'isola europea, assenza che contribuì anche all'ampio respiro di cui godette la satira nel paese anglofono tanto che, nel 1714, venne fondato lo *Scriblerus Club*, un gruppo di scrittori, con sede a Londra, pubblicanti tutti sotto la stessa persona anonima – e con grande successo – le loro opere e di cui fecero parte, fra gli altri, Alexander Pope e Jonathan Swift. Pope mise gli occhi sulla critica della classe superiore con un umorismo, rispetto all'aspra satira giovanile di Swift, più gentile ed osservativo come si rintraccia nel *Dunciad* dove venivano celebrati la dea Dulness e gli agenti – da lei scelti – portatori di decadimento ed imbecillità presso il Regno di Gran Bretagna, mentre l'anglo-irlandese Swift si contraddistinse per uno spirito più sagace – al punto tale che il suo saggio *A modest proposal*⁹ portò i lettori a credere nel sostegno dato da Swift nel mangiare i bambini irlandesi poveri – e per una fervente immaginazione sapientemente combinata ad una pungente ironia – basti pensare ai

5 Pseudonimo questo scelto sì per la sua connotazione di velocità elettrica, ma anche come riferimento al soprannome che venne affibbiato ad Arouet durante la sua infanzia, *petite volontaire*, ossia, “piccola cosa determinata”.

6 VOLTAIRE, *Candide ou l'Optimisme*, s.l., s.t., 1759, p. 237.

7 VOLTAIRE, *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action*, 1772, in VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire*, I, Paris, Armand-Aubrée, MDCCCXXIX, p. 139.

8 Il partito dei *whigs* era tornato a primeggiare contro quello dei *tories* a seguito dell'ascesa al trono di Giorgio I – anche se controllarono le leve del potere in modo effettivo solo dal 1721 con la nomina di Robert Walpole a Primo Ministro – e tale mantennero la loro posizione sino al 1760, ossia all'ascesa al trono di Giorgio III.

9 J. SWIFT, *A modest proposal for preventing the children of poor people from being a burden to their parents or Country, and for making them beneficial to the Publick*, Dublin, S. Harding, MDCCCXXIX.

*Gulliver's Travels*¹⁰ ed alla miscela estremamente fluente di satira malvagia ed avventura fantasy.

La libertà di stampa in Gran Bretagna aumentò poi dal 1737, anno di promulgazione del *Theatrical Licensing Act*, col quale si impose l'approvazione, nonché conseguente purgazione, di ogni opera teatrale da parte dell'autorità *whig*, atto che portò alla nascita di giornali *tories* - "The True Patriot" (1745), "The Jacobite's Journal" (1747), "The Covent Garden Journal" (1752) – attraverso i quali poter divulgare le forme di satira politica avverse al partito in carica ed ormai bandite anche dal palcoscenico, almeno da quelli ufficiali, i cosiddetti teatri patentati¹¹.

Tutte queste precauzioni dimostrano come la Rivoluzione francese avesse ineluttabilmente colpito anche l'Inghilterra che, infatti, timorosa del dramma della Rivoluzione – che avrebbe potuto minacciare l'autorità di tutti i sovrani del mondo civile – non mancò mai di celebrare e sottolineare la regalità e la centralità dei valori monarchici inglesi nell'ordine sociale della nazione, tenendo a consolidare una «striking picture of national happiness, when contrasted with the present situation of our neighbours in the continent»¹².

Inoltre il sovrano inglese dovette essere cauto anche nell'evitare di offendere non solo la monarchia francese, ma anche quella parte di opinione pubblica non favorevole alla rivolta parigina, opinione pubblica di un certo rango, sicuramente, e che evitava in ogni modo di mostrare al resto del mondo di poter avere dei difetti.

«This age is too enlightened for opinion to be restrained», ribatteva Lady Eglantine Wallace nella sua opera teatrale *The Whim*¹³, nel 1794.

Per di più le influenze parigine, in Inghilterra, andavano ulteriormente paventate dal momento che rischiavano di inneggiare maggiormente gli ideali giacobiti la cui matrice non era difficile da ritrovare tanto in testi scritti quanto nei testi cantati dei cori teatrali che vennero sempre più censiti.

L'esaltazione degli ideali di libertà e di liberalismo, per quanto non mancarono, certamente, coloro contrari agli ideali rivoluzionari quanto giacobini, portò, come naturale conseguenza, alla creazione di un fronte monarchico ed aristocratico piuttosto unito: i sentimenti anti-aristocratici andavano sedati in ogni modo e con ogni mezzo e l'Inghilterra si augurava di poter restare incontaminata da queste idee provenienti dalla Francia sull'impunità degli aristocratici che venivano persino privati anche dei diritti più elementari. Ma se fu facile individuare la causa di queste minacce nelle idee rivoluzionarie, altrettanto facile non fu impedirne la circolazione visto anche, e specialmente, il successo riscosso dai caffè, dai club, ma anche semplicemente dalle strade quali nuovi contesti sociali in cui poter sviluppare il dibattito. In questo modo non si andò solo ad incoraggiare la satira, ma pure il passaggio da quella verbale a quella visiva, mutamento incrementato ancora da una sempre maggiore apparizione degli artisti sulla scena.

La critica della metafora monarchica costituì quindi, nel decennio rivoluzionario, una delle componenti essenziali dell'immagine delle società degli insetti, meno forse che per la sua connessione con l'idea del rispetto delle leggi che restò comunque sempre presente negli alveari quanto nei formicai: le società degli insetti erano prospere perché gli individui al loro interno obbedivano alle leggi. Questo restò un punto fermo. Latreille, ad esempio, lo esplicitò nel suo saggio del 1798 dove sottolineò come la «republique des fourmis, n'est pas sujette à ces vicissitudes de formes, à cette mobilite dans les pouvoirs, à ces fluctuations perpetuelles qui agitent nos republicues et font le tounnent des citoyens»¹⁴.

Il fatto, però, di essere una certezza non significava l'essere esenti da critiche e proprio le leggi, l'elemento che aveva reso perfetta la società degli insetti e a cui tanto dovevano le così mirabili api, furono esplicitamente soggetto di una poesia, composta nel 1792, da Michel de Cubières,

10 J. SWIFT, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*, London, Benj. Motte, MDCCXXVI.

11 I *Royal Theatres*, teatri reali, erano teatri posti direttamente sotto al controllo del Lord Chamberlain, emanazione della Corte, ed erano sottoposti all'autorizzazione formale di produzione da parte del *Licenser of Plays*. Tra i più famosi ricordiamo il *Covent Garden*, il *Drury Lane* e l'*Haymarket*.

12 D. ARUNDELLE, *The Story of Sadler's Wells 1683-1964*, London, Hamilton, 1965, p. 46

13 LADY WALLACE. E., *The Whim, a Comedy in Three Acts by LADY WALLACE. E. With an Address to the Public*, Margate, W. Epps, 1795, pp. 12-13.

14 P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, Paris, Théophile Barrois père, An. X (1802), p. 2.

conosciuto sotto lo pseudonimo di Dorat-Cubières, ed intitolata *Les Abeilles, ou l'Heureux Gouvernement* dove l'autore paragonava la propria opera a metà tra le *Georgiche* di Virgilio, un poema descrittivo, e *The Fable of the Bees* (1714) di Bernard Mandeville, una poesia allegorica; *Les Abeilles, ou l'Heureux Gouvernement* risultò così tenere «un peu de l'un et de l'autre»¹⁵, per stessa ammissione di Dorat-Cubières.

L'entomologia in Gran Bretagna fu poi particolarmente sentita dal momento che proprio sul territorio insulare sembra essere stata fondata quella che, ad oggi, viene considerata la prima società entomologica al mondo, l'*Aurelian*¹⁶ *Society* sorta almeno nel 1743, ma forse esistente già da prima.

Sfortunatamente i libri e le collezioni di tale società perirono nell'incendio di Cornhill del 1748, ma il forte sentimento provato nei confronti dell'entomologia da parte dei britannici venne ulteriormente comprovato anche dalla nascita, sempre su suolo inglese, nel 1826, di quella che fu la prima organizzazione entomologica mondiale¹⁷, il *The Entomological Club*.

L'entomologia settecentesca svolse poi un ruolo chiave in alcune ansie culturali del periodo, dall'apparente declino dell'impero, alla minaccia della sovrappopolazione, ai vantaggi e correlate insidie della moderna società commerciale ed il rapporto, ancora, tra la nuova società civilizzata – ed artificiale – ed il precedente stato di natura. Inoltre, il comportamento sociale degli insetti ben si prestava a muoversi da una rappresentazione ad un'altra, basti prendere ad esempio l'alveare: simbolo politico, perfetto rappresentante tanto di una monarchia quanto di un commonwealth repubblicano o di una democrazia, nel XVIII secolo arrivò a rappresentare non tanto l'attaccamento politico e l'obbedienza ad un sovrano assoluto, quanto i legami affettivi ed istintivi tra una madre e la sua prole, un cambiamento, questo, dettato, tra il 1780 ed il 1790, non solo dagli eventi politici continentali, ma anche dalla società inglese stessa che non poteva più permettersi un'immagine di potente governo femminile visto come la comunità stava incarnando sempre più ruoli di genere apparentemente invertiti¹⁸.

Il genere dell'*apis mellifera*, la specie di ape più diffusa al mondo, ne è un esempio calzante. Sebbene Swammerdam avesse individuato la presenza delle ovaie, già nel 1670, nell'esemplare identificato come a capo dell'alveare, e dimostrando così che il «they have a king» shakespeariano, invero, sarebbe dovuto essere un «they have a queen», l'ape regina continuò ad essere impropriamente chiamata «re» per ancora molti anni e la regalità maschile non fu, così, mai detronizzata definitivamente.

Un altro buon esempio lo si ritrova nel libro, frequentemente ristampato, di Bernard le Bovier de Fontenelle, pubblicato per la prima volta nel 1686, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, ma che nell'edizione del 1742¹⁹, ispirata senza dubbio al più recente volume sulle api di Réaumur, propose la descrizione di una curiosa società caratterizzata da «habitans très-vifs, très-laborieux, très-adroits», ma che «sont tous stériles». Il racconto venne fatto narrare da un filosofo, il protagonista, alla sua allieva, una giovane marchesa, la quale non aveva alcuna conoscenza su tale nazione. Il filosofo cominciò allora il racconto, stando bene attento a non svelare l'identità del modello a cui si stava ispirando, e spiegò alla sua *protégé* come questa società fosse dominata da una regina la cui «Royauté consiste en ce qu'elle est féconde, mais d'une fécondité étonnante» dal momento che «elle fait des milliers d'Enfants, aussi ne fait-elle autre chose». Chiaramente, visto l'immenso numero di figli, la regina avrebbe dovuto avere a sua disposizione un *harem* di mariti, ma la sua vita sessuale restava comunque, pudicamente, avvolta nel mistero. Quando il filosofo finì il racconto, la sua allieva, incredula, si limitò a liquidare la storia come nient'altro che la finzione di un poeta: «De bonne foi où avés-vous pris tout ce Roman là? Quel est le Poëte qui vous l'a fourni?». Il filosofo, a

15 M. DORAT-CUBIERES, *Les Abeilles ou l'heureux gouvernement*, Paris, Gérode et Tessier, 1793, p. 20.

16 *L'aurelia* era il termine usato come sinonimo per la crisalide nella letteratura scientifica propria del XVII e XVIII secolo ed a cui si rifece anche Moses Harris per intitolare la sua opera, il *The Aurelian or Natural History of English Insects*, London, the Author and J. Robson, 1766.

17 Il *The Entomological Club* del 1826, la *Société Entomologique de France* del 1832 e la *Royal Entomological Society of London* del 1833 sono, ad oggi, le più vecchie società scientifiche entomologiche.

18 Cfr. D. WAHRMAN, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven, Yale Univ., 2004.

19 B. FONTENELLE (DE), *Œuvres de Monsieur de Fontenelle*, II, Paris, Bernard Brunet, MDCCXLII.

quel punto, ribatté che quest'altro meraviglioso mondo «une Planete, que je ne vous nommerai pas encore», fatto di strane maniere e costumi ed i cui abitanti, sin dall'inizio, erano stati paragonati ai «nos Arabes», esisteva, invece, e proprio sotto ai suoi occhi, nella storia naturale delle api: «Je vous repéte encore [...] que se n'est point un Roman. Tout cela se passe ici, sur notre Terre, [...], sous nous yeux, mes Arabes ne sont que des Abeilles»²⁰.

La regalità della regina, per quanto quindi implicata nel contesto politico – anche nel racconto di de Fontenelle non mancò il paragone con le Reine d'Oriente e d'Africa, «il y a des Reines en Orient & en Afrique qui ont publiquement des Serrails d'Hommes»²¹ – verso la fine del secolo incominciò a subire una trasmutazione circa il suo significato, un passaggio che avvenne proprio nell'ambito sociale dando vita a quelle contraddizioni derivanti da un'ideologia femminile, prevalente proprio nel XVIII secolo, quando vennero sfidati i presupposti culturali dominanti sulla differenza di genere, temi, anche questi, per nulla nuovi o mai visti prima del Settecento, ma il ruolo della donna e l'inversione del ruolo dei sessi cominciarono solo adesso a rientrare anche tra i temi che legarono il mondo entomologico a quello della società del XVIII secolo, specialmente inglese.

Nell'entomologia settecentesca la sessualità aveva, infatti, assunto un ruolo centrale piuttosto che marginale tanto che, verso la metà del secolo, si arrivò a sostenere come la riproduzione fosse la vera ragion d'essere degli insetti – e ricordiamo nuovamente l'ape Messalina di Voltaire che passava la sua vita a fare l'amore e a partorire sino alla modica cifra di quarantamila uova all'anno²² – e, tra le molte questioni sollevate dall'osservazione delle società degli insetti, quella riguardante il genere ebbe un'enfasi particolare sia sulla singola figura della regina della specie sia sul significato, ora divenuto instabile, della sua regalità.

Ma in questa teoria vi è di più, si va oltre la connessione tra un'ape regina ed il suo legame con il cambiamento culturale arrivando a rintracciare uno spirito sempre più antimonarchico e democratico negli scritti proprio sugli insetti sociali dal 1770, in particolare, in poi.

E se l'ape regina con la sua imperiosità e regalità mantenne comunque un'aura potente ed inebriante di fascino orientale, mistero sessuale ed intrighi reali, risultò però anche simbolo negativo di oppressione ed instabilità, a partire dal massacro annuale delle api maschi, i fuchi, che, apparentemente, erano stati sino ad allora considerati come inutili e parassiti.

Con l'avanzare delle conoscenze scientifiche si era giunti a notare una pratica alquanto macabra, quella dello sterminio completo del sesso maschile, «days of carnage [...] against the males [...]. The law of the state [...] has pronounc'd the distruction of the males [...]. The whole sex must be totally destroy'd [...]. It becomes then a theatre of horror and of murders»²³, pratica osservata anche da Francis Huber che confermò la ferocia del «massacre des mâles» osservando «comme si les ouvrières ne les eussent pas trouvés [...] morts [...], elles les frappoient encore de leurs dards, & si profondément qu'elles avoient beaucoup de peine à les retirer: il falloit qu'elles tournassent sur elles-mêmes pour réussir à les dégager»²⁴.

Il tema venne notato anche da de Fontenelle che nell'*Entretiens sur la pluralité des mondes* non mancò di raccontare tale omicidio di massa: sulla vita sessuale della regina non si sapeva molto, si è detto che questo mistero serviva a dare una certa pudicizia alla sua figura, tranne che i suoi amanti sembravano essere «étrangers, qui d'ailleurs sont fort paresseux» i quali venivano, appunto, massacrati una volta terminato il compito di copulare: «ç'a été leur unique fonction, c'est qu'aussi-tôt qu'elle est entierement remplie, aussi-tôt que la Reine a fait ses dix mille couches, les Arabes vous tuent sans misericorde, ces malheureux Etrangers devenus inutilés à l'Etat»²⁵.

Ed a minare ancora di più l'armoniosa immagine delle società degli insetti furono gli elementi della guerra e della schiavitù che bene si legarono a questo episodio così sanguinolento, argomenti, tutti, che vennero subito metaforicamente integrati con il contesto sociale del secolo: alcuni sogghignarono senza alcuna simpatia per il macabro destino – meritato – dei fuchi aristocratici,

20 Ivi, pp. 106-109.

21 Ivi, p. 108.

22 Cfr. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, I, cit., pp. 45-51.

23 G.-A. BAZIN, *The Natural History of the Bees*, London, J. and P. Knapton and P. Vailant, MDCCXLIV, p. 189.

24 F. HUBER, *Nouvelles Observations sur les Abeilles*, Genève, Barde, Manget & Compagnie, 1792, p. 204.

25 B. FONTENELLE (DE), *Œuvres de Monsieur de Fontenelle*, II, cit., pp. 108-109.

altri riconsiderarono il ruolo delle piccole api da lavoro, oggetto di un attento e controverso esame che partì dal prendere in considerazione la possibilità che la larva di una comune operaia si sarebbe potuta trasformare in una regina – portando al controverso suggerimento che lo *status* di regina, e quindi di re, potesse derivare dall'educazione e dall'ambiente piuttosto che dall'ordinazione divina o dal rango ereditario – ed arrivando all'analisi del violento episodio dell'omicidio non più dei droni, ma delle regine stesse – rovesciamento del potere – ad opera dell'aggressività proprio delle operaie, tema che, nel XVIII secolo, portò a focalizzare l'attenzione sull'azione degli operai divenuti segno del potere per molti autori del periodo rivoluzionario.

Olivier, nel 1789, nell'*Encyclopédie méthodique* non avrebbe potuto essere più esplicito:

L'esprit patriotique & républicain des *abeilles* est si étonnant [...], que nous pouvons assurer que la philosophie retireroit de grandes lumières de l'approfondissement de ce sujet. Ces ouvrières, privées de sexe, qui chérissent tant celles qui seules propagent l'espèce, tuent elles-mêmes les femelles quand leur nombre augmente & pourroit causer quelque préjudice à la ruche, soit en multipliant trop les émigrations, soit en causant divers désordres par la jalousie²⁶.

È dunque innegabile come sia stato proprio il XVIII secolo ad offrire un sostanzioso, e quanto mai affascinante, *corpus* di scritti sugli insetti e sulle società da essi costituite a partire dagli innovativi alveari di vetro utili non solo per studiare le caratteristiche scientifiche delle api – e, più avanti, altresì delle formiche –, ma anche spunto di riflessione circa le principali questioni sociali, culturali e morali che mettevano in comunicazione sia la società degli insetti e quella dell'uomo, ma che portava ad analizzare anche il rapporto tra il singolo individuo e la società in cui viveva.

E se gli insetti, infatti, erano da sempre risultati meno interessanti da studiare rispetto ad uccelli e piante ora, durante il XVIII secolo, cominciò a nascere, per loro, una nuova reputazione come quella riportata dal naturalista Henry Smeathman – 1781 – in cui insetti come le mosche, le formiche e le termiti, da «noxious» diventavano addirittura indispensabili: «there are not probably in all nature animals of more importance»²⁷. Testi che si opponevano con veemenza alle descrizioni, quasi da incubo, come quelle di William Robertson il cui Nuovo Mondo era, invece, un luogo brulicante di «odious tribes» di insetti, rospi, pipistrelli e rettili, un'America ostile che «wates its force in productions of this inferior form» e dove persino l'aria veniva descritta come irrespirabile, resa malsana poiché sempre coperta da «clouds of insects», tossica come la terra «covered with shocking and noxious reptiles», dove anche il cibo scarseggiava a causa di queste forme inferiori di vita: «legions of ants have [...] consumed every vegetable production and left the earth entirely bare, as if it had been burnt with fire»²⁸. Tutto questo portò alla nascita di alcune dicerie ed aneddoti su come gli insetti si fossero insinuati negli affari dell'uomo, come, ad esempio, la stessa nascita della carta, mostrata al suo inventore umano, Ts'ai Lun (89-106 d. C.) dalle vespe che avrebbero costruito i loro nidi masticando la corteccia degli alberi e mescolandola con la loro saliva, sino al ben più singolare episodio della falena che salvò la regina Vittoria da un incidente ferroviario²⁹. Da qui il passo fu breve e, proprio nel XVIII secolo, nacquero una moltitudine di personaggi importanti aiutati in tempi difficili nonché ispirati a grandi gesta proprio dagli insetti³⁰ –

26 G.-A. OLIVIER, *Encyclopédie méthodique*, IV, Paris, Panckoucke, Plomteux, MDCCLXXXIX, p. 52.

27 H. SMEATHMAN, *Some Account of the Termites, Which are Found in Africa and Other Hot Climates. In a Letter from Mr. Henry Smeathman, of Clement's Inn, to Sir Joseph Banks, Bart. P. R. S.*, in «Philosophical Transactions», LXXI, 1 January 1781, p. 146.

28 W. ROBERTSON, *The History of America*, I, Dublin, Price et al., MDCCLXXVII, p. 261.

29 In A. WATSON, P.-E.-S. WHALLEY, *The Dictionary of Butterflies and Moths in colour*, London, Peerage Books, 1983, p. 272 si legge: «From time to time, the British Museum receives enquiries about the "moth that saved the life of Queen Victoria". The story concerns a journey during which the train carrying the Queen came to an abrupt halt. The driver had seen what appeared to be someone running along the track toward him waving his arms, but which turned out to be a moth fluttering in front of the train's headlamp. As the royal train was about to move off again, it was discovered that the track ahead had been damaged and that the moth had saved Queen Victoria from almost certain death. The moth supposedly ended up on a pin in the Museum. Sadly, however, there is no record in the archives which supports this legend and the type of lamp used in Victorian times was probably incapable of projecting a sufficiently strong beam of light».

30 Si ricorda che, nel Settecento, con insetti, si intendeva, ancora, una categoria di animali ben più ampia di quella

Denis-Bernard Quatremère d'Isjonval (1754-1830), Federico II di Prussia (1712-1786), Pierre André Latreille (1762-1833) e lo stesso Réaumur (1683-1757) – e che provarono a guardare il mondo attraverso gli occhi di questi – a partire da Benjamin Franklin (1706-1790) col suo *Soliloquy of a venerable Ephemera who had lived four hundred and twenty minutes*³¹ – considerati sempre più sufficientemente simili agli umani tanto nella struttura quanto nel comportamento al punto da arrivare a fungere da modello come amici, nemici ed insegnanti. E la diffusione degli insetti nel mondo dell'intrattenimento divenne sempre più visibile al punto da divenire persino una moda tra gli artisti, come nel caso delle mirabili imprese acrobatiche del prestigiatore, nonché equestre ed apicoltore, Daniel Wildman, sino all'altra grande figura, quella del *Doctor Caterpillar*, soprannome dato al prussiano Gustavus Katterfelto, prestigiatore ed uomo di spettacolo itinerante, un massone che usava anche gli insetti tra i suoi oggetti di scena indispensabili per mostrare le sue conoscenze segrete dell'occulto.

Molti dunque i temi trattati all'interno della letteratura sugli insetti sociali, dalla differenza di scala – metaforicamente interpretata anche come una differenza di virtù e morale – tra il nostro mondo ed il loro, alla disuguaglianza tra l'ape regina e le api operaie, alla controversa questione della creazione di schiavi nelle colonie delle formiche.

Relativamente all'aspetto pratico non mancarono coloro che sostennero lo studio degli insetti al fine di favorire l'economia dell'uomo, come nel caso di Augustine Chambon de Montaux, moglie di un politico parigino e ritiratasi in campagna a causa della Rivoluzione, autrice di un *Manuel de l'éducation des abeilles*, un manuale pratico basato sulle riflessioni e sulle esperienze di Réaumur le cui memorie, troppo scientifiche, volevano essere rese meno accademiche proprio per gli agricoltori, ma anche un manuale che voleva contribuire all'economia rurale, «pour que nous cessions de porter un tribut annuel aux étrangers, de qui nous achetons la cire et le miel pour des sommes considérables»³².

Ovviamente, la maggior parte di questi testi ruotavano attorno allo studio delle api ed all'apicoltura che, alla fine del XVIII secolo, era in piena evoluzione, ma un certo interesse può essere ritrovato anche nei confronti delle formiche, tema in cui spiccò la figura di Latreille, ma dove, al contrario delle api, principalmente si chiedeva all'esperto come potersi sbarazzare di questo popolo industrioso, ma dannoso per le coltivazioni come dimostrato dal *Magasin encyclopedique* che dedicò un *Essai* nel 1802 alla *Histoire naturelle des fourmis*³³ e dove accettò di inserire, al fine di aiutare i coltivatori, proprio i metodi di lotta contro questi insetti considerati dannosi.

Per contro, l'anno seguente, nel *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, edito Deterville, oltre a riportare i metodi per sterminare le formiche, «un vrai fléau dans certains cantons»³⁴, si riportò anche l'utilità di queste ultime, la cui presenza sembrava fornire una difesa contro altri insetti, «d'autres prétendent, au contraire, qu'elles leur sont utiles, sur-tout quelques espèces, parce qu'elles les débarrassent des pucerons»³⁵.

Le ricerche sugli insetti sociali non derivarono quindi da semplici curiosità, ma vennero esaltate per via della loro utilità pratica la quale non andò a contrapporsi a quella morale, ma, anzi, le andò ad integrare: queste sono le caratteristiche del discorso sulle società degli insetti di cui troveremo le premesse all'inizio del XVIII secolo e le cui tracce troviamo ancora oggi. Caratteristiche che assunsero un rilievo particolare al tempo della Rivoluzione francese a causa di una serie di circostanze dovute a fattori tecnici ed economici riguardanti l'apicoltura, ma anche a causa dei dibattiti sull'idea monarchica e sul desiderio degli entomologi di mostrare l'utilità sociale della loro disciplina nel processo di istituzionalizzazione; inoltre, nonostante la filosofia illuminata di François

considerata oggi, per esempio vi rientravano anche gli aracnidi, i molluschi, vedasi i polpi, ed i rettili, vedasi i coccodrilli.

31 *From Benjamin Franklin to Madame Brillon: "The Ephemera", 20 September 1778*, in B. FRANKLIN, *The Papers of Benjamin Franklin, July 1 through October 31, 1778*, XXVII, pp. 430-435.

32 A. CHAMBON, *Manuel de l'Éducation des Abeilles*, Paris, A. J. Dugour et Durand, 1798, p. XVI.

33 «Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts», VIII année, II, Paris, Fuchs, 1802, pp. 152-182.

34 *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle, appliquée aux arts*, IX, Paris, Deterville, 1803, p. 26.

35 Ivi, p. 32.

Huber cercò di non idealizzare eccessivamente la figura dell'insetto – l'entomologo ginevrino non idealizzava, infatti, la società degli insetti, ma imparava la lezione nell'osservarli e ne rispettava le loro vite – questi restarono, comunque, per molti autori, dei modelli di virtù tanto da essere visti, come, ad esempio da Michelet, come partner per l'umanità. Per quanto riguardava invece la collocazione degli insetti e delle società umane all'interno di un quadro evolutivo, questo processo non era ancora in gioco, in attesa del XIX secolo e, in particolare, della figura di Darwin – anche se le sue idee evolutive, è stato visto, già si potevano rintracciare in pensatori a lui precedenti, si pensi a Buffon e, ancora prima a Vallisneri, ed alle loro catene degli esseri. Se il tema dell'evoluzione restava tagliato fuori, questi insetti, nel XVIII secolo, servirono però da metafora anche per un'altra grande battaglia, quella tra gli antichi ed i moderni, non solo quindi repubblica e monarchia e satira, ma anche teatro di una polemica iniziata nell'Italia secentesca e poi invadente la Francia e continuata sino al Romanticismo. Boileau, Fontanelle, Swift, Vico, Pope, Caylus, Rousseau, Voltaire, Diderot, Madame de Stael, giusto per citare i più famosi del XVIII secolo – Leopardi, purtroppo, prese parte alla *Querelle*, ma nel XIX secolo – appartenenti a questa faida.

Da Swammerdam agli Huber, passando per Réaumur e Latreille, lo studio degli insetti sociali stava diventando un dominio strutturato mentre le controversie dal suono politico prendevano sempre più il sopravvento e, per quanto alcuni personaggi, quali il filosofo belga Jaques Ruelland, sostenessero come una società potesse esistere solo quando concepita nella mente dei suoi membri, denunciando così organizzate solo in apparenza quelle costituite dagli animali, l'uso della parola società, in questo contesto, era già da tempo stato consolidato a partire da Réaumur e continuando con Latreille il quale usò il termine società proprio nelle prime parole del suo *Essai sur l'histoire des fourmis de la France*: «De tous les insectes les plus dignes des nos recherches, sont ceux qui vivent en société. Cette espèce de civilisation nécessite chez eux des facultés plus étendues, une industrie particulière, que l'on ne remarque pas dans les insectes Nomades»³⁶. Tornando quindi alla metafora, l'uso stesso della parola società utilizzata nel contesto entomologico è essa stessa una metafora e non sorprende, quindi, la frase della poesia di Dorat-Cubières, «les Abeilles ont été pour nous ce que sont les nuages; chacun de nous y a vu ce qu'il a désiré d'y voir»³⁷.

Una conclusione scettica, certo, ma che non volle impedire la proiezione delle questioni politiche umane su di un formicaio o su di un alveare; semplicemente voleva dimostrare l'impossibilità di trarre lezioni morali da degli specchi. Ma il rimprovero gettato sulla monarchia e la preminenza del modello repubblicano non poterono non influenzare l'immagine che il pubblico, interessato alla storia naturale, aveva ormai riversato sulle società di questi animali e sulle loro organizzazioni e, proprio al fine di valutare ed analizzare questo impatto, noi, oggi, ripieghiamo sulla letteratura, una guida utile che, tramite uno Swammerdam ed un Réaumur, liberò i “popoli” degli insetti dalle favole più ridicole che erano state forgiate apposta per essi che, tramite un Mandeville, li aveva dotati di un pungiglione allegorico e che, attraverso uno Swift ed un Voltaire, tra *Gulliver* e *Micromegas*, li aveva resi un tema letterario.

36 P.-A. LATREILLE, *Essai sur l'Histoire des Fourmis de la France*, Brive, F. Bourdeaux, An. VI (1798), p. 5.

37 M. DORAT-CUBIÈRES, *Les Abeilles ou l'heureux gouvernement*, cit., p. 20.

Capitolo 2. *Insetti satirici*

Il XVIII secolo può essere considerato come l'erede di profondi mutamenti ed ideali che lo portarono ad avere come protagoniste una serie di questioni politiche, sociali e culturali che lo caratterizzarono, forse, più di tutti gli altri secoli. E la satira venne vista come espressione perfetta per trattare proprio di questi eventi, così perfetta da raggiungere non solo il suo apice durante il Settecento, ma da produrre, durante tale periodo, un'abbondante produzione di lavori letterali come mai prima.

Se, infatti, il secolo dei Lumi vide la presenza di geni culturali quali Pope, Swift, Gay o, ancora Johnson, indubbiamente questi furono portati a trattare di satira per via del contesto politico di inizio XVIII secolo, ma anche per via dei contesti extra-letterari che ebbero una netta influenza su questi autori, dalla storia politica, allo sviluppo della storiografia, alla nascita delle arti visive – queste molto importanti per lo sviluppo della satira che bene vi si legò attraverso le cosiddette caricature –, ma anche, ovviamente, dallo stesso sviluppo scientifico avvenuto nel XVIII secolo.

Tutto questo deve poi essere geograficamente contestualizzato e, se la Francia non mancò di colpire con la figura di Voltaire, fu però la Gran Bretagna – e di Gran Bretagna si può parlare dal momento che l'*Union Act* risale al 1707, anche se la definitiva sconfitta del sogno di indipendenza scozzese arriverà qualche anno più tardi, il 16 aprile del 1746, con la tragica battaglia di Culloden – il vero palcoscenico della satira non solo per la maggiore libertà di stampa che ivi si poteva respirare, ma anche perché la satira politica inglese godeva, sul territorio, di una lunga tradizione risalente ai cambiamenti politici e sociali che portarono, a quasi un secolo di distanza, al cosiddetto Illuminismo nel continente.

La situazione politica inglese aveva, infatti, da anni, interessato la satira a partire, nel XVI secolo, dalla Riforma protestante causa di una satira anti-papale od anticlericale e che ben era approdata, anche ai secoli successivi, principalmente grazie, da un lato, alla forte divulgazione incentivata dalla stampa – si pensi solo alla favola *The Hind and the Panther*¹ del 1687 in cui John Dryden travestì il dibattito cattolicesimo-protestantesimo sotto l'aspetto di una Pantera Anglicana ed una Cerva Cattolica – e, dall'altro lato, dalla presenza di personaggi come quelli di James Gillray (1756/7-1815), Thomas Rowlandson (1756-1827), George Cruikshank (1792-1878), figure di fine XVIII secolo e che avevano stabilito una tradizione di viscerale politica e satira visiva sociale in Gran Bretagna e le cui tracce sono ravvisabili ancora oggi.

E l'entomologia si legò magnificamente a questo mondo satirico, anzitutto perché gli insetti, con le loro curiose fattezze ed alcuni loro tratti distintivi – si pensi alla sporcizia da sempre associata a blatte e scarafaggi – vennero celermente adattati per scopi satirici in innumerevoli vignette e caricature, ma ancora di più perché l'entomologia rientrava pienamente in quella nuova cultura scientifica settecentesca – e l'entomologia, al suo interno, ne era una disciplina neonata – che aveva influenzato gli autori del secolo e dei quali era poi divenuta, a sua volta, una vittima facendosi protagonista nei loro testi satirici.

In particolare le penne di certi scrittori si scagliarono contro le figure dei nuovi uomini di scienza, prodotti dell'avanzamento scientifico settecentesco, così concentrati nello scoprire e svelare i misteri della natura, da aver trascurato, quando non dimenticato, l'aspetto più morale e religioso che aveva invece predominato sino ad allora. Ciò che si denunciava era, infatti, la superbia di questa nuova scienza e dei suoi propugnatori i quali si erano posti obiettivi contrari all'armonia divina della natura la quale, essendo stata creata da Dio, possedeva, per nascita, dei misteri non investigabili dall'uomo.

Questo portò diversi scrittori, fra cui Pope e Swift, a criticare proprio i virtuosi naturalisti essendo «unhealthily fascinated by natural and artificial curiosities»² e, sicuramente, l'entomologia

1 J. DRYDEN, *The Hind and the Panther*, London, Jacob Tonson, 1687.

2 P. FONTES DA COSTA, *The Singular and the Making of Knowledge at the Royal Society of London in the Eighteenth Century*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 92.

ed i suoi piccoli personaggi rientrarono tra le prime curiosità da *dover* investigare per il bene della conoscenza.

Questo aveva già portato, nel 1676, Thomas Shadwell a sostenere nel suo *The Virtuoso*, «'Tis below a *Virtuoso*, to trouble himself with Men and Manners. I study Insects»³, ed ancora che un *virtuoso* altro non è se non «One who has broken his brains about the nature of Magots; who has studi'd these twenty years to find out the several sorts of Spiders, and never cares for understanding Mankind»⁴. E nel *The Conversation of Gentlemen Considered* del 1738 – tipicamente attribuito a John Constable – il personaggio di Eudox si diceva,

often wonder, with Concern, at the great Change in that young Gentleman, who was very rational, and agreeable, till he got acquainted with two or three of the *Royal Society*. Ever since, he has made me afraid of every one, that has the Name of a *Virtuoso*. For, tho' I am very sensible, that many of them are far from being so ridiculously absurd, yet many of them are little better, than this Gentleman, when once they grow fond of that Title. You can now scarce have any thing from him, but *petrified Snails, Spontaneous Insects, exotick Plants, magnetical Emanations, hermetical Occlusions, and the like*⁵.

Quello che si evince da questi titoli è, dunque, la nascita di una nuova cultura ostile al tipo di indagine scientifica comparsa nel XVIII secolo, ma non per la materia in sé, la filosofia naturale che, in quanto tale, continuava ad essere considerata come uno studio utile e nobilitante, ma a causa dei suoi praticanti, i cosiddetti *virtuosi*, sempre più legati a società, quali la Royal Society, che, a molti letterati dell'epoca, sembrava più impegnata ad ottenere risposte circa sciocchezze e mere curiosità piuttosto che nella produzione di qualcosa di utile per il genere umano. E questa critica si rifletteva anche sui membri di queste associazioni ora visti come personaggi interessati solo, come sostenuto da Eudox, a «that Title» piuttosto che alla ricerca scientifica in sé.

Da qui la nascita di questo tipo di satira che, il più delle volte, tendeva a prendere di mira il protagonista della scoperta piuttosto che la scoperta stessa e si prenda, ad esempio, Joseph Banks, figura di spicco della scena inglese, naturalista, botanico, nonché presidente della Royal Society e grande esploratore⁶.

Ebbene fu proprio la sua figura ad essere presa di mira⁷ principalmente per la sua volontà di catturare l'intero mondo classificandolo, con pretese imperiali, scientificamente. Queste aspirazioni megalomani vennero bene espresse – e derise – in alcune caricature come la famosa *The Fly Catching Macaroni* di Matthew Darly [Fig. 3] – qui firmatosi Whipecord – del 1772 in cui un Banks, rappresentato come un *Macaroni*⁸, una sorta di dandy, con i capelli riccamente arricciati, un grande paio di orecchie d'asino ed una piuma nel cappello, stava in piedi su due emisferi terrestri –

3 T. SHADWELL, *The Virtuoso. A Comedy, Acted at the Duke's Theatre*, London, Henry Herringman, 1676, p. 44.

4 Ivi, p. 10.

5 J. CONSTABLE, *The Conversation of Gentlemen considered In most of the Ways, that make their mutual Company Agreeable, or Disagreeable*, London, J. Hoyles, MDCCXXXVIII, p. 169.

6 Joseph Banks (1743-1820) è oggi ricordato per essere stato presidente della Royal Society – dal 1784 al 1820, per ben quarantadue anni, un record ancora imbattuto – ed un grande naturalista – a lui va il merito di aver introdotto in Occidente piante quali l'eucalipto, l'acacia e la mimosa. Grazie alla fortuna ereditata dal padre, ricco possidente, finanzia numerose spedizioni fra cui le prime a cui partecipò a seguito della sua entrata presso la Royal Society nel 1766, la spedizione scientifica verso Terranova ed il Labrador. Venne poi prescelto per accompagnare James Cook nel suo primo viaggio verso Tahiti (1768-1771) e durante il quale esplorò altre numerose località in Oceania, Australia e Nuova Zelanda. Prese parte poi ad una spedizione verso l'Islanda e ad altre missioni dai fini scientifici ed imperialistici come i viaggi verso Vancouver.

7 Cfr. P. FARA, *Sex, Botany and Empire. The story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, UK, Icon Books, 2003.

8 Un *Macaroni* viene descritto come qualcosa che «talks without meaning, it smiles without pleasantry, it eats without appetite, it rides without exercise, it wenchs without passion» e si noti l'uso inglese dell'*it* dal momento che un *Macaroni* «is indeed a kind of animal, neither male nor female, a thing of the neuter gender», a sottolinearne ancora il significato negativo venendo paragonato ad un indeterminato *thing*, una generica *cosa*. Cfr. M. COHEN, *The Grand Tour: Constructing the English Gentleman in Eighteenth-century France*, in “History of Education”, XXI, 1992, p. 253. Paragonare Banks ad un *Macaroni* fu poi ulteriore motivo di scherno dal momento che il presidente della Royal Society derideva proprio i *dandies* specialmente per la loro formazione: Banks considerava un Grand Tour l'esperienza fatta sul campo, come quelle da lui apprese durante i suoi numerosi viaggi, e non il tipico Grand Tour dei rampolli, nettamente più confortevole e che si svolgeva principalmente presso le grandi corti europee.

ben identificabili dalla scritta sull'uno, "Antartick Circle" e sull'altro "Artick Circle". I due emisferi richiamavano, inoltre, sia i viaggi di Banks, sia la sua assurda volontà di catalogare l'intero pianeta – tentando di catturare una farfalla – simbolo, qui, della banalità – di notevoli dimensioni con due racchette altrettanto grandi, ma senza riuscirci. Questo fallimento voleva essere il simbolo dell'inevitabile insuccesso delle vanagloriose intenzioni dei *virtuosi*, come poteva essere quella di Banks, appunto.

Affiora così la profonda critica fatta da Darly alle strutture sociali, dal frivolo passatempo per nulla scientifico e già in precedenza analizzato in questo studio, della moda di andare a catturare gli insetti ed adottata, principalmente, dagli aristocratici, al ben più grave attacco sferrato alle scoperte scientifiche e, in questo esempio, rappresentato dal viaggio esplorativo di Cook a cui Banks aveva preso parte. Questi viaggi portavano, infatti, sì a molte nuove scoperte botaniche, zoologiche ed astronomiche, nonché territoriali e culturali, ma, solitamente, apportavano pochi benefici alla popolazione che, in ogni caso, si ritrovava a finanziare, indirettamente, tali spedizioni e le cui mire erano più commerciali e politiche – in questo specifico caso assicurare i territori del Pacifico alla nazione britannica – che virtuose.

Questa denuncia emerse ancora più prepotentemente in un'altra vignetta satirica avente sempre come soggetto la figura di Banks divenuto un bersaglio facile in quanto rappresentante tanto dello sfruttamento della natura quanto della categoria dei *virtuosi* in generale, più interessati a titoli ed onorificenze che alle scoperte scientifiche.

Si tratta della caricatura del 1795 intitolata *The great South Sea Caterpillar, transform'd into a Bath Butterfly* [Fig. 4] ad opera dell'artista James Gillray ed in cui Banks da *Macaroni* si fece lumaca primordiale strisciante nel fango dei mari del sud – altro riferimento alla sua partecipazione al primo viaggio di Cook – per poi sbocciare in farfalla a seguito della sua investitura di cavaliere dell'Ordine del Bagno da parte di Giorgio III e da dove, con le sue nuove ali, sarebbe potuto evadere dai suoi stadi larvatici per giungere allo stadio dagli entomologi chiamato di *imago* o *perfetto*, lo stadio quando un insetto è attivo e capace di propagarsi, riprodursi, nonché di diventare il rappresentante della sua specie.

Questa immagine, molto più della precedente, è ricca di significati complessi relativi tanto al mondo politico quanto a quello della storia naturale, a cominciare proprio dal nastro del Molto Onorevole Ordine del Bagno, ordine cavalleresco fondato da Giorgio I nel 1725 ed al quale Banks entrò a far parte nel 1795 godendo dell'ammirazione del re Giorgio III il quale lo insignì del titolo di cavaliere del Bagno, ma non per essere un diplomatico od un militare, ma per aver accresciuto la reputazione scientifica, imperiale e commerciale della Gran Bretagna a seguito dei suoi servizi rivolti proprio alle esplorazioni geografiche ed alla storia naturale.

Questo fu, ovviamente, motivo di attacco alla monarchia ed alle persone designate come i suoi eroi e proprio in quest'ottica Gillray attaccò Banks – e tutta la categoria da lui rappresentata in quanto fattosi *imago* – sottolineandone i continui favoritismi da parte della corona, da un lato, e la sua appartenenza all'Ordine del Bagno dall'altro: «Sir Joseph, do not fancy, that by fate/ Great wisdom goes with titles and estate!»⁹.

A completare il quadro politico vi era poi lo sfoggiare, da parte di Banks, l'appartenenza a questo Ordine, il cui nastro, non a caso, venne proprio messo da Gillray in bella vista sul suo petto, ma banalizzato dalla sostituzione delle tre corone con tre insetti, una banalizzazione evidenziata ancora dalla didascalia della caricatura, «Description of the New Bath Butterfly». Non mancarono poi il riferimento al re, simboleggiato dal sole, suo simbolo, e che, nella vignetta, racchiudeva, infatti, una corona, l'elemento che avrebbe trasformato Banks da *caterpillar* a *Bath butterfly*:

This insect first crawl'd into notice from among the Weeds & Mud on the Banks of the South Sea and being afterwards placed in a warm situation, by the Royal Society, was changed by the heat of the Sun into its present form - it is notic'd and Valued Solely on account of the beautiful Red which encircles its Body, & the Shining Spot on its Breast; a Distinction which never fails to render Caterpillars valuable... .

9 P. PINDAR, *The Works of Peter Pindar, Esq'*, II, London, John Walker, MDCCXCIV, p. 113.

Terminava così la didascalia colpendo ancora la Royal Society di cui venne preso in giro anche il linguaggio proprio nella denominazione della così traducibile *Farfalla da Bagno*.

E con queste vignette che, oggi, riusciamo a comprendere quali furono i problemi sentiti dalla situazione politica – nel *The great South Sea Caterpillar* non mancò il riferimento alla Francia rivoluzionaria, dalla conchiglia alla sinistra di Banks, *bonnet rouge* simbolo della rivoluzione richiamata anche dai colori predominanti della vignetta, rosso, bianco e blu – e sociale dell'epoca e che saranno ancora più evidenti nei testi letterali.

Questa sorta di introduzione, attraverso la figura di Banks, permette di dimostrare quale fosse il legame tra scienza e politica e come questo fosse recepito. E sotto questo aspetto, Banks fu il capro espiatorio perfetto dal momento che, visti i suoi legami ed i suoi scopi non proprio virtuosi, un attacco a lui rivolto era, a sua volta, un attacco anche a quella nuova storia naturale che si presentava con gloriosi propositi, ma la cui reputazione, rispetto alla matematica piuttosto che all'astronomia, era inferiore: personaggi come il satirista inglese John Wolcot, che scriveva sotto lo pseudonimo di Peter Pindar, non persero l'occasione di criticare Banks per aver messo da parte i tradizionali punti di forza della Royal Society, quali la matematica e l'astronomia per l'appunto, a favore di una volgare *natural history*. Ed ancora, attraverso la satira contro Banks e la critica all'appoggio dato dal re a questo personaggio, Wolcot mirò ad incorporare la polemica dei *whigs* nella critica dei filosofi naturali scontenti tra le fila della Royal Society. Era d'altronde ormai innegabile che l'integrità scientifica fosse compromessa dalle sovvenzioni quando non direttamente dalle interferenze del governo e dagli interessi economici. Lo stravagante elogio portato avanti da Banks nei confronti del *patronage* scientifico di re Giorgio III non fece poi altro che dare ragione di dubitare ulteriormente a tutti coloro che erano contro questo governo così invadente nei confronti delle scoperte scientifiche. Ed il tutto risultava ancora più evidente agli occhi di chi era a conoscenza della partecipazione di Banks nell'Ammiragliato e nel Comitato per il Commercio: era palese come si stesse cercando di far diventare la Royal Society parte della più ampia fabbrica del governo inglese.

Dal XVIII secolo e, sicuramente, per tutto ancora il XIX, rimase netta questa divisione tra chi rifiutava i ranghi chiusi di quella che, per molto tempo, era stata considerata la Grande Scienza e chi, invece, continuava a mettere in discussione – aiutato dalla satira e dai suoi autori – lo sfruttamento economico della conoscenza naturale.

Ma questi dilemmi non caratterizzarono solo le società e gli ambienti scientifici più importanti, anzi, elementi quali lo sfruttamento, anche violento, della scienza naturale emersero, ancora più prepotentemente, in quegli avvenimenti maggiormente vicini al volgo, come nel caso del precedentemente accennato Daniel Wildman, le cui incredibili *performances* vennero brevemente narrate nel postumo *The Shows of London* di Richard D. Altick: «In one act, he rode about a ring with one foot on the saddle and the other on the horse's neck, "with a curious mask of bees on his head and face." So adorned, he would drink a glass of wine, and when he fired a pistol, the bees would break ranks, half of them marching over a table, and the others returning to the hive»¹⁰.

Per quanto queste attività siano da paragonare a fenomeni da baraccone – a livello scientifico l'intera trama è facilmente confutabile, basti qui l'esempio che le api, prive dell'udito, non poterono allontanarsi a causa del rumore dello sparo –, i trucchi di Wildman fornirono una notevole pubblicità al suo locale, *Bee and Honey Warehouse*, presso la località di Holborn, dove divenne famosa l'esposizione dei suoi «Mahogany and Glass Hives of a new-invented Construction, so much approved of by the Nobility and Gentry»¹¹, parole riprese dall'opuscolo autostampato da

10 R.-D. ALTICK, *The Shows of London*, United States of America, The Belknap Press of Harvard University Press, 1978, p. 40.

11 D. WILDMAN, *A Complete Guide for the Management of Bees, Throughout the YEAR*, London, the Author, MDCCLXXIII, p. 31. La guida di Daniel Wildman, in realtà, era una versione condensata del più grande e bel volume in quarto di suo zio, Thomas Wildman, del 1768, *A Treatise on the Management of Bees*, dedicato alla regina e venduto in abbonamento. In esso era contenuta la storia naturale delle api, delle vespe e dei calabroni ed i vari metodi per coltivarli. Il libro di Wildman, zio, era un riassunto dei contemporanei scritti europei sulle api di Réaumur ed altri, tradotti e compilati dal suo dotto amico e mentore, il dottor Peter Templeman. Cfr. T. WILDMAN, *A Treatise on the Management of Bees*, London, the Author, MDCCLXXVIII.

Wildman, *A Complete Guide for the Management of Bees*, del 1773 e che dimostra quanto vivace fosse divenuto l'interesse nei confronti delle api, un interesse di cui Wildman fece un vero e proprio commercio, per altro molto redditizio: la guida, nel 1799, vide già la sua quattordicesima edizione.

Si può dire che, come per ogni fenomeno, anche la diffusione degli insetti nell'ambito dell'intrattenimento divenne, quindi, una sorta di moda e saperla sfruttare, adesso, equivaleva ad arricchirsi. E qui risulta lampante, sempre in un contesto più popolano che scientifico, il caso del prussiano Gustavus Katterfelto, ben più noto di Wildman, e che, per quanto considerato dai più un ciarlatano ed imbroglione, ottenne anch'egli un encomiabile successo attraverso proprio una serie di pubblicità, come quella del 1783 [Fig. 5], illustrazione in cui si faceva riferimento ad un suo spettacolo, il «solar microscope», in cui riusciva ad ingrandire, fino a dimensioni fantastiche, i suoi insetti, accompagnato dal suo fedele gatto nero.

In questa locandina Katterfelto veniva ritratto nell'intento di eseguire il suo spettacolo di insetti attraverso l'uso della lanterna magica, uno strumento che aveva fatto la sua comparsa nel XVII secolo come «lantern o fear»¹² e che nel XVIII secolo aveva iniziato ad interessare sempre più filosofi naturali. La locandina aveva in realtà uno scopo ben più importante di qualunque intento parodistico: a seguito della pandemia che colpì Londra nel 1782, Katterfelto, in arte, il Dottor *Caterpillar*, non a caso considerato come il diavolo¹³ in persona, «he and his black cat were devils»¹⁴, spiegò l'aspetto satanico dei suoi esemplari di insetti vantandosi di come proprio questi esseri avessero causato la pandemia: «by revealing a thousands of “insects” writhing in a drop of water, he persuaded Londoners terrified of catching influenza to purchase his patent medicine»¹⁵, ed i londinesi si precipitarono ad acquistare la miracolosa medicina brevettata dal prussiano nonostante l'esorbitante prezzo di cinque scellini a bottiglia [Fig. 6].

Ma bastino questi esempi: dalle locandine pubblicitarie, alle scene teatrali sino agli spettacoli di prestigio, escludendo l'aspetto economico, gli insetti avevano praticamente invaso lo scenario culturale e sociale del XVIII secolo – vuoi per chi ne volesse trarre crediti personali, chi divulgazioni scientifiche, ed ancora per chi, semplicemente, ne fosse stato incuriosito – ed in questo senso non mancò all'appello nemmeno il mondo della letteratura e delle pubblicazioni monografiche che si affiancarono a questa moda degli insetti ed anche perché, per citare Voltaire, «ouvrage qui dit plus qu'il ne semble dire»¹⁶.

E proprio a questo puntavano i maggiori scrittori del XVIII secolo: un romanzo non realistico con qualità filosofiche, proprio come il *Candide* voltaireiano, in cui poter fare emerge le critiche e quanto di corrotto ci fosse nella società denunciandone i personaggi più in evidenza e che bene potevano riassumere in sé un'intera categoria, vedasi Joseph Banks.

In questo caso si differenziò enormemente dai suoi colleghi la figura di Henry Fielding.

12 Cfr. T.-L. HANKINS – R.-J. SILVERMAN, *Instruments and the Imagination*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995, pp. 43-71.

13 Ulteriori descrizioni che dipinsero Gustavus Katterfelto come il diavolo sono ritrovabili in *The Balloon Jester; or, Flights of Wit and Humour*, Dublin, S. Colbert, [1784], pp. 32-33 e in J. HARTLEY, *History of the Westminster Election*, London, J. Debrett, MDCCLXXXIV, pp. 155; 208; 217; 228.

14 «The European Magazine and London Review», June 1783, cit., p. 409. Cfr. D. COLEMAN, *Entertaining Entomology: Insects and Insect Performers in the Eighteenth Century*, in «Eighteenth-Century Life», XXX, 3, November 3, 2006, pp. 111-114.

15 P. FARA, *Katterfelto, Gustavo (d. 1799)*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, XXX, Oxford University Press, 2004, pp. 912-913.

16 VOLTAIRE, *Zadig ou la Desinée. Histoire Orientale*, s.l., s.t., M. DCC. XL. VIII., p. IV.

2.1 Polipi, ratti e formiche: Henry Fielding ed i virtuosi

Drammaturgo, scrittore e giornalista di Sharpham, anche in lui si può rintracciare una sorta di disprezzo per la scienza del XVIII secolo come notevole in diversi suoi scritti, dal *The Author's Farce* dove, fra gli spiriti «imported for the Goddess of Nonsense»¹⁷ si trovano, oltre a poeti, dottori e speciali anche, a partire dalla terza edizione del 1750, «Fellows of Colleges, and Members of the Royal Society»¹⁸, alla lettera XL delle *Familiar Letters* scritte dalla sorella di Fielding, Sarah, ed alla quale egli contribuì sempre esponendo il suo pensiero sulla corruzione dei *virtuosi*. In questa lettera, come a loro volta fecero molti *Scriblerians* prima di lui, Fielding derise proprio gli scienziati del suo tempo: «the first great Corrupters of our Taste are the Virtuoso's» i cui «Endeavours are not to discover the Beauties, but the Oddities and Frolicks of Nature»¹⁹. Ed ancora si voglia prestare attenzione all'articolo del «The Covent Garden Journal» dove Fielding colse, nuovamente, l'occasione per castigare la filosofia naturale come una distrazione per i ricchi annoiati: «What but the utmost Impatience of Idleness, could prompt Men to employ great Pains and Trouble, and Expencc too, in making large Collections of Butterflies, Pebbles, and such other wonderful Productions»²⁰.

Anche nel suo *A Journey from This World to the Next* Fielding satirizzò, per non dire condannò, l'interesse dei *virtuosi* per le frivolezze: «he had done neither Good nor Evil in the World: [...] he had spent his whole Time in search of Curiosity; and particularly in the Study of Butterflies»²¹, farfalle che, come nelle caricature di Banks, ritornarono, anche qui, con il significato metaforico della banalità.

Prendendo in considerazione solo scritti di questo genere, anche la figura di Fielding verrebbe, dunque, fatta rientrare negli schemi precedentemente visti; se non fosse che, analizzando, invece, le sue trattazioni scientifiche più complesse – in particolare qui si vedranno tre parodie indirizzate alla Royal Society – si incomincerà ad intravedere un'immagine un po' più articolata e dove, proprio al contrario, andrà ad emergere un sofisticato apprezzamento per tutti i tipi di studio empirico da parte del drammaturgo.

Molti studiosi fecero, infatti, riferimento all'atteggiamento satirico di Fielding nei confronti delle imprese scientifiche della Royal Society e dei suoi *fellows*, esagerando notevolmente le antipatie da lui provate nei confronti della scienza, ma ignorando il contesto delle sue parodie scientifiche e scambiando il suo trattamento parodistico per attacchi satirici. Ad un esame più attento delle scritture fieldinghiane emerge, infatti, un rispetto per la scienza maggiore di quanto finora riconosciuto e basti solo l'individuazione delle citazioni e dell'uso che lo scrittore di Sharpham fece degli esperimenti e delle scoperte scientifiche tanto dei suoi tempi quanto di quelli a lui addietro.

E che la scienza sia stata, al massimo, un bersaglio periferico nelle opere di Fielding è ben dimostrabile attraverso proprio le tre parodie alla Royal Society citate pocanzi, a cominciare da un opuscolo in ottavo, da sei penny ed intitolato *Some Papers Proper to be Read before the R___L SOCIETY, Concerning the Terrestrial CHRYSIPUS, GOLDEN-FOOT or GUINEA; An INSECT, or VEGETABLE, resembling the POLYPUS, which hath this surprising Property, That being cut into several Pieces, each Piece becomes a perfect Animal, or Vegetable, as complete as that of which it was originally only a Part*²² – pezzo con cui gli studiosi riuscirono a provare l'eminenza di Fielding

17 H. FIELDING, *The Author's Farce; and the Pleasures of the Town*, London, J. Roberts, MDCCXXX, p. 32.

18 H. FIELDING, *The Author's Farce with a Puppet-Show, call'd the Pleasures of the Town*, 3° ed., London, J. Watts, MDCCCL, p. 42.

19 S. FIELDING, *Familiar Letters between the Principal Characters in David Simple, And Some Others*, II, London, The Author, MDCCXLVII, p. 299.

20 «The Covent Garden Journal», n° 16, Monday, April 27th. 1752, p. 62.

21 H. FIELDING, *A JOURNEY from this World to the Next, &c.*, in H. FIELDING, *Miscellanies*, II, London, The Author, MDCCXLIII, pp. 54-55.

22 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society, concerning the Terrestrial Chrysisipus, GOLDEN-FOOT or GUINEA; An INSECT, or VEGETABLE, resembling the POLYPUS, which hath this surprising*

in una presunta guerra culturale tra empiristi ed umanisti del XVIII secolo. Le altre due parodie che verranno qui prese in considerazione saranno l'*Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat* – di attribuzione non provata, ma quasi certa a Fielding – ed un dibattito lillipuziano tra formiche virtuose.

Ciò che di questi articoli si vuole portare all'attenzione è, anzitutto, la presenza degli insetti e dei cosiddetti “esseri intermedi” quali protagonisti, da un polipo²³ ad un ratto²⁴, alle formiche – ancora una volta, lo ricordiamo, nel Settecento non esisteva la più ampia categorizzazione di animali odierna –, il come Fielding non critichi mai lo scienziato in sé, o la veridicità delle sue scoperte, ma le altezzose pretese dei *virtuosi* e gli scopi più aulici della storia naturale – elemento che ne caratterizza l'individualità satirica – ed in ultimo, ma non per importanza, si vuole palesare la conoscenza posseduta dallo scrittore nei confronti delle scoperte scientifiche dell'epoca e la sua competenza, dunque, in quell'ambito – elementi che dimostrano come dichiarazioni secondo cui Fielding «did not understand scientific thought and work»²⁵ o, ancora, come quella riportata da Homes Dudden nel suo *Henry Fielding: his life, works and times*, e secondo la quale il drammaturgo «knew nothing of science, and openly expressed a rash contempt for all curious scientific researches which were not evidently directed to the achievement of utilitarian ends»²⁶, siano ben poco veritiere.

Queste caratteristiche si notano prepotentemente sin dal primo articolo, quello relativo al *Terrestrial Chrysis*, apparso su di un piccolo *pamphlet* e che recava nel frontespizio un facsimile dei titoli di pagina pubblicati sulle «Philosophical Transactions» lasciando volutamente intendere che, invero, tale articolo sarebbe stato pubblicato, a sua volta, sul medesimo giornale scientifico «for several Years» e reperibile al «N°. 000. Art. 0000. and N°. 00. Art. 002. and N°. --- Art. 18»²⁷.

Questo, assieme ad altri indizi, inizialmente fecero presumere come il *pamphlet*, in realtà, non fosse altro che una burla.

L'intento satirico cominciò a venire fuori a seguito del richiamo di Petrus Gualterus, indicato come l'autore del testo, ad un altro articolo, pubblicato – questo sì – sulle «Philosophical Transactions», di Abraham Trembley relativo al polipo ed alle sue capacità rigenerative: *Some Papers . . . concerning the Fresh-water Polypus, an Insect, which hath this surprising Property, That being cut into several Pieces, each Piece becomes a perfect Animal, as complete as that of which it was originally only a Part*²⁸ – ed anche in questo articolo si prega di fare attenzione

Property, That being cut into several Pieces, each Piece becomes a perfect Animal, or Vegetable, as complete as that of which it was originally only a Part, London, J. Roberts, 1743, pp. 5-31.

23 Per diverso tempo alcuni naturalisti avevano visto nell'idra l'essere che avrebbe potuto costituire l'“anello mancante” tra il regno animale e quello vegetale, utilizzando il minuscolo organismo per sostenere la teoria di una “catena dell'essere” secondo la quale tutta la creazione, dal minerale all'uomo, fosse collegata attraverso gradazioni quasi impercettibili. E questo animale venne, sino alla venuta di Réaumur e Trembley – anche se già Leeuwenhoek aveva cominciato degli studi al riguardo – considerato un essere intermedio e denominato insetto-corallo, in linea col pensiero dell'epoca che voleva gli animali non facenti parte delle categorie di quadrupedi, uccelli o pesci, degli insetti o, appunto, esseri intermedi. E così la pensavano molti naturalisti, fra cui il cugino di Trembley, Charles Bonnet che non esitò, infatti, a considerare il polipo come “un essere intermedio”, e lo stesso Réaumur. Ironicamente è proprio allo scienziato di La Rochelle che si deve la ridenominazione dell'animale da insetto-corallo a polipo, epifania alla quale il francese era giunto dopo aver notato la somiglianza con il polpo – il cui nome deriva dal greco *poli*, molto e *pous*, piede. Nel passato gli studiosi avevano infatti, molto più di oggi, bene evidente la distinzione tra polpo e polipo che non sono sinonimi non indicando lo stesso animale: il polpo è un mollusco appartenente alla categoria detta *phylum molluschi*, la stessa, ad esempio, dei calamari e dei totani, mentre il polipo appartiene alla stessa categoria di cui fanno parte anche le meduse, quella detta *phylum cnidari*.

24 Per quanto i ratti rientrino nella categoria dei roditori, collegandoci alla nota precedente, non essendo essi né quadrupedi, né uccelli, né pesci, per i naturalisti potevano benissimo rientrare fra gli “esseri intermedi”.

25 N.-B. EALES, *A Satire on the Royal Society, dated 1743, attributed to Henry Fielding*, in «Notes and Records of the Royal Society of London, XXIII, 1, Jun., 1968, p. 67.

26 F.-H. DUDDEN, *Henry Fielding: his life, works and times*, I-II, Oxford, Clarendon Press, 1952, p. 404.

27 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society*, cit., pp.7-8.

28 A. TREMBLEY, *Some Papers . . . concerning the Fresh-water Polypus, an Insect, which hath this surprising Property, That being cut into several Pieces, each Piece becomes a perfect Animal, as complete as that of which it was originally only a Part*, in «Philosophical Transactions» XLII, n°. 467, January 1742-3, pp. I-XVII. A seguito di queste pubblicazioni, nel 1744, Trembley pubblicò le sue osservazioni in una monografia, A. TREMBLEY, *Mémoires*

all'«*Insect*» riportato nel titolo.

Essendo ora a conoscenza di questo articolo diventa facilmente notabile il paragone del *Terrestrial Chrysis* di Fielding non tanto con le forme, in generale, dei singoli articoli pubblicati sulle «*Philosophical Transactions*», ma proprio con il *pamphlet* di Trembley, dal titolo quasi identico, al riferimento all'incredibile capacità rigenerativa e moltiplicante del polipo, sino al richiamo, nelle prime righe del testo, ad una traduzione dello scritto.

Prima di dare una spiegazione a quanto detto, si voglia tenere a mente un elemento molto importante e che ritornerà anche nelle altre opere di Fielding: la fiducia riposta dallo scrittore nella familiarità del suo pubblico con la fonte scientifica originale. I mesi precedenti alla pubblicazione del *Terrestrial Chrysis* avevano, infatti, visto diversi giornali²⁹ riportare il resoconto di René-Antoine Ferchault de Réaumur sul polipo, studi che avevano incentivato Trembley a continuare su tale argomento³⁰. Inoltre, poco prima dell'apparizione della parodia di Fielding, i giornali londinesi pubblicarono proprio gli annunci, per una copia da sei scellini, dei *Some Papers* riguardanti il *Fresh-Water Polypus*, l'animale che aveva suscitato tanto curiosità, tra specialisti e non, e che aveva portato all'incoronazione di Trembley a padre della biologia sia per le sue scoperte scientifiche sia per i suoi contributi metodologici alle scienze della vita. Ancora una volta tutto questo è prova lampante del fatto che Fielding fosse, almeno un po', interessato alla scienza, interesse comprovato anche, ed ulteriormente, dalla sua biblioteca privata dove si ritrovarono libri ed articoli scientifici tra cui una copia dei *Society's Papers* riguardanti proprio il *Fresh-water Polypus* che Fielding avrebbe poi parodiato.

Fatta questa premessa, si passerà ora alla spiegazione dell'articolo fieldinghiano partendo proprio dalla capacità rigenerativa del polipo: si è visto come Trembley sconvolse l'opinione pubblica avanzando questa scoperta che si andò inequivocabilmente a legare alla sola figura del polipo.

Già da qui, dunque, emerge chiara la satira di Fielding: poco tempo dopo questa sensazionale scoperta, ecco che il fantomatico autore, Petrus Gualterus, portò alla luce un altro animale, il *Terrestrial Chrysis*, avente la stessa capacità rigenerativa. Il *Chrysis* era infatti in grado di essere suddiviso «into one and twenty Substances» che potevano ancora essere suddivise «each of them into twenty four». Inoltre Fielding riportò anche quale fosse il miglior modo per conservare queste *Substances*: «The best Method of preserving them is, I believe, in Bags or Chests [...]. The *Chrysis* is to be look'd for in Scrutores [credenze] and behind Wainscotes in old Houses»³¹.

Altro riferimento satirico legato all'articolo di Trembley, è il richiamo alla traduzione. Nel *pamphlet* di Trembley si legge infatti: «Translated from the French by P.H.Z. F.R.S.», dove P.H.Z. probabilmente era la sigla con cui si indicava la figura di Philip Henry Zollman, membro della Royal Society, in inglese Fellow Royal Society, come riportato dal resto dell'acronimo, F.R.S.

Nello scritto di Fielding si legge, invece, che l'articolo venne tradotto dal francese al tedesco: «*Translated from the FRENCH by P.H.I.Z. C.G.S.*»³², un acronimo, questo, privo, invece, di alcun significato particolare e dove, anzi, la sigla P.H.I.Z. ricorda, ai più attenti, uno dei monosillabi tanto odiati da Jonathan Swift: «such as *Phizz, Hipps, Mobb, Poz. Rep.* and many more [...] Monosyllables, which are the Disgrace of our Language»³³. In particolare nel suo *A Treatise on Polite Conversation* del 1738, Swift sostenne come *phizz* fosse l'abbreviazione della parola *physiognomy*³⁴.

pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce, Leide, Jean & Herman Verbeek, M. DCC. XLIV.

29 Tra questi ricordiamo: «*London Evening Post*», n°. 2344, November 16, 1742; «*Daily Post*», n°. 7239, November 17, 1742; «*Universal Spectator and Weekly Journal*», n°. 737, November 20, 1742; «*Westminster Journal or New Weekly Miscellany*», n°. 52, November 20, 1742.

30 Prova dell'avvicinamento di Trembley al polipo attraverso la figura di Réaumur ci è data anche dai loro scambi epistolari e per i quali si rimanda a R-A. F. DE RÉAUMUR, *Lettres inédites de Réaumur*, in «*Académie des belles-lettres, sciences et arts de la Rochelle*», La Rochelle, V° Mareschal & Martin, 1886 ed a R-A. F. DE RÉAUMUR - M. TREMBLEY, *Correspondance inédite entre Réaumur et Abraham Trembley: comprenant 113 lettres recueillies et annotées par Maurice Trembley*, Genève, Georg, 1943.

31 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society*, cit., pp. 17; 26-27.

32 Ivi, p. 7.

33 «*The Tatler*», n°. 230, September 26-September 28, 1710.

34 J. SWIFT, *The Works of D. Jonathan Swift*, VI, Dublin, Glasgow, A. Stalker, G. Hamilton and J. Balfour and L.

Due righe ancora lasciano intravedere sempre l'intento satirico nel *Terrestrial Chrysisipus*: poco prima del riferimento alla traduzione vi è scritto «COLLECTED by PETRUS GUALTERUS, But not Published till after His Death», ma nessuno articolo di Petrus Gualterus comparve mai sulle «Philosophical Transactions». La seconda riga riporta che l'intero articolo non era altro che un «abstract of Part of a Letter from the Heer Rottenscrach in Germany, communicating Observations on the CHRYSIPUS»³⁵ dove, oltre al nome Rottenscrach, già di per sé campanello di allarme non essendo di origine germanica, l'autore della missiva veniva indicato come tedesco. Perché, dunque, se l'autore della lettera era tedesco, avrebbe dovuto scrivere in francese? – nella traduzione, lo si ricorda, vi era riportato «transleted from the French».

Infine è la stessa immagine del *Terrestrial Crhysipus* [Fig. 7] a lasciare intendere l'intento satirico dell'intero *pamphlet*: questo «insect or vegetable» veniva, infatti, descritto come un oggetto rotondo al cui interno vi erano quattro braccia alternate a «four Tubes». Al centro, la bocca si apriva «into the Stomach» il quale occupava tutto il resto del corpo. Nei «four Tubes» vi erano, ben visibili, degli stemmi – che Gualterus non descrisse verbalmente limitandosi a riportarli nel disegno del *Terrestrial Chrysisipus* – ognuno di essi sormontato da una corona, ciascuna bordata da ciglia, un forte richiamo alle corone ciliari dei Rotiferi. Al centro degli stemmi si riconoscevano tre figure: lo stemma di destra riportava un'arpa, l'inferiore ed il superiore riportavano, simmetricamente, un leone rampante e tre gigli, mentre lo stemma di sinistra i tre *fler-de-lys*, in grande, rendendo impossibile confondere il richiamo allo stendardo reale. Per rendere il tutto più autentico, le parti anatomiche, specialmente gli organi riproduttivi maschili e femminili, venivano descritti tramite citazioni prese in prestito da Aristotele, Galeno e Virgilio e Petrus Gualterus riportò persino alcuni termini anatomici e medici in greco.

Questa è la descrizione che più di tutte ci lascia comprendere come Fielding tramutò così la sua burla nei confronti della Royal Society in un brusco attacco satirico, oltre che nei confronti della società, anche contro l'avarizia e la miseria: il *Chrysisipus*, infatti, non è né un insetto né un vegetale, ma il denaro, paragone intuibile già dall'iniziale capacità di suddividersi in ventuno sostanze, «A *Chrysisipus* of the larger kind may be divided into one and twenty Substances [...]. These may again be subdivided, each of them into twenty four»³⁶, ossia le stesse proprietà della ghinea, che poteva essere suddivisa in ventuno scellini e ciascuno di questi ancora in ventiquattro mezzi penny.

La descrizione del *Chrysisipus* rimandava quindi ai soldi, ma non si limitava a questo; l'immagine suggeriva, infatti, laddove mancava invece la descrizione per iscritto, il paragone ad una particolare moneta, la ghinea conosciuta sotto Anna [Fig. 8] a seguito dell'unione tra Inghilterra e Scozia nel 1707 ed il cui rovescio riportava la stessa forma del *Chrysisipus*: quattro scudi, quelli dell'Irlanda, della Francia, dell'Inghilterra e della Scozia impalati (quest'ultimo due volte), disposti trasversalmente attorno alla Stella della Giarrettiera al centro – questa non riportata nel diagramma di Fielding – e quattro scettri in croce di Sant'Andrea³⁷.

L'equivalenza della creatura e della moneta, così come l'aver riportato la figura degli scettri sotto forma di simboli fallici, diede a Fielding l'opportunità di indulgere in tutti quegli ingegnosi paralleli che lui, come Swift, si diletta a sfruttare come, ad esempio, il riferimento all'abilità del polipo di potersi riprodurre, ma senza copulare, o ad allegre battute come quella messa in bocca a Gualterus: grandi sperimentatori avevano osservato che le parti in cui veniva suddiviso il *Chrysisipus* perdevano la loro qualità «adherescent» eppure tutte queste parti aderirono con egual tenacia al dito dello scrittore.

Ancora più ironica la descrizione delle virtù osservate nel *Chrysisipus*:

First, then, A single *Chrysisipus* [...] will make a Man talk for a full Hour, [...]: And again, if you desire Silcence, it will as effectually stop the most loquacious Tongue [...]. It will likewise make Men blind or deaf [...]; and all of this without doing the left Injury to he several Organs. *Secondly*, It hath a most miraculous

Hunter, M. DCC. LII, p. 205.

35 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society*, cit., p. 5.

36 Ivi, p. 17.

37 Cfr. H.-A. GRUEBER, *Handbook of the Coins of Great Britain and Ireland in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1899, pp. 140; 211. Per illustrazioni vedasi il piatto XXXIV, n°. 786; 788.

Quality of turning Black into White, or White into Black [...]. *Thirdly*, It is the strongest Love-Powder in the World

e, per concludere, «It is a Medicine which the Physicians are so fond of taking themselves, that few of them care to visit a Patient, without swallowing a Dose of it»³⁸.

E questi elementi non vennero portati alla luce solo per via della figura del *Chrysipus*, ma anche per la presenza dello strozzino Peter Walter.

In Fielding, infatti, il *Polypus* trembleyano divenne l'«English guinea», ma Trembley stesso, a sua volta, si fece Peter Gualterus, latinizzazione del nome del famoso Peter Walter, usuraio ed avvocato presso Stalbridge Park, nel Dorset. Per il *Crhysipus*, animale denunciante dei vizi della società che avevano portato ad avarizia e miseria, non si poteva scegliere figura migliore; inoltre Fielding aveva un tornaconto personale con l'usuraio: sembra che Walter avesse messo le mani anche sulla residenza della famiglia di Fielding, una fattoria a East Stour, e che accumulò una grande fortuna a seguito di dubbie transizioni alle spalle proprio della famiglia dello scrittore e drammaturgo di Sharpham³⁹.

Quando il giornale satirico di Fielding venne poi ristampato nelle Miscellanee pochi mesi dopo, si vide l'aggiunta di un *post scriptum* politico in cui si annotava: «Since I composed the above treatise, I have been informed that these animals swarm in England all over the country, like the locusts, once in SEVEN years [ossia in tempo di elezioni]; and like them too, they generally cause much mischief, and greatly ruin the country in which they have swarmed»⁴⁰.

E qui bene si accosta la vignetta satirica del 1748⁴¹, anonima ed intitolata proprio *Locusts* [Fig. 9] dove le locuste⁴² riempivano l'aria e mangiavano parti dell'*Habeas Corpus* e della *Magna Charta*⁴³. Tra le locuste sul terreno si potevano distinguere avvocati, procuratori, preti, commissari e dazi; altri personaggi non identificabili portavano, comunque, simboli di società o di potere. Una legenda, riportata sul fondo della stampa, permetteva poi di identificare le otto grandi locuste riportate in primo piano e fra cui spiccavano i nomi del primo ministro Pelham, *whig*, nonché *protégé* di Walpole, della contessa di Yarmouth, amante di Giorgio II e dello scrittore inglese Cumberland, opponente di Hobbes e fondatore delle basi per l'etica utilitaristica⁴⁴ inglese.

38 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society*, pp. 29-30.

39 Cfr. N.-B. EALES, *A Satire on the Royal Society*, pp. 65-67.

40 H. FIELDING, *Miscellanies*, I, p. 277.

41 In questo caso l'immagine delle locuste non è casuale: nell'estate del 1748, infatti, varie parti dell'Inghilterra furono invase da degli sciami di locuste.

42 Anche in un altro scritto di Fielding, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat* e che si analizzerà più avanti, vengono riportate le locuste quali animali aventi il compito di punire i peccati degli uomini: «The Wisdom of Providence is manifested in giving this Animal Qualities above our Comprehension: Its Justice, when we suppose this Animal sent, like the *Locusts* of *Egypt*, as a Scourge to punish the Sins of the People», H. FIELDING, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat*, London, M. Cooper, M DCC XLIV, p. 20.

43 L'*Habeas Corpus* è un rescritto del diritto inglese, già presente nel XII secolo, e che venne richiamato in vigore, prima, nella *Petition of Right* del 1627 e, in seguito, nella promulgazione, del 1679, dell'*Habeas Corpus Act* in cui si sanciva nuovamente il principio dell'inviolabilità personale regolando anche le guarentigie. La *Magna Charta* è un documento, risalente al 12 giugno 1215 ed accettato dal re Giovanni d'Inghilterra e redatto dall'Arcivescovo di Canterbury. In esso, al fine di raggiungere la pace tra l'impopolare re ed un gruppo di nobili ribelli, si andava a garantire la tutela di una serie di diritti – quelli della Chiesa, i diritti civili, la garanzia di una rapida giustizia e la limitazione sui tributi feudali alla corona. Durante la Gloriosa Rivoluzione i *Whigs*, rinforzati dai concetti lockiani, ritennero la costituzione d'Inghilterra un contratto sociale basato su documenti fra cui la *Magna Charta* – gli altri erano il *Petition of Rights* ed il *Bill of Rights*. La *Magna Charta* ebbe poi un enorme peso nel XVIII secolo relativamente ai diritti di tutti gli uomini dal momento che, non solo venne considerata sempre più parte fondamentale della costituzione, ma, diversi attivisti, tra cui Granville Sharp, ne individuarono, al suo interno, l'abolizione della schiavitù.

44 L'utilitarismo è una dottrina filosofica di natura etica e stando alla quale ciò che può essere definito bene o giusto è identificabile con ciò che aumenta la felicità degli esseri sensibili. L'utilitarismo inglese sarà ripreso, in modo amaro, proprio da Mandeville nella sua *Fable of the Bees* dove, al fine di un benessere comune all'interno della società, si sarebbero venute ad accettare tutte le tendenze naturali umane, ivi comprese, però, anche le peggiori. Venne così rappresentato quel credo ottimistico tipico del liberalismo e ben visibile nella teorizzazione dei benefici dell'egoismo. Esattamente all'opposto troviamo la teoria di Hobbes dove lo Stato si identificava, invece, come il risultato della soppressione degli egoismi individuali naturali in forza di una ragione superiore.

Indubbiamente il *Chrysisipus* è da leggere, quindi, come un affronto generico all'empirismo ed ai relativi mali sociali che affliggevano la società e non come una critica a Trembley, od al suo lavoro che Fielding non mise mai indubbio, limitandosi a riprenderlo come una fonte di ispirazione per potersi scagliare, invece, contro i soldi e la corruzione portate nella società.

Per concludere poi l'importanza che la scoperta della capacità riproduttiva del polipo ebbe sulla società del XVIII secolo, ricordiamo che nelle metafore diffuse in cui si equiparava il corpo umano a quello politico, era la testa, di solito, a rappresentare il re; il suggerimento quindi che un corpo vivente, fosse semplicemente quello di un polipo, potesse sopravvivere senza la direzione di una testa – Trembley aveva dimostrato che la testa del polipo si rigenerava e che l'animale continuava comunque a vivere – evocò così la minaccia di una sovversione politica.

Sulla stessa scia satirica del *Terrestrial Chrysisipus* fu un altro testo, venduto al prezzo di *six pence* e pubblicato anonimamente nel 1744, ma di attribuzione fieldingiana, *An Attempt toward a Natural History of the Hanover Rat*.

Concepito più o meno sullo stesso stile del *Chrysisipus, Hanover Rat*, però, lo superò nel dimostrare la familiarità di Fielding con la cultura scientifica, riconoscendo diverse importanti pubblicazioni nel settore. Anche in questo caso pochissime furono le critiche dirette agli affiliati della Royal Society e l'attenzione venne principalmente rivolta, come si evince dal titolo, alla politica contemporanea – non a caso Fielding contribuì materialmente all'opposizione anti-hannoveriana proprio con questo testo in cui castigava il re di Hannover, Giorgio II, per avidità, spreco e per una lealtà primaria alla sua nativa Germania.

Questi elementi permisero di individuare l'*Attempt* come un violento ed anonimo attacco alla politica straniera degli Hannover. Inoltre, non solo le implicazioni politiche, ma anche la precedente denuncia già emersa nel *Chrysisipus* ritornarono: nel *paper* del *Terrestrial Chrysisipus* Fielding, già nelle righe iniziali, aveva, infatti, denunciato la politica del re Hannover: «of which [riferito al *Chrysisipus* ossia alla ghinea] I doubt not but there are still some to be found in England: However, if that should be difficult, it may be easy to send some over to you»⁴⁵ e quel *over to you* era in riferimento alla Germania essendo lo scambio epistolare tra Gualterus ed il – finto – tedesco *Heer Rottenscrach*.

Non vi è quindi nulla di casuale nell'osservazione fatta da Fielding secondo cui il *Chrysisipus*, sinonimo di ghinea, sia molto più raro in Inghilterra negli ultimi tempi, sebbene «at the same time it is remarked, that in some Places of the Continent, particularly in a certain Part of *Germany*, they are much plentier; being to be found in great Numbers, where formerly there were scarce any to be met with»⁴⁶, una battuta che strizzava l'occhio alla figura di John Carteret, *whig*, il quale godeva della posizione di favorito del re nella carica di consigliere della politica estera. Carteret, nel 1742, aveva consigliato a Giorgio II di revocare la dichiarazione di neutralità degli Hannover in modo da poter impiegare le truppe nella guerra di successione austriaca, una guerra che allora imperversava nel continente, ma che avrebbe giovato molto più all'Elettorato che all'Inghilterra.

Denunce di lamentele come quella appunto del dover affrontare, in termini di costi e di uomini, una guerra continentale o, ancora, come quelle relative all'uso delle tasse inglesi per arricchire gli Hannover, vennero palesemente riportate nell'*Hanover Rat* dimostrando non solo il pieno coinvolgimento di Fielding durante gli anni della “nuova” opposizione anti-hannoveriana, ma lasciando emergere altrettanto bene l'elemento politico del *pamphlet*, un elemento assolutamente dominante e molto più presente qui rispetto al *Terrestrial Chrysisipus* del quale, comunque, Fielding ripropose, satiricamente, i temi anti Hannover di Pitt, di Chesterfield e ritrovabili ancora nell'*Old England*, il giornale firmato Jeffery Broadbottom e sotto il controllo di Lord Chesterfield dal 1743 al 1744 ed avente lo scopo di impedire al pubblico di intaccare la nuova opposizione.

Il colto autore dell'*Hanover Rat* aveva studiato questi ratti per ben trent'anni – il preciso lasso di tempo che trascorse da quando Giorgio I era divenuto il primo re hannoveriano nel 1714 – ed informava i suoi lettori che questa specie non era «a Native of these Islands», ma proveniva

45 H. FIELDING, *Some Papers proper to be read before the R___L Society*, cit., p. 5.

46 T.-R. CLEARY, *Henry Fielding: Political Writer*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 183 e H. FIELDING, *Miscellanies*, I, cit., p. 261.

dall'Elettorato. Tuttavia, questi ratti, erano così scaltri ed abili nell'evitare le trappole inglesi, ossia le leggi inglesi ed il controllo parlamentare, al punto che «they must in Process of Time increase to such a Degree, that the Country would suffer extremely by them»⁴⁷. Questi ratti erano poi notoriamente affamati di «Steel, Brass, Pewter, Tin, Copper, Silver, Gold (of the two last it is particularly fond)» ed il loro appetito spiegava la scarsità di utensili, come i piatti, nelle case dei gentiluomini di campagna, venduti per pagare le tasse per supportare la Corte e la guerra: «they had such Things formerly, but the *Hanover Rat* hath snatched them away from them»⁴⁸.

L'aspetto dei topi non era poi dissimile da quello di Giorgio II, dalla bocca grande e con «Eyes of a light grey, something like those of *Horses* that are called *wall-eyed*»⁴⁹, un riferimento, quest'ultimo, agli occhi protuberanti dei primi Hannover.

Inoltre, quando questi “esseri intermedi” erano in preda alla passione, si comportavano proprio come re George, famoso per ridicolizzare, anche volgarmente, i cortigiani: «it always strikes or kicks with it's hind Legs»⁵⁰. Questi topi avevano poi paura di combattere, comportamento notato nelle truppe hannoveriane, e l'eccessivamente cresciuto «common *English Rat*»⁵¹, ossia il ministero, agiva come loro fornitore alla ricerca di cibo, ossia di tasse.

Anche nel *Tom Jones* – pubblicato nel 1749 e considerata la migliore opera di Fielding nonché uno dei primissimi testi inglesi classificabili come romanzo – vi sono alcuni momenti chiave che ribadiscono la critica di Fielding contro gli Hannover. In particolare, nel secondo dei quattro volumi in cui è suddiviso lo scritto, si ritrovano delle rivisitazioni della metafora del ratto come, ad esempio, nel *short Chapter 14* che vide come protagonista il signorotto Western il quale, parlando con la sorella, sogghignava: «the World is come to a fine Pass indeed, if we are all Fools, except a Parcel of Roundheads⁵² and Hanover Rats. Pox!»⁵³ e, pochi capitoli più avanti, si rincarava la dose: «I am no Rat. I am a true *Englishman*, and not of your *Hanover* Breed, that have eat up the Nation»⁵⁴.

Nell'*Hanover Rat* Fielding volle quindi indagare la natura di una peculiare razza di parassiti che «at their first Appearance were not so big as an ordinary *Rat*», ma che «in the Course of the Years» grazie ad un «high Feeding», si rivelarono «swelled up to the Bulk of an *Elephant*», rimpinzandosi proprio dell'argento e dell'oro inglese, pur essendo disposti a nutrirsi di «every Thing that comes within its Clutches»⁵⁵. Queste bestie avidi, scrisse, «will not allow an *English Rat*, if it were starving, to touch one of their Hoards»⁵⁶ e la parodia venne continuata portando avanti un umorismo fatto di burle tramite le quali si cercò di portare alla luce morali che andarono, invece, a perdersi tra coloro che sprecaivano il loro tempo e denaro in assurde attività naturalistiche e coloro che criticavano, senza pensare, le fatiche intellettuali che sfuggivano alla loro comprensione limitata.

Nell'*Hanover Rat*, oltre alle critiche politiche, si rintracciano, infatti, anche diversi momenti manifestanti le ambivalenze relative al valore del naturalismo ed alla conoscenza da esso prodotta.

E Fielding colpì proprio qui i *virtuosi*, dando loro la colpa non di essersi avvicinati alla scienza naturale, ma di non aver prodotto conoscenze utili e di non aver meditato sul valore intrinseco dell'apprendimento. Nel prendere sul serio la nozione di conoscenza fine a se stessa, Fielding andò a sostenere la teoria del critico inglese Samuel Johnson su di un naturalismo che poteva, invero, essere vantaggioso in quanto «fixing the thoughts upon intellectual pleasures, resists the natural encroachments of sensuality, and maintains the mind in her lawful superiority»⁵⁷ ed approvando così la curiosità scientifica e discostandosi dalle lamentele tradizionali sull'inefficacia dello studio

47 H. FIELDING, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat*, cit., pp. 4-5.

48 Ivi, p. 8.

49 Ivi, p. 10.

50 Ivi, p. 12.

51 Ivi, p. 14.

52 *Roundheads* era il soprannome affibbiato ai puritani sostenitori del Parlamento – erano, non a caso, guidati da Oliver Cromwell – durante la guerra civile inglese.

53 H. FIELDING, *The History of Tom Jones, a Foundling*, II, London, A. Millar, M.DCC.L., p. 72.

54 Ivi, p. 89.

55 H. FIELDING, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat*, cit., pp. 7-8.

56 Ivi, p. 9.

57 S. JOHNSON, *The Idler*, London, C. Cooke, 1799, p. 56.

empirico.

Anche al ridicolo compagno della Royal Society che aveva dedicato più di metà della sua vita ad un'attività infantile come collezionare farfalle e conchiglie, «learned Member of the Royal Society, who hath spent fifty Years making a Collection of *Butterflies* and *Cockle-Shells*»⁵⁸, doveva essere concessa una certa dignità vista la dedizione con cui aveva distinto la forma e la struttura della sua collezione anche se per un fine non nobile, «to make the Ladies admire the Learning of the Doctor»⁵⁹.

Infine, un'ultima critica rivolta da Fielding ai *virtuosi*, colpevoli di una «vain Curiosity and Diligence in Trifles»⁶⁰, ritornò in un'altra narrazione, un articolo, apparso sul numero 70 del «The Covent Garden Journal»⁶¹, nel 1752 e dove il drammaturgo inglese aveva ripreso una disputa molto famosa che aveva riguardato specialmente gli ultimi anni del XVII secolo comparando tanto su opuscoli diffamatori quanto, specialmente, su diverse pubblicazioni della Royal Society, soprattutto quelle andate in stampa tra il 1680 ed il 1690.

Il dibattito, noto anche come i dibattiti Hooke-Halley, aveva impegnato diversi *virtuosi* in cerca dei sé e dei come la scienza avrebbe potuto spiegare le cause che avevano portato al Diluvio Universale cercando, in particolare, da un lato, di armonizzare le Sacre Scritture con quelle scientifiche e, dall'altro lato, di mettere in ordine le varie conclusioni – confusionarie – a cui l'applicazione della ragione aveva portato nel tentativo di dare una risposta al quesito.

Per fare ciò, si erano considerate anzitutto le tre questioni fondamentali che il problema del Diluvio aveva messo in evidenza: la sua estensione, ossia se il fenomeno fosse stato parziale od universale; le sue cause naturali; i suoi effetti geologici.

Le teorie di cui si occupò Fielding riguardarono il secondo punto che si rivelò particolarmente controverso – «The *Deluge* allowed *Universal*, the Philosophers are sollicitous to find Water to effect it»⁶² – e che portò a differenti teorie a partire da un'unica domanda: da dove era giunta tutta l'acqua che aveva provocato il Diluvio?

Secondo molti *virtuosi*, infatti, i soli Oceani non ne avrebbero contenuta a sufficienza e da qui si diede il via ad una sorta di caccia alla risposta da parte dei così soprannominati «Flood Makers»⁶³.

Secondo uno dei primi e più famosi tra questi, Thomas Burnet, il Diluvio non sarebbe stato altro che un evento naturale e, di conseguenza, non avrebbe richiesto alcun intervento divino; semplicemente, sarebbe stato inevitabile. Nel testo a cui si lega la sua fama, il *Telluris Theoria Sacra*, lasciò emergere l'ipotesi che voleva la terra antediluviana liscia e regolare, senza né montagne, né mari, ma ricca di acque sotterranee che si sarebbero trasformate in vapori i quali, in seguito, avrebbero esercitato una pressione sulla crosta terrestre, asciutta ed arida a causa di un'estate eterna, la quale avrebbe fatto sì che «the whole Fabric brake, and the Frame of the Earth was torn in Pieces, as by an Earthquake»⁶⁴.

La crosta della terra si sarebbe così spaccata e le sua parti sarebbero «fell down into the *great Abyss*»⁶⁵ delle acque sotterranee che adesso potevano così emergere dando vita al Diluvio. Per quanto, però, Burnet fosse influente, la sua teoria non aveva soddisfatto né l'ortodossia né la scienza, ed altri lo seguirono, alla ricerca della risposta corretta.

John Ray, nel suo *Three Physico-theological Discourses*, preferì optare o per uno spostamento del centro della terra o per una violenta depressione della superficie dell'oceano, due cause naturali che avrebbero «Forcing the Waters up from the subterraneous Abyss through the Channels of the Fountains that were then broken up and opened»⁶⁶.

58 H. FIELDING, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat*, cit., p. 20.

59 *Ibidem*.

60 «The Covent Garden Journal», n°. 16, Monday, April 27, 1752, p. 62.

61 «The Covent Garden Journal», n°. 70, Saturday, November 11, 1752.

62 E. CHAMBERS, *Cyclopaedia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, I, London, James and John Knapton e al., M.DCC.XXVIII., p. 182.

63 Cfr. B.-A. GOLDFAR, *Fielding, the Flood Makers, and Natural Philosophy: "Covent-Garden Journal" n°. 70*, in «Modern Philology», LXXX, 2, The University of Chicago Press, November 1982, pp. 136-144.

64 T. BURNET, *The Sacred Theory of the Earth*, London, John Hooke, MDCCXIX, p. 98.

65 *Ivi*, p. 92.

66 J. RAY, *Three Physico-Theological Discourses*, London, William Innys, 1713, p. 73

In entrambe le teorie, si presupponeva, dunque, l'esistenza di un quantitativo sufficiente di acqua nelle profondità terrestri e negli Oceani che avrebbe potuto dare vita, naturalmente e senza intervento divino, ad un diluvio universale. Né i resoconti di Burnet né quelli di Ray poterono risultare quindi coerenti con le Scritture e, per questo motivo, tali interpretazioni naturalistiche furono respinte da John Woodward, il quale sostenne, nel 1695, che «the Deluge did not happen from an accidental Concourse of Natural Causes», come avevano affermato Burnet e Ray, ma venne provocato dall'intervento di cause soprannaturali, chiamando così in gioco l'elemento divino: «that very many Things were then certainly done, which never possibly could have been done without the Assistance of a *Supernatural Power*»⁶⁷.

La teoria più insolita sul come possa essere nato il Diluvio venne, però, ideata da William Whiston con la sua teoria della cometa che andò a pubblicare dettagliatamente nel testo *A New Theory of the Earth* – prima edizione del 1696. Whiston sostenne che la Terra fosse, originariamente, una cometa e divenuta, solo in un secondo momento, un pianeta abitabile a seguito dell'intervento di Dio ed il Diluvio sarebbe stato causato proprio dal passaggio della Terra attraverso la coda di una cometa, elemento composto principalmente di acqua: «the Earth passed clear through the *Atmosphere* and *Tail* of the Comet». Questo passaggio avrebbe prodotto l'acqua necessaria per il Diluvio dal momento che, la Terra, dopo aver sostato per circa due ore nella scia della cometa, «it must acquire a large *Cylindrical* Column of Vapours» ed una parte di questo vapore sarebbe «descend in violent and outrageous Rains upon the Face of the Earth»⁶⁸.

Oltre ai vapori rilasciati dalla cometa e poi caduti sotto forma di una pioggia violenta sulla terra, il Diluvio, stando sempre alla teoria di Whiston, sarebbe poi stato provocato da una seconda conseguenza del passaggio del pianeta attraverso la cometa: enormi maree avrebbero infatti avvertito l'influsso del corpo celeste, «this presence of the Comet would cause a double Tide, as well in the Seas above, as in the *Abyss* below»⁶⁹. Queste – ricordando specialmente la teoria di Burnet – avrebbero così portato alla rottura della crosta terrestre ed il conseguente riversamento delle acque dagli abissi: «the violent force of the encreasing Surface of the *Abyss* be stretch'd, crack'd, broken, and have innumerable *Fissures* [...]; the Tide must open and enlarge those *Fissures* [...] and sufficient Gaps made for a Communication between the *Abyss* below, and the Surface of the Earth above the same»⁷⁰.

Tale, dunque, in breve, vuole essere un abbozzo della controversia circa le cause del Diluvio, controversia che ad alcuni dei teorici contemporanei del XVIII secolo parve alquanto bizzarra.

Scrivendo, infatti, ad un amico nel 1698, l'antiquario William Nicolson ebbe questo da dire sugli sforzi speculativi della nuova filosofia per spiegare la storia biblica:

Our late refiners upon the Creation and the Deluge are unanimously agreed, that the old interpreters of Moses were all blockheads: and which of them will furnish us with a more rational and lasting exposition, time must show. Whether Dr. Burnet's roasted egg, Dr. Woodward's hasty pudding, or Mr. Whiston's snuff of a Comet, will carry the day, I cannot foresee⁷¹.

Per altri teorici, invece, il tentativo di far quadrare l'avvenimento divino con le *discoveries* della ragione e della scienza sembrava molto meno divertente e furono proprio l'orgoglio e la presunzione del *virtuoso* moderno che Fielding andò a sottolineare nel suo atto di accusa contro la filosofia naturale.

Sebbene le spiegazioni naturalistiche per i fenomeni biblici, alla metà del XVIII secolo, non fossero, infatti, più di pressante preoccupazione per la scienza ufficiale, Fielding possedeva ancora

67 J. WOODWARD, *An Essay toward a Natural History of the Earth: and Terrestrial Bodies, Especially Minerals*, London, Ric. Wilkin, 1695, p. 165.

68 W. WHISTON, *A new Theory of the Earth*, Cambridge, University Press, 1708, pp. 368-369.

69 Ivi, p. 371.

70 Ivi, pp. 371-372.

71 W. NICOLSON, *Letters on Various Subjects. Literary, Political, and Ecclesiastical*, I, London, John Nichols and Son, 1809, p. 104.

una «persistently satirical view» nei confronti della Royal Society e degli «scientists of his day»⁷² e l'occasione di potersi scagliare, ancora una volta, contro questi soggetti, gli venne servita proprio da un *virtuoso*, l'astronomo Edmund Halley, fautore di una seconda età dell'oro dei dibattiti Hooke-Halley.

Per quanto, infatti, William Whiston non riconobbe mai il suo debito, attribuendosi l'intero merito per l'ideazione della teoria della cometa, invero dovette avere, se non scimmiettato, quanto meno preso spunto, da dei documenti letti per la prima volta davanti alla Royal Society nel 1694 e recanti proprio tale teoria. Tali scritti erano di pugno di Halley e parti di questi vennero poi ripubblicate in un unico numero delle «Philosophical Transactions»⁷³, ma solo dal 1724, data non casuale, ma scelta proprio dall'astronomo londinese che ne aveva richiesto la pubblicazione postuma. E proprio questo articolo venne ritrovato nella biblioteca privata di Fielding il quale, per enfatizzare la sua satira sul dibattito, riprese alcuni passi scientifici proprio dal suddetto numero del quale dimostrò di avere avuto una conoscenza alquanto approfondita.

Passando ora all'analisi dell'articolo di Fielding, si consideri che il drammaturgo era già stato anticipato dagli altri satirici scribleriani su tale argomento e molte delle frecciate lanciate a Whiston e Woodward da parte di Swift, Pope e Gay dovettero essere famigliari a Fielding il cui articolo rientra così nella tradizione della satira scribleriana⁷⁴ sulla scienza, nonché sullo sfondo di un'importante controversia scientifica comparsa nel secolo precedente, ma, per l'appunto, ancora viva nella prima metà del XVIII.

Come già esposto, anche attraverso questa pubblicazione l'intento di Fielding rimase quello di criticare i vanitosi membri della Royal Society, curiosi di *trifles*, pur restando che, anche in questo caso, come nei precedenti, sono stati ritrovati elementi che hanno portato a dubitare di una satira antiscientifica nel suo nucleo. In questo articolo vi è, però, una particolarità: la satira, stavolta, andò oltre la critica ai *virtuosi*, colpendo, anche, le orgogliose pretese della stessa filosofia naturale ed in particolare le sue «higher Branches»⁷⁵, inutili e pericolose e che bene erano state messe in evidenza dai multipli e sconclusionati epiloghi a cui i *virtuosi* erano giunti per spiegare il fenomeno del Diluvio.

In questo senso è da leggere l'introduzione scelta da Fielding per la sua narrazione, una citazione dalle *Odi* di Orazio «Our Folly would look into Heaven»⁷⁶, con la quale rese chiaro, sin da subito, il tema che si sarebbe andato a trattare, ossia il familiare atto d'accusa settecentesco contro l'orgoglio intellettuale. Nei primi paragrafi Fielding riassunse e commentò «a very entertaining little Book» intitolato *An Account of English Ants*⁷⁷ del 1747, ad opera del reverendo William Gould e nelle cui pagine si potevano ammirare le lezioni morali che l'autore aveva tratto dalla storia naturale.

Fielding parlò, non a caso, con approvazione delle «extraordinary Discoveries» effettuate da Gould, citandone persino un capitolo, quello in cui il reverendo avrebbe tratto una «moral Lessons for the Use of Mankind» proprio attraverso le sue osservazioni sulle formiche⁷⁸. Se, da un lato, vi è

72 Cfr. B.-A. GOLDFAR, *Fielding, the Flood Makers, and Natural Philosophy: "Covent-Garden Journal" n° 70*.

73 «Philosophical Transactions», XXXIII, 383, 1 January 1724, pp. 118-123.

74 Riferimenti satirici al Diluvio si possono, ad esempio, ritrovare nelle *Memoirs of the Extraordinary Life, Works, and Discoveries of Martinus Scriblerus*, opera satirica incompleta, scritta dai membri dello *Scriblerus Club* – Swift, Pope ed Arbuthnot – tra il 1713-1714. Solo un volume venne completato e pubblicato, nel 1741, come parte delle opere di Pope sotto allo pseudonimo di Martinus Scriblerus. Cfr. J. ARBUTHNOT, A. POPE, *Memoirs of the Extraordinary Life, Works, and Discoveries of Martinus Scriblerus*, s.d., s.l., s.t., p. 123; 126.

75 «The Covent Garden Journal», n° 70. Cfr. H. FIELDING, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, London, Smith, Elder, & Co., 1882, pp. 168-173.

76 *Ibidem*. La citazione originale, *Carmina*, I, 3, vv. 1-40, di Orazio diceva «Nil mortalibus ardui est; caelum ipsum petimus stultitia», traducibile come «niente è inaccessibile ai mortali; con la nostra stoltezza assaltiamo persino il cielo». L'intera ode oraziana è, in realtà, una critica alla superbia dell'uomo: «nequam deus absceidit/ prudens oceano dissociabili/ terras, si tamen inopiae/ non tangenda rates transiliunt vada. / Audax omnia perpeti/ gens humana ruit per vetitum nefas» e poi ancora, «expertus vacuum Daedalus aera/ pinnis non homini datis/ perrupit Acheronta Hercules labor», Cfr., ORAZIO, *I Cinque Libri delle Odi*, Firenze, G. C. Sansoni, 1893, pp. 7-9.

77 W. GOULD, *An Account of English Ants*, London, Andrew Millar, 1747.

78 Il reverendo William Gould (1715-1799) venne descritto dal mirmecologo e coleotterista britannico Horace Donisthorpe come «the father of British myrmecology», cfr. H. ST. J.-K. DONISTHORPE, *British Ants, their life-history and classification*, Plymouth, William Brendon and Son, 1915, p. VII.

chi ipotizza come in queste poche righe Fielding non stesse altro che ridicolizzando l'ennesimo *virtuoso* che sprecava il suo tempo in sciocchezze, è altrettanto vero che, al momento, non si possa nemmeno escludere l'ipotesi che Fielding stesse effettivamente lodando il testo.

Si consideri infatti il legame familiare tra Fielding e Gould i quali erano cugini in primo grado e che Fielding possa essere stato semplicemente sincero nel descriverlo come «a Gentleman, a Scholar, and a Master of Arts». Inoltre, ancora più importante, la lettura della natura *for the use of mankind*, il trarre lezioni morali dall'osservazione attenta di altre specie, era un'attività che Fielding sembrava approvare, come dimostrato in un saggio pubblicato pochi mesi prima ed in cui aveva invocato, sotto un'ottica sempre ironica, proprio tale applicazione degli sforzi da parte dei *virtuosi*:

I have often wished that some of those curious Persons who have employed their Time in enquiring into the Nature and Actions of several Insects, such as Bees and Ants, had taken some Pains to examine whether they are not apt to express any contemptuous Behaviour one towards another; the plain Symptoms of which might possibly be discovered by the Help of Microscopes⁷⁹.

Lungi dal satireggiare Gould, Fielding, analizzate le riflessioni morali tratte dal cugino sul comportamento delle formiche, sembrò quindi intendere questo esempio di entomologia moralizzata come un contrasto tra i filosofi naturali, di cui ironizzò le inutili speculazioni – portatrici di dibattiti – ed ai quali rivolse la sua divertente rivisitazione in cui i protagonisti, colti *virtuosi*, vennero trasformati nei piccoli abitanti di un formicaio intenti a teorizzare proprio le cause naturali di un recente diluvio.

Fielding immaginò che le formiche, al pari degli uomini, possedessero scienze che «end in nothing, and produce no Effect at all»⁸⁰ e che i filosofi naturali delle formiche utilizzassero, allo stesso modo degli uomini, tutte le prove empiriche a loro disposizione, insieme ad una grande quantità di speculazioni, per poter spiegare il diluvio che aveva allagato, arrecando gravi danni, il loro formicaio.

Queste formiche, con grande pompa ed un alto gergo, cercarono in ogni modo, al fine di accertare la vera fonte e causa del diluvio, una spiegazione ragionevole, ma, irrimediabilmente, si ritrovano mal equipaggiati per accertare la vera fonte del loro cataclisma: una mucca che stava urinando sul loro formicaio. Certamente la satira di Fielding, solo con l'intenzione di attaccare la Royal Society ed i suoi metodi scientifici, al pari dei loro propugnatori, avrebbe funzionato, ed anche più facilmente, attraverso un'argomentazione su di una controversia sempre scientifica, ma di attualità. Invece l'umorismo emerge e viene qui sottolineato proprio dal dialogo – presuntuoso – tra «that mighty Ant, Dr. Hook» – il riferimento a Robert Hooke adombrato solo dalla elisione della e finale – che sosteneva il diluvio essere stato causato «by a compression of the earth into a prolate spheroid, so as thereby to squeeze out the waters of the abyss»⁸¹; e l'«egregious Ant» che sosteneva, invece, «who would have it [il diluvio] to be occasioned by the shock of a comet» – e qui il riferimento ad Halley ed alla sua cometa pare, altrettanto, chiaro – *shock* che avrebbe comportato il cambiamento istantaneo dei «poles and durnal rotations of the globe»⁸². Conoscendo gli antefatti possiamo facilmente intuire quale sia il punto di forza della satira e come sia stata brillantemente stratificata da Fielding proprio grazie all'immagine, da un lato, fornita da quei filosofi naturali che oravano su di un piedistallo «elevated above the rest on a small bit of earth»⁸³ e, dall'altro lato, da quei *virtuosi* che proponevano loquaci spiegazioni, ma che, sostanzialmente, equivalevano ad una bolla di sapone: le formiche virtuose diedero come spiegazione all'alluvione una banale conclusione «an infinite number of drops of water [...] and these drops having been cemented and coagulated together [...] they all poured down on the hill with such violence, that the whole was immediately

79 «The Covent Garden Journal», n°. 61, Saturday, August 29, 1752. Cfr. H. FIELDING, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, pp. 163-167.

80 H. FIELDING, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, p. 169.

81 Ivi, p. 171.

82 *Ibidem*.

83 Ivi, p. 170.

covered, and the ants near the surface destroyed»⁸⁴. E qui il richiamo si fa doppio a quel «descend in violent and outrageous Rains upon the Face of the Earth» di Whiston il quale sembra ora, ulteriormente, aver plagiato Halley.

Ed a proposito di Halley, risulta ancora inconfondibile il riferimento alla sua persona per via del titolo scelto da Fielding per la sua satira, «Some Considerations about the Cause of the Universal Deluge, laid before the Royal Society, on the 12th of Dec. 1694» e dove forte è il richiamo al titolo delle *Considerations about the Cause of the universal Deluge* lette da Halley il 12 dicembre 1694 davanti alla Royal Society.

Inoltre Fielding, al di là di ogni fraintendimento, mise, quasi alla lettera, nella bocca dell'«egregious Ant», *alias* Halley, le parole di quel suo saggio rimasto negli archivi della Società dal 1694 sino al 1724 quando venne pubblicato sulle «Philosophical Transactions».

Oltre agli scritti di Halley, diverse furono le fonti alle quali Fielding, probabilmente, fece riferimento: per quanto riguarda le proprietà dell'acqua e la sua invisibile ascesa e discesa, Fielding avrebbe potuto facilmente attingere a fonti come *A New Hypothesis for explaining the Phenomena of Thunder, Lightning, and Rain*, di Benjamin Franklin e stampata pochi mesi prima sul «Gentleman's Magazine»⁸⁵ o ancora, e molto importante, avrebbe potuto fare riferimento a *An Attempt to solve the Phænomenon of the Rise of Vapours, Formation of Clouds and Descent of Rain* di John Theophilus Desaguliers, anche questo pubblicato sulle «Philosophical Transactions»⁸⁶.

Senza focalizzarsi ulteriormente sulle presunte fonti di Fielding, le quali dimostrano comunque le sue conoscenze scientifiche, si noti come qui la satira non riguardi tanto il linguaggio scientifico quanto la magrezza della sostanza, ossia della materia analizzata: in fin dei conti la formica filosofa trovò sì la soluzione al problema, ma risultò essere di una banalità assurda: il Diluvio era avvenuto perché aveva piovuto. E questa battuta finale è ulteriormente fragorosa dal momento che, a seguito dei discorsi sugli esperimenti idrostatici, la qualità adesiva dell'acqua e la sua opacità, il lettore potrebbe essersi anche dimenticato della causa scatenante del diluvio che aveva interessato il formicaio: una mucca che aveva urinato su di loro.

A Fielding la satira venne letteralmente servita su di un piatto d'argento e speculò proprio sullo stupore con cui un essere superiore guarderebbe ad un filosofo naturale se studiasse gli esseri umani così come Gould aveva studiato le formiche ed aggiungendo che, in effetti, le formiche potrebbero avere i loro filosofi naturali preparandoci in questo modo all'immagine comparsa nella seconda metà del saggio: una colonia di formiche naturaliste.

Come tipicamente avveniva in molti saggi settecenteschi, anche in questo si trovava a conclusione un sogno in cui Fielding, ispirato dall'aver visto «a very large Cow discharge a vast Shower on an Ant-hill, which [...] had destroyed a great Number of the Inhabitants»⁸⁷ sognò una *Royal Society of Ants* riunita per discutere la «Cause of a violent and sudden Deluge which had happened some time before»⁸⁸, un'alluvione epocale e violenta che aveva sommerso da tempo l'intero formicaio e spazzato via tutti tranne – e qui la satira venne spostata dai naturalisti e dalle loro associazioni all'ambito politico – la regina e la sua corte.

Certamente meno politica rispetto all'*Hanover Rat*, le formiche funsero, però, ad un duplice scopo per Fielding, funzionando non solo come oggetto di uno studio utile, ma anche come un mezzo per ridicolizzare le smargiasse pretese umane.

Per quanto infatti studiosi come Henry Knight Miller⁸⁹ abbiano ipotizzato che, dietro gli attacchi satirici di Fielding ai *virtuosi*, ci fosse un presunto ideale di una corretta filosofia naturale, corretta perché alla ricerca delle bellezze piuttosto che delle stranezze della natura e perché avente trovato

84 Ivi, pp. 172-173.

85 B. FRANKLIN, *A new Hypothesis for explaining the Phenomena of Thunder, Lightning, and Rain*, in «The Gentleman's Magazine», May 1752, pp. 227-228. L'articolo è un estratto da B. FRANKLIN, *Experiments and Observations on Electricity*, London, E. Cave, 1751.

86 J.-T. DESAGULIERS, *An Attempt to solve the Phænomenon of the Rise of Vapours, Formation of Clouds and Descent of Rain*, in «Philosophical Transactions», XXXVI, 407, 1 January 1730, pp. 6-22.

87 H. FIELDING, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, p. 170.

88 Ivi, pp. 169-170.

89 Cfr. H. KNIGHT MILLER, *Essays on Fielding's Miscellanies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1961.

come suo fine ultimo l'informare piuttosto che il sorprendere – ipotesi sostenuta anche dal favore con cui sembra che Fielding abbia guardato a uomini come Gould, il cui lavoro poteva essere ritenuto avente una sorta di utilità morale –, resta comunque che la satira del «Covent Garden Journal» n. 70 non fu diretta alle stranezze, alle bizzarrie ed alle sciocchezze studiate dai *virtuosi*, ma, ben più serio, a quella ragione speculativa perseverata da coloro che, guardando al cielo, avevano tentato di trovare delle risposte, quando non delle certezze, alle cause prime delle cose.

Questo era il vero intento di Fielding, ridicolizzare con tanto vigore ed un profondo anti-intellettualismo la superbia umana e come indicato, peraltro, dal significato dell'Ode di Orazio scelta, non a caso, come frase di apertura.

Chiaramente, quindi, è il soggetto dell'indagine filosofica ad essere cruciale per Fielding; speculare sulla natura dell'anima, indagare nei segreti della natura per determinare le cause ultime, fornire interpretazioni naturalistiche dei passaggi delle Sacre Scritture: tutto questo è materia di orgoglio irreligioso e cerca di superare i limiti dell'intelletto umano.

Non a caso nel riflettere sul significato del suo sogno, Fielding si limitò ad osservare che «there are some Subjects on which a Wit and a Blockhead, a Man and an Ant, will exert themselves with the like Success»⁹⁰.

E proprio concentrando la sua arguzia sulla grande controversia del Diluvio, di quasi cinquant'anni prima, Fielding volle ricordare ai suoi lettori che anche scienziati eminenti come Edmund Halley, a volte, osavano immergersi in acque troppo profonde, persino per loro⁹¹.

«There is not an Insect, not a Vegetable, of so low an Order in the Creation, as not to be honoured with bearing Marks of the Attributes of its great Creator; Marks not only of his Power, but of his Wisdom and Goodness»⁹². E con queste parole Fielding dimostrò una corrente simpatica nel trattamento della scienza, un pensiero che, comunque, non può portare alla conclusione che Fielding ne fosse un suo grande difensore. In quanto conservatore⁹³ del gusto, il drammaturgo di Sharpham mise in guardia i suoi lettori contro la degradazione intellettuale a cui la scienza, come per molto tempo si era creduto, avrebbe portato, ma, come acuto osservatore culturale, coinvolse un vasto pubblico che aveva una familiarità senza precedenti con l'empirismo moderno. La scienza sarebbe rimasta soggetta a sospetti per decenni a venire, ma si stava rapidamente spostando verso classi sociali più alfabetizzate ed i periodici ed altre forme di media avevano ampiamente democratizzato la conoscenza scientifica rendendo obsoleti quei tropi antiquati che non potevano più incarnare le percezioni di un pubblico sempre più esperto.

2.2 John Gay e le api degenerate

Per quanto d'eccezione, Fielding non fu l'unico scrittore del XVIII secolo ad utilizzare l'entomologia per fini satirici ed in quest'analisi non poteva mancare un rapido cenno ad un altro satirista d'eccellenza che, a sua volta, si rifece all'entomologia attraverso un mondo naturale fatto, anche, di vermi, mosche, pulci ed api degenerate.

John Gay, britannico, amico di Swift e, come lui, assieme a Pope ed Arbuthnot, scribleriano,

90 H. FIELDING, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, p. 169.

91 Cfr. S.-J. SCHECHNER, *Comets, Popular Culture, and the Birth of Modern Cosmology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2021.

92 H. FIELDING, *The History of Tom Jones, a Foundling*, II, cit., pp. 281-282.

93 Erede scribleriano, esattamente come Gay, Swift, Pope e Bolingbroke, anche Fielding perseguì il filone *tory* conservatore ed antiliberalista opponendosi all'etica di mercato, alla commercializzazione delle ricchezze, a tutto quello che è il libero mercato ed a quello che era, allora, il capitalismo nascente. Opposizioni sostenute anche sfruttando il simbolismo degli insetti in nome di altri valori quali fedeltà allo Stato, alle istituzioni e, ovviamente, alla tradizione, valori opposti, invece, ad un Mandeville i cui insetti vennero invero usati per esemplificare un discorso nettamente liberale-liberista. Cfr. D. ARECCO, *La corona e il cannocchiale. La scienza inglese e scozzese nel secolo degli Stuart*, Novi Ligure, Città del silenzio, 2019.

proprio grazie a questi soggetti popolari riuscì a dare voce alla prospettiva degli ordini inferiori dell'Inghilterra rurale del XVIII secolo. La satira di Gay, differentemente da quella fieldingiana, è legata a sotto testi tradizionali e ricca di forme folcloristiche, dalle superstizioni alle leggende fino ai costumi, elementi del discorso popolare attraverso i quali denunciare i sistemi sociali e le relazioni di potere.

Ad esempio, nel *The Shepherd's Week*, del 1714, tra le varie usanze, tanto stagionali quanto divinatorie, per ottenere un amore corrisposto, si trova la filastrocca della coccinella: «Fly, Lady-Bird, North, South, East or West. / Fly where the Man is found that I love best»⁹⁴, così come si trovano altri presagi tradizionali legati agli insetti, dal frinire dei grilli, «Shrilling Crickets in the Chimney cry'd»⁹⁵ agli sciami d'api, «Swarm'd on a rotten Stick the Bees I spy'd»⁹⁶, sempre ritrovabili nella medesima opera.

In Gay, quindi, si ha una satira portatrice di un forte messaggio sociale espresso attraverso temi e paradigmi popolari. Ancora si veda la favola numero XVI della seconda parte delle *Fables, The Ravens, The Sexton, and the Earth Worms*, del 1738 – e di cui William Blake riprodusse una stampa – dove venne trattato il tema della futilità dell'importanza che l'uomo, da solo, si attribuisce, e del potere sociale di fronte alla morte. La favola, dedicata a Laura, dopo averne lodato la bellezza giungeva alla triste conclusione che anche la gioventù si dovrà tramutare in vecchiaia e la bellezza sfiorire: «Those features, cast in heav'nly mould,/ Shall, like my coarser earth, grow old;/ Like common grass, the fairest flow'r/ Must feel the hoary season's pow'r», per poi concludere con un'accusa rivolta all'orgoglio dell'uomo, «How weak, how vain is human pride!»⁹⁷, reso vano, proprio, dall'inevitabile fine di ogni cosa e che portò Gay a chiedersi a che scopo continuare ad ammuccchiare e conservare per anni futuri che andranno comunque a terminare. La satira venne quindi rivolta, anche in questo caso, all'avarizia, «What's man in all his boast of sway?/ Perhaps the tyrant of a day»⁹⁸, la triste conclusione a cui giunse il poeta di Barnstaple.

All'interno di questa favola, da un lato, si vede come, anche Gay, al pari di Fielding, sottolineò i mali della società, ma, proseguendo nella lettura, si nota come le sue accuse mirarono principalmente a colpire le disparità, e le conseguenti ingiustizie, tra le varie classi sociali, schierandosi a favore dei più bisognosi.

In questo senso è da leggere il seguito della favola numero XVI dove, dallo sfiorire della gioventù e della bellezza, si passa alla trattazione della parità degli uomini che, davanti alla morte, sono tutti uguali e posti nella stessa condizione, tanto i ricchi quanto i poveri: «Dust form'd us all»⁹⁹. Ed anche per trattare di un tema così denso di significato, Gay utilizzò gli animali per il suo racconto; due corvi, in un solitario cimitero, affamati, sentirono l'odore di una carcassa che apparteneva ad un povero cavallo che, a seguito delle fatiche del lavoro nei campi, aveva esalato il suo ultimo respiro. Nello stesso momento, un sagrestano che stava scavando una fossa, fu colpito da una morte improvvisa. I due corvi, però, non distinsero i due corpi, limitandosi a sentire l'odore di una carcassa. «For sure some difference must be found/ [...] / In carcasses [...] / Or where's the dignity of man?», si domandò l'autore della favola. I due corvi, «With due respect to human race», decisero, allora, di trovare una soluzione e scelsero come arbitro della loro discussione «An Earth-worm, huge of size, unroll'd/ His monstrous length» per via della «experience of his jaws». Ma il verme giunse ad una semplice risposta, «On carcasses of ev'ry kind/ This maw hath elegantly din'd;/ Provok'd by luxury or need,/ On beast, on fowl, on man, I feed», sottolineando nuovamente come non ci fosse differenza tra la carcassa di un uomo e quella di un animale, motivo per cui «Man, cease this boast», dal momento che «The rich, the poor, the great, the small,/ Are levell'd. Death confounds 'em all»¹⁰⁰.

Le *Fables* di Gay vennero pubblicate in un primo volume del 1727, sotto al titolo di *Fables o*

94 J. GAY, *The Shepherd's Week*. In *Six Pastorals*, London, Ferd. Burleigh, MDCCXIV, p. 36.

95 Ivi, p. 47.

96 *Ibidem*.

97 J. GAY, *Fables by the late Mr. Gay*. In *one Volume complete*, London, J. Buckland e al., MDCCLXXVIII, p. 235.

98 *Ibidem*.

99 Ivi, p. 236.

100 Ivi, pp. 237-239.

Fifty-one Fables in Verse, ma non riscossero il successo che si era previsto, venendo persino rifiutate a corte come testo educativo e dedicato al principe William, futuro duca del Cumberland.

Questo rifiuto dovette influenzare la satira di Gay che, infatti, si fece più feroce.

Per quanto all'interno delle favole del primo volume vi fossero già composizioni entomologiche¹⁰¹, queste emergeranno meglio e con tutta la loro carica satirica¹⁰², proprio nel secondo volume, del 1738, ed intitolato *Fables, Part the Second* dove gli insetti vennero utilizzati per dare vita ad una metafora nettamente più morale ed aggressiva rispetto alle precedenti e dove ritroviamo anche la favola XVI sopra analizzata.

Il primo volume delle *Fables* di Gay, avendo lo scopo classico di guidare un giovane gentiluomo di corte, era d'altronde poco adatto ad accogliere un diretto attacco al potere, denigrante maggiormente vizi quali la lussuria e lodante, invece, virtù quali l'industriosità.

È, come si è detto, con la seconda pubblicazione delle *Fables* che si vedranno, invece, maggiori attacchi satirici ed indirizzati proprio alle frodi ed agli imbrogli degli incaricati politici appartenenti, specialmente, all'amministrazione walpoliana, e dove emersero l'espedito satirico e politico del genere letterario.

Walpole fu, indiscutibilmente, il soggetto principalmente colpito dalle favole del secondo volume di Gay in cui si denunciavano la soppressione di valori – quali l'onestà, la giustizia, la bontà e la libertà – a cui aveva portato la sua politica, così come venne messa in luce l'influenza negativa che ebbe su Giorgio I e Giorgio II e che li portò ad abrogare i principi dell'ideale re patriota.

Questa denuncia la si denota particolarmente in due favole, la numero IV e la numero X.

Nella prima delle due, la favola numero IV, *The Ant in Office*, attraverso una formica che fu «made chief treas'rer of the grain»¹⁰³, Gay satirizzò, chiaramente, la politica di Walpole, ex segretario del Tesoro nonché genio della finanza inglese.

La protagonista della favola era una formica che aveva «impudence at will,/ And boasted universal skill» e che si distingueva per «ambition» che «was his point in view», ambizione che l'aveva portata a raggiungere il potere finendo col diventare «chief treas'rer of the grain»¹⁰⁴, per l'appunto. Le antiche leggi del formicaio prevedevano, però, fra i compiti del tesoriere, quello di far sì che «all accounts be stated clear» in modo tale che «that auditors should these inspect,/ And public rapine thus be check'd». Giunto il tempo della revisione annuale dei conti del grano della nazione delle formiche, «the auditors in council met»¹⁰⁵ e l'«Ant in office» si ritrovò a dover spiegare dei bilanci che riportavano un raccolto alquanto scarso nonostante le ingenti spese.

Per questo motivo «an honest pismire» domandò «From whence does this profusion flow?», dal momento che era ben a conoscenza dei fondi annuali. Alla sua richiesta di mostrare i conti che la «Ant in office» avrebbe dovuto tenere e presentare, quest'ultima replicò, «with wonted arrogance and pride», di non poter rivelare gli «state-mysteries», rivelazione che li avrebbe esposti ai loro nemici ed arrivando a giurare «on my honour» che «all th' expence/ (Though vast) was for the swarm's defence». A seguito di queste parole, il consiglio concesse alla «Ant in office» di mantenere la sua carica, ma, anche l'anno successivo, il granaio risultò prosciugato. Nuovamente la protagonista sostenne la sua innocenza con le stesse parole dell'anno precedente: «A secret told betrays the nation./ But, on my honour, all th' expence/ (Though vast) was for the swarm's defence». Così la «Ant in office» continuò a mantenere la sua carica e, nuovamente, il granaio, l'anno dopo, risultò ancora prosciugato e, di nuovo, «His honour too again was pledg'd,/ To satisfy the charge alleg'd»¹⁰⁶.

101 Queste sono la numero VIII, *The Lady and the Wasp*, in cui ritorna il tema della vanità; la numero XXIV, *The Butterfly and the Snail*, dove si ricorda, ancora, tramite metafora, l'origine umile ed uguale di tutti gli uomini; la numero XXXVIII, *The Turkey and the Ant*, dove si ricorda di non criticare i comportamenti altrui, ma di osservare i propri; e la numero XLIX, *The Man and the Flea*, in cui, nuovamente, si castiga la vanità dell'uomo.

102 Probabilmente la carica satirica venne resa più importante da Gay nella seconda parte del suo scritto per via del rifiuto a corte della prima stesura delle *Fables*, testo attraverso il quale aveva cercato farsi nominare funzionario di corte.

103 J. GAY, *Fables*, cit., p. 159.

104 *Ibidem*.

105 *Ivi*, p. 160.

106 *Ivi*, pp. 160-161.

Nei versi appaiono vistosamente due ripetizioni: «state mysteries», una delle scuse preferite da Walpole quando rifiutava di spiegare la sua politica alle critiche dei *tories*, e «the swarm's defence» la spiegazione che sempre Walpole dava per mantenere un esercito permanente, anche in tempi di pace, una ragione inaccettabile per gli oppositori alla sua politica¹⁰⁷ che spesso lo accusavano, infatti, di aver creato una guardia d'élite e di tramare contro il trono e la nazione pianificando un'invasione straniera dalla quale, per altro, avrebbe tratto giovamento Walpole stesso che avrebbe così potuto imporre tasse più elevate. Non a caso nella favola si legge «Think how our present matters stand,/ What dangers threat from ev'ry hand;/ What hosts of turkeys stroll for food,/ No farmer's wife but hath her brood./ Consider, when invasion's near,/ Intelligence must cost us dear», parole che riportano una «ticklish situation»¹⁰⁸ facilmente ravvisabile in quella vissuta durante gli anni di Walpole.

L'arricchimento della «Ant in office» finì comunque col cessare quando, «with panic shame possess'd», dopo tre anni di tradimento ben riuscito, i «Ministerial tools» si resero conto di essere stati «greater fools» per averci messo tanto a comprendere che «'Tis our corruption thins the hoard» e che per «ev'ry grain we touch'd, at least/ A thousand his own heaps increas'd».

E qui il riferimento a Walpole si fa di nuovo pungente dal momento che il primo ministro inglese non rubò solo per se stesso, ma anche per «his kin, and fav'rite spies» e per i quali, per altro «a hundred hardly could suffice». E si resero così conto che ingannando la loro società, in realtà, finirono solo con l'ingannare anche se stessi: «Thus, for a paltry sneaking bribe,/ We cheat ourselves, and all the tribe». Gay terminò poi la favola con un lieto fine, forse quello sperato dai *tories* e dagli oppositori alla politica walpoliana: «The cunning plund'rer is detected;/ The fraud is sentenc'd; and his hoard,/ As due, to public use restor'd»¹⁰⁹.

In questa favola si vede il netto contrasto con quelle precedenti: benché la morale dimostri comunque una condanna all'avarizia nonché la concezione che Gay aveva del denaro – un qualcosa che sarebbe dovuto sì essere fluido e funzionale, ma devoto al benessere pubblico e non chiuso all'interno di forzieri dei ricchi corrotti od utilizzato per costruire magnifiche proprietà private –, la satira, rispetto alle precedenti favole entomologiche, è, qui, nettamente più aggressiva con la sua accusa a Walpole ed alla sua politica e corruzione ben individuabile, e nemmeno troppo velata, da parte di Gay.

Ma la denuncia più forte alla politica corrotta di Walpole emerse nella seconda favola, la numero X, intitolata *The Degenerate Bees* e dove, in una sorta di apoteosi gayana, gli insetti vennero sfruttati per riportare i risultati deplorabili della corruzione e delle pensioni eccessive perpetuate dal Primo Conte di Orford a discapito dei cittadini inglesi. In questa favola, in particolare, Gay, ancora più che attaccare Walpole, volle esporre il suo interesse per l'espulsione di William Pulteney dal Consiglio privato di Sua Maestà il 1 luglio 1731.

L'interpretazione data da Gay all'episodio risulta essere abbastanza generica e riprende, un po' come la poesia di Dorat-Cubières, Virgilio – in questo caso il richiamo è, però, all'*Eneide* – e Mandeville – mentre qui il riferimento alla *Favola delle api* è palese, dal ritorno delle api, chiamate

107Durante il regno di Giorgio I il partito dei *Whigs* era tornato a primeggiare e, dal 1721, i *Tories* persero ulteriore terreno a seguito della nomina a Primo Ministro di Robert Walpole. A causa, però, degli alti e bassi che avevano imperversato all'interno del partito *Whig* e che avevano specialmente coinvolto Walpole – nel 1712, a seguito di un'accusa di corruzione, venne rinchiuso presso la Torre di Londra; nel 1717 aveva dovuto rassegnare le dimissioni a causa di un complotto dei *Tories*; nel 1720 riottenne il favore reale e la sua carica – nacque un gruppo alternativo, sempre in seno ai *Whigs*, coinvolgente coloro che vedevano ora la figura di Walpole tirannica e corrotta. Il gruppo denominato *Patriot Whigs* venne fondato da un ex amico di Walpole, William Pulteney. Alla morte di re Giorgio I, nel 1727, come da convenzione a seguito alla successione di un nuovo monarca, si tennero delle nuove elezioni generali britanniche. I *Tories* persero ulteriore terreno a favore dei *Whigs* che resero i loro nemici inefficaci ed irrilevanti per la politica pratica, mentre il gruppo di Pulteney, formatosi prima delle elezioni e non aspettandosene altre fino al 1729, fu colto impreparato e non riuscì ad ottenere alcun vantaggio contro il partito di governo walpoliano. La supremazia del partito *Whig* perdurerà sino al 1760, con la salita al trono di Giorgio III il quale mirava a liberarsi del controllo del partito al fine di restaurare maggiori poteri incentrati sulla sua persona.

108J. GAY, *Fables*, cit., p. 161.

109Ivi, pp. 161-162.

in causa già nel titolo della favola, e dalla ricomparsa della classica visione dell'alveare come emblema dell'industriosità.

L'alveare di Gay, però, non era operoso come quello mandevilliano¹¹⁰, ma corrotto in ogni dove «by petty rogues the great ones thrive» e dove presiedeva un'ape alquanto walpoliana, «luxurious, negligent of arts,/ Rapacious, arrogant, and vain,/ Greedy of pow'r, but more of gain»¹¹¹.

D'altronde ai vertici del potere della società, palesava nelle prime righe Gay, prima ancora di cominciare la favola, vi erano «All dunces too in church and state» e, ancora, «those pert sots are not a few». Poco più avanti si lamentava di come «The booksellers alone are hurt», ma, purtroppo, «For blockheads may have pow'r and place». Solo a seguito di questa introduzione ben poco lusinghiera, Gay svelò il suo intento: «To set the case in fairer light,/ My fable shall the rest recite;/ Which (tho' unlike our present state)/ I for the moral's sake relate»¹¹², cominciando la narrazione avente protagonista l'ape walpoliana corrotta tanto quanto l'alveare su cui regnava.

Ma, all'interno dell'alveare, vi erano anche personaggi positivi come tutti coloro che «follow'd honour's rules» e, specialmente, come la «stubborn Bee» che «from his cell dismiss'd» si lamentò per come l'alveare veniva gestito e che osò alzare la voce e rivoltarsi alla maggioranza replicando «I slight thy frowns, and hate thy pride [...]/ Shall luxury corrupt the hive,/ And none against the torrent strive? [...]. Know, that in selfish ends pursuing,/ You scramble for the public ruin»¹¹³. Ma quest'ape, come tutte le altre che seguivano le giuste leggi, fu subito messa a tacere, derisa e costretta alla rassegnazione. E proprio con questa «stubborn Bee» Gay volle rappresentare il personaggio di William Pulteney, l'unico che cercò di opporsi, anche se alla fine venne schiacciato e messo a tacere, alla figura di Walpole qui riportata attraverso la caricatura fattane dall'Opposizione. Inoltre la satira ai *virtuosi* ritornò anche in Gay proprio in questa favola: «Be virtuous; save yourselves from shame», scrisse giocando su di una doppia ironia, ed ancora, «We're honour'd by the virtuous few»¹¹⁴ saranno le ultime righe con cui terminerà la narrazione sempre stando sulla stessa tagliente doppia lama.

Questo significherebbe, inoltre, che Gay spostò l'attenzione della satira non sugli uomini – come Swift –, ma sulle loro azioni – avvicinandosi ulteriormente a Mandeville. Gay utilizzò, infatti, l'uso della parola *honest*, ma collegandola ad una più audace, ovvero *stubborn* e riprendendo la classica favola delle api, con tutte le loro caratteristiche positive, ma per decorare un'allegoria politica e per affrontare le questioni della giustizia e dell'equilibrio sociale mettendo in cattiva luce la maggioranza della popolazione delle api. E, per fare ciò, pose a capo dell'alveare un'ape innaturale, «a Bee of cunning, not of parts» che non mostrò nessuna delle lodate caratteristiche tipicamente attribuite a tali insetti. Ma, d'altronde, l'alveare di Gay non assomigliava per niente ad un alveare biologico. In questa versione contorta, ad esempio, l'imperativo della produzione del miele venne completamente accantonato a favore di un genio sfrenato: «Like gentlemen they sport and play;/ No bus'ness interrupts the day:/ Their hours to luxury they give,/ And nobly on their neighbours live»¹¹⁵.

La «Bee of cunning» mise a tacere quasi tutte le voci dissidenti, compresa quella della «Bee of conscience», «laugh'd to scorn» e, con la sua influenza, incoraggiò «the swarm forgot the common toil,/ To share the gleanings of his spoil»¹¹⁶. Solo una seconda voce tentò di contrastare l'opinione della prima attraverso un contenuto morale e sostenendo l'«honour of your race» e, per questo, l'ape onesta «was insolently scoff'd and hiss'd», preferendo espellerla dall'alveare con «a friend or two», riferimento che andò a Swift, a cui, per altro, fu dedicata la favola – «Reverend Dr. Swift, Dean of St. Patrick's». Lo scrisse, Gay, nero su bianco nei primissimi versi che, per quanto l'atto onesto da fare, da parte dell'ape degenerata, sarebbe stato quello di dare le dimissioni, un amico o due non sarebbero stati sufficienti per poter sciamare verso una nuova comunità, «Think with yourself:

110D'altronde si deve ricordare anche dei differenti schieramenti di tali autori: Mandeville liberale e liberista, Gay, come

Fielding più avanti, conservatore e *tory*.

111J. GAY, *Fables*, cit., pp. 198-199.

112Ivi, pp. 197-198.

113Ivi, pp. 199-200.

114Ivi, pp. 200-201.

115Ivi, pp. 199-200.

116Ivi, p. 199.

Those worthy men,/ You know, have suffer'd by your pen./ From them you've nothing but your due./ From thence, 'tis plain, your friends are few»¹¹⁷, il *suffered by your pen* a ricordare il tentativo di bandire Swift ed i suoi scritti.

Nonostante i *Whigs* al potere, l'ape testarda continuò comunque ad esprimere le sue convinzioni, «He spoke; and, from his cell dismiss'd,/ Was insolently scoff'd and hiss'd./ With him a friend or two resign'd, /Disdaining the degen'rate kind», raccontando così di una rivolta, o meglio, di un tentativo di ribellione contro le api che seminavano corruzione nell'alveare assecondando gli egoisti istinti di ricchezza e potere e sferrando un attacco velato ad un'Inghilterra lussuriosa e decadente che aveva censurato ed esiliato un cittadino onesto, Swift, per le sue critiche all'inattività e corruzione del paese¹¹⁸. Alla fine, le api oneste, vennero congedate dall'alveare, ma l'ultima parola venne lasciata alla «stubborn Bee» un modo, forse, da parte di Gay di rinaturalizzare l'industriosità come elemento che, da sempre, contraddistinse il lavoro virtuoso svolto dall'ape, collegandola all'onore che «rais'd our sires to pow'r and fame»¹¹⁹ e prevedendo così il ritorno ad un giusto governo. La favola è da leggere come un encomio di onestà, senza paura di essere schietti, dove viene lasciata emergere quella combinazione tra il commento satirico nei confronti del comportamento sociale e l'istruzione morale che spesso si ritrova nelle *Fables* di Gay.

Ma nonostante la sua preoccupazione per la moralità sociale e queste ultime due favole, l'inglese fece dei suoi scritti un uso tutto sommato abbastanza apolitico, soprattutto se confrontato con altri autori sempre favolistici e a lui contemporanei, quali Croxall, o antecedenti, come L'Estrange.

Con Gay, infine, si veda il forte uso che ancora i favolisti facevano degli animali come strumenti per esprimere varie idee relative agli uomini e per dare voce alle idee dell'autore – non a caso, nella seconda edizione delle *Fables*, le favole sono quasi tutte satire bestiali e dove la figura dell'uomo tende a svanire.

Ricordiamo che nel XVIII secolo nacque una nuova cultura degli animali e, escludendo quelli domestici, ai parassiti, come topi e mosche, si andarono ad associare elementi culturali quali malattie, infezioni e persino condizioni quali la follia. Questo parassitismo venne esplorato, in modo diverso, da vari autori, fra cui, appunto, John Gay. Molti di questi parassiti non mancarono di essere sfruttati per posizioni di ordine politico come nel caso delle api, un modello di ideali socio-economici, come rappresentato dal *The Grumbling Hive*, prima e *The Fable of the Bees*, poi, di Mandeville del 1705, dove si tentò di argomentare l'ipotesi che i vizi privati potessero condurre ai benefici pubblici, un'immagine che si rifaceva non tanto all'alveare ordinato quanto ad una ben precedente immagine che voleva la *polis* una catena di parassiti in cui ognuno si nutriva dell'altro.

Nella società giacobina vi era, poi, una enorme quantità di parassiti essendo questi, non solo il simbolo perfetto per denunciare ed inveire contro lusso e corruzione, ma anche perché la società stessa risultava già corrotta, tanto moralmente quanto ecologicamente, proprio dagli stessi umani che attiravano mosche ed altri parassiti.

Uomini e parassiti, sia biologici, sia comportamentali, erano strettamente connessi, una connessione ulteriormente rinforzata da una serie di fattori interconnessi fra loro: politica, medicina¹²⁰, agricoltura e morale. Ed ad avvalorare questa ipotesi si pensi al solo fatto che il termine parassita, invero, sino alla metà del XVII secolo, non era ancora stato adottato dalle scienze naturali come termine per descrivere «sponging animals and insects»¹²¹, specialmente le pulci ed i pidocchi

117Ivi, p. 198.

118Cfr. J. GAY, *The Poetical, Dramatic and Miscellaneous Works: Fables*, I, London, E. Jeffrey, 1795, pp. 189-193.

119J. GAY, *Fables*, cit., p. 200.

120Il chirurgo francese Pierre Joseph Desault sostenne che la rabbia non fosse causata tanto dai cani quanto dai «little Worms» presenti nella carcassa che il cane avrebbe poi mangiato, ivi compresi i vermi. Questi ultimi, essendo già «mad», avrebbero così contagiato i cani con la medesima follia. Cfr. P. DESAULT, *A Treatise on the Veneral Distemper*, London, John Clarke, 1738. Ben si vede, dunque, il collegamento tra i vermi e la rabbia, la rabbia e la dieta e la malattia e queste relazioni, nonché conclusioni, sarebbero bene evidenti persino «to the Eye of an old Man without the help of a Microscope or Spectacles», ivi, p. 211.

121Cfr. A.-M. GULLESTAD, *Literature and the parasite*, in «Deleuze Studies», V, 2011. Relativamente all'adozione del termine parassita da parte della storia naturale, si rimanda alla nota numero 5 del testo: «According to the *Oxford English Dictionary*, the use of the adjective 'parasitical' in regards to plants dates back to Sir Thomas Brown's *Pseudodoxia Epidemica* (1646) (see Brown 1658: 78). As a noun, 'parasite' was first applied to plants in Ephraim

– questa adozione avverrà solo all'inizio del XIX secolo –, ma era utilizzato per indicare quelle persone – quindi non animali, ma esseri umani – che si nutrivano presso le mense dei loro ospiti ed attraverso i quali ben emergeva la corruzione, specialmente economica, dal momento che si fingeva solo di offrire effettivamente dei servizi o degli oggetti in cambio di qualcosa. E proprio in una delle quattro favole entomologiche di Gay emerse questa corruzione: «For thee, made only for our need,/ That more important Fleas might feed»¹²².

2.3 *The Congress of Bees*

Infine si vuole accennare anche ad un'altra opera, intitolata *The Congress of Bees*¹²³, anonima e, per molto tempo, attribuita ad un altro scriblieriano, il Dr. John Arbuthnot tanto da fare la sua comparsa all'interno del secondo volume delle sue *Miscellanees*.

Si tratta di un'allegoria politica sconclusionata, pubblicata probabilmente come seguito alle satire di Mandeville – indicato tra i contenuti dell'opera vi è, infatti, una «*A Surprising Story of a Swarm of Bees, taken from a Manuscript in Gresham-College, and suppos'd to be wrote by Sir John Mandeville*» – ed in cui si canzonò ulteriormente il comportamento umano visto come meno morale rispetto a quello delle api.

Per quanto riguarda lo stile dell'opera, forte è il richiamo alla poesia augustea, rifacendosi, per i versi, ai modelli classici, mentre, per la morale, alle tipiche favole esopiane e fedriane. In particolare nel testo questo ritorno al mondo antico bene emerse attraverso il richiamo a nomi del periodo – Plinio, Virgilio, Licurgo, ma anche nomi di oggetti, come il sesterzio, la moneta reintrodotta a seguito della riforma monetaria di Augusto – ed attraverso la rivisitazione della discussione sulle api e sulle vespe nell'allegoria politica tradotta dal satirista romano Gaio Petronio Arbitro – che, come Mandeville, comparve in un altro dei contenuti dell'opera, «*A political Description of Hornets and Wasps; translated from the Works of that famous Roman Satyrist Petronius Arbitr*».

Per quanto riguarda l'attacco alla società corrotta, questo venne subito reso evidente nelle righe introduttive dell'allegoria: «Here are Bees in the country, and Bees in the Court, Bees subtle Contrivance and making of Sport, Be candid, kind Reader, and judge as you please, But if you're Morose, you'll be stung by the Bees»¹²⁴, dove le «Bees in the country» e le «Bees in the Court» richiamano fortemente il topolino di campagna ed il topolino di città esopiani a dimostrazione delle conoscenze letterarie dell'autore. L'anonimo, infatti, sin da subito sottolineò la scoperta dei *virtuosi* della «infinite Share of Wisdom» osservabile nell'Economia delle api e sostenendo che «at this time we have a surprizing Account of these Political People (if I may so call them) leaving the rural Shades, and coming to Swarm in his Majesty's Palace at St. James's»¹²⁵. E, proprio con l'intento di seguire questo sciame, l'autore si impegnò nello svolgere «an Inspection into the Government and Common-wealth of these pretty Creatures», un intrattenimento che, a sua detta, sarebbe risultato gradevole sia ai «Political» sia ai «Curious»¹²⁶.

La morale stessa dell'allegoria venne spiegata poche righe sotto attraverso un semplice paragone: le api, nonostante siano in possesso di un pungiglione, pungono solo se e quando provocate, mentre, naturalmente, sarebbero disarmate ed in loro, infatti, si trova ciò che è dolce e delizioso.

Proprio queste loro caratteristiche avevano portato alcuni cittadini a chiamare le proprie mogli

Chambers' *Cyclopædia* (see Chambers 1728: 351)».

122J. GAY, *Fables*, cit., p. 133.

123*The Congress of Bees: or, Political Remarks on the Bees Swarming at St. James's. With a Prognostication on that Occasion, from the Smyrna Coffee-house*, in J. ARBUTHNOT, *The Miscellaneous Works of the Late Dr. Arbuthnot*, II, Glasgow, James Carlile, 1751, pp. 130-155.

124Ivi, p. 130.

125Ivi, p. 131.

126Ivi, pp.130-131.

«honey». Ma uno sfortunato «Wag» portò questo gioco un po' troppo per le lunghe e chiamò sua moglie «Honey-Bee» e questa, per contro – e, non a caso, poche righe più avanti lo stesso autore definì le api «a very touchy Creature» – lo punse al punto che il marito non riuscì a dormire per altri quindici giorni: «for which Reason I gave this Relation, [...] that others may take Care how they provoke even the sweetest Creature in the World, that has a Way to revenge the Injury»¹²⁷, esponendo così un chiaro ammonimento.

Il collegamento al mondo classico venne poi riproposto attraverso i richiami alla figura di Licurgo che, osservando come le api amministravano il loro Commonwealth «bringing the Lacedemonians to Order and Discipline out of a State of Confusion»¹²⁸ e, ancora, attraverso l'immane richiamo a Plinio ed alla sua «*Natural History*» ed attraverso il quale si ricordava non solo che «among all the various Insects in the World, Bees are the Principal, and deserve our especial Admiration», ma anche che «They have a Policy or Common-wealth among themselves, where they hold their several Councils», ma non mancò neppure l'occholino satirico alle figure dei re pusillanimità: «the King is at their Head to direct them»¹²⁹.

Come si è detto l'attribuzione del testo rimane anonima per quanto si sia spesso pensato potesse appartenere alla penna di Arbuthnot e questo per via, ad esempio, della citazione di personaggi vicini al mondo scribleriano, dai «Swift's Lilliputians» ai «Dryden's Pygmies» dove John Dryden con le sue poesie aveva ispirato personaggi come Johnson – che aveva descritto Arbuthnot come «the most universal genius»¹³⁰ – e Pope – non solo scribleriano come Arbuthnot, ma al quale, subito dopo le esequie, dedicò il componimento poetico *An Epistle to Dr. Arbuthnot*¹³¹ a sottolinearne il legame.

Curioso poi anche il fatto che il manoscritto attribuito a Mandeville sia collocato al Gresham College, luogo di vari *virtuosi* in quanto sede londinese delle riunioni della Royal Society, ma dove, specialmente, insegnò John Woodward, in qualità di professore di fisica dal 1692, ed il cui scritto, del 1695, sulla formazione della terra, *An Essay toward a Natural History of the Earth and Terrestrial Bodies*, fu oggetto di una satira di Arbuthnot – *An examination of Dr. Woodward's Account of the Deluge, &c.*¹³², del 1697 – ed in cui lo scribleriano ridicolizzava le teorie che avevano portato proprio a quel diluvio analizzato, precedentemente, da Fielding il quale, per quanto non appartenente allo *Scriblerus Club*, ne aveva comunque omaggiato l'esistenza tributandogli il *The Welsh Opera*¹³³ ed utilizzando come pseudonimo *H. Scriblerus Secundus*.

Infine, anche il riferimento allo *Smyrna* coffee-house nel titolo non sembra essere casuale, essendo stato un luogo spesso frequentato dalla stesso Swift e famoso proprio per «that cluster of wise-heads, as they are found sitting every evening from the left side of the Smyrna to the door»¹³⁴ nonché annunciato persino nel *Tatler* giornale in cui spesso si trovavano i contributi letterari di Swift, appunto. Nel numero 78 si legge che presso lo *Smyrna* coffee-house,

This is to give Notice to all ingenious Gentlemen in and about the Cities of London and Westminster, who have a Mind to be instructed in the noble Sciences of Musick, Poetry, and Politicks, That they repair to the Smyrna Coffee-house in Pall-mall, betwixt the Hours of Eight and Ten at Night, where they may be instructed gratis, with elaborate Essays, by Word of Mouth on all or any of the above mentioned Arts ¹³⁵

e, non a caso, nel *The Congress of Bees* l'anonimo autore sosteneva che presso «our Coffee-house Wits are a very penetrating Sort of People» e che sarebbero stati in grado di dire molte più

127Ivi, p. 133.

128Ivi, pp. 133-134.

129Ivi, p. 134.

130G.-A. AITKEN, *The Life and Works of John Arbuthnot*, Oxford, The Clarendon Press, 1892, p. 165.

131A. POPE, *An Epistle from Mr. Pope to Dr. Arbuthnot*, London, George Faulkner, MDCCXXXV.

132J. ARBUTHNOT, *An Examination of Dr. Woodward's Account of the Deluge, &c.*, C. Bateman, 1697. Cfr. G.-A. AITKEN, *The Life and Works of John Arbuthnot*, p. 21.

133H. FIELDING, *The Welsh Opera: or, the Grey Mare the better Horse*, London, E. Rayner, 1731.

134«The National Review», IV, London, Chapman and Hall, January and April 1857, p. 302.

135«The Tatler», n.º. 78, Saturday, October 7, 1709.

cose «by the Dregs of their Cup»¹³⁶ rispetto a molti altri personaggi qui parodiati venendo affiancati a figure profetiche quali *Mother Shipton*, indovina e profetessa della tradizione inglese, o il *Doctor Fisher*, altra figura dubbia che avrebbe scoperto «his *Female Fern* or *Green and Red Dragon*»¹³⁷ e che, come si legge sempre sul *Tatler*,

it was impossible to walk the Streets, without having an Advertisement thrust into your Hand of a Doctor who was arrived at the Knowledge of the *Green and Red Dragon*, and had discovered the *Female Fern Seed*. No Body ever knew what this meant; but the *Green and Red Dragon* so amused the People, that the doctor lived very comfortably upon them¹³⁸.

Per quanto non ci siano sicurezze sull'autore del *The Congress of Bees*, resta comunque un'ulteriore prova di come nel XVII secolo ed all'inizio del XVIII, visti sotto ad una luce positiva o negativa, moralizzante o satirizzante, *vermin* quali pulci, vermi, vespe, larve ed altri *it* brulicanti ebbero un notevole peso metafisico ed etico, rimodellando continuamente categorie fondamentali di analisi e percezione.

136J. ARBUTHNOT, *The Miscellaneous Works*, cit., p. 132.

137Ibidem.

138«The Tatler», n°. 240, Saturday, October 20, 1710.

Capitolo 3. *La metafora del modello divino*

3.1 *La teologia naturale*

Partendo dal presupposto che nessuna categoria possa essere monolitica od insensibile ad influenze esterne, anche la scienza non può essere studiata a sé stante, indipendente da fattori sociali piuttosto che economici, ed uno storico non può non aggiungere al suo lavoro l'analisi di quei pregiudizi sociali, politici e scientifici caratterizzanti il contesto storico preso in considerazione.

Ed è proprio la realizzazione della complessità di queste interazioni a rendere particolarmente intrigante l'indagine letteraria entomologica. Prima del XVII secolo gli scritti sugli insetti possono essere considerati parte di un più ampio discorso in cui si andavano a mescolare liberamente autorità antiche, credenze religiose, superstizioni e ben poche osservazioni originali.

Tuttavia, tra la metà e la fine del suddetto secolo, specialmente in Inghilterra, il discorso scientifico, tra le nuove figure di spicco della scienza e la costituzione di società professionali, andò formalizzandosi ed anche la maggior parte degli scrittori letterari si ritrovò a condividere l'entusiasmo dell'epoca ed a salutare i nuovi progressi della scienza dando alle stampe delle pubblicazioni, le quali, però, a causa della loro inclusione di commenti sociali, politici, didattici e, specialmente qui di interesse, religiosi – spesso superiori ai loro consigli pratici –, finirono con l'essere tanto una letteratura popolare quanto testi di entomologia applicata.

È quindi, in realtà, chiaro sin dal principio come l'entusiasmo condiviso da questi scrittori non fosse strettamente né, tanto meno, puramente accademico, anzi: coloro che scrivevano di scoperte scientifiche, così come molti degli stessi scienziati, videro in queste nuove promesse segni evidenti dell'esistenza di Dio e di un ordine divino nell'universo tanto che non sarebbe affatto sbagliato sostenere che, alla metà del XVIII secolo, fosse divenuto un luogo comune la credenza che, per comprendere Dio, bisognasse studiare le opere della natura.

Auto-elettosi divulgatori della scienza, gli autori di questi testi si rivolsero, il più delle volte, a dilettanti, soprattutto giovani e donne, e si diedero il compito di assolvere a due funzioni: la prima era di intrattenimento, la seconda, e più importante, era l'istruzione che si estendeva alle applicazioni morali, a quelle politiche e religiose. Ed in questo ultimo caso lo scopo era proprio quello di trovare ordine all'interno dell'universo, un ordine che, già dal XVII secolo, sembrava da doversi ricercare all'interno della natura, appunto.

Da qui dunque la necessità di elevare ad un qualche livello morale i protagonisti di tale mondo, gli animali, ma anche i *vermin*, quegli esseri infestanti talmente disprezzati da venire descritti con un termine che li indicava in un modo piuttosto sommario e facendoli rientrare, senza una particolare classificazione biologica od un gruppo geneticamente correlato al mondo animale, ad una categoria di esseri definiti semplicemente da dei tratti comuni: solitamente erano piccoli, abietti e, se in gran numero, nocivi e persino pericolosi per l'agricoltura e gli ordini socio-politici.

Altra caratteristica dei *vermin* era la loro capacità di riprodursi velocemente ed in un modo così elevato da arrivare a minacciare «their biological, environmental and – from a human perspective – sociolegal contexts»¹.

E se proprio questi temi avevano posto le basi per poter satirizzare il mondo degli uomini paragonato a quello degli insetti, allo stesso tempo furono sempre loro i temi da dover aggirare per poter conferire una più nobile importanza a questi animali.

E quale modo migliore se non quello di provare che anche la loro creazione fosse dipesa da quel Dio perfetto il quale, proprio per via di questa sua perfezione, non avrebbe mai potuto dare origine a delle creature imperfette.

¹ L. COLE, *Imperfect Creatures: Vermin, Literature, and the Science of Life, 1600-1740*, United States of America, University of Michigan Press, 2016, p. 2.

L'imperfezione non avrebbe potuto fare parte del giardino dell'Eden prima della caduta di Adamo ed Eva.

Da qui nacquero quelle teorie già precedentemente viste attraverso gli uomini di scienza, quali Redi e Vallisneri, e stando alle quali o queste creature, nate perfette facendo già parte dei due primi esseri umani, degenerarono solo a seguito della loro cacciata, o se queste, invece, nascendo in un secondo momento direttamente sulla terra, fossero già state contagiate dal peccato: nel secondo caso fu la teoria della generazione spontanea ad essere contemplata, mentre, nel primo, si diede origine a tutte quelle credenze, ad oggi abbastanza divertenti e fantasiose, dai vermi già presenti nelle uova di Eva e da lei passati a tutte le femmine di qualunque specie e poi trasmessi dal latte materno ai figli – la famosa teoria agostiniana – alla loro assenza dall'arca di Noè – fatto eclatante dal momento che se «they had not been taken on board Noah's ark» ne conseguiva che «they clearly had no rights»².

E qui rammentiamo come anche Athanasius Kircher nel suo *Arca Noë*³ non avesse assegnato spazio a bruchi, insetti od altre creature che si pensava scaturissero dalla polvere e dal fango, includendovi altresì serpenti e topi.

L'esposizione dello scrittore scozzese del XVII secolo, Alexander Ross, sulla Genesi risulta illuminante sulla sensibilità rivolta al problema: «Did God create in the beginning, imperfect creatures, as Bees, Wasps, and such like?»⁴ e, per giustificare l'azione divina, Ross si affidò a casistiche aristoteliche – ma già presenti nella bugonia romana e dell'antico mondo cinese-egizio – e tornate in voga negli studi scientifici del periodo moderno: «He did not create them actually, as he did the perfect creatures, but hee created them in their causes, as hee gave that faculty to the flesh of an horse, to beget Wasps being dead»⁵.

In altre parole, o le creature imperfette non erano nate tali ed erano quindi state originate, sin dal principio, da Dio, e degenerate in un secondo momento, oppure, nonostante la loro imperfezione ed assenza dalla zoografia originale, Dio, nella sua grandezza e magnanimità, permise comunque loro di riprodursi sebbene attraverso un processo deplorabile come la tanto divenuta famosa putredine, il processo di putrefazione.

Davvero notevole quindi l'impresa di porre queste creature sotto ad una qualunque ottica più rosea, sforzi perpetuati non già dal XVIII secolo, ma assai antecedenti ad esso, affondando le loro radici in epoche ben più antiche e rintracciabili persino nell'antica Grecia sotto al nome di teologia naturale, dottrina nata col compito di dimostrare l'esistenza di una divinità, ma basandosi sulla ragione e sull'esperienza della natura. In origine era, ovviamente, una dottrina panteistica, ma anche nel cristianesimo mantenne l'idea di base di argomentare l'esistenza, non più di dei, ma di un unico Dio, solo sulla base dell'osservazione di fatti naturali dal momento che la natura stessa era divina⁶.

Divenne dunque una convinzione ferrea dei naturalisti che, attraverso lo studio delle leggi della natura e l'uso delle facoltà cognitive dell'uomo – che, peraltro, sono tutte naturali – quali la ragione e la percezione sensoriale, non solo si sarebbe riusciti ad arrivare a comprendere come Dio avesse gestito il mondo naturale infondendogli i suoi poteri, ma l'uomo avrebbe anche avuto il privilegio di servirsi di quell'economia per i propri fini: seguendo le leggi naturali l'uomo avrebbe potuto rivelare l'origine dei poteri divini e così seguire l'esempio divino e, a sua volta, governare la natura.

Pensieri, questi, che portarono al concetto ribattezzato da Leibniz come teodicea, ossia «the justification of God»⁷, ma qui vogliamo restare in termini entomologici.

2 N. HUMPHREY, *The Mind made Flesh*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 239. Cfr. E.-P. EVANS, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, New York, E.P. Dutton and Company, MCMVI.

3 A. KIRCHER, *Arca Noë*, Amstelodami, Joannem Janssonium, CIO IOC LXXXV.

4 A. ROSS, *An Exposition on the Fourteene first Chapters of Genesis*, London, Bernard Alsop and Thomas Fawcet, 1626, p. 18.

5 Ivi, p. 19.

6 Originariamente, in realtà, la Natura veniva considerata come qualcosa di divino di per sé solo nella dottrina della religione naturale, mentre la teologia naturale, differentemente, non presupponeva tale condizione, ma solo la possibilità di osservare e quindi provare, attraverso fatti naturali, la presenza di una qualche forza divina e, conseguentemente, di una divinità. La teologia naturale si differenzia dalla teologia rivelata la quale si basa, invece, sulle Scritture e sulle esperienze religiose, al contrario di quella naturale che mira a spiegare la natura ed i suoi avvenimenti imputandoli alle forze di un dio supremo.

7 G.-H. JOYCE, *Principles of Natural Theology*, London, New York, Toronto, Bombay, Calcutta, Madras, Longmans,

Prima di tutto bisogna considerare come lo studiare queste creature imperfette fosse giustificato dai naturalisti, considerandole creature di Dio e come tali degne di essere studiate, «Il più piccolo Vermicciuolo non è anch'egli Opera di un Dio infinito, non meno che l'Animal più nobile e più perfetto?», sostenendo, inoltre, che «se Iddio non ha giudicato cosa indegna di se medesimo il dargli l'essere»⁸, come avrebbe potuto l'uomo giudicare altrimenti?

E se già questo incarico non era da poco, esso divenne ancora più gravoso dal momento che gli insetti, così come le creature inferiori, erano divenute un conveniente capro espiatorio essendo rappresentanti di tutte quelle qualità che dovevano essere represses o controllate, un ideale abbracciato specialmente dal XVII secolo – ed ancora più nel XVIII – quando ratti e sciame brulicanti di creature inferiori, mordendo, contagiando e riproducendosi in modo incontrollato minacciavano di sopraffare quelle economie sociopolitiche ordinate e teologicamente sostenute identificate proprio con l'Illuminismo e le moderne teorie di pensiero.

Inoltre, per quanto le scoperte effettuate sotto alla lente del microscopio e la confutazione della teoria della generazione spontanea avessero posto gli insetti sotto ad una luce più positiva, restava che inoltrarsi in quelli studi avrebbe portato a sollevare delle scomode domande teologiche fra le quali, oltre a quelle già viste, il come considerare il rapporto uomo-animale e la superiorità del primo sul secondo. Un problema questo aggravato dalla teoria dell'*âme des bêtes*, la nozione cartesiana della bestia-macchina stando alla quale gli animali non avrebbero posseduto un'anima.

Questo aveva portato, nella volontà di dimostrare il contrario, non solo a considerare la possibilità che anche gli animali avrebbero potuto avere un'anima, ma che questa fosse composta da caratteristiche uniche ed individuali proprio come uniche ed individuali erano le anime dei cristiani.

In molti casi, quindi, si sorvolò su questi problemi teologici ignorando ed evitando di studiare le creature imperfette ed anche perché, per dimostrare la superiorità dell'uomo su questi, ci si sarebbe dovuti addentrare in un ulteriore dibattito fatto di teorie materialistiche, o vitalistiche, della vita e spiegazioni provvidenzialistiche secondo le quali Dio avrebbe preordinato l'ordine dei viventi. Per non parlare del fatto che la nuova pratica scientifica avrebbe reso i mezzi tradizionali per la comprensione del mondo, come la fede in una divinità soprannaturale, sostituibili con un materialismo ateo.

Ed è in questo clima, moderno, sempre più scientifico e con un cristianesimo ormai solido e ben affermato, che prese sempre più piede l'antica teologia naturale, in un momento in cui l'ascesa del metodo scientifico cominciava a sembrare, ad alcuni, un mezzo per rendere la fede in Dio un pittoresco relitto del passato. E sempre in questo contesto gli insetti giocarono un ruolo fondamentale nelle argomentazioni avanzate dai pensatori religiosi e scientifici durante il secolo dei Lumi quando, al fine di comprendere la natura e la volontà di Dio, alla fine del XVII secolo, sorse un nuovo modo di intendere il Creatore e le sue volontà proprio sotto la forma della teologia naturale che divenne così un ulteriore modo di adorare l'Onnipotente e che sarebbe diventata sempre più popolare tanto tra il clero quanto tra il pubblico laico.

La diffusione di tale teoria, nelle culture occidentali e, specialmente, per il periodo moderno, è generalmente attribuita al lavoro di colui che viene considerato come il padre della storia naturale inglese, John Ray, illustre naturalista, oltre che sacerdote, il quale pubblicò i suoi lavori con il compito di «illustrate the glory of God in the knowledge of the works of nature or creation»⁹, sviluppando l'idea che si dovrebbe studiare il mondo naturale non solo per essere intimoriti dalla saggezza e dalla beneficenza del Creatore, ma anche come un modo per comprendere meglio Dio.

In altre parole, i testi divini¹⁰ erano solo un modo di intendere Dio mentre lo studio delle sue

Green & Co., 1923, p. 2.

8 F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti, ovvero Dimostrazione delle Divine Perfezioni in tutto ciò che riguarda gl'Insetti*, I, Venezia, Stamperia Remondini, CIO IO CC LI, p. 2.

9 P. ARMSTRONG, *The English Parson-Naturalist. A Companionship Between Science and Religion*, Herefordshire, Gracewing, 2000, p. 46.

10 In realtà la teologia naturale, presso i greci, era completamente priva di testi rivelatori basandosi, in gran parte, su di un'esplorazione della natura e della volontà di Dio. Solo con l'espansione del cristianesimo i teologi cristiani trovarono un significato nel collegare la loro dottrina religiosa, inclusa la Bibbia, al mondo naturale.

opere nella natura non era solo potenzialmente rivelatore, ma poteva anche insegnare ai credenti la di Lui mente e personalità.

Ray che si dedicò, dopo aver lasciato la Chiesa¹¹, ad attività naturalistiche collezionando piante ed animali, fra cui gli insetti¹², diede alla teologia naturale il suo contributo maggiore in quella che viene considerata la sua opera più influente, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (1691), innovativa per la presentazione di un'interpretazione del significato della vita organica e non più una semplice descrizione e classificazione di essa, ma anche per la liberazione dall'antica antitesi tra naturale e soprannaturale che aveva portato i cristiani a disprezzare la natura.

E proprio in quest'opera emerse il vivo interesse di Ray per gli insetti a partire dal monito di non trascurare i «lesser beings»: «Think any thing unworthy of his Cognizance. And truly the Wisdom, Art, and Power of Almighty God, shines forth as visibly in the Structure of the Body of the minutest Insect, as in that of a *Horse* or *Elephant*: Therefore God is said to be, *maximus in minimis*»¹³.

Per via sicuramente anche della tradizione del tempo, Ray attribuì esplicitamente a Dio una prescienza ed una generosità così grandi che nessun dettaglio, per quanto piccolo, sarebbe mai potuto sfuggire alla sua attenzione aggiungendo, però, e questo forse più per via del suo interesse personale che per la tradizione, che specialmente erano gli insetti a rivelare molto sull'intelligenza, la maestà e le intenzioni del Creatore dal momento che con la loro immensa diversità erano la prova della paternità di Dio, una paternità che consisteva in «greatness and unbounded Capacity»¹⁴.

D'altronde fu l'insistenza di Ray sul voler mostrare l'unità tra la natura e ciò che viene rivelato che portò a realizzare quanto questa fosse integrata con lo scopo divino e, di conseguenza, vi si integrassero anche tutti coloro che ad essa appartenevano, insetti compresi.

Ed il legame tra gli insetti e la teologia si andò così a rafforzare sempre più come dimostrato anche dalla pubblicazione della *Physico-Theology* di William Derham, pubblicata nel 1713.

Derham, teologo naturale, scienziato, filosofo nonché sacerdote di Stoulton, vicino a Worcester, perseguì tanto la teologia quanto la scienza sempre credendo e propugnando la loro essenziale armonia ed anch'egli, a proposito degli insetti, si espresse richiamando l'ideologia rayana e sostenendo come fosse giunto il momento di dare un posto anche alle creature considerate imperfette le quali ora «deserve a Place in our Survey, because when strictly enquired into, we shall find them [...], I say, noble, and most admirable Works of God»¹⁵.

Gli insetti con la loro varietà, il loro prodigioso numero di individui, le loro forme, i loro piccoli corpi ed il modo in cui si formavano, i loro movimenti, istinti, la loro riproduzione, la loro «incomparable Beauty and Lustre of the Colours» non potevano essere altro che «what more admirable and more manifest Demonstration of the infinite Creator»¹⁶.

E se prima di Derham e Ray anche Edward Topsell aveva spiegato che lo scopo del suo *The*

11 John Ray, come molti altri membri del clero, nel 1662, decise di dare le dimissioni piuttosto che accettare l'*Act of Uniformity*, il decreto parlamentare che obbligava l'adesione alla forma di preghiera, ai sacramenti ed ai riti pubblici della Chiesa d'Inghilterra e seguente il formulario del *Book of Common Prayer*.

12 Relativamente agli studi entomologici svolti da Ray, questi iniziarono principalmente dal 1690 ed interessarono il britannico per i restanti quindici anni della sua vita portando alla pubblicazione di varie opere fra cui un *Method and History of Insects* del 1705, ed una *Historia Insectorum* del 1710, entrambe pubblicate postume la morte dell'autore. Le idee di Ray vennero poi ricapitolate in *A Manual of Entomology* dell'entomologo tedesco Carl Hermann Conrad Burmeister, del 1836 ed in cui si elogia specialmente la classificazione degli artropodi fondata da Ray, un sistema basantisi sull'avvenimento, o meno, del fenomeno della metamorfosi. Burmeister citò proprio l'inglese come fonte della sua comprensione della classificazione e descrivendolo come «the first true systematist» facendo riferimento proprio alla già citata *Historia Insectorum*. Anche Brian W. Ogilvie nel suo *Attending to Insects* attribuì, non a caso, proprio a John Ray l'aver avuto una grande influenza sull'entomologia del XVII e XVIII secolo e lo considerò come il primo ad aver proposto una definizione biologica di «species». Cfr. H. BURMEISTER, *A Manual of Entomology*, translated by W. E. Shuckard, London, Edward Churton, 1836, p. 600 e B.-W. OGILVIE, *Attending to Insects: Francis Willughby and John Ray*, in «Notes and Records of the Royal Society», LXVI, n° 4, 2012, pp. 357-372.

13 J. RAY, *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation*, London, Samuel Smith, 1691, p. 130.

14 Ivi, p. 9.

15 W. DERHAM, *Physico-Theology: Or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation*, London, W. Innys, MDCCXIII, p. 397.

16 Ivi, p. 399.

*History of Four-footed Beasts, Serpents and Insects*¹⁷ (1608) era quello di far sì che il lettore potesse, anche in questi esseri, «look on the holiest deities», dopo di loro gli insetti si ritrovarono ancora legati al mondo religioso in un'ulteriore opera, la *Insecto-Theologia* (1738), il cui titolo così esplicativo venne scelto da un naturalista praticamente quasi sconosciuto tanto negli ambienti americani quanto europei, ma avente avuto un ruolo chiave nella teologia naturale, con particolare riguardo proprio per gli insetti, Friedrich Christian Lesser.

Tedesco, figlio di un pastore, perseguì a sua volta la vocazione ecclesiastica e, seguendo le orme di Ray, finì col giungere alla medesima conclusione che voleva la saggezza di Dio manifesta proprio nella Creazione e, specialmente, come riportato da Lesser nella sua *opera magna*, attraverso gli insetti, dimostrazioni delle perfezioni di Dio. Non a caso, quali prove per avvalorare la sua teoria, l'ecclesiasta partì dalla considerazione della struttura e dell'economia degli insetti affermando che «codesti poveri Animaletti sono capaci di sollevare le nostre menti alla contemplazione del Creatore dell'Universo»¹⁸.

Anche in Lesser tornò quindi la convinzione che lo studio della natura fosse il miglior veicolo per comprendere la maestà e l'intento del Creatore e la *Insecto-Theologia* si sarebbe distinta come un trattato che combinava abilmente scienza e religione, con un focus specifico sugli insetti.

Come Ray prima di lui, anche Lesser dovette giustificare la sua scelta nell'utilizzare gli insetti come un modo per comprendere la mente di Dio e per questo scelse come argomento di base della sua teoria la legge di riproduzione, una legge a cui erano soggetti tutti gli esseri viventi, ma, soprattutto, una legge esposta e, di conseguenza, giustificata nella Bibbia stessa: «il più dispregevole fra gl'Insetti è cosa degna d'ammirazione: egli è dotato di tali prerogative, che il più potente fra' Monarchi, e il più eccellente fra gli Artefici non giungerebbe mai a formarne uno simile. Iddio solo è capace d'operar meraviglie di questa sorta»¹⁹.

L'onnipotenza di Dio era visibile proprio nella creazione e la natura era una testimonianza della sua potenza e saggezza. Facenti parte della natura e dotati del potere della riproduzione divulgato dal saggio Creatore, così Lesser poté sostenere lo studio degli insetti:

Di fatto noi veggiamo che Iddio diede a ciascuna Creatura, la cui perdita avrebbe seco strascinata quella della sua spezie, la facoltà di produrre i suoi simili prima di perder l'essere. Non lasciò questa cura all'arbitrio del caso; volle che ogni spezie avesse in se stessa il seme e i germogli d'un Animale o d'una Pianta di quella spezia medesima, e non d'un'altra.²⁰

Il teologo tedesco individuò specificamente l'origine scritturale di questa idea, ordinata da Dio nella *Genesi*²¹, ed insistette sul potere generale di riproduzione condiviso dagli insetti e che assicurava la riproduzione solo della loro stessa specie, dal momento che proprio in questa caratteristica si sarebbero dovute vedere le intenzioni di Dio:

Appena Iddio gli ebbe tratti dal nulla secondo la propria spezie, loro diede la virtù di moltiplicarsi per mezzo della generazione. Ciascuno nella sua spezie ebbe fin d'allora la capacità di produrre il suo simile; Ma questa capacità fu limitata alla sua spezie unicamente, e in vano un'Insetto tenterebbe di generare Insetti d'aliena spezie²².

Inoltre, dal momento che Dio aveva ritenuto opportuno dare agli insetti il potere di riprodursi,

17 E. TOPSELL, *The History of Four-footed Beasts, Serpents and Insects*, London, E. Cotes, MDCLVIII. La prima pubblicazione dell'opera risale al 1608, mentre al 1658 ritroviamo la stessa, ma completa anche della parte relativa agli esseri inferiori ed intitolata *The Theatre of Insects*. Quest'ultima, in realtà, altro non era che la traduzione della più famosa opera in latino sugli insetti di Thomas Muffet, *Insectorum sive Minimorum Animalium Theatrum*, pubblicata nel 1634 a seguito della morte dell'autore avvenuta nel 1604. A sua volta anche l'*Insectorum* conteneva i contributi significativi apportati da Conrad Gessner e Thomas Penny.

18 F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, II, cit., p. 136.

19 Ivi, I, pp. 2-3.

20 Ivi, pp. 52-53.

21 «Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano [...]. E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi [...]», Cfr. *Genesi* (1, 21-23).

22 F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, I, cit., p. 53.

allora questi dovevano essere benedetti e gli uomini non li avrebbero dovuti considerare indegni dell'attenzione umana.

Il motivo per cui Lesser insistette tanto su tale argomento era per via di una consuetudine tipica del XVIII secolo, di sostituire gli argomenti escatologici che avevano dominato il secolo precedente con la nuova preoccupazione di dimostrare l'onnipotenza e la benevolenza di Dio osservando gli oggetti naturali e trovando ordine nella natura.

Dimostrare come anche la generazione degli insetti fosse obbediente alle leggi di Dio rientrava all'interno di questo progetto.

Secondo Lesser, «come testimoni di sua sapienza e di sua possanza; a noi tocca poscia il corrispondere alle sue mire, e a contemplare le sue perfezioni nelle minime sue Creature»²³ ed il perché era proprio da ricercare nella capacità, voluta da Dio e testimoniata nella Bibbia, conferita a tali animali di potersi riprodurre: «Il medesimo Iddio che li creò colla sua onnipotenza, li benedisse e lor comandò di crescere, e moltiplicarsi sopra la terra, ciascuno secondo la propria spezie»²⁴, come non mancò, nuovamente, di sottolineare e dimostrando ancora come la generazione degli insetti fosse divenuta per lui un nodo cruciale proprio per collegare la religione e la storia naturale.

Il potere riproduttivo e le abitudini degli insetti attirarono sempre più la sua attenzione che, inevitabilmente, andò a posarsi anche sulla curiosa metamorfosi a cui erano soggetti alcuni di essi, atto, anche questo, in cui erano ben evidenti la mano e l'intenzione del Creatore,

Chi dunque ha insegnato a questi minimi Animaletti, di far tutto ciò, che può esser lor di mestieri, [...], per far passaggio da uno ad un altro stato? [...] Da chi ricevono gli avvertimenti [...] per scegliere i luoghi più opportuni alle loro trasformazioni? [...] Io non so chi possa ciò considerare, e non riconoservi i precisi segni della infinita sapienza del Creatore. Una cieca cagione non è capace d'operare simili maraviglie; [...];

E poiché gl'Insetti nè hanno, nè aver possono per se medesimi un sì gran cumulo di perfezioni, si dee ricorrere a quel Signore che gli creò, e che non cessa, con Provvidenza veramente Divina, di governarli²⁵.

Infine, Lesser, nel tentativo di spiegare attraverso la sua *Insecto-Theologia*, nel modo più ampio e completo possibile, il come gli insetti fossero, in realtà, i migliori rappresentanti dell'opera del Creatore nel mondo materiale, affrontò ancora uno degli aspetti più spinosi dell'uso di questi animali per rappresentare la benevolenza e la grandezza di Dio nonostante il male nel mondo, ovvero la teodicea.

Come si poteva spiegare, e giustificare, il danno che gli insetti arrecavano agli esseri umani nella loro capacità di causare malattie e divorare i raccolti? Lesser aveva una risposta anche per questo: «Almeno è indubitato, che Iddio nulla fa senza la sua ragione; e se ha voluto, che questi Animali vivano dentro di noi, sarà d'uopo il dire, che siano necessarj al nostro bene»²⁶.

Lesser sostenne come questi danni arrecati dagli insetti agli uomini fossero stati voluti da Dio per avvicinare il genere umano a Gesù e finì col sostenere, come sarebbe divenuto tipico nel rispondere ai problemi di progettazione nella teologia naturale, che tale miseria fosse una forma divina di giustizia sociale, dal momento che le malattie portate dagli insetti affliggevano allo stesso modo ricchi e poveri.

La sufficienza di questo argomento cambiò solo nel corso del XIX secolo quando la materia divina entrò in pieno scontro con la scienza, un urto al quale si andò incontro a seguito, soprattutto, di Darwin e della consolidazione delle sue idee evolutive, ma anche per via della concezione del periodo stando alla quale il mondo naturale e quello sociale erano tenuti insieme da un'economia²⁷

23 Ivi, p. 3.

24 Ivi, p. 44.

25 Ivi, pp. 146-147.

26 Ivi, p. 190.

27 «anche l'uomo è un campo-contesto in cui si svolge un'economia. L'uomo è una struttura molteplice dotata di un corpo fisico che prova sensazioni, di un corpo emozionale che prova emozioni, di un corpo mentale in cui si muovono pensieri, spesso in contrasto tra loro, nonché di un Io personale che attua una gestione e un'armonizzazione di tutte queste parti. Ma [...] l'uomo è anche un Sé; ha un'Anima e uno Spirito. Tutte queste parti interagiscono, all'inizio e per lunghe ere, in modo istintuale, automatico, distribuendo le risorse e le energie in modo da soddisfare i bisogni che di volta in volta emergono. Nel fare questo l'individuo è influenzato, per lo più a sua

che, oltre a descrivere le relazioni tra le parti coinvolte, lasciava emergere proprio il problema dell'interazione fra anima (o mente) e corpo.

Nella cultura e conoscenza dell'epoca si pensava, infatti, che ci fosse una qualche forza naturale, chiamata *simpatia*, a collegare le parti viventi e quelle sensibili attraverso la *sensazione*, la colla, in pratica, che teneva insieme le parti in un tutto.

Si pensava, inoltre, che la *simpatia* connettesse i singoli corpi in insiemi sociali, ma, su scala minore, avrebbe potuto circolare anche attraverso corpi viventi garantendo la comunicazione tra le parti del corpo.

Questo comportava che non dovesse per forza esserci una mente cosciente od una volontà per operare, ma questa forza, essendo naturale, avrebbe potuto provocare reazioni corporee immediate ed involontarie come, ad esempio, l'atto di arrossire.

Ecco quindi che la questione dell'anima prendeva un'ulteriore e quanto mai importante posizione, specialmente morale, sollevando la connessa questione della razionalità e riportando in scena la teoria cartesiana della bestia-macchina: se l'anima era la fonte del pensiero e della condotta razionale, perché gli animali, se privi di essa, avrebbero esibito comportamenti apparentemente razionali?

Per questo, sino alla prima metà del Settecento, si propugnò la teoria stando alla quale gli animali fossero dotati di una sorta di anima capace di percepire un certo grado – ovviamente inferiore a quello dell'uomo – di ragione²⁸ e la maggior parte degli accademici andò così a difendere l'esistenza degli animali dal momento che se il mondo era stato divinamente ordinato secondo un ordine razionale, l'animale sarebbe esistito nell'ottica di descrivere il mondo naturale come la realizzazione di tale piano divino.

Vi erano, però, delle minoranze anche in seno agli accademici e se i membri più ortodossi, la maggioranza, intendevano rafforzare la loro autorità come scienziati continuando a spiegare il mondo mettendo Dio al centro ed usando le osservazioni sugli animali per provare l'esistenza di fiere sensibili e pensanti perché così volute e create da Dio, quelli più all'avanguardia, la minoranza, non mancarono di dargli filo da torcere finendo con l'essere visti come una minaccia per l'ordine sociale dai loro stessi contemporanei.

Questi accademici vennero ben rappresentati dalla figura di Julien Offray de la Mettrie che, con il suo *L'Homme machine*, giunse alla conclusione che le capacità umane, spiegate da Cartesio attraverso l'anima razionale, fossero, in realtà, conseguenza della disposizione del corpo materiale umano, portando alle estreme conseguenze la teoria del materialismo e le discussioni che volevano l'animale nient'altro se non una macchina²⁹.

insaputa, dalle immagini, dalle idee e dalle norme che lo animano, che a loro volta sono in connessione con le immagini, le idee e le norme della famiglia, dei progenitori, del popolo, etc. Questa struttura biopsicospirituale che è ogni uomo, nasce e si sviluppa in un contesto familiare, culturale, politico e sociale che via via evolve grazie al contributo e alle azioni di ciascuno [...]. Ogni organismo vivente, sia esso un uomo, un'azienda, una nazione o una comunità di nazioni, rappresenta una forma di aggregazione e interazione tra parti ed elementi diversi, dotato cioè di un corpo fisico, un corpo emozionale e mentale, un'anima e uno spirito, pertanto con una sua economia, rispondente a una serie di norme e usi [...]», in S. MARENZI, *L'anima dell'economia e l'economia dell'anima*, Lurago d'Erba, Edizioni il Cilegio, 2020. Affari, politica e finanza non si intendevano quindi separati dalle questioni spirituali e persino Adam Smith, uno dei primi economisti classici, nel suo *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* del 1776, considerava l'economia come parte integrante della società e parlando di costumi e caratteri delle persone fece rientrare l'economia all'interno di categorie eminentemente sociali. «Truck», «barter» e «exchange» erano, per Smith inclinazioni naturali delle persone, inclinazioni che distinguevano l'uomo dagli animali e che si trovavano alla base della società umana ed anzi, erano state tali inclinazioni a permetterne lo sviluppo, pur sempre restando una inclinazione biologica dell'azione economica perpetuata dall'uomo. La tendenza a separare il comportamento economico da quello sociale, per quanto emerse anche in Smith, andò a delinarsi dall'Ottocento in poi a seguito di apporti che portarono alla scienza economica moderna e da processi come quelli dell'industrializzazione.

28 Sull'argomento si faccia riferimento a L. COHEN ROSENFELD, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968.

29 Medico riformatore, inizialmente newtoniano, La Mettrie, dagli anni '40, cominciò ad avere una visione del mondo e delle spiegazioni circa il funzionamento degli animali (*L'Animal machine* del 1746), delle piante (*L'Homme Plant* del 1748) e degli uomini (*L'Homme machine* sempre del 1748) progressivamente più meccanicistiche e materialistiche. Proprio durante questo arco di tempo La Mettrie si spostò da Newton a Cartesio ed arrivò ad

In questo senso l'anatomista Claude Perrault aveva già adottato, nel XVII secolo, una visione meccanicistica del corpo, ma attribuendo anche agli animali un'anima in grado, per altro, di muoversi da sé³⁰.

Eco a queste teorie – fra cui quella che pose le basi a Perrault ed appartenente ad uno dei primi avversari della teoria della bestia-macchina, il medico e filosofo francese Marin Cureau de La Chambre – venne fatta da quella di Trembley attraverso il quale riportiamo, anche in questo capitolo, il suo polipo, ma sotto ad un'ottica completamente diversa.

Proprio con la sua *Hydra* intuimmo come, anche all'interno della questione dell'anima, gli insetti riuscirono a ritagliarsi un ruolo da protagonisti.

La capacità rigenerativa del polipo aveva, infatti, riaperto il dibattito sulla possibilità che anche gli animali avrebbero potuto avere un'anima, un dibattito bene o male conclusosi attorno agli anni '30 del Settecento, quando tale argomento cominciò a scomparire dai giornali.

Ed ecco che il polipo tornò, invece, a farvi capolino, suscitando dubbi su quelli che erano stati i confini sino ad allora conosciuti tra il singolo e l'insieme portando ad una nuova concezione della natura, più ampia, e dove ora si trovava un esempio di come l'ordine, invero, potesse sorgere dal caos apparente e questo indipendentemente dalla fedeltà dottrinale del naturalista o dello scrittore: il polipo aveva portato i naturalisti a rivedere la loro nozione di economia animale intesa, appunto, come interazione tra parti del corpo che davano vita all'insieme, portandoli a riflettere anche sull'interazione in natura tra interi e parti in genere.

Così il polipo venne usato per sostenere le teorie materialistiche della vita, anche atee.

La funzione degli insiemi organici e sociali aveva, infatti, dato vita ad una serie di domande le cui risposte fecero ricorso tanto alla nozione di ordine provvidenziale quanto alla teorizzazione dell'esistenza di una forza, o forze, che, distinguendo il vivente dal non vivente, avrebbero permesso a quelle parti, prima indipendenti, di formare, ora, nuovi insiemi a loro volta autosufficienti.

E proprio questa spontaneità riproduttiva dell'animale favorì le teorie materialistiche o vitalistiche rispetto alle spiegazioni provvidenzialistiche secondo le quali Dio avrebbe preordinato l'ordine dei vivi, scardinando una convinzione secolare. Se infatti questi nuovi individui si sarebbero potuti creare semplicemente attraverso il processo meccanico del taglio, l'implicazione era che persino i poteri dell'anima, con i quali gli anticartesiani avevano scardinato il meccanicismo, in realtà sarebbero potuti essere poteri materiali e l'anima, al pari del corpo, sarebbe potuta essere divisibile e, perciò, materiale.

Ma se l'anima avesse corso il rischio di essere materiale, allora anche i corpi avrebbero potuto avere bisogno, oppure no, di una sostanza spirituale per essere sufficienti e, ovviamente, continuò ad essere posta anche la domanda su dove l'anima, o la mente, avrebbe potuto risiedere nel corpo, portando al sollevamento di ulteriori questioni controverse come quelle relative all'interazione tra

attaccare la teoria lockiana dell'anima animale, concludendo che l'anima fosse assolutamente indistinguibile dalla materia. Questi scritti vennero, ovviamente, censiti e le copie confiscate e pubblicamente mutilate.

30 Perrault aveva sovvertito l'analogia cartesiana bestia-macchina osservando come anche gli animali sembrassero avere sentimenti e volontà, restando padroni del loro corpo meccanicamente funzionante. Perrault insistette poi sull'esistenza di un'anima governatrice, a livello meccanico, dei corpi umani ed animali. Come detto precedentemente, molti *philosophes* e naturalisti evitarono però di imbattersi nelle questioni teologiche ed anche Perrault giunse a sostenere di non poter conoscere, né lui né nessun altro, le cause ultime degli esseri viventi. Essendo però egli un'anatomista ed in qualità, dunque, della sua autorità, si spinse lievemente oltre sostenendo di avere il compito di osservare le funzioni corporee e formulare ipotesi su di esse. La sua opera più famosa sono le *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux* in cui si descrivono gli animali presenti nel serraglio di Luigi XIV. L'opera vide la luce durante gli anni '70 del Seicento per poi essere ripubblicata tra il 1731 ed il 1736, gli anni in cui comparvero le *Mémoires* reaumuriane. I due scritti, per quanto contenenti differenze cruciali, riportavano entrambi la probabile esistenza dell'anima animale. Ma anche Réaumur si mantenne cauto su tali temi pur non risparmiando domande quali «Mais pouvons-nous nous promettre de découvrir les différentes fins que [la natura] s'est proposées dans la construction de chacun de ses ouvrages, & dans l'arrangement de chacune de leurs parties». Come Perrault, anche il naturalista francese aggirò la questione teologica problematica dell'anima animale sostenendo come il compito del naturalista fosse quello di rendere visibile ciò che poteva essere osservato piuttosto che speculare su cause immateriali. Cfr. R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, cit., p. 23 e C. PERRAULT, *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, L'Imprimerie Royale, M. DC. LXXI.

anima e corpo, tra l'economia del corpo vivente e l'economia dei corpi umani sia individuali sia collettivi.

Problemi questi noti già da molto tempo prima della loro esplicitazione da parte di Lesser nella sua *Insecto-Theologia*, basti rintracciare Galeno (129/130 d.C. - 201 d.C. circa) e le sue teorie sulla ghiandola pineale – l'elemento regolatore del flusso dello spirito, ossia la forza vitale differente dalla materia –, ma solo dalla seconda metà del XVII secolo esse presero particolare vigore a seguito, soprattutto, del successo della metafisica cartesiana, specialmente in Francia dove, non a caso, ebbe veloce successo la visione del mondo di La Mettrie minacciante tutti gli aspetti delle strutture più attente al mantenimento dell'ordine pubblico presenti nell'antico regime francese.

Teorie pericolose che, neanche a dirlo, portarono i gesuiti sul piede di guerra avendo sentito subito puzza di eresia: d'altronde, in un mondo ateo e non provvidenziale non vi poteva essere spazio nemmeno per il diritto divino dei re o per la stabilità della società che non poteva più essere così garantita.

Pericolosa dunque la figura del polipo che avrebbe così permesso non solo alla Natura di avere troppo potere andando a ledere quello del Creatore, ma anche di portare ad un *revival* delle precedenti idee aristoteliche, una visione che avrebbe potuto dare manforte alle teorie materialistiche ed atee.

Ma la discussione sulla natura del polipo portò a dei dibattiti non solo tra i cattolici e gli atei, ma anche tra i differenti filoni aderenti al cattolicesimo: la scoperta di Trembley aveva minacciato di destabilizzare l'idea stessa della creazione provvidenziale. Questo aveva portato il naturalista svizzero a riflettere sulle conseguenze della sua scoperta, specialmente sulle ripercussioni che sarebbero ricadute sull'ordine della vita animale sempre sotto la nozione di economia animale: «j'étois porté à croire, [...], que sa [del polipo] tête [...] & une partie du corps pût encore vivre. Je pensai que l'opération que j'avois faite, n'étoit à son égard qu'une mutilation, qui n'avoit pas dérangé essentiellement en elle l'économie animale»³¹, così riportava nell'introduzione delle sue *Mémoires*.

Si credeva, infatti, che il funzionamento dell'economia animale dipendesse da una circolazione costante di *forze* tra la testa e gli altri organi, concetto che portò Trembley al suo successivo esperimento, quello di separare il corpo dalla testa.

Ovviamente il naturalista si aspettava di vedere morire la parte senza testa del polipo, ma, con sua sorpresa, la seconda parte non solo continuò a vivere da sola, ma generò anche una nuova testa e *braccia*.

Con la scoperta che entrambe le metà del polipo potevano continuare a vivere nonostante le sue mutilazioni, Trembley mise in crisi la nozione meccanicistica dell'economia animale: nonostante avesse rimosso alcune delle *molle* fondamentali del corpo del polipo, la *piccola macchina* aveva continuato a funzionare. Se il polipo aveva un'anima, quindi, dove si trovava? Vi erano, come ipotizzava Réaumur, «ames sécables»³²?

Ma la scoperta di Trembley aprì anche un'ulteriore questione e non da poco: anche lasciando da parte l'idea di un'anima animale immortale, se la testa era, come descritto dal naturalista ginevrino, la sede delle facoltà della volontà e della coscienza che dirigono i movimenti del corpo, come non si poteva non turbare la gerarchia tra la testa come sede della facoltà direttiva centrale ed il resto del corpo ora che era stato dimostrato come il polipo, attraverso la sua divisibilità, riusciva comunque a sopravvivere anche senza di essa?

Mentre la teoria iatromeccanica del corpo aveva suggerito che ogni organo o parte del corpo svolgesse una funzione distinta, le parti del polipo sembravano in grado di cambiare spontaneamente la loro funzione senza richiedere una facoltà direttiva centrale.

Specialmente da un punto di vista metaforico e nella cultura assolutista della Francia del XVIII secolo, questa idea sembrava minare l'ordine costituito: nelle metafore diffuse in cui si equiparava il corpo umano a quello politico, dopo tutto, era sempre stata la testa a rappresentare il re ed ogni suggerimento che un corpo vivente, anche quello di un polipo, potesse sopravvivere senza la sua

31 A. TREMBLEY, *Mémoires pour servir à l'Histoire d'un Genre de Polypes d'Eau Douce, à bras en forme de cornes*, Leide, Jean & Herman Verbeek, M. DCC. XLIV, p. 14.

32 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, VI, cit., p. LXVII.

direzione, aveva il potere di evocare la minaccia di una sovversione politica.

Idee queste rese ancora più pericolose se sviluppate in un clima in cui già si stava prendendo in considerazione l'eliminazione del diritto divino al trono e si pensava ad un modo per scardinare l'*Ancien Régime*.

Le strane capacità del polipo spinsero quindi i pensatori, sin dal momento della sua prima scoperta, a mettere in discussione il presunto ordine degli esseri preordinato da un Dio provvidenziale. E se scrittori come Diderot avrebbero in seguito speculato ed immaginato un universo senza Dio popolato da polipi umani come esseri senz'anima e senza un'identità di specie fissa, per Trembley la risposta alla capacità rigenerativa del polipo non era da ricercare su delle speculazioni circa l'anima dell'animale, bensì attraverso il nutrimento dell'animale stesso³³, idea che condusse Trembley a degli esperimenti sulla digestione del polipo e che lo occuparono per diversi mesi.

Esisterono, però, anche degli scrittori con una missione civilizzatrice ancora differente ed attraverso i quali la storia del polipo portò ad una svolta ulteriormente diversa.

Gilles Augustin Bazin, appartenente alla cerchia degli investigatori degli insetti – sua una *Histoire naturelle des abeilles* del 1744 – con cui Réaumur, di cui divenne discepolo, aveva intessuto una corrispondenza³⁴, presentò così la stranezza del polipo appena scoperta, come un altro esempio delle meraviglie reperibili nel mondo degli insetti, «Mon but n'est autre que de présenter aux yeux du Lecteur les merveilles que la Nature a opérées dans les Insectes»³⁵.

Così sponsorizzò il suo testo, *Abregé de l'Histoire des Insectes*, promettendo ai suoi lettori, sin dal primo volume su quattro, «le plus étonnant spectacle» facendo così eco a *Le Spectacle de la Nature* pluchiano, il bestseller in più volumi che aveva brillantemente usato la forma del dialogo per insegnare ai suoi lettori il mondo animale, vegetale ed umano.

Ed ecco che pure Bazin si rivelò anch'egli un credente dell'ordine dell'universo e della costruzione da parte di Dio di meccanismi elaborati per particolari corpi e strutture di insetti, ma senza, tuttavia, aderire completamente all'assunto cartesiano di un universo governato da leggi meccaniche universali.

Ecco quindi che anche una creatura come il polipo venne resa leggibile come prova dei poteri creativi di Dio e la varietà delle forme e dei comportamenti degli insetti si confermarono la prova dell'inesistenza di leggi generali ed onnicomprensive della natura, pur rimanendo esempi delle meraviglie create da un Dio provvidenziale.

E così nell'*Abregé* troviamo il protagonista maschile, Eugène, in qualità di voce dell'autore, insistere sul fatto che forma e funzione fossero collegate nel polipo come in qualsiasi altra creatura di Dio. La spiegazione di Eugène circa le capacità percettive del polipo, ad esempio, è tipica delle descrizioni degli insetti basate sull'idea provvidenzialistica che Dio avesse perfettamente abbinato le strutture di ogni creatura allo scopo che servivano, anche se questo scopo non era sempre accessibile all'osservatore umano. Forse proprio seguendo questa convinzione, Eugène/Bazin sorvolò velocemente su quello che fu il risultato più sorprendente di uno tra i più importanti esperimenti svolti da Trembley, quello a cui si è accennato sulla digestione del polipo e che occupò Trembley per almeno tre mesi, e giungendo alla semplice conclusione che le economie della natura erano tenute insieme non tanto per via delle forze nutritive, ma perché il loro ordine era stato pianificato dalla Provvidenza.

33 Tanto gli iatromeccanici quanto i vitalisti concordavano sul considerare la facoltà nutritiva dell'essere vivente come fondamentale per poter garantire l'unità funzionale dell'animale dal momento che era attraverso i processi digestivi che le singole parti del corpo venivano nutrite. Proprio a conferma di ciò si volse l'esperimento sulla digestione del polipo trembleiano.

34 Relativamente al polipo si tenga in considerazione lo scritto G.-A. BAZIN, *Lettre d'Eugène à Clarice au sujet des animaux appelés polypes, que l'on fait multiplier et produire leurs semblables en les coupant par morceaux*, Strasbourg, Imprimerie du Roy et de Monseigneur le Cardinal de Rohan, 1745. Il nome di Bazin viene spesso citato anche all'interno degli scambi epistolari tra Bonnet ed il suo «mon Cher Cousin», Trembley, come nelle epistole datate Tonnex le 8. 9. 1743 e Geneve le 31 Janvier 1744 entrambe reperibili in V.-P. DAWSON, *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1987, pp. 230-231 e pp. 232-234.

35 G.-A. BAZIN, *Abregé de l'Histoire des Insectes*, I, Paris, Freres Guerin, MDCCXLVII, p. XI.

Su questa scia continuò la descrizione del polipo di Eugène non solo come prova dell'economia ordinata della Natura, ma anche come esempio di una famiglia di insetti dove la redistribuzione delle risorse dipendeva dalla gerarchica distribuzione dei membri e dove a capo vi sarebbe stata la madre polipo. Sebbene l'ermafroditismo del polipo fosse stato riconosciuto da Bazin, va tenuto a mente che per quanto il suo scritto fosse rivolto ad un pubblico incuriosito dalla storia naturale, questo restava specialmente femminile e l'economia della natura, così come quella animale, voleva comunque essere un richiamo al significato originale di economia, legato alla gestione da parte della donna delle economie domestiche, un rimando, dunque, alle donne di quelli che sarebbero dovuti essere i loro doveri.

In questo senso è da leggere l'uso del termine *mère* per l'insetto che si riproduce.

Allo stesso modo, quando si legge «nourrissez le fils seul, il transmettra sa digestion à sa mere, & si dans ce tems-là il a des petits freres, c'est-à-dire, d'autres Polypes qui soient nés à peu près en même tems que lui, & qui tiennent pareillement au corps de la mere commune, il nourrira toute la famille»³⁶ risulta evidente che, mentre il polipo generatore è chiamato *mere*, il giovane polipo che nell'esperimento di Trembley riusciva a nutrire tutti i polipi nati da lei è descritto da Eugène come un figlio maschio, *le fils*, che «il nourrira toute la famille»³⁷.

Linguisticamente, quindi, almeno nella descrizione del processo generativo, il polipo venne incluso nelle distinzioni convenzionali tra individui sessuati, mantenendo, così, la gerarchia: alla donna il compito di riprodursi, all'uomo quello di mantenere la famiglia.

Ed a proposito di famiglia, ancora più importante, in Bazin la minaccia di una comunità di polipi in grado di organizzarsi e moltiplicarsi spontaneamente, composta da corpi infinitamente divisibili e malleabili, venne dissipata proprio attraverso la sua riduzione a tale nucleo sociale.

Ma tornando alla questione teologica sull'anima, questa verrà sviscerata da Eugène solo alla fine, essendo comunque un argomento ritenuto troppo metafisico per Réaumur, il personaggio da cui l'opera di Bazin trasse le mosse³⁸.

Eugène affrontò la questione riportando a Clarice, l'altra protagonista, un dialogo aperto tra uno scettico dichiarato in materia, ed un anonimo «ermetico» filosofo nonché sostenitore dell'ipotesi dell'anima animale ed il quale sostenne come i comportamenti apparentemente razionali degli insetti, quali la loro capacità di adattare le loro azioni in modo da aumentare la probabilità di catturare la loro preda, fossero indice dell'esistenza di un'anima, o almeno ciò che egli chiamava «une substance pensante, & par conséquent spirituelle; car la matiere est incapable de raisonner»³⁹.

Eugène si dimostrò concorde circa il fatto che non potesse esistere materia pensante, ma il filosofo andò oltre questi limiti.

La natura, sostenne, sarebbe stata imbevuta di un generale *esprit* «sans cesse agissant, animant & vivifiant»⁴⁰ che andava ad abitare ed a dare vita ai corpi di piante, animali e uomini.

Questa forza vitale sarebbe stata contenuta nella moltitudine di minuscoli germi componenti i corpi viventi, i quali, come nel caso dei polipi, si sarebbero potuti dividere pur conservando, in ciascuna delle parti mozzate, quella forza vitale causa dello sviluppo di una nuova vita, mantenendo così il dualismo tra materia ed anima e la materia avrebbe potuto concedere la vita solo se imbevuta dell'*esprit* vitale, corpi particolari, «les matrices dans lesquelles il [tale *esprit*] opère»⁴¹.

Questa teoria dello spirito vitale del filosofo riecheggì, particolarmente, la teoria della generazione elaborata – forse un caso – dal cugino di Trembley, Charles Bonnet, sempre sulla base delle osservazioni dei polipi.

36 Ivi, II, pp. 235-236.

37 *Ibidem*.

38 *L'Abregé* prendeva le mosse dal compendio di Réaumur, ma sin dall'inizio perseguì l'intento di semplificarlo essendo questo troppo scientifico. L'obiettivo dell'*Abregé* era, d'altronde, quello di divulgare le informazioni sulla gestione delle api ad un pubblico femminile affinché potesse trarre ispirazione circa l'amministrazione del focolare domestico in base a come le api coordinavano il loro alveare. La lettera sul polipo divenne una sorta di aggiunta all'opera, ma tenne sempre in considerazione le idee di Réaumur oltre che agli studi di Trembley, mantenendo però l'obiettivo puntato, anche in questo caso, sulla gestione familiare.

39 G.-A. BAZIN, *Abregé de l'Histoire des Insectes*, II, cit., p. 263.

40 Ivi, p. 266.

41 Ivi, p. 267.

Uno dei corrispondenti più famosi di Réaumur, il devoto protestante Bonnet, lottò infatti per conciliare la divisibilità del corpo del polipo sia con la sua religione sia con la sua fede nell'anima animale.

Nelle sue opere metafisiche, pubblicate principalmente negli anni Sessanta del Settecento, Bonnet andò a dare un senso alle sue osservazioni sul polipo, così come su altri animali divisibili, proprio adottando la teoria delle anime preesistenti e stando alla quale tutti gli esseri viventi, e quindi dotati di anima, sarebbero scaturiti da quei minuscoli germi già contenuti nei primi individui di ciascuna delle specie fisse.

Ad ogni atto della creazione, sia attraverso la riproduzione sessuale sia attraverso il germogliamento, uno dei germi solidi precedentemente inattivi si sarebbe sviluppato in un individuo a tutti gli effetti ed i fluidi nutritivi avrebbero iniziato a circolare in esso.

Bonnet poté così salvare la nozione di individuo anima, così come dell'individuo indipendente *tout court*, postulando come tutte le anime sarebbero sì state create all'inizio dei tempi, ma avrebbero richiesto circostanze specifiche – come essere tagliate nel caso del polipo – per potersi sviluppare.

Invece di formare insiemi spontaneamente composti partendo da individui creati alla stessa maniera, Bonnet postulò un piano secondo al quale tali creature «sont sortis du Corps de plusieurs Personnes»⁴².

Differente anche il modo in cui Bonnet descrisse il legame tra il singolo polipo e la comunità: se per Eugène/Bazin i polipi erano tra loro legati attraverso il legame madre-figlio e le relative responsabilità all'interno del nucleo familiare prettamente gerarchico, per Bonnet la comunità di polipi era costituita da atomistici⁴³, pur presentando degli eguali *mois* uniti dai loro comuni interessi.

Se per Bazin e per Bonnet valeva poi la metafora del polipo come famiglia, per Bazin comunicante attraverso l'ordine gerarchico e per Bonnet attraverso i sentimenti, per il naturalista e botanico Jacques Christophe Valmont de Bomare⁴⁴ la comunità dei polipi andava descritta, invece, come una repubblica, «On sait que les Polypes sont des insectes qui vivent en maniere de république: ils se pratiquent chacun une cellule qui s'obstrue bientôt par une matiere gélatineuse, plus ou moins calcaire, qui exude de leur corps»⁴⁵.

E spiegando come i polipi si erano generati l'uno dall'altro e come convivevano, Bomare scrisse:

toutes les nouvelles générations de polypes construisent à côté & au dessus les unes des autres; obligées de tendre ailleurs leurs filets, elles forment à leur tour & en tout tems de nouvelles colonies, & celles ci d'autres avec une fécondité prodigieuse: Comme tous les fourreaux se communiquent les uns aux autres, leurs habitans ne forment alors qu'une seule & même société, où ils se font réciproquement part de leurs butins⁴⁶.

Inoltre, la repubblica dei polipi di Bomare condivideva le proprie risorse facendo, per esempio, circolare il cibo nell'intero corpo sociale.

Invece di rappresentare i polipi come una famiglia, Bomare descrisse una società dinamica ed in rapida crescita di polipi che condividevano le loro risorse anche se si diramavano in colonie separate e solo attraverso l'emanazione della «matiere gélatineuse» avrebbero continuato a restare

42 C. BONNET, *Considerations sur les Corps Organisés*, I, cit., p. 52.

43 L'atomismo indica una teoria filosofica stando alla quale una materia fisica sarebbe costituita da una pluralità di costituenti aventi la tendenza ad aggregarsi o disgregarsi a seguito di cause meccaniche. In Bonnet i costituenti che darebbero origine al polipo manterrebbero comunque la loro indipendenza e per questo si sottolinea l'uso da parte del ginevrino del pronome *mois* per indicare tali costituenti.

44 Bomare aveva discusso del polipo in due voci del suo bestseller, il *Dictionnaire Raisoné Universel d'Histoire Naturelle* (la cui prima edizione apparve in cinque volumi nel 1764 seguita da un'edizione di sei volumi nel 1767-68, nove volumi nel 1775 e quindici nel 1791) all'interno del quale si trova una raccolta delle fonti più importanti relative alla storia naturale. La voce *Polype* echeggiava proprio gli scritti di Trembley, Bazin e Bonnet.

45 J.-C. VALMONT DE BOMARE, *Dictionnaire Raisoné Universel d'Histoire Naturelle*, II, Paris, Didot, Musier, de Hancy, Panckoucke, M. DCC. LXIV, p. 113.

46 Ivi, III, p. 617.

legati tra loro, condividendo anche le risorse.

Nella repubblica dei polipi di Bomare non esistevano gerarchie familiari ed i membri non erano legati tra loro da *besoins*; erano, invece, fisicamente connessi e dovevano agire di concerto se volevano sopravvivere.

Mentre i polipi di Bonnet rimasero *mois* indipendenti, per Bomare non solo si collegavano tra loro tramite il sentimento, ma divennero un'unità in grado di sentire e di muoversi come un uno.

3.2 *Uno per uno e uno per tutti*

Il contesto filosofico meccanicista ed anti-meccanico, materialista ed anti-materialista – contesto che richiede di tenere in considerazione anche quello geografico⁴⁷ – interessò non solo scienziati, ma anche i primi scrittori moderni che mobilitarono proprio i tropi classici che andavano a paragonare metaforicamente i comportamenti umani con quelli degli insetti, dalla laboriosità dell'ape, alla formica ladra, al ragno orgoglioso ed autosufficiente, riutilizzandoli, quando non inventandone di nuovi, ma per scopi piuttosto diversi: immagini di api, ragni, vermi, acari e larve cominciarono ad apparire regolarmente come elementi chiave per raffigurare il corpo umano e la sua mente, le sua capacità e le sue incapacità cognitive e creative, il tutto attraverso i pensieri, le idee, i desideri e le immaginazioni dell'uomo metaforicamente resi come tanti sciami e punture, morsi e salti di vari tipi di insetto.

E proprio con l'intento di riuscire a leggere più correttamente questa storia intellettuale fatta di dibattiti e di immagini entomologiche si vuole qui riportare un testo in cui l'autore cercò di analizzare il confine tra l'umano ed il non umano, trattando anche di quelle implicazioni etiche e politiche portate alla luce specialmente a seguito del paragone tra la società umana e quella animale/entomologica: l'uomo esisteva come individuo, ma anche all'interno di una società, un'ideologia già emersa attraverso lo studio sul polipo ed un comportamento ancora meglio individuabile negli insetti sociali.

Il testo in questione è *Le Rêve de d'Alembert* di Diderot, del 1769, ma stampato postumo nel 1830.

Narrato sotto la forma di un dialogo, il testo riportava una significativa attenzione al corpo umano facendo ricorso, appunto, alle immagini degli insetti rese metafora dell'anatomia moderna e, soprattutto, dell'associazione tra mente e spirito legati al corpo, chiave del funzionamento meccanicistico di quello cartesiano: scorrendo nel sangue, secondo schemi determinati dalla ghiandola pineale nel cervello, si pensava che gli spiriti animali fossero il mezzo attraverso il quale

⁴⁷ La tradizionale teologia naturale era, infatti, molto popolare in Inghilterra dove, attraverso di essa, ancora si dava prova di come le funzioni del corpo vivente e dell'economia della natura fossero dovute all'arte divina. Per i francesi, invece, i fattori del mondo naturale dovevano basarsi solo su di una conoscenza direttamente accessibile ai sensi: elementi della natura fisica dovevano essere resi in termini di leggi fisiche. Questo ovviamente rendeva più difficile per i naturalisti francesi dimostrare che le loro teorie non si basassero su ateismo o materialismo, accuse di cui anche Buffon non fu immune, dal momento che egli stesso fu il primo a sostenere davanti alle teorie più provvidenzialistiche che «malgré son absurdité, pourra durer encore longtemps dans la tête de ceux qui s'imaginent qu'il est lié avec la religion» come si espresse davanti agli studi presentati dal naturalista svizzero von Haller il quale, a seguito della scoperta del polipo, cominciò a spiegare i fenomeni naturali attraverso forze simili a quelle newtoniane, ma dove, sopra ad ogni cosa, sottolineava il primato di Dio nel controllo della formazione dei nuovi individui. Haller cercò, infatti, nei suoi lavori di provare l'attività di Dio nel mondo giungendo a considerare i resoconti delle forze operanti nel corpo solo a seguito dell'azione della materia, mentre, nel mondo naturale, l'attività delle forze non sarebbe dovuta essere attribuita alla materia, ma a Dio. In particolare Buffon si scagliò contro lo svizzero usando come appiglio l'esperimento sulle uova di gallina effettuato da Haller – il quale aveva prontamente informato dei suoi risultati Bonnet – concludendo che la struttura del pollo non ancora nato fosse già preesistente nelle membrane dell'uovo e questo prima di qualunque tipo di approccio da parte del gallo: non era necessaria alcuna organizzazione delle forze. In questa occasione Buffon usò le parole sopra citate, parole che dimostrano l'opposizione dell'intendente del *Jardin du Roi* alla tradizionale teologia naturale. Cfr. G-L. L. BUFFON, *Correspondance Inédite De Buffon*, II, cit., p. 18.

avveniva il movimento fisico ed il pensiero o, meglio, la percezione, l'immaginazione ed il ricordo.

Su queste conoscenze si basa *Le Rêve de d'Alembert*.

Per riflettere sulla relazione tra parti ed interi naturali e sociali, Diderot utilizzò, in uno dei modi più radicali, delle immagini entomologiche per sconvolgere il senso di un sé umano coerente, unificato e singolare e per speculare su di un mondo composto esclusivamente da materia, dove molecole attive e sensibili si univano per formare qualsiasi cosa, da pietre, a polipi agli esseri umani, concetti resi attraverso delle metafore fatte di insetti e tramite le quali Diderot sembrò avere l'intento di sviluppare l'idea di Buffon delle molecole organiche, applicandola scherzosamente per speculare sulla vita umana: se erano le stesse molecole viventi a fornire i mattoni per tutte le parti del corpo, ne conseguiva che nessuna parte potesse controllare da sola l'intero.

E qui Diderot utilizzò un'immagine tipicamente ripresa dai pensatori – appartenenti alle più disparate categorie – del XVIII secolo, quella dello sciame d'api⁴⁸, particolarmente apprezzata dai vitalisti e per i quali essa era divenuta il perfetto esempio per dimostrare l'interazione tra le differenti parti dell'economia animale del corpo umano, ossia le relazioni tra parti ed interi.

Le api erano state da sempre osservate in questo senso, sorprendendo i loro studiosi per come lo sciame sembrasse formare una nuova unità corporea irriducibile ai singoli insetti che lo formavano e rispecchiando così l'economia del corpo umano composto, in modo simile, da differenti parti, apparentemente indipendenti, ma che diventavano un tutt'uno con il corpo nel suo insieme.

Da qui le domande: se ogni singola ape era indipendente, come avevano fatto queste singole parti a formare lo sciame? E come distinguere il tutto dell'animale dalle sue singole parti?

E se il polipo, in questa controversia, aveva funto da spartiacque per le teorie materialistiche dal momento che vi era stato chi in esso vi aveva visto un mezzo tramite il quale contribuire allo sviluppo della microscopia e chi – si veda nuovamente il lavoro di de La Mettrie – un mezzo attraverso il quale spiegare il funzionamento del vivente, ma senza ricorrere al divino, al contrario, gli storici della medicina vitalista avevano evidenziato la popolarità dell'immagine dello sciame d'api come elemento per descrivere ed analizzare l'organismo umano.

In questo senso fu particolare l'uso che Diderot fece delle api nel suo *Le Rêve de d'Alembert*.

Nella seconda delle tre parti di cui è costituito il testo spicca, infatti, la figura dello sciame abilmente inserito all'interno del dialogo che si stava svolgendo tra i tre protagonisti dell'opera: D'Alembert, Mademoiselle Julie de Lespinasse ed il dottor Bordeu.

In questa seconda parte il protagonista assoluto dell'opera, D'Alembert, si trovava vittima di un sonno agitato e per questo era vegliato da una preoccupata Mademoiselle de Lespinasse che, a sua volta, si era decisa a convocare il terzo personaggio del testo, il dottor Bordeu, spiegandogli che la sera prima D'Alembert era tornato a casa in uno stato di agitazione e che, addormentatosi, aveva incominciato a sognare, farneticando ad alta voce degli argomenti⁴⁹ che gli avevano causato tale

48 Già Maupertuis nel 1751 nella sua *Dissertatio inauguralis metaphysica de universalis naturæ systemate*, poi tradotta in francese nel 1754 e da lì nell'edizione completa delle *Œuvres* del 1756 conosciute col titolo di *Système de la Nature*, aveva utilizzato l'immagine dello sciame d'api per dimostrare come la materia potesse organizzarsi e riorganizzarsi in modo dinamico e casuale: «c'est ainsi qu'un essaim d'abeilles, lorsqu'elles se sont assemblées & unies autour de la branche de quelqu'arbre, n'offre plus à nos yeux qu'un corps qui n'a aucune ressemblance avec les individus qui l'ont formé» e questo valeva anche per la formazione e riorganizzazione del corpo umano. Cfr. P.-L. M. DE MAUPERTUIS, *Œuvres de Maupertuis*, II, Lyon, Jean-Marie Bruyset, MDCCLXVIII, pp. 170-171.

49 *Le Rêve de D'Alembert* è costituito da tre parti, tutte dialoghi, la prima delle quali è intitolata *Suite d'un entretien entre Diderot et D'Alembert*. Già nel titolo si vuole dunque fare pensare all'esistenza di una precedente conversazione appositamente omessa e che, visto il contenuto dell'opera, doveva aver impegnato i due protagonisti su delle questioni filosofiche ed in particolare: sull'esistenza o meno di un'anima immateriale; in caso di inesistenza di suddetta anima, su dove, nel corpo, si sarebbe potuta trovare un'anima materiale; come, in assenza di un'anima immateriale sarebbe potuto esistere un continuo senso del sé dal momento che il corpo si componeva di molte parti sottostanti a modificazioni nel tempo. Questa prima parte si concluse con un D'Alembert scettico sulla proposta di Diderot di abbandonare l'anima, fatto che portò il primo a chiedersi se, tale possibilità, non potesse portare, in realtà, a problemi maggiori: «Mais d'autres obscurités attendent celui qui le rejette; car enfin cette sensibilité que vous lui substituez, si c'est une qualité générale et essentielle de la matière, il faut que la pierre sente», riprendendo, in pratica, la teoria della catena degli esseri, accettata per altri anche da Buffon, ma portando l'argomento oltre i confini della catena naturale degli esseri animali ed approdando anche ai regni vegetale e minerale. Così incominciò la seconda parte dell'opera, intitolata *Le Rêve de D'Alembert*, da cui il nome dell'intera opera, in cui si ritrovò un

stato d'animo.

Mademoiselle de Lespinasse informò il dottore di avere annotato ciò che D'Alembert aveva detto mentre sognava ed uno degli argomenti affrontati fu proprio quella dell'unità degli organismi pluricellulari e su come tante piccole cellule viventi fossero riuscite a sommarsi in un essere con un senso di individualità come, appunto, l'essere umano.

Le spiegazioni tradizionali facevano, ovviamente, riferimento all'anima, ma, nel tentativo di offrire un resoconto materialista, ecco che Diderot fece apparire l'immagine entomologica dello sciame: «Avez-vous vu quelquefois un essaim d'abeilles [...] former à l'extrémité de la branche d'un arbre une longue grappe de petits animaux ailés, tous accrochés les uns aux autres par les pattes?... Cette grappe est un être, un individu, un animal quelconque [...]»⁵⁰.

E concludendo con quel «celui qui n'aurait jamais vu une pareille grappe s'arranger, serait tenté de la prendre pour un animal à cinq ou six cents têtes et à mille ou douze cents ailes...»⁵¹, si volle dare vita ad un corpo materiale, fatto di parti unite in un *unicum* per altro non avente più alcun problema ad agire come un tutto unificato, o, almeno, non più di quanto non facesse il corpo composito reso dallo sciame o dal *grappe* di api.

Ma Diderot riuscì a rendere ancora più interessante il suo testo: come abbiamo già analizzato, nel pensiero dell'epoca, gli animali non avevano una coscienza al loro interno, altro modo per dire che non avevano una mente, ma le parole che costituirono il secondo dialogo de *Le Rêve de D'Alembert* vennero messe in bocca, da Diderot, ad un personaggio che le stava pronunciando mentre dormiva, ovvero in un momento in cui ogni uomo rinuncia, involontariamente, alla propria coscienza.

E maggiormente interessante è il modo in cui Diderot giocò anche con la struttura stessa del dialogo: la conversazione tra i personaggi si svolse, infatti, quasi come uno sciame verbale dal momento che D'Alembert narrò, in modo incosciente, il suo sogno ripreso poi da Mademoiselle de Lespinasse la quale, a sua volta, lo riportò al dottor Bordeu: Diderot parlò a D'Alembert, che poi parlò nel sonno a Mademoiselle de Lespinasse e che poi lo riferì a Bordeu dichiarando «Je n'écoute que pour le plaisir de redire»⁵².

E mentre i personaggi ripetevano le parole dette da altri, perdevano, facendo perdere anche al lettore, traccia di chi era chi, eliminando così l'individuo:

Bordeu. – Est-ce vous qui parlez?

Mademoiselle de Lespinasse. – Non. C'est le rêveur.

Bordeu. – Continuez.

Mademoiselle de Lespinasse. – Je continue... Il a ajouté, en s'apostrophant lui-même: «Mon ami d'Alembert, prenez-y garde [...]»⁵³

Voci ed identità finirono col fondersi divenendo continue e dando vita ad un *grappe* fatto di parole ed in cui ogni membro dello sciame si faceva parte di un più grande insieme all'interno della conversazione stessa a sua volta utilizzata da Diderot come metafora: quando Mademoiselle de Lespinasse, riferendosi allo sciame d'api, giunse alla conclusione finale osservando che «Dans la grappe d'abeilles, il n'y en aurait pas une qui eût le temps de prendre l'esprit du corps»⁵⁴, usò una battuta resa ancora più fine dal momento che in francese «esprit du corps» significa letteralmente «la mente del corpo», e l'*esprit de corps* dello sciame conversazionale di cui faceva parte il dialogo era, appunto, la metafora finale che voleva la mente intrinseca al corpo.

Lo sciame d'api non rappresentava, quindi, solo il corpo e la mente, ma permetteva anche di capire il modo in cui le parti del corpo cooperavano e compivano azioni sia senza bisogno di un'anima immateriale sia pensando con altre menti, interagendo con altri corpi e parlando in

D'Alembert angosciato da tali argomenti nel suo sogno. Cfr. D. DIDEROT, *Rêve de D'Alembert*, Paris, Éditions Bossard, 1921, p. 3.

50 Ivi, pp. 71-72.

51 *Ibidem*.

52 Ivi, p. 183.

53 Ivi, p. 69.

54 Ivi, p. 131.

cooperazione tra loro.

Ciò che l'immagine descritta da Diderot offriva era, quindi, non tanto la pretesa che il tutto fosse maggiore della somma delle sue parti, quanto una *performance* in cui l'anima risultava essere il legame, la colla, la *sensazione*, delle varie parti del corpo.

Importante notare anche come lo sciame di Diderot non avesse un leader, ma fosse stato notato come una comunità dove le azioni erano distribuite in parti uguali e, così, indistinguibili in modo da non poter individuare una regina ed andando a devolvere un ulteriore significato alla metafora dell'ape: non solo voleva essere una critica mossa alla politica assolutistica, ma dimostrava anche, attraverso il confronto tra comunità animale ed umana, come quest'ultima facesse parte della natura per via di qualità più naturali come l'uguaglianza all'interno della comunità piuttosto che attraverso modelli quali le gerarchie feudali.

Riscrivendo così l'immagine politica della società animale in un'analogia⁵⁵ in cui si prediligeva uno sciame composto da parti uguali ed interagenti, Diderot rifiutava l'alveare monarchico aristotelico e la sua lunga storica ricezione in favore dello sciame visto come un corpo unificato.

Un processo, questo, che si volle estendere dall'economia dei singoli corpi animali all'economia delle loro società e termini come «s'entraider», «font leurs efforts» e, soprattutto «sympathie» poterono essere facilmente applicati non solo all'armonia ed alla salute dell'intero corpo, ma anche all'economia del corpo politico.

E se i vitalisti di Montpellier preferirono evitare controversie politiche e religiose, non riconvertendo, dunque, lo sciame da un'immagine fisiologica ad un'immagine politica⁵⁶, Diderot, nel suo *Rêve*, si fece decisamente meno scrupoli, anche se questo argomento circa le implicazioni dell'economia del corpo sciame come esempio per un'organizzazione sociale e politica venne reso ancora più esplicito nelle *Observations sur le Nakaz*, una serie di osservazioni sul nuovo codice di diritto russo proposto dalla zarina nel suo testo, *Nakaz*, una dichiarazione di principi legali permeata dalle idee dell'illuminismo francese. Iniziate ad essere composte da Diderot dal 1774, durante il viaggio di ritorno a seguito del suo soggiorno presso San Pietroburgo dal 1773 al 1774, le *Observations* passarono attraverso idee fisiocratiche⁵⁷ e punti di vista non coincidenti tanto col dispotismo illuminato, ma prevalentemente inclini verso l'egualitarismo rousseauiano – non a caso sembra che la zarina si arrabbiò molto nel leggerle e non fu possibile rinvenirne alcuna copia presso San Pietroburgo –, ideali presentati sotto alla forma di un dialogo svoltosi proprio con Caterina la Grande e che portarono al sostegno dell'abolizione del dispotismo russo attraverso una riforma del sistema politico ed in particolare l'istituzione di un'assemblea nazionale permanente.

E proprio nel considerare una nuova forma del corpo del governo rispecchiante un altrettanto nuovo corpo sociale russo, Diderot fece ricomparire sulla scena le tradizionali implicazioni metaforiche della società delle api, usando, però, non l'immagine dello sciame, ma dell'alveare produttivo echeggiando, forse, Mandeville:

55 Analogia questa anche fisiologica dal momento che l'immagine dello sciame d'api di Diderot si basava su di un brano dei trattati di medicina scritti dal vero dottor Bordeu, Théophile de Bordeu (1722/1723-1776), il quale aveva usato lo sciame come analogia per descrivere l'armonia tra gli organi del corpo umano il quale risultava essere funzionante solo grazie al lavoro che gli organi, pur essendo separati, svolgevano in sintonia: «Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe; [...]; chaque partie est, [...] une espèce de machine à part qui concourt, à sa façon, à la vie générale du corps», T. DE BORDEU, *Recherches Anatomiques sur les Articulations des Os de la Face*, in T. DE BORDEU, *Œuvres Complètes de Bordeu*, I, Paris, Caille et Ravier Libraires, 1818, p. 187.

56 «Although Montpellier writings on the vital principle were determinedly secular in tone, never resorting to divine action or intervention to explain the workings of nature or the body, they were also determinedly respectful of orthodoxy, religious feeling, and the church», E.-A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 63.

57 Aderenti, ovvero, alla dottrina economica detta fisiocrazia nata dalle opere del medico ed economista François Quesnay. Affermatasi in Francia verso la metà del Settecento, la dottrina propugnava l'agricoltura quale base di ogni altra attività economica in opposizione, quindi, al mercantilismo ed avente lo scopo di risollevare le sorti delle sempre più consumate finanze francesi.

Protéger le commerce, le favoriser sans s'en mêler; jamais un souverain n'entendra aussi bien les intérêts du commerce que les commerçant. Le prix des denrées s'établit de lui-même. L'agriculture, la population et le commerce se tiennent indivisiblement; leur décadence et leur prospérité sont les suites d'une seule et même cause. Ne point donner de coups de pied dans la ruche, laisser travailler les abeilles en repos⁵⁸.

L'ordine ed il benessere dell'alveare politico dipendevano, quindi, dalla comunicazione costante tra i suoi membri e qualunque ingerenza da parte del sovrano avrebbe potuto bloccare tale comunicazione necessaria, invece, per la prosperità dell'insieme delle parti del corpo e del corpo nel suo insieme, motivo per cui, nel *grappe* de *Le Rêve de d'Alembert*, la sovrana venne resa indistinguibile dal resto dello sciame.

Un concetto reso ulteriormente importante da Diderot il quale lo andò ad accostare come modello di prosperità anche per la società umana: l'economia di un paese, per prosperare, si sarebbe dovuta basare su di in un sistema interrelato in cui i prezzi dei generi alimentari, il numero della popolazione e lo scambio di merci sarebbero dovuti dipendere gli uni dagli altri indivisibilmente e, qualora il loro sistema di comunicazione – ciò che nei corpi naturali permetteva alle sensazioni di viaggiare – fosse stato interrotto, allora la società, la politica e l'economia del paese non avrebbero più potuto funzionare.

Questa era, però, l'idea di Diderot; molti dei maggiori naturalisti degli insetti continuarono, invece, a descrivere il collettivo delle api in termini molto diversi, sottolineando il ruolo della regina come capo dell'intera comunità.

L'essaim ne subsisteroit pas s'il ne s'y trouvoit une reine [...]. Dès qu'elle quitte la ruche, elle est suivie d'un grand nombre d'abeilles ouvrières, & en moins d'une minute toutes celles qui doivent composer l'essaim s'élevent en l'air avec la reine, [...]: mais lorsqu'il n'y a point d'abeille femelle dans un essaim, il revient bientôt à l'ancienne ruche⁵⁹.

così sottolineava, ad esempio, l'ex collaboratore di Buffon, Louis Jean-Marie Daubenton, alla voce *Essaim*, sciame, nell'*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné* del 1772, come fosse la regina a prendere ogni decisione all'interno dell'alveare, compreso il quando sciamare, e come non fosse la comunicazione, bensì il comando del capo a garantire l'unità della comunità, tanto che, infatti, si legge sempre nella descrizione sopra riportata, senza la presenza della regina lo sciame sarebbe sopravvissuto solo per un periodo limitato prima di vedere le singole api staccarsi dall'unità per cercare un rifugio nell'alveare monarchico.

Un'immagine, questa di un corpo così fortemente dipendente dal suo capo in quanto sua testa autoritativa, da echeggiare – casualmente? – la raffigurazione del rapporto tra monarca e popolo usata dallo stesso Luigi XIV⁶⁰.

Omaggio alla monarchia francese oppure un tentativo di assicurarsi la continua pubblicazione dei suoi testi, resta che per Daubenton le api avrebbero potuto vivere solo in una società resa stabile per via del forte legame tra i sudditi e l'alveare gerarchico e produttivo retto dalla regina.

Ma Daubenton non fu l'unico a vedere un così stretto legame tra gli abitanti di un alveare e la propria sovrana, ed anche Bazin non mancò di insistere sull'argomento: «C'est un parti pourtant qu'elles ne prendroient jamais, si elles n'y étoient déterminées par un Chef, & si elles n'avoient

58 D. DIDEROT, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux Députés pour la Conféction des Loix*, in D. DIDEROT, *Œuvres politiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier Frères, 1963, p. 449.

59 L.-J.-M. DAUBENTON, *Essaim*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, V, Livourne, L'Imprimerie des Éditeurs, MDCCLXXII, p. 930.

60 Nelle sue memorie si ritrova spesso questa metafora: «Si l'on se figure les monarchies comme de vastes machines dont les rouages nombreux sont mus par la force d'un ressort unique, d'une seule manivelle, la main qui la fait agir paroît d'abord, mais la tête ou le cœur qui animent cette main n'appartiennent pas toujours au même corps. Quelquefois le mouvement part de plusieurs têtes; souvent plus d'une main donne l'impulsion. Certains rois ont été la tête et la main; d'autres ne furent que la manivelle» o, ancora, «Car enfin, mon fils, nous devons considérer le bien de nos sujets bien plus que le nôtre propre. Ils semble qu'ils fassent une partie de nous-mêmes, puisque nous sommes la tête d'un corps dont ils sont les membres», in LOUIS XIV, *Œuvres de Louis XIV*, I, Paris, Treuttel et Würtz, 1806, pp. 58-59; pp. 116-117.

parmi elles une Reine propre à perpétuer l'Empire qu'elles vont fonder»⁶¹: senza la regina alla loro testa, le api avrebbero preferito persino morire nel loro alveare sovraffollato piuttosto che fondare un nuovo insediamento⁶².

Facendo un'osservazione simile, anche Réaumur affermò nelle sue *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* che «cet essaim est conduit par un chef, par un roy qui doit être une reine, ou plus simplement une mere abeille»⁶³ e dove col termine *chef* riprese tutto quell'immaginario metaforico della testa come simbolo di potere.

Il termine *chef* era particolarmente usato nelle descrizioni poetiche inizialmente per indicare il rapporto tra mente e corpo, ma, come si legge nella definizione data dal *Dictionnaire de l'Académie françoise*, terza edizione del 1740, il termine cominciò ad essere usato col riferimento figurato di cui sopra: «celui qui est à la tête d' un corps, d'une Assemblée, qui y a le premier rang, & la principale autorité»⁶⁴, ricollegando il tutto alla metafora testa-comando-re.

Laddove i vitalisti avevano usato lo sciame di api per illustrare la loro visione del corpo umano come un insieme di parti ugualmente importanti ed armoniosamente interagenti, Daubenton quanto Réaumur chiarirono, invece, come il corpo dello sciame fosse guidato dall'ape regina, proprio come i teorici cartesiani della relazione mente-corpo insistevano sul fatto che fosse la mente umana a guidare il corpo.

Un'altra domanda che emerse nell'immaginare le singole api unite in un unico sciame fu come queste potessero, non essendo più indipendenti, organizzare la loro economia per produrre, ad esempio, miele e cera? Anche in questo caso si veda la risposta data da Réaumur il quale ipotizzò come le api si organizzassero da sole attraverso lo stato di diritto: «Dans tant de mouches réunies, & qui travaillent pour une même fin, on croit voir en petit ce que la raison a fait de plus grand & de plus utile pour nous; une société, qui, comme celle de nos républiques ou de nos monarchies, est gouvernée par des loix»⁶⁵.

Le api di Réaumur erano quindi spinte da un obiettivo comune e le «loix» della loro comunità erano state concepite – presumibilmente dal Creatore stesso – per raggiungere lo scopo prefissato, ovvero la produzione di miele e cera.

Questo rendeva il *grappe* descritto da Diderot inutile: la descrizione dello sciame, senza alcun riferimento all'alveare ed alla sua economia (ri)produttiva, significava che non poteva esserci alcun riferimento nemmeno all'economia dell'alveare.

Inoltre le api di Réaumur, pur governate da una regina, potevano lasciare l'alveare, ma solo perché, diventate troppo numerose, non avevano altro modo per mantenere l'equilibrio tra il numero della popolazione e la quantità di risorse prodotte ed immagazzinate nel loro alveare.

La loro non era dunque una fuga, ma un nobile comportamento avente lo scopo di apportare ad una maggiore produttività della loro società, al contrario delle api senza regina di Diderot che invece «s'échapper de leur ruche»⁶⁶, come se l'alveare fosse una prigione ed i suoi abitanti in cerca di libertà.

Le api, indiscutibilmente monarchiche, erano quindi legate l'una all'altra dalla presenza della regina e non attraverso la trasmissione di sensazioni, ma da un innato senso di devozione alla perpetuazione del loro alveare divenendo così una chiave di lettura per comprendere l'organizzazione dell'economia naturale nel suo insieme e, di conseguenza, l'ordinamento più naturale che sarebbe dovuto essere adottato anche dalla società umana.

61 G.-A. BAZIN, *Histoire Naturelle des Abeilles*, II, Paris, Freres Guerin, MDCCXLIV, p. 184.

62 «Enfin il est certain que s'il n'y a pas dans une Ruche une jeune mere propre à mettre au jour une nombreuse postérité, quelque grande que soit la quantité des Mouches, elles y resteront toutes, & y périront plutôt que de quitter la place», ivi, pp. 184-185.

63 R.-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., p. 235.

64 *Dictionnaire de l'Académie françoise*, I, Paris, Jean-Baptiste Coignard, MDCCXL, p. 266.

65 R.-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., p. 218.

66 D. DIDEROT, *Rêve de D'Alembert*, cit., p. 71.

3.3 Gli insetti e la geometria, metafora della perfezione divina

Si è visto, quindi, come i *philosophes* del XVIII secolo pensassero la connessione tra parti ed interi, tanto organici quanto sociali, anche attraverso le immagini dei corpi degli insetti per ipotizzare i modi in cui essi avrebbero potuto agire come un animale funzionante o come un'economia politica.

Ma, all'interno della metafora del modello divino, gli insetti e, più nello specifico, le api, giocarono ancora un altro ruolo fondamentale: la costruzione del mondo naturale era considerata, infatti, divina dal momento che era costituita su di un ordine razionale ed armonioso.

Non a caso «Egli [il libro in cui è scritta la Filosofia della Natura] è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, & altre figure Geometriche [...] senza questi è un'aggirarsi vanamente per un'oscuro laberinto»⁶⁷, scriveva l'astronomo pisano già nel 1623, per poi essere seguito da Newton che descrisse, a sua volta, il sistema del mondo proprio in termini matematici: la natura fisica è una macchina, ma l'ordine matematico evidente nel mondo implica un progettista, «Elegantissima hæcce Solis, Planetarum & Cometarum compages non nisi consilio & dominio Entis intelligentis & potentis oriri potuit»⁶⁸.

Sempre su questa scia è rintracciabile la famosa analogia paleyana del Dio-orologiaio e nella quale non mancò nemmeno una metafora tra i congegni del corpo degli insetti ed il congegno della natura tanto che Paley dedicò pure un capitolo della sua *Natural Theology* proprio a tali animaletti: «Nevertheless, there are many contrivances in the bodies of insects, neither dubious in their use, nor obscure in their structure, and most properly mechanical. These form parts of *our* argument»⁶⁹, analizzando poi le elitre dei coleotteri per sottolineare come le forme variabili delle loro ali sclerificate rispecchiassero perfettamente la cura e la preoccupazione avute del Creatore nel produrre disegni per tutte le occasioni. In questo senso commentò anche il pungiglione dell'ape, ammirevole perché rappresentante di una perfetta unione di chimica – il veleno – e di meccanica – l'azione del pungiglione che penetrava nella carne – finendo col commentare che «if it not be a proof of contrivance, nothing is»⁷⁰.

Ma già l'abate Pluche, nel suo *Le Spectacle de la Nature*, pur senza metafore meccaniche, aveva ipotizzato un Dio quale supremo artigiano della natura, sostenendo il rapporto creazione-lavoro e dimostrando ai lettori come la varietà e l'ordine della natura (sebbene imperscrutabili) altro non fossero che un'ulteriore testimonianza del ruolo avuto da Dio in qualità di costruttore della natura attraverso l'uso dei fenomeni naturali – con gli insetti che rappresentavano quasi due terzi degli animali discussi.

Nel periodo moderno era, infatti, ancora una convinzione comune che il lavoro, specialmente quello manuale, fosse stato una punizione imposta agli uomini da Dio a seguito del peccato commesso da Adamo ed Eva e fu solo tra la fine del XVII secolo ed il XVIII che questa teoria cominciò ad essere scardinata assistendo alla nascita di una nuova concezione del lavoro, accettata anche presso diversi teologi, e che voleva le attività, specialmente quelle manuali, come qualcosa di positivo tanto che l'abate Gabriel-François Coyer arrivò a chiedersi «Si la terre produisoit d'elle-même le nécessaire & le superflu, si le jardin d'Eden [...], offroit à toute la postérité d'Adam la même mesure de biens, si tous les hommes vivoient égaux comme la nature les a faits il resteroit encore un grand embarras; à quoi les occuperait-on?»⁷¹, dando vita ad un nuovo mito che voleva

67 G. GALILEI, *Il Saggiatore*, Roma, Giacomo Mascardi, MDCXXIII, p. 25.

68 I. NEWTON, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Cantabrigiæ, s. t., MDCCXIII, p. 482. Tale affermazione venne aggiunta nella seconda edizione dei *Principia* pubblicata nel 1713 all'interno di un paragrafo intitolato *Scholium Generale* ed in cui Newton indicò tutte le regolarità osservabili nel sistema solare come i pianeti che ruotavano tutti nella stessa direzione in cerchi concentrici, così come i loro satelliti.

69 W. PALEY, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature*, London, R. Faulder, 1802, p. 347.

70 Ivi, p. 350.

71 G.-F. COYER (ABBÉ), *La Noblesse Commerçante*, Londres, Duchesne, M. DCC. LVI, p. 46.

addirittura l'Eden un posto presso il quale annoiarsi.

Le Spectacle de la Nature di Pluche, in questo senso, fu un testo estremamente innovativo⁷² e nel quale, attraverso il peculiare punto di vista dell'autore, si riportarono l'importanza degli artigiani e dei lavori manuali, arti meccaniche che avrebbero trasformato la natura rozza in prodotti finiti, mentre gli uomini che le avrebbero praticate sarebbero divenuti gli assistenti di Dio rivalutando così, completamente, la concezione negativa che ancora all'epoca si aveva di queste attività e di coloro che le mettevano in pratica⁷³.

Con Pluche il compito del lavoro e della sua applicazione da parte dell'uomo non solo divenne quello, estremamente positivo, di portare a termine e rendere fruibile ciò che Dio aveva cominciato, ma lasciato incompleto, ma l'autore si spinse oltre vedendo in esso la *sensazione*, ossia la colla, che teneva unita tutta l'umanità ed in quest'ottica furono in particolare gli architetti ad essere alla base della società essendo portatori di ordine nel caos: «Tout étoit brut & délabré dans les lieux où arrivent l'architecte, le charpentier, le maçon, le menuisier, & le forgeron. Quand ils en sortent on trouve la symétrie, & les correspondances, la propreté & l'aisance unies à la solidité»⁷⁴.

E per spiegare concretamente questa teoria, Pluche decise di utilizzare proprio gli insetti, dai bachi da seta, di cui venne illustrato il ciclo vitale nonché la descrizione, fatta dalla contessa di Jonval, su come allevarli ed ottenerne il pregiato tessuto, ai ragni, la cui esposizione scientifica evolse in un risvolto inaspettato quando il giovane cavaliere du Breuil ed il priore di Jonval, visitando un tessitore locale, impararono le parti del telaio e si cimentarono anche nell'uso della macchina, rompendo diversi fili prima di comprendere il meccanismo della tessitura di cui il ragno è maestro, «qu'il tenoit de l'araignée l'art de faire une étoffe»⁷⁵.

Non sorprende, dunque, come molti naturalisti abbiano cominciato a concentrare i loro studi su quegli aspetti particolarmente geometrici ravvisabili nelle costruzioni di alcuni insetti e qui, da esempio principe, figurò proprio l'alveare delle api.

Il matematico Samuel König, nel 1739, aveva scioccato la Repubblica delle Lettere francesi pubblicando negli annali dell'*Académie Royale des Sciences* un'analisi matematica della forma delle celle di un alveare⁷⁶ dimostrandone la perfezione e come tali insetti avessero fornito la risposta, preclusa sino ad allora, ai matematici umani: costruire uno spazio delle maggiori dimensioni possibili, ma occupando il minor spazio possibile e lasciando il minor numero di spazi vuoti.

Non solo le celle dell'alveare rispettavano tali requisiti, ma le api le avevano pure costruite utilizzando una quantità limitata di cera, dando vita a perfette celle esagonali, una perfezione geometrica che per König, come per Réaumur⁷⁷, il quale aveva fornito al matematico tedesco il

72 Si tenga infatti in considerazione che nella Francia del XVIII secolo sussisteva la tradizione della *dérogance*, provvedimento attraverso il quale si poteva privare un nobile francese dei suoi titoli e, dunque, del suo status nobiliare, poiché non ritenuto più degno. Motivo valido per giungere a tale privazione era l'esercitazione, da parte del nobile in questione, di attività lavorative manuali e commerciali considerate, per l'appunto, umilianti e, per un nobile, perfino illecite. Tra XVII e XVIII secolo si cominciarono a sentire restrizioni quali la *dérogance* come limitative per l'evoluzione delle economie e per gli interessi generali dello Stato. In particolare si rivelò influente *La noblesse commerçante* del 1756 dell'abate Gabriel-François Coyer che, infatti, venne inizialmente pubblicato a Londra in forma anonima. L'abolizione delle restrizioni alle attività commerciali dei nobili si avviò verso la fine del secolo partendo dalla Spagna nel 1770 seguita poi da altri paesi dell'Europa occidentale. Dalla *dérogance* in Francia erano esclusi solo i nobili della Bretagna essendo molti di questi poveri ed ai quali veniva quindi concesso di intraprendere, in gergo di *dormire*, lavori manuali o commerciali in modo da risollevere le proprie finanze. Se le fortune fossero migliorate, il nobile bretone avrebbe allora potuto rinunciare al lavoro e proclamare il suo titolo nobiliare. Il segno della *nobiltà dormiente* del nobile veniva rappresentato dalla sua spada appesa al muro della tenuta in cui si sarebbe ritirato. Cfr. G.-F. COYER (ABBÉ), *La Noblesse Commerçante*, Londres, Duchesne, M. DCC. LVI.

73 Per un maggiore approfondimento circa la rivalutazione del ruolo sociale di tali lavoratori si riporta il lavoro di Cynthia J. Koepp, C.-J. KOEPP, *Acknowledging Artisans and a New Social Order in Abbé Pluche's Spectacle de la nature*, in «The Princeton University Library Chronicle», LXVIII, n° 3, Spring 2007, pp. 791-816.

74 N.-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature*, VII, cit., pp. 11-12.

75 Ivi, p. 91.

76 S. KÖNIG, *Solution du Problème des Cellules Hexagones des Ruches des Abeilles*, 1739, in *Nouvelle Table des Articles contenus dans les Volumes de L'Académie Royale des Sciences de Paris, depuis 1666 jusqu'en 1770*, Paris, Ruault, MDCCLXXV, p. 262.

77 D'altronde Réaumur aveva iniziato la sua carriera all'interno dell'Académie des Sciences proprio studiando la *élève*

campione di cera d'api, era la prova del più ampio ordinamento razionale del mondo naturale.

Questo *esprit géométrique*⁷⁸ permise ai geometri umani di dimostrare matematicamente la razionalità degli insetti e di applicare tale matematica razionalità nella rappresentazione dell'ordine della natura, applicazione che avrebbe reso tale metodo adattabile a tutte le aree di indagine.

L'abilità matematica delle api provava che gli animali, fra cui gli insetti, erano dotati di capacità cognitive che vennero interpretate – già da Tommaso d'Aquino – come il risultato di uno scopo divino, ma anche dai pensatori moderni come risposta alla questione della natura animale e della loro razionalità.

Réaumur, in particolare, fu un grande sostenitore di questa visione, convinto del fatto che la conoscenza delle api fosse stata loro donata da Dio e che per questo le api avrebbero potuto fungere da modelli per i «nos Archimedes modernes», ma solo se l'uomo avesse approfondito la conoscenza matematica: per comprendere il modo in cui le api costruivano le loro celle geometricamente quasi perfette, bisognava essere abili nelle più recenti teorie geometriche: «Il faut même être aussi habile en géométrie qu'on l'est devenu depuis que les nouvelles méthodes ont été découvertes pour connoître la perfection des regles que les abeilles suivent dans leur travail»⁷⁹.

Ma per quanto Réaumur avesse ammirato la perfezione geometrica delle api, era stata la loro capacità di fallire ciò che lo aveva interessato maggiormente.

Nella sua spiegazione circa la costruzione dell'alveare, esposta nel quinto volume delle sue *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Réaumur aveva sottolineato come anche le api, al pari dei geometri umani, avrebbero potuto sbagliare nel costruire le loro case, errore che, però, le avrebbe portate a combattere per correggere i loro sbagli, e proprio nello descrivere questi ultimi, nonché le conseguenti strategie da loro usate per porvi rimedio, Réaumur rimarcò non solo la laboriosità animale del folklore tradizionale, ma anche la loro capacità di poter eseguire un programma meccanico, una capacità identificata dal francese come intelligenza.

Il naturalista aveva ritenuto, infatti, le api più che dei semplici automi indirizzati da degli impulsi meccanici, ma guidate, invero, da un'intelligenza, principale modalità a capo delle loro azioni.

Questo sarebbe stato evidente nella scelta delle api di una forma piramidale nelle loro strutture, una scelta né casuale, né basata su delle necessità meccaniche, ma deliberatamente voluta, indice, questo, della presenza di «une intelligence, qui voit l'immensité des suites infinies de tous genres, & toutes leurs combinaisons, plus lumineusement & plus distinctement que l'unité ne peut être vûe par» i sopra citati «nos Archimedes modernes»⁸⁰ per quanto, e su questo anche Réaumur concordava, più limitata rispetto a quella dell'uomo.

Pur tenendo a mente, dunque, la rigida distinzione tra razionalità umana ed istintività animale, Réaumur tenne comunque sempre davanti a sé la geometria dell'alveare come prova dell'ordine divinamente pianificato della natura e, pur non sostenendo esplicitamente l'esistenza di processi di ragionamento negli insetti, descrisse comunque come ogni singola ape agisse nel modo più razionale possibile per non sprecare le risorse dell'alveare nel suo insieme e per contribuire alla perfezione ed all'economia dell'architettura del suo alveare⁸¹.

Essendosi Réaumur prefissato, essendo lui un accademico, il compito di migliorare l'economia della monarchia e di rendere ogni sua attività, al pari delle sue api, il più efficiente possibile, arrivò così a concludere come l'applicazione della geometria avrebbe migliorato significativamente la qualità e la quantità dei prodotti utili alla società.

géomètre discutendo proprio della geometria presente nelle celle delle api e supponendo che le abilità geometriche di questi insetti indicassero l'ordine che Dio aveva istituito in natura: le api potevano saper costruire le loro celle in tale modo perfetto solo perché Dio aveva impiantato nelle loro anime tale ordine. Per Réaumur, così come per molti altri naturalisti, era compito tanto del matematico quanto del naturalista scoprire l'ordine di Dio. Cfr. R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, I, pp. 60-61.

78 Isabel Knight descrisse lo spirito della geometria utilizzato come «a kind of ritual invocation of a whole cluster of virtues associated with science of all kinds, including the antimathematical science of the empirical tradition», in I.-F. KNIGHT, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968, pp. 18-19.

79 R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., p. 388.

80 Ivi, p. 389.

81 «pour sçavoir à quel point de perfection & d'œconomie l'architecture des abeilles est portée», ivi, p. 391.

Di diverso parere fu invece Buffon, riconfermatosi avversario di Réaumur anche in questo ambito, ed il quale, pur non essendo contrario alla matematica in sé – ricordiamo, anzi, che Buffon fu un eccellente matematico – osservò come il mondo vivente non sarebbe mai potuto essere compreso attraverso gli strumenti di tale disciplina dal momento che le verità matematiche altro non erano che una conseguenza di definizioni arbitrarie ed astratte che potevano quindi rivelare solo ciò che i matematici stessi avevano finito col presupporre – «comme les définitions sont les seuls principes sur lesquels tout est établi, & qu'elles sont arbitraires & relatives, toutes les conséquences qu'on en peut tirer sont également arbitraires & relatives»⁸² –, ma davanti alle cause della natura così varie e, in talune circostanze, persino disordinate, la matematica sarebbe risultata di scarsa utilità.

Buffon preferì così insistere su come tale materia avrebbe invece potuto produrre delle verità utili, conseguenza alla quale si sarebbe arrivati solo combinando suddette verità con la pratica dell'osservazione⁸³, capacità che solo gli uomini avrebbero potuto sviluppare osservando la natura ed utilizzando la loro immaginazione, al contrario delle api che, essendo dei geometri/automi, sarebbero state in grado di costruire solo delle forme geometriche astratte.

Nel polemico *Discours sur la nature des animaux*, incluso nel quarto volume della *Histoire*, l'intendente del *Jardin du Roi* dedicò diverse pagine alle api proprio con l'intento di confutare il modello di comportamento animale – e, implicitamente, della natura umana – proposto da Réaumur ed utilizzando l'esempio della cella dell'ape per illustrare la sua affermazione stando alla quale gli animali, anche quelli sociali, non avrebbero mai potuto insegnare all'uomo lezioni su ciò che chiamava «l'art de se bien gouverner»⁸⁴ e finendo così col sostenere la superiorità dell'essere umano su tutti gli altri animali ed accusando, indirettamente, Réaumur di aver ignorato la differenza tra gli uomini, padroni del proprio destino e capaci di governare gli altri esseri, non attraverso la violenza, al contrario degli animali, ma tramite un «projet raisonné»⁸⁵ e gli animali meccanici, privi persino di istinti.

Piuttosto che considerare le abilità architettoniche delle api come una prova della volontà divina di Dio, Buffon vi vide, in maniera molto più semplice, solo un approccio per illustrare complessi problemi geometrici, una prova della natura meccanica degli insetti e spiegando la capacità delle api di costruire celle esagonali identiche come conseguenza della disposizione meccanica dei loro corpi, indistinguibili tra loro.

La perfezione delle celle, sosteneva, non avrebbe dovuto suscitare ammirazione, poiché la loro perfezione dimostrava nient'altro se non la natura meccanica del lavoro delle api, una natura che, con le sue leggi, non avrebbe permesso a tali insetti di seguire un percorso differente da quello già stabilito per esse e riecheggiando così la negazione agli animali del libero arbitrio avanzata da Cartesio proprio sulla base della perfezione delle loro azioni.

Anche Buffon concesse comunque che l'assenza delle capacità quali la ragione – la singola ape, la «mouche solitaire», aveva pochissimo «génie» – non avrebbe impedito a questi insetti di formare una società complessa e (ri)produttiva.

Ma questa controversia non deve annebbiare la mente: il dibattito a cui diede vita la perfezione geometrica delle celle create dalle api fu, in realtà, una sorta di attacco proprio alla motivazione teologica essendoci molto di più in gioco.

Proprio tra il 1730 ed il 1760 i *philosophes* ed i naturalisti si preoccuparono di questionare il ruolo divino all'interno dell'ordine naturale proponendo nuovi modelli per spiegare le facoltà

82 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, I, cit., p. 54.

83 «lorsque vous avez imaginé par la Physique le comment, c'est-à-dire, lorsque vous avez vu qu'un tel effet pourroit bien dépendre de telle cause, vous appliquez ensuite le calcul pour vous assurer du combien de cet effet combiné avec sa cause, & si vous trouvez que le résultat s'accorde avec les observations, la probabilité que vous avez deviné juste, augmente si fort qu'elle devient une certitude», *ivi*, p. 58.

84 *Ivi*, IV, p. 91.

85 «On conviendra que le plus stupide des hommes suffit pour conduire le plus spirituel des animaux, il le commande & le fait servir à ses usages, & c'est moins par force & par adresse que par supériorité de nature, & parce qu'il a un projet raisonné, un ordre d'actions & une suite de moyens par lesquels il contraint l'animal à lui obéir, car nous ne voyons pas que les animaux qui sont plus forts & plus adroits, commandent aux autres & les fassent servir à leur usage», *ivi*, II, p. 438.

mentali e fisiche degli esseri viventi, tanto animali quanto umani – portando anche al dibattito che vedeva gli animali non più come degli automi.

Ed ancora una volta lo studio degli insetti venne usato in parallelo allo studio e comprensione dell'uomo dal momento che la scoperta delle abilità geometriche negli animali, per quanto denigrata da Buffon, risultò talmente interessante da portare ad argomentare la razionalità anche degli esseri umani: comprendere la geometria perfetta dell'alveare significava comprendere la condotta razionale umana e la sua connessione con le diverse facoltà mentali – la ragione, le passioni, l'immaginazione – fondamentali per determinare il comportamento degli esseri viventi.

Il dibattito sulle celle delle api, in altre parole, non riguardò solo il ruolo svolto da Dio nel governo della natura, ma si estese ad un dibattito sull'(auto)governo del corpo animale ed umano, un dibattito che portò a sua volta a chiedersi se la superiorità (indiscussa) dell'uomo sugli animali fosse fondata su un più forte *esprit géométrique* o, al contrario, su una sensibilità più acuta, teorie queste che divennero le basi per quelle successive su come organizzare la vita sociale umana.

Non è un caso se tanto Condillac quanto François Quesnay, l'uno nei suoi scritti sul governo⁸⁶, l'altro sull'economia animale tanto del corpo quanto della politica economica⁸⁷, si interrogarono sulla connessione tra l'ordine razionale della natura, la razionalità degli esseri viventi – animali ed umani – e la forma più razionale di tutte, quella della società umana.

D'altronde fu proprio questo *esprit géométrique* a fungere da ponte tra le idee storiche sugli animali, le filosofie morali e gli scritti sul governo e a pervadere di razionalità e sensibilità gli scritti di politica economica.

3.4 Insetti e teologia oltreoceano, il caso Cotton Mather

La scienza e la religione erano quindi considerate come due dimensioni che permettevano di comprendere l'esperienza, ma, nel periodo moderno, con una scienza sempre più dominante all'interno delle società, si cominciò a considerare le due come incompatibili e ci si sforzò, anzi, di mantenerle separate. Ma durante la maggior parte della storia occidentale scienza e religione, invero, furono irrimediabilmente mescolate e le scienze naturali, con i loro metodi, ne divennero l'esempio e fu specialmente il cristianesimo a fornire il clima intellettuale in cui si andò a sviluppare la scienza empirica della natura: i metodi delle scienze naturali dipendevano da presupposti sulla natura che a loro volta dipendevano dalla dottrina di Dio.

Fu così sullo sfondo delle scienze naturali che si stagliò un'altra metafora costituita da due libri: quello delle Scritture in cui Dio si rivelava e quello più astratto costituito dall'universo fisico in cui Dio si manifestava materialmente. E proprio da qui nacquero le due dottrine viste pocanzi, quella secondo la quale si potrebbe dedurre l'esistenza di uno scopo per la Creazione usando l'ordine e l'armonia dell'universo come prove e la dottrina della teologia naturale, la convinzione, ossia, che la ragione umana possa effettivamente conoscere l'esistenza e gli attributi di Dio osservando una delle sue creazioni divine, la natura.

Da un lato, quindi, i fenomeni celesti e terrestri implicavano la presenza di un progettista, e da qui la figura dell'architetto e la rivalutazione dei lavori quali architettura e geometria, mentre, dall'altro lato, l'adattamento biologico di vari organismi nei loro rispettivi ambienti, assieme alla dottrina scientifica della fissità della specie, testimoniavano lo scopo dello studio della natura.

Se, infatti, le diverse specie erano state progettate ciascuna per adempiere a determinate funzioni, pur mantenendo quelle caratteristiche essenziali in cui erano state fissate sin dalla loro origine,

⁸⁶ Specialmente si faccia riferimento a E. BONNOT DE CONDILLAC, *Le Commerce et le Gouvernement, Considérés relativement l'un à l'autre*, Amsterdam, Jombert & Cellot, M. DCC. LXXVI.

⁸⁷ La prima esposizione delle idee fisiocratiche si trova in V. MIRABEAU (RIQUETTI DE) – F. QUESNAY, *Philosophie Rurale, ou Économie Générale et Politique de l'Agriculture*, Amsterdam, Les Libraires Associés, M. DCC. LXIII. Relativamente alla descrizione del meccanismo economico si faccia riferimento a F. QUESNAY, *Tableau Économique, avec ses Explications*, Avignon, s.t., M. DCC. LXI.

allora tutto doveva essere stato creato con degli scopi e delle finalità che non potevano essere state concepite se non da una mente progettuale. E se John Ray aveva rivitalizzato queste idee, rese poi ancora più popolari da Paley, mentre Réaumur e Buffon avevano sostenuto l'idea dell'architetto divino e della fissità della specie, Cotton Mather⁸⁸ fu colui che trasmise per primo questi pensieri all'America britannica. La figura di Mather viene spesso associata al bigottismo, essenzialmente per il suo ruolo all'interno del processo alle streghe di Salem⁸⁹, ma, in realtà, va rivalutata.

Come la maggior parte del clero del New England del suo tempo, Mather accolse la scienza come un'ancella della teologia, un nuovo strumento per scoprire la mente di Dio e fu proprio il suo impegno intellettuale tanto in ambito teologico quanto storico, medico e scientifico, che lo portò ad essere eletto membro della Royal Society nel 1713. Il suo scritto più importante a livello scientifico/teologico è il *The Christian Philosopher*, uno dei maggiori successi intellettuali del periodo coloniale, un classico, si potrebbe definire oggi, piuttosto trascurato, ma che dimostra come anche oltreoceano venissero considerate scienza e teologia. Attraverso la pubblicazione di tale scritto, Mather volle dimostrare come la «*Philosophy is no Enemy, but a mighty and wondrous Incentive to Religion*»⁹⁰, descrivendo tutte le scienze conosciute all'epoca e dando così origine al primo trattato completo sulla scienza scritto in America.

Ovviamente fra queste scienze non mancò neppure l'entomologia, qui trattata nel modo peculiare di Mather che tutto collegava alla religione.

Come per gli altri argomenti, Mather cominciò la scrittura del singolo saggio citando autorità antiche – Plinio, Galeno, Cicerone ed Aristotele erano ancora lo standard di pensiero per gli scrittori moderni – per poi passare al racconto delle migliori scoperte scientifiche svolte dagli scrittori moderni, a cui, di solito, aggiungeva le proprie osservazioni scientifiche e concludendo su come la nuova conoscenza ritornasse comunque e sempre alla gloria di Dio.

In particolare rifacendosi a Platone, Mather combatté l'idea atea secondo la quale il mondo non sarebbe stato altro che un semplice meccanismo od il prodotto del caso, preferendo identificare la presenza di Dio nei processi, platoniani, della natura, ossia un sistema di simboli riflettenti le realtà insensibili che si trovavano al di là di essa. Il mondo visibile, modellato sull'idea universale dell'essere vivente, diveniva così il prodotto di un disegno intelligente e di uno scopo benevolo mentre l'anima si faceva fonte del movimento nel mondo materiale e tutti i movimenti corporei dipendevano dai di lei movimenti.

Tuttavia queste ben conosciute prima di Mather dal momento che già la dottrina agostiniana, derivata da Platone ed influenzata dal neoplatonismo, vedeva in Dio l'autore sia della natura sia delle Scritture. Dio si rivelava attraverso la Scrittura, massima autorità, ed attraverso il simbolismo della natura che l'umanità, però caduta, non avrebbe mai potuto decifrare adeguatamente.

Il naturale ed il soprannaturale dovevano dunque essere concordanti dal momento che le cose invisibili di Dio venivano rese note tramite le cose visibili per mezzo della natura.

Queste speculazioni sugli attributi e sull'esistenza di Dio erano già state approfonditamente

88 Cotton Mather (1663-1728) viene principalmente ricordato per essere stato uno dei più influenti religiosi in America, specialmente come propugnatore degli ideali puritani. Pur non mancando nemmeno come uomo di scienza, interessandosi ai primi esperimenti di ibridazione vegetale ed alla pratica dell'inoculazione del vaiolo, Mather fu per lo più un autore prolifico e divenne un personaggio influente tanto in ambito religioso quanto politico nelle colonie inglesi del Massachusetts dove spingeva, comunque, al ritorno alle radici teologiche del puritanesimo. Si dedicò a varie opere dai più svariati interessi, ma tutte caratterizzate dal soggettivo coinvolgimento dell'autore – che non mancava mai di riportare frammenti della sua vita nei suoi scritti – e dall'aspetto puritano e conservatore che lo portò a rifarsi alla Bibbia per rivolgersi al suo pubblico adottando non solo un linguaggio figurativo, ma anche analogie tra i passi biblici e gli avvenimenti a lui contemporanei. La sua più importante opera è la *Magnalia Christi Americana*, in sette volumi, del 1702, una ricca raccolta di narrazioni biografiche e notizie storiche considerata come uno dei documenti più importanti della tradizione storiografica americana. Cfr. C. MATHER, *Magnalia Christi Americana: or, the Ecclesiastical History of New-England*, London, Thomas Parkhurst, MDCCII.

89 Cotton Mather discendeva da una stirpe di predicatori puritani come la ben nota figura di suo padre, Increase Mather, tristemente noto per il suo coinvolgimento nei processi alle streghe di Salem (1692-1693). Anche Cotton fu coinvolto in tale processo, di cui documentò il decorso, ed a cui il suo nome venne per lo più legato bollandolo come un personaggio bigotto che portò a tralasciare di analizzare una figura, in realtà, ben più ricca e complessa.

90 C. MATHER, *The Christian Philosopher: a collection of the Best Discoveries in Nature with Religious Improvements*, London, Eman. Matthews, M. DCC. XXI, p. 1.

trattate nella *Theologia naturalis* di Raimondo di Sebonde del 1484, il primo libro a recare nel titolo le parole teologia e naturale insieme ed a seguito del quale divenne consuetudine per gli scrittori di teologia naturale descrivere l'universo fisico come potere, saggezza e benevolenza di Dio.

The Christian Philosopher può essere considerato come l'erede di queste tradizioni.

Come detto nel testo venivano riportate tutte le scienze conosciute, dall'astronomia allo studio dei fenomeni terrestri sino, ovviamente, alla storia naturale. E proprio al mondo organico ed alle scienze della vita venne dedicata la maggior parte del *The Christian Philosopher* dove non mancarono neppure gli insetti a cui venne dedicato un apposito capitolo, il numero ventisette su trentadue, ed in cui emerse la combinazione tipica di Mather tra descrizione scientifica ed un inno al Creatore, colui che, seguendo la dottrina religiosa calvinista⁹¹, vantava un'assoluta sovranità in quanto onnisciente, onnipotente e superbo Creatore di ogni cosa.

Per dirlo con le parole di Mather «who [Dio] is the *First Cause* of all»⁹².

Anche in questo caso lo statunitense sottolineò come gli insetti non fossero creature imperfette, ma animali completi appartenenti ad una specifica specie e come proprio la loro anatomia ed ogni loro infinitesimale parte fossero la manifestazione della loro creazione divina. Sempre attraverso la creazione degli insetti Mather volle inoltre sfidare l'irreligiosità sostenendo la superiorità della creazione degli insetti – i quali nascerebbero da genitori maschili e femminili e non dalla generazione spontanea «that no Man of Sense can any longer believe it»⁹³ – rispetto alle leggi del meccanicismo, concludendo che i fini per i quali gli insetti erano stati creati erano fini degni di Dio dal momento che qualunque cosa creata dalla saggezza divina non poteva essere vana.

Anche nel mondo minuziosamente intenzionale di Mather, comunque, affinché gli insetti non diventassero troppo offensivi, la Provvidenza ordinò a creature di ordine superiore di distruggerli, come si può leggere nell'esempio del New England in cui bene emerse la tipica unione matheriana tra ciò che a lui era contemporaneo, o noto, e ciò che era biblico. L'episodio aveva visto un esercito di vermi minacciare il mais del New England e questo attacco aveva portato i piccioni selvatici ad intervenire e liberare il paese dai vermi. Per quanto l'episodio possa essere letto a metà tra una piaga egizia ed una favola esopiana, il messaggio finale che veniva trasmesso era quello che anche i parassiti più nocivi avevano uno scopo, quello di infliggere sofferenza al genere umano per i suoi misfatti, pensiero in linea con un altro dei principi calvinisti stando al quale il cosmo sarebbe stato governato da un'implacabile giustizia divina che avrebbe consegnato tutti gli umani, tranne gli eletti (i Santi), ad un inferno eterno dopo la morte.

E sempre attraverso gli insetti Mather trovò l'esempio perfetto per trattare anche della spinosa questione dell'intelligenza degli animali. Cartesio aveva appunto sostenuto il famoso dualismo mente-corpo spiegando il tutto attraverso i principi meccanicistici e finendo col considerare gli animali come degli automi soggetti a dei riflessi istintivi. L'obiezione di Mather era perfettamente in linea con tutta la teoria da lui propugnata nel testo: è proprio nella creazione che si vede il Creatore all'opera e, commentando la sagacia dell'ape e della formica nel loro modo di provvedere alle scorte di cibo per l'inverno, Mather finì col sostenere che, dal momento che l'animale era irrazionale, il suo comportamento, questa sua capacità di provvedere non solo a sé stessi, ma all'intero alveare-formicaio, ad una società, dunque, doveva per forza essere dipeso da qualche «Superior Being»⁹⁴.

La stessa spiegazione valeva, ad esempio, per l'abilità con cui gli insetti si costruivano i loro complicati nidi, un'abilità donata loro da un essere più saggio richiamando così la teoria di Réaumur che voleva nella perfezione delle celle degli alveari una prova dell'esistenza del divino.

91 Il puritanesimo era un movimento sorto nell'ambito del protestantesimo calvinista, ma avente l'intento di, come dice il nome stesso, purificare la Chiesa d'Inghilterra dalle forme non previste dalle *loro* Sacre Scritture, specialmente dai riti e dalle dottrine della liturgia romana. Il calvinismo credeva nella teoria della predestinazione, non così dissimile, appunto, dalla tesi sostenuta dai puritani ed ispiratasi, infatti, al calvinismo e ben ravvisabile in Cotton Mather: tutto quello che avveniva sulla Terra non era guidato dal caso, ma dipendeva unicamente dalla volontà di Dio che restava comunque imperscrutabile. In particolare il puritanesimo a cui Mather aderì significava accettare che l'interpretazione della Bibbia equivallesse alla parola rivelata di Dio.

92 C. MATHER, *The Christian Philosopher*, cit., p. 8.

93 Ivi, p. 145.

94 Ivi, p. 85.

Per Mather, quindi, la ragione trovata nei bruti, come gli insetti, altro non era che un effetto immediato della Provvidenza applicata per la conservazione delle creature di Dio, concezione che coincideva appieno, ancora una volta, con uno dei più importanti principi di base del calvinismo: l'esistenza di un ordine predeterminato per tutta la creazione come Provvidenza di Dio.

The Christian Philosopher fu il testo annunciatore dell'Illuminismo in America e tramite esso venne divulgata la nuova scienza nel Nuovo Continente ed anche le più autorevoli autorità in materia – ricordiamo che in Mather ritroviamo sì tutte le scienze conosciute, con le aggiunte anche delle personali opinioni dell'autore, ma, per lo più, il pastore americano riprese il lavoro di grandi pensatori quali Ray, ad esempio, per trattare della storia naturale.

Il testo indicava, inoltre, la transizione che si stava attuando nel XVIII secolo da un'epoca in cui la scienza non si era ancora del tutto emancipata dalla magia – in molti criticheranno infatti Mather per essere un credulone – e dove ancora vigevano molte superstizioni, ma le opinioni del puritano furono comunque in accordo con le migliori conoscenze scientifiche dell'epoca e questo nonostante la sua personale motivazione religiosa che lo aveva spinto verso quella eccitazione nello scoprire tutto ciò che avrebbe potuto dimostrare il modo in cui Dio operava nel mondo. Certo Mather era decisamente fiducioso nel fatto che le due fonti attraverso le quali potere ottenere l'illuminazione fossero il libro della natura e la Bibbia, ma l'armonia tra scienza e religione nella quale credeva era molto diffusa all'epoca specie, lo abbiamo detto, in Inghilterra contro ad una Francia, invece, più materialistica.

Infine il trattato di Mather introdusse in America la prima esposizione completa della teologia naturale e fu proprio la nuova scienza ad aver spinto il pastore statunitense ad usare la natura come fondamento razionale per il cristianesimo.

3.5 *Un'ape re: gli insetti, la politica, la religione ed il genere*

Ci sono voluti secoli affinché la mascolinità del sovrano degli alveari fosse chiamata in causa, ma alla fine, specialmente viste le scoperte scientifiche a cui si era giunti, anche i più ostinati dovettero arrendersi all'evidenza che a capo dell'alveare vi fosse una femmina e che anche le lavoratrici appartenessero a tale sesso. Questo, ovviamente, non scoraggiò la maggior parte degli studiosi i quali cercarono comunque di elevare la condizione degli esemplari maschili come nel caso di Topsell che, nello descrivere i droni, aveva cercato di elevarne l'importanza.

Alcuni testi di agricoltura avevano, infatti, correttamente spiegato come le api maschili disarmate, cioè senza pungiglione, in realtà non lavorassero nell'alveare, ma l'idea che i sudditi maschi potessero essere dei fannulloni sacrificabili non piacque a tutti coloro che nell'alveare volevano vedere invece un riflesso della loro società ideale, gestita da re, padri e mariti, ed assicurata, in parte, dalla primogenitura.

Topsell, quindi, fece ciò che molti altri avrebbero poi fatto: fece sì che le api si adattassero all'ideologia sociale prevalente affermando che i maschi fossero necessari per le attività quotidiane dell'alveare e sostenendo che alcuni fossero «Dukes and Princes, who are more able and handsome, greater and stronger than any of the rest», altri, invece «stay ever at home»⁹⁵ ed infine sostenendo che in realtà, i maschi, di un pungiglione erano davvero muniti, ma essendo «Souldier» questi correvano il rischio di «loseth his sting in fight, like one that had his Sword or Spear taken from him», una situazione che li gettava nello sconforto più assoluto al punto che essi finivano col «not living long, through extreamity of grief»⁹⁶.

Quello che più colpisce delle descrizioni di Topsell è il modo in cui egli vedeva le api, o meglio, quello che vedeva *nelle* api, una comoda metafora e non tanto per la società quanto per un modello divino del modo in cui le cose sarebbero dovute essere, un ordine scritto nel tessuto stesso della

95 E. TOPSELL, *The History of Four-footed Beasts*, cit., p. 638.

96 Ivi, p. 643.

società umana piuttosto che della natura, un aspetto che diventò più evidente quando Topsell cominciò a trattare non degli insetti in generale, ma specificamente del governo delle api:

Bees are governed and do live under a Monarchy, [...], admitting and receiving their King [...] by respective advice, considerate judgement, and prudent election; [...] yet notwithstanding they still keep their ancient liberties and priviledges because of a certain Prerogative they maintain in giving their voices and opinions, and their King being deeply bound to them by an oath, they exceedingly honor and love. [...]. For these are the laws of nature, not written with Letters, but even imprinted and engraven in their conditions and manners [...]. Whereas the Almighty hath created all things for the use and service of Man, so especially among the rest hath he made Bees, not only that they should be unto us patterns and presidents of political and œconomical vertues [...] but even Teachers and Schoolmasters instructing us in certain divine knowledge, and like extraordinary Prophets, premonstrating the success and event of things to come⁹⁷.

Come detto ci sono quindi voluti diversi secoli per soverchiare la mascolinità del sovrano degli alveari, una situazione che venne gestita dai più alla stessa maniera di Topsell, giustificando la figura maschile ed il suo ruolo all'interno di tale comunità.

In questo preciso caso il libro chiave su tale argomento fu quello del padre dell'apicoltura inglese, Charles Butler, *The Feminine Monarchie: or the Historie of Bees*, prima edizione 1609.

Per quanto il testo sia anacronistico rispetto al percorso di questo studio sarà fondamentale comprenderlo per poter analizzare la questione entomologica ecclesiastica nel XVIII secolo.

L'autore, vicario presso il paesino di Wootton St. Lawrence, Hampshire, nonché influente apicoltore, diede al suo testo l'impronta di un manuale tecnico di apicoltura – il che ne spiegò il successo –, ma non ebbe alcuna remore ad addentrarsi nelle profondità melmose della selva politica tanto da definire l'alveare «an Amazonian or feminine kingdom»⁹⁸ e dove, al suo interno, «the Feminine gender is more worthy then the Masculine»⁹⁹ anche se, ovviamente, questo sarebbe accaduto solo nello specifico, nonché particolare, caso delle api: generalmente erano i maschi a dominare le femmine.

Il testo si presenta come un manuale di apicoltura offrente una panoramica di tale attività e devolvente informazioni su varie pratiche, da come tenere e proteggere le api al curioso ed eccentrico madrigale per quattro persone che voleva imitare i suoni prodotti dalle api durante lo sciame. Ma è già nel titolo che Butler andò ad esprimere l'idea principale che sarebbe stata perseguita all'interno dell'opera, ossia come il governatore dell'alveare non fosse un'ape re, come credeva Aristotele, ma un'ape regina¹⁰⁰ e rendendo così l'alveare il regno femminile ed amazzonico di cui sopra.

Nei testi pubblicati specialmente dalla fine del XVII secolo ed aventi api ed apicoltura come protagonisti non era, infatti, insolito trovare una certa tensione, indicativa dei tempi, tra un crescente interesse per la ricerca della conoscenza sperimentale della natura materiale, conoscenza che avrebbe servito sia la gloria di Dio sia gli interessi delle persone, ed una concomitante ribellione contro tale conoscenza ancora basata, principalmente, su di un'antica autorità dalla quale si desiderava essere sempre più liberi. Tra questi testi fu proprio il capolavoro di Butler ad essere il più importante dal momento che, oltre alla questione del genere, non si era risparmiato neppure nel dimostrare come le api moderne non fossero solo degli insetti produttivi, ma anche degli insetti politici.

97 Ivi, pp. 639-644.

98 C. BUTLER, *The Feminine Monarchie: or The Historie of Bees*, London, Iohn Haviland, 1623, Preface.

99 Ivi, p. 59.

100 Butler non fu il primo a descrivere l'ape di maggiori dimensioni come una regina piuttosto che un re, una distinzione già effettuata dallo spagnolo considerato come il primo ad avere intuito il sesso dell'ape al comando dell'alveare, Luis Méndez de Torres, nel 1586. Tale distinzione fu poi confermata, così come l'osservazione butleriana, dalle successive dissezioni microscopiche di Swammerdam. Lo spagnolo pubblicò il suo testo *Tractado breve de la cultivacion y cura de las colmenas* e vi dichiarò come il capo delle api producesse le uova dalle quali le operaie, i droni e le future regine avrebbero preso vita. Il trattato di de Torres viene considerato tra i primi esempi mondiali esponenti l'argomento dell'apicoltura. Cfr. L. MÉNDEZ DE TORRES, *Tractado breve de la cultivacion y cura de las colmenas*, Alcalá, Iuan Iñiguez de Lequerica, 1586.

Ciò è dimostrato nell'illustrazione tabulata che precede il frontespizio delle edizioni 1623 e 1634, intitolata *Solertia et Labore* – abilità ed industria – e dove viene riportato un favo esagonale, adornato da sei api, con due coppie di api sottostanti ad indicare la gerarchia di Butler individuata in quattro categorie: il *princeps* – sovrano – indicato da una minuscola coroncina; i *duces* – capi o duchi; la *plebe* – persone comuni – e gli *inertes fuci* – deboli o fuchi – che, insieme, formavano un microcosmo di insetti, ma della forma di governo più perfetta: una monarchia – anche se per alcuni, una repubblica [Fig. 10].

Ed ancora l'intento politico bene emerse anche nell'edizione del 1634 dedicata alla «his own Queen Bee» di cui vennero lodate caratteristiche quali la sua «beauty, majesty, prudence, chastity, temperance, taciturnity and other Princely» e dove si mise in luce come l'ape regina¹⁰¹ fosse «marveileth to see herself surpassed by the excellences of the Queen of England»¹⁰², sottolineando ancora l'ape a capo dell'alveare come una femmina. E proprio nel perseguire questo scopo, ricchi sono i richiami impliciti alla monarchia femminile della defunta regina Elisabetta I – «who was wise above her Sex»¹⁰³, come riportato nel *Theatre of Insects*. D'altronde va tenuto in considerazione che tanta profusione di ammirazione per la monarchia femminile scoppiò solo a seguito del regno di Elisabetta I: adesso era confermato che Dio stesso avesse permesso una leadership femminile¹⁰⁴.

Ma il *The Feminine Monarchie* non fu solo un inno alla regalità femminile: Butler non mancò mai di lodare le api anche come simbolo della virtù reale e della monarchia civile.

Un inno, quindi, ma alla regalità in generale, rintracciabile, per altro, in tutte le edizioni dei testi di Butler, «of all the states the Monarchie is best, So of all Monarchies that Feminine, Of famous Amazons excels the rest»¹⁰⁵, ancora prova della continua lode perpetuata dal vicario inglese nei confronti della sovranità dell'ape regina e dell'industriosità e dell'utilità delle sue api, dando persino agli alveari un posto d'onore nel suo giardino, accuratamente recintato.

Vista la pericolosità, però, nel sostenere tale matriarcato, l'autore tentò di arginare l'originalità del suo testo mantenendo degli elementi più classici quali, ad esempio, i fattori religiosi.

E, se da un lato, Butler diede briglia sciolta alla sua fantasia nell'immaginare non solo le api come estremamente religiose, ma persino munite di una cappella di cera dove, quando l'ostia veniva posta nel loro alveare, le campane della chiesa si mettevano a suonare, «The Bishop therefore taking the Host, carried it with the greatest honour into the Church» e le «bells being made of such metall would give [...] a weake sound»¹⁰⁶, dall'altro lato ritornò anche il concetto che l'ordine sociale in vigore tra le api altro non fosse che il riflesso dell'ordine divino che, comunque, non accecò Butler: regina ed operaie erano e restavano femmine, mentre i fuchi dei maschi, capovolgendo così definitivamente il mito prevalente del patriarcato delle api.

Incentivando un tema così delicato, oltre che attraverso l'argomento religioso, Butler mantenne un'impronta classicista anche continuando a mantenere la familiare celebrazione dell'industriosità

101Nel 1634 la regina consorte d'Inghilterra, Scozia e Irlanda era Enrichetta Maria di Borbone-Francia, moglie di Carlo I Stuart d'Inghilterra, ma, più probabilmente, nel panegirico l'intenzione era quella di elogiare, ancora, la memoria di Elisabetta I.

102D. GRAYSON, *Under My Elm: Country Discoveries and Reflections*, Garden City, New York, Doubleday, Doran and Company, 1943, p. 68.

103T. MOUFFET, *The Theatre of Insects: or, Lesser Living Creatures as Bees, Flies, Caterpillars, Spidrs, Worms, &c.*, London, E. C., 1658, p. 1, in E. TOPSELL, *The History of Four-footed Beasts*, pp. 877-1130.

104Si tenga sempre presente come l'ape regina non venne accettata in modo immediato dagli scrittori moderni e, per esempio, nel 1634, l'inglese John Levett sostenne, nel suo *The Ordering of Bees: or, The True History of Managing Them*, come le api dovessero essere controllate da api maestre maschi, riportando, in questo senso, molti paralleli tra gli alveari e la società umana, specialmente in relazione alla punizione degli inattivi. Molti furono poi i paragoni comici praticati da Levett tra i droni – api maschi – e gli avvocati, sostenendo che se entrambi «exceeded due proportion», avrebbero certamente distrutto i loro rispettivi *commonwealth*. Cfr. J. LEVETT, *The Ordering of Bees: or, The True History of Managing Them*, London, Thomas Harper, 1634.

105C. BUTLER, *The Feminine Monarchie*, cit., p. 74. La citazione fa parte del madrigale composto da Butler e che, non a caso, fu scelto per venire cantato presso la chiesa di Wootton St. Lawrence nel 1953 in occasione dell'inaugurazione di una nuova vetrata celebrante l'incoronazione della regina Elisabetta II. La vetrata raffigura tre alveari e richiama esplicitamente il testo butleriano [Fig. 11].

106Ivi, pp. 17-18.

dell'ape, sua massima virtù.

D'altronde, era stato Dio a creare le api rendendole, più di ogni altra creatura, «for the use and service of man, in respect of great profit with smal cost»; e per questo per «their continuall labour and comly order, the Bees are most to be admired»¹⁰⁷.

Anche in Butler era dunque l'ape a procurare un grande profitto attraverso una spesa minima essendo così utile per gli affari senza esservi di intralcio e per questo meritevole di grande stima, nonostante le sue piccole dimensioni. E proprio nel medesimo testo l'autore, non sorprende, mise a confronto il ruolo dell'ape come misura eccelsa della virtù per gli esseri umani: «in their labour and order at home and abroad they are so admirable, that they may be a patterne unto men, both of the one and of the other», dal momento che «their labour never ceaseth»¹⁰⁸.

L'emulazione dell'insetto riguardava, quindi, la sua industriosità ed operosità, ma in Butler emerse come tale virtù non fosse l'unica similitudine ape/uomo dal momento che anche il genere poté svolgere un ruolo determinante, specialmente laddove era in gioco la sovranità, un pensiero, questo, condiviso anche da Edmund Spenser nell'allora 1590 come si può leggere nel suo *The Fairie Queen* «the people all to harnesse ran,/ And like a sort of Bees in clusters swarmed:/ Ere long their Queene her self, halfe like a man,/ Came forth into the rout, and them t'array began»¹⁰⁹.

Nell'ambito della preoccupazione per la naturalizzazione della gerarchia di genere e di classe, Mary Baine Campbell bene esplicitò questo concetto:

For as long as two hundred years, natural philosophers and even beekeepers were willing and even eager to distort their closely observed accounts of bee sociality in the service of maintaining the power of the bee 'polity' to analogize, and thereby to authorize, prevailing norms such as gender hierarchy in government¹¹⁰, the superior usefulness of male labor, or the chastity and monogamy of women¹¹¹.

Ma tornando alla propaganda religiosa, apicoltura e devote lezioni religiose andarono sempre di pari passo e se anche il reverendo Samuel Purchas nella sua opera del 1657 *A Theatre of Politicall Fliying-Insects*¹¹², mischiando scienza e brevi sermoni, aveva visto l'ordine divino e numerose lezioni morali riflesse proprio nell'alveare delle api, anche Pluche nel suo *Le Spectacle de la Nature*, aveva avanzato legami con l'aspetto divino combinando la scienza divulgata con la propaganda religiosa.

Tale connubio, non a caso, venne messo in risalto parlando proprio delle api, i «ces petits animaux» che sostenne di ammirare assieme al loro «esprit de société»¹¹³.

Pluche ne sottolineò la libertà «parce qu'elles ne dépendent que des loix» e la loro ricchezza garantita in abbondanza grazie a «le concours de leurs différens services»¹¹⁴, doti che portavano le api ad essere viste come «monstruenses» se comparate con la società umana, ma dietro a questo commento socio-politico ben si apprendeva la lezione teologica, «Tant que les hommes ne sont

107Ivi, p. 1.

108Ivi, p. 2.

109E. SPENSER, *The Fairie Queen*, V, London, George Allen, MDCCCXCVI, p. 1115.

110Un esempio in questo senso ci viene dato dalla figura di Moses Rusden, apicoltore ufficiale di re Carlo II e che tentò di usare l'alveare per giustificare il diritto divino dei re nel 1679, sostenendo come uomo ed ape sarebbero morti se privati di una guida regale. Scrivendo infatti circa le sue scoperte, Rusden affermò che il suo testo, attraverso le api, parlava di «knowingly and by experience, of Kings, and Chieftains; of War, and Peace; of Obedience and Subjection, of Government and Discipline, of Ingenuity and Labour, and the good effects arising from them». Inglese e monarchico Rusden non solo richiamò le api per giustificare la monarchia, ma anche per dimostrare che, essendo quella delle api una monarchia naturale, era stato Dio stesso, e la natura quindi, ad approvare una forma monarchica anche nel governo umano. Il testo contiene molte contraddizioni, dovute anche alla volontà da parte dell'autore di confermare, non importa a seguito di quali e quante forzature, le sue teorie, come quella che voleva la testa dell'ape, e dell'Inghilterra, maschili. Cfr. M. RUSDEN, *A Further Discovery of Bees*, London, His Majesties especial Command, 1679, Preface.

111M.-B. CAMPBELL, *Busy Bees: Utopia, Dystopia., and the Very Small*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», XXXVI, n°. 3, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2006, p. 623.

112S. PURCHAS, *A Theatre of Politicall Fliying-Insects*, London, R.I., 1657.

113N.-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature*, I, cit., pp. 179-180.

114Ibidem.

point conduits par l'esprit de Dieu, ils sont sans difficulté les plus injustes & les plus corrompus de tous les animaux»¹¹⁵, lezione prettamente pessimista, ma si ricordi l'adesione di Pluche al giansenismo fra le cui credenze vi era quella che contemplava la visione della miseria dell'uomo in assenza di grazia.

Le api pluchiane, così come quelle di Mandeville, condividevano quindi la vocazione del commento politico.

Con Pluche si arriva al XVIII secolo dove i progressi scientifici fecero sì che l'esistenza dell'ape regina non potesse più essere negata ed anche in *The True Amazons: or, The Monarchy of Bees*, dedicato alla regina di Gran Bretagna, Anna¹¹⁶, e dove «after great Pains taken, and curious Observations made, with the use of the best Glasses, I must come to this certain Conclusion, that all the working Bees are Females»¹¹⁷ non ci si sbagliò sul genere dell'insetto dominante, «no Monarch in the World is so absolute as the Queen of the BEES»¹¹⁸, anche se Joseph Warder non mancò di evidenziare pure l'importanza dei droni maschi, «vulgarly known by that ignominious Name of a Drone»¹¹⁹. Non a caso l'autore si rifiutò di utilizzare la parola drone, preferendo adottare, per salvarne un minimo la dignità, il termine «male-bees». Ma anche Warder non si fermò qui, rientrando nella categoria di coloro che tentarono in ogni modo, pur riconoscendo la femminilità dell'ape regina, di dare a queste api-maschio un ruolo appropriato all'interno dell'alveare.

Warder li considerava delle piccole creature laboriose, nobili ed operose nei compiti affidati loro dalla natura, compiti quali la procreazione, il sedersi sulle uova e scaldare l'alveare.

E proprio nell'occuparsi di queste mansioni stava la loro importanza: essendo le api-maschio a svolgere queste attività, concedevano alle operaie la libertà da suddetti lavori ed il permesso di rivolgersi ad altri ruoli. Concludeva allora Warder, «the Male-Bee is not only of great use, nay, of absolute Necessity, not only to the Being, but to the well Being of the Colony of Bees»¹²⁰.

Sempre nell'ottica di ridare dignità agli esemplari maschili, anche l'apicoltore inglese si precipitò a difendere i poveri droni sprovvisti di pungiglione che, se per Topsell erano dei «souldier», qui vennero resi come dei difensori: il fatto di non avere un'arma non li rendeva delle pigre creature, ma, anzi, le voci sul loro conto erano forti e li rendevano spaventosi tanto che proprio queste api-maschio «causing Fear where no Fear is, especially to the fair and timerous Sex»¹²¹.

Ma per quanto Warder cercò di rendere importanti i maschi dell'alveare, spaventosi e più grandi delle femmine, nemmeno lui poté respingere l'amara conclusione: i maschi restavano comunque, nell'alveare, sotto al dominio delle femmine.

Ma tralasciando la questione del genere, Warder si occupò molto di più dell'aspetto politico usando gli alveari proprio per difendere il ruolo della monarchia e le api per dimostrare che «monarchy is founded in nature». Inoltre, sempre attraverso le api e la devozione che i sudditi, api-maschio comprese, provavano verso la loro ape regina, Warder avanzò un'ulteriore difesa nei confronti della monarchia: il potere assoluto che la regina possedeva sui suoi sudditi «is not procured her by any Tyranny or Cruelty by her exercised over her Subjects, but from an innate Loyalty, natural to these Creatures», proseguendo con delle righe che rendono impossibile non leggere un paragone con la situazione britannica, «not to be diverted by Envy nor Faction, towards this their lawful Sovereign. Oh, that all the Thousands of this *Britanick Israel* were but so Loyal to our Most Gracious Queen Anne [...] Where *Britains*, where is your boasted Loyalty, that the very Insects of your Country shall reprove you?»¹²².

Ed è proprio questo tipo di lezione politica che va a riempire, per la maggior parte, il *The True*

115Ibidem.

116«I here present Your Majesty with a true State of these *Amazons*, or rather, a State of the true *Amazons*; and tho' there be Male as well as Female amongst them, 'tis not for nothing, nor by chance, that He who is Wisdom itself, should thus place the Government of their famous Monarchy in a Queen», J. WARDER, *The True Amazon: or, The Monarchy of Bees*, London, I. Dawks, 1712, pp. VII-VIII.

117Ivi, p. 6.

118Ivi, p. V.

119Ivi, p. 6.

120Ivi, p. 8.

121Ibidem.

122Ivi, pp. 63-64.

Amazons.

Preoccupato per un concetto allora moderno di accuratezza scientifica, il lavoro di Warder si distingue per il suo trattamento efficace della fisiologia delle api e per i suoi commenti sulla loro gestione e Warder contestò persino l'affermazione di Rusden secondo cui i droni erano semplicemente femmine che avevano perso le loro armi, scrivendo che tale affermazione poteva essere smentita semplicemente prendendo in mano un bisturi ed eseguendo una semplice dissezione. Inoltre Warder si preoccupò anche di divulgare i suoi studi nel tentativo di naturalizzare sia l'addomesticamento sia il diritto degli esseri umani a mediare e controllare il commercio delle api.

The True Amazons: or, The Monarchy of Bees rimase il testo guida per l'apicoltura almeno sino al 1744 quando si vide la pubblicazione di un'altra opera all'interno della quale è comunque possibile rintracciare questo filone di pensiero. In un momento in cui il concetto di ape regina, con tutto quello che ne conseguiva, era stato verificato, gli studiosi di sesso maschile tentarono comunque di cambiare l'immaginario che circondava l'alveare. E questo fece, nel 1744 appunto, il reverendo presbiteriano John Thorley scrivendo *Melisselogia, or The Female Monarchy*, tipico testo della scienza scritturale del XVIII secolo e dove descrisse le api come meravigliosi esempi dell'opera di Dio sulla terra, trattando dell'apicoltura come di un mezzo per scoprire la mano di Dio nella natura.

In realtà, anche Thorley sommerse molti fatti accettati sulle api per promuovere la sua personale visione del mondo – ad esempio alle qualità delle api, cooperazione, lealtà, operosità, andò ad aggiungere anche la castità, concetto che andava contro tutto ciò che era stato scoperto nell'ultimo secolo, specialmente la grande quantità di uova deposte dalla regina: «Another Virtue that should not be past over in Silence, being a Pattern to all, especially the Female Sex [...], particularly those whose Province it is to discharge the Offices of the Kitchen, &c. is their Cleanness and Decency»¹²³.

Accostandosi in questo più a Rusden che a Warder, Thorley descrisse l'alveare come una monarchia con la regina come sovrana ed il resto dei suoi abitanti come suoi servitori, difendendo questo tipo di organizzazione in quanto forma politica, la forma di governo originale e più naturale, ma mutandola in tutto il resto.

Il reverendo sottolineò infatti come la sua ape fosse sì una regina, ma il suo alveare non più un regno reale, ma una casa domestica. Legato sempre più al concetto di castità, pulizia ed ordine, Thorley usò l'ape regina come esempio per tutte le donne dei loro doveri, quali assicurarsi che le loro case fossero, appunto, caste e pulite. I droni maschi, sosteneva invece, erano consorti reali e quindi esenti dal lavoro. Anzi, Thorley si spinse oltre, sostenendo come i fuchi non sarebbero potuti servire solo alla riproduzione, altrimenti «what is become of her so much boasted, admired Chastity, wherein she appears such an eminent Pattern to the human Species» e l'ape regina non sarebbe stata altro se non «the most hateful and abominable Whore, with Gallants by Hundreds»¹²⁴.

Se infatti l'ape regina, nella sua castità, avesse potuto procreare da sola, a cosa sarebbero serviti i maschi?

Ed ecco la soluzione disarmante, i fuchi erano di genere neutro! E con questa conclusione, miracolosamente, veniva risolta anche un'altra condizione: se le api non erano né maschi né femmine, allora non potevano esistere maschi sotto al dominio delle loro simili di sesso opposto.

Ed in Thorley, proprio a sostegno di queste sue idee, si vide pure il ritorno degli Antichi: «because Nature never gives Females Weapons to defend themselves withal»¹²⁵, le parole di Thorley, «because Nature does not assign defensive weapons to any female creature»¹²⁶, queste quelle di Aristotele: si nota dunque l'impossibilità che le api potessero essere femmine ed i fuchi – senza pungiglione – maschi. Già quindi ai tempi dello Stagirita era possibile trovare quelle nozioni, da tempo accettate, riguardo alla divisione sociale dei sessi e prima ancora Senofonte stesso nel suo *Oeconomicus* – notare il titolo dell'opera – aveva usato le api e la loro divisione, tanto sociale quanto di casta e del lavoro, per elencare quelli che sarebbero dovuti essere i compiti di una donna,

123J. THORLEY, *Melisselogia. Or, The Female Monarchy*, London, The Author, MDCCXLIV, p. 31.

124Ivi, p. 93.

125Ivi, p. 80.

126ARISTOTELE, *Generation of Animals*, english translation by A. L. Peck, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, MCMXLIII, 759b2-5, p. 335.

descrivendoli, però, e non prescrivendoli, dal momento che già da prima delle parole di Senofonte la donna effettuava quelle mansioni ed il riferimento all'ape regina aveva solo lo scopo di legittimare il lavoro della donna.

Persino nell'innovativo testo di Bazin sulla storia delle api, Clarice spiegò che ognuno doveva riposare nella propria sfera che, se «les hommes aient fait les loix suivant leurs intérêts, comme nous avons coutume de le leur reprocher» finendo col chiedere ad Eugène di «gardez pour vous la science, & laissez-nous des lectures qui soient simplement enjouées, & amusantes; c'est tout ce qu'il faut à notre sexe, du moins à moi»¹²⁷, lasciando ben poco di innovativo al testo.

Nel XVIII secolo si ritrovano quindi questi temi, ma fattisi sfuggibili ai vincoli di una femminilità accettabile, le distinzioni tra autorità e cultura, regalità e domesticità si dissolsero e l'ape regina da monarca accettante il massacro dei fuchi in autunno si fece amorevole madre, passaggio sintomo dell'ansia culturale maturata nei confronti del ruolo della donna all'interno della gerarchia sociale¹²⁸.

Non a caso Robert Maxwell, autore del *The Practical Bee-Master* del 1747, non solo aveva dubitato delle prove scientifiche circa il sesso femminile dell'ape a capo dell'alveare, «In Conclusion, he [the King bee] has so much Majesty about him, as plainly distinguishes him, at first View, from the rest»¹²⁹ ma aveva anche accusato Warder di aver posto un'ape regina a capo dell'alveare solo per lusingare la regina Anna: «The Doctor [Warder] found a Conveniency in maintaining that this Sovereign was a Female: He dedicated his Book to the Queen, and told Her, *The Queen Bee governs with Clemency and Sweetness, so doth your Majesty*»¹³⁰ e a seguito di altre lodi decantate a favore della regina, Maxwell concluse «you see, he [Warder] has made a proper Use of his *Queen-Bee*, and taken her Assistance to make out these fine Compliments».

Maxwell rincarò la dose contro Warder proprio nelle ultime pagine del suo testo, finendo col sostenere strenuamente, «I do say positively», come tutto quello che era stato detto da parte di Warder circa la femminilità dell'alveare «are not to be believed [...] and, I think, I may say, That the *Doctor's Account of the Working-Bees* appears least fabulous, and has least of the Air of a Romance»¹³¹.

Non è un caso se molti scrittori, sia tra quelli che abbiamo già visto, come John Gay, sia tra quelli che vedremo, quali Bernard Mandeville, preferirono trattare dell'aspetto politico, accogliendo entusiasti la perfezione del modello gerarchico dell'alveare, mentre evitarono di trattare o, comunque, di addentrarsi, nell'argomento del genere.

Questo anche perché nonostante le ultime scoperte ed i tanti scritti a tale proposito, ancora mancava un appoggio alla rivalutazione del genere femminile all'interno della società.

Lo stesso Warder fu autore di un racconto, *The Old Woman's Mistake About Her Bees*, riportato nel *The True Amazon*, dove, pur riconoscendo un'eredità matrilineare del sapere e sostenendo il passaggio verso una naturalizzazione del processo industriale, mise in luce anzitutto come tale sapere e conoscenza facessero parte della sfera popolare femminile, così sminuendola: «the Daughters approving their Mothers Politicks»¹³².

Queste conoscenze femminili appartenevano principalmente alla classe operaia e questo danneggiava la conoscenza delle api della «old woman», ma, allo stesso tempo, danneggiava anche la figura dello stesso autore che dimostrava di sapere ben poco di questa conoscenza, una mancanza che lo portò a porre l'industria dell'apicoltura sotto al servizio degli uomini, «Man, for whom they were created»¹³³.

127G.-A. BAZIN, *Histoire Naturelle des Abeilles*, I, cit., pp. 3-4.

128Per una maggiore analisi del ruolo della donna nella società visto attraverso la metafora dell'ape si rimanda a D. WAHRMAN, *The Making of the Modern Self. Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven, London, Yale University Press, 2004.

129R. MAXWELL, *The Practical Bee-Master: or, A Treatise*, Edinburgh, Robert Drummond, MDCCXLVII, p. 15.

130Ivi, pp. 10-11. Cfr. C. JONES – D. WAHRMAN, *The Age of Cultural Revolutions: Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.

131Ivi, p. 127.

132J. WARDER, *The True Amazon*, cit., p. 23.

133Ivi, p. 1. Per un'ulteriore analisi del racconto *The Old Woman's Mistake About Her Bees* si faccia riferimento a A. MILNE, «*Lactilla Tends her Fav'rite Cow*». *Ecocritical Readings of Animals and Women in Eighteenth-Century*

L'immaginario che paragonava l'alveare ad una casa domestica si diffuse, comunque, ben presto, visto come un ottimo compromesso tra verità scientifica e perfezione del modello sociale, tanto che persino nelle guide scientifiche divenne reperibile tale metafora. Nel 1780 John Keys sostenne sin dalla prima pagina del suo manuale *The Practical Bee-Master* che «The Queen is the *Common Mother* of the whole Stock»¹³⁴ – non mancando di sottolineare «in the strictest sense of the world» – piuttosto che una figura regale, da lodare solo per le sue capacità riproduttive e non per la sua leadership.

Tuttavia, anche Keys usò immagini di troni e palazzi per descrivere la sua regina, per quanto domestica, sintomo che l'alveare aveva ancora, nonostante tutto, conservato parte del suo antico prestigio nella mente degli studiosi.

E se la mascolinità del sovrano dell'alveare venne chiamata in causa solo nel 1609 da Charles Butler, lo studio degli insetti sociali, ossia la definizione di un gruppo di specie solo in base al loro comportamento sociale, nacque con gli Huber, padre e figlio, tra la fine del XVIII secolo ed i primi anni del XIX, strada seguita ed ampliata da Lepeletier, ma qui siamo già in pieno Ottocento, dove comunque, si continueranno a trovare zelanti sostenitori di queste repubbliche matriarcali come nel caso di Alphonse Toussenel, naturalista e divulgatore, discepolo di Charles Fournier, convinto della superiorità della natura femminile e vedente le api e le formiche come una dimostrazione che «le bonheur des individus est en raison directe de l'autorité féminine»¹³⁵.

Presentò l'alveare come «la seule république dont la richesse repose sur le travail seul»¹³⁶ e, per contrastare le possibili obiezioni alle uccisioni dei droni, finì col sostenere «qu'il est difficile de faire une excellente omelette sans casser quelques œufs»¹³⁷.

Quello che emerse in particolare con questi studi fu come la caratterizzazione degli insetti per il loro comportamento sociale non coincidesse con la loro classificazione naturale, ossia quella linneana, e che se, nel Settecento, le formiche, le api e le vespe – le termiti furono a lungo sconosciute agli europei e, quando note, venivano confuse con le formiche tanto da essere, infatti, chiamate *formiche bianche*: «the Termites, which by most travellers have been called White Ants»¹³⁸ – erano considerate un ordine sociale, invero nella loro classificazione, quella degli Imenotteri, le specie sociali non erano che una minoranza: sebbene migliaia di formiche vivano insieme come gruppi sociali, è vero anche che molte specie di api adottano un comportamento solitario.

Temi questi che bene si legarono anche al contesto sociale del periodo: l'entomologia partì infatti, come abbiamo visto, da una base scientifica che soprattutto si dedicò allo studio della dimensione ed alla relativa forza di questi piccoli, quando non microscopici, animali e se Moreau de la Sarthe, prendendo in considerazione Linneo, si espresse con un candore inaspettato,

Cette manière d'être dans les insectes [la presenza di uno scheletro esterno] a les plus grands avantages, et augmente tellement leur puissance défensive et offensive, que si un éléphant avoit, relativement à sa masse, une force égale à celle du scarabée, il renverseroit les plus grands arbres, ravageroit les campagnes, et pourroit même lutter avec succès contre les collines et les rochers¹³⁹,

più sentite furono ancora altre stranezze degli insetti quali l'inversione dei ruoli sessuali così come tradizionalmente accettati e lo stato civile dei maschi o dei falsi bombi di cui preoccupava il

British Labouring-Class Women's Poetry, Lewisburg, Bucknell University Press, 2008. pp 59-60.

134J. KEYS, *The Practical Bee-Master: in which will be shewn How to Manage Bees either in Straw Hives or in Boxes, without Destroying Them, and with more ease, safety, and profit, than by any method hitherto made public, viz.*, London, the Author, 1780, p. 1.

135A. TOUSSENEL, *L'Esprit des bêtes. Le monde des Oiseaux, Ornithologie Passionnelle*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1853, p. 49.

136Ivi, p. 58.

137Ivi, p. 61.

138H. SMEATHMAN, *Some Account of the Termites*, cit. p. 139.

139J.-H. MOREAU (DE LA SARTHE), *Considérations philosophiques sur l'Histoire Naturelle en général, et en particulier sur celle des Insectes*, in «Magasin Encyclopedique, ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts», IV. Année, IV, Paris, Fuchs, An. VII – 1798, p. 17.

macabro destino che li attendeva dopo la fecondazione della regina, un fato che fu occasione per molteplici riflessioni come dimostrò Padre Della Rocca, autore di un trattato di apicoltura pubblicato nel 1790, il quale notò un curioso paragone tra i maschi delle api ed i maschi degli uomini: «ils [i fuchi] meurent peu de temps après l'accouplement, de sorte que ce plaisir d'un moment leur coûte fort cher» aggiungendo «Bonne leçon pour les libertins!»¹⁴⁰.

Oltre a questi principali temi, trattati appunto all'interno della letteratura sugli insetti sociali, altra attenzione venne posta sulla figura dei lavoratori maschili negli alveari come riportato a fine secolo da Latreille il quale mise in luce come la loro sorte fosse persino peggiore di quella dei fuchi: se questi ultimi venivano a conoscenza della sessualità solo attraverso una cruda pratica che li portava alla morte una volta esplicate le loro funzioni riproduttive, i lavoratori maschili ne sembravano completamente esclusi, del tutto privati dei piaceri del sesso, così Latreille finì col sostenere che «L'égalité semble avoir été bannie de ces républiques» correndo, però, subito a dare delle rassicurazioni:

Mais tout est compensé. L'autorité, la puissance, la force, résident essentiellement dans ces petits êtres qui nous semblent si disgraciés. Ils sont les nourriciers, les tuteurs d'une famille au berceau: l'existence d'une nombreuse postérité est confiée à leurs soins. L'éducation de ces enfans adoptifs est sans doute pour eux la source du vrai bonheur, et cette participation à la maternité leur procure des plaisirs qui les dédommagent de la privation des autres¹⁴¹.

Solo verso la fine del Settecento si cominciò a vedere una dipartita graduale dell'uso dell'alveare e dei suoi abitanti come modello per la vita sociale – inglese specialmente – visto il continuo progresso scientifico che, ormai, portava a smentire ogni tentativo di rendere *virtuoso* tale luogo, la sua monarca ed i suoi sudditi.

In particolare furono di notevole rilevanza la scoperta della riproduzione dell'ape regina che portò a spiegare il ruolo dei fuchi ed a posizionare, in modo ineluttabile, i maschi dell'alveare alla posizione di semplici riproduttori, e la scoperta, da parte di A. M. Schirach, secondo cui un singolo uovo d'ape fecondato poteva produrre tanto un'ape operaia quanto un'ape regina a seconda esclusivamente della dieta della giovane larva – sostenendo così gli studi gastrointestinali di Trembley. Questo fu di fondamentale importanza dal momento che si andò a mettere un punto a tutti quei dibattiti sulle api che ruotavano attorno alla rigidità della classe sociale, come ad esempio chi potesse essere il compagno *regale* della regina, o se la regina deponesse solo uova *reali*: una volta accettato che un singolo uovo poteva produrre una regina tanto quanto un lavoratore comune, l'alveare non poteva più servire come metafora per le distinzioni di classe basate sul diritto di nascita, una metafora questa ben più importante e dai risvolti ben più minacciosi, alla fine del XVIII secolo, rispetto anche alla castità delle femmine.

Inoltre la sofisticatezza del nuovo pubblico che si rivolgeva all'apicoltura nonché la rapida diffusione del crescente corpo di conoscenze scientifiche sull'ape aveva reso sempre più difficile la distorsione dei fatti al servizio di un'ideologia sociale e man mano che le scoperte scientifiche sulle api diventavano conoscenza generale, i libri di apicoltura popolari, con sempre meno eccezioni, arrivarono a contenere solo il meglio di quella conoscenza e della sua applicazione pratica, piuttosto che le ideologie sociali e politiche dei loro autori che ormai, a queste conoscenze, non potevano più adattarsi.

Il ruolo svolto dai parassiti e dagli insetti e, in generale, da tutti i *vermin*, in quanto vettori di malattie, distruttori di colture, ma anche potenziali fonti di cibo, predatori di altri *vermin* nocivi ed impollinatori benefici li ha portati inevitabilmente all'attenzione dell'uomo il quale si è dovuto rendere conto non solo della loro complessità, ma anche di come fossero superiori rispetto alla media degli altri animali rendendo esplicito ciò che gli uomini e la loro società hanno in comune con essi. Questo ha affascinato a lungo i naturalisti, inizialmente membri appartenenti specialmente

140M. ROCCA (ABBÉ DELLA), *Traité Complet sur les Abeilles*, II, Paris, Bleuet père, 1790, p. 118.

141P.-A. LATREILLE, *Essai sur l'Histoire des Fourmis de la France*, Brive, F. Bourdeaux, An. VI (1798), pp. 16-17. Cfr. P.-A. LATREILLE, *Essai sur l'Histoire des Fourmis de la France*, in «Magasin Encyclopedique, ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts», Troisième Année, VI, Paris, Fuchs, L'an sixième-(1798), pp. 13-31.

al clero, personaggi aventi il tempo non solo di riflettere ed osservare gli insetti nei loro ambienti naturali, ma aventi anche il *background* educativo necessario per svolgere i loro studi e registrare le loro idee per iscritto. Questi pensatori finirono con l'unire il loro amore per la Creazione e per il Creatore articolando gli insetti come forme di vita degne di nota distinguendosi per le loro abilità stupefacenti e dimostrando così, ulteriormente, l'esistenza di Dio, unica mente in grado di poter concedere determinate abilità, quasi sovranaturali, quali la metamorfosi o le capacità rigenerative, piuttosto che di nascere da sostanze morte.

Animali in grado di riflettere, dunque, aspetti del carattere del Divino, dall'amore, alla giustizia, dalla saggezza, alla creatività, credenze codificate nel tempo attraverso la dottrina della teologia naturale alla quale si affacciarono i primi entomologi dell'epoca moderna, a loro volta teologi, quali Ray, Lesser e Paley i quali non mancarono di usare la nuova conoscenza scientifica per dimostrare come gli insetti fossero, invero, soggetti alle stesse regole di riproduzione degli altri esseri della creazione di Dio, pur rimanendo a bocca asciutta davanti alla teodicea e concludendo in un modo assai poco scientifico come Dio avesse sempre una ragione incomprendibile agli uomini.

Tuttavia la curiosità di tale argomento continuò anche nel secolo più illuminato di tutti e pensare alle facoltà mentali e fisiche degli animali divenne così interessante per gli scrittori illuministi avendo trovato in esse un nuovo modo di vedere l'uomo, una nuova concezione su cui poter riflettere e stando alla quale l'essere vivente, tanto maschile quanto femminile, non sarebbe più stato compreso come il semplice prodotto di un'anima data da Dio, ma in quanto corpo costituito da sensazioni e passioni in costante interazione e conflitto tra loro.

Ma gli insetti che con la loro squisita fattura riuscirono a stupire e con i loro minuscoli corpi a smentire false credenze e, specialmente nella prima Inghilterra moderna del XVII secolo, cominciarono a mettere sempre più in evidenza anche delle possibili forme politiche, evidenti soprattutto fra le api, quali il *commonwealth* e la monarchia.

E proprio i complessi significati culturali dell'ape portarono a riflettere il bilancio economico e politico del mondo umano, ma, in più, essendo le api parti del *Book of Nature*, attraverso loro divenne e continuò ad essere possibile elargire convinzioni religiose dal momento che tali insetti «contained undeniable evidence of God's laws»¹⁴², il tutto sempre tenendo in considerazione di come le api siano state utilizzate a vantaggio di personaggi che per portare, diremmo, acqua al loro mulino, giunsero a modificarne caratteristiche al fine di poter usare tale insetto come il risultato di posizioni ideologiche.

E proprio la scienza del XVII e XVIII secolo si andò ad unire con la curiosità degli spettatori ed invenzioni quali il microscopio e gli alveari – e più tardi formicai – di vetro portarono ad un sodalizio tra le osservazioni scientifiche e la comunicazione con la società comportando un dialogo tra osservatore ed osservato. Inoltre l'idea di poter osservare ora non solo da lontano, nell'insieme, ma anche da vicino, nel particolare, portò all'illusione di poter ottenere una conoscenza onnisciente che portò ad una serie di metafore tra l'organizzazione umana e quella animale sbocciate, inevitabilmente, anche nel mondo letterario. Gli insetti sono quindi stati dei monoliti nelle metafore adottate tanto da scienziati quanto da scrittori per analizzare non uno, ma molti aspetti che caratterizzano la società umana, dall'interazione tra il singolo individuo e l'intera società, al rapporto con i modelli matematici-geometrici architettonici, al rapporto tra la società ed il genere maschile e femminile. D'altronde siamo «sur le même niveau que d'autres vivants [...] ni plus ni moins que fourmis, algues ou rats»¹⁴³.

142M. LESLIE – T. RAYLOR, *Culture and Cultivation in Early Modern England: Writing and the Land*, Leicester, Leicester University Press, 1992, p. 106.

143M. SERRES, *Biogée. Mer et fleuve, Terre et monts, Trois volcans, Vents et météores, Faune et flore, Rencontres amours*, Brest [Paris], Le Pommier, 2010.

Capitolo 4. *La legittimità delle credenze religiose e la theologia naturalis*

«For so far as we can know by natural Philosophy what is the first Cause, [...], will appear to us by the Light of Nature»¹, queste le parole con cui Newton identificò la natura già nel suo *Opticks* anche se a partire dalla seconda edizione – la prima datava 1704 – e per cui non sorprende come già all'inizio del XVIII secolo anche agli insetti, creature naturali nonché «world producing beings»², fosse stato affidato, al pari dell'uomo, un loro ruolo specifico nella creazione della conoscenza, una rivalutazione, questa, legata anche al nuovo fascino per il minuscolo spiegato, a sua volta, dagli argomenti che pervadevano la cultura settecentesca³ non solo estetici ed educativi, ma anche religiosi e che portarono gli insetti a farsi carico parimenti della funzione dello zelo illuminato per la conoscenza e contribuendo così a rendere l'entomologia un'ulteriore forma di adorazione e riconoscimento del potere di un essere divino: «If their shape and beauty are capable of attracting our notice, their ways of living are no less adapted for exciting our admiration; and the more we enquire into their nature and history, the more occasion we shall find for confessing this great truth, “nothing is created in vain”»⁴.

Da qui si comprende come al fine di propugnare lo studio sugli insetti, disciplina neonata nel XVIII secolo e per lo più considerata alla stregua di un passatempo, i *philosophes* abbiano messo in luce la qualità posseduta anche dagli imenotteri di «proclaim the wisdom, goodness, and omnipotence of their great Creator»⁵, una difesa che gli entomologi mantennero per ancora una buona parte del XIX secolo dal momento che nonostante la rivalutazione settecentesca questi venivano ancora considerati «synonymous with every thing futile and childish»⁶ essendo la pratica dell'entomologia così legata allo studio ed all'analisi delle dimensioni ridotte dei suoi soggetti.

Si deve d'altronde rammentare come dalla fine del XVII secolo fosse divenuta una pratica comune, specialmente fra le menti istruite europee, il considerare l'esistenza, l'onnipotenza, la saggezza e la bontà di Dio come derivanti dalla natura e da qui, nel XVIII secolo e specialmente in Inghilterra, sorse quella coalizione avente quasi del miracoloso tra scienza e fede impegnata ad usare in senso teologico la prima – ovviamente newtoniana fatta di strutture matematiche e sistemi fisici legati tanto agli esperimenti quanto all'osservazione diretta, galileiana, del mondo reale⁷ – in difesa del testo sacro e dovente, ora, anche provare attraverso lo studio della realtà naturale, l'esistenza e l'immaterialità di Dio⁸.

1 I. NEWTON, *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, W. and J. Innys, 1718, p. 381.

2 E. FUDGE, *What Was It Like to Be a Cow? History and Animal Studies*, in *Oxford Handbooks Online*, 2014.

3 Per approfondire l'evoluzione del rapporto uomo-insetto si rimanda a D. HÜNNIGER, *Inveterate travellers and travelling invertebrates. Human and animal in Enlightenment entomology*, in S. COCKRAM, A. WELLS, *Interspecies Interactions. Animals and Humans between the Middle Ages and Modernity*, London and New York, Routledge, 2018, pp. 171-189.

4 D. DRURY, *Illustrations of Natural History*, London, The Author, 1770, p. VI.

5 *Ibidem*.

6 W. KIRBY, W. SPENCE, *An Introduction to Entomology or Elements of the Natural History of the Insects*, I, London, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1817, p. V. Kirby e Spence si lamentarono spesso di questa infelice considerazione data agli entomologi specialmente quando paragonata ai botanici, da loro invidiati per via del trattamento dato alla loro disciplina considerata alla moda ed utile visto l'immediato collegamento con la medicina. I due entomologi britannici, inoltre, individuarono come causa dell'infelice situazione entomologica la carenza di libri di testo in volgare relativi alla loro materia. In realtà, prima della loro opera, nel XVIII secolo erano già stati pubblicati dei resoconti entomologici in inglese come nel caso del testo di E. DONOVAN, *The Natural History of British Insects*, London, The Author, 1792 e di Dru Drury che pubblicò sia in inglese sia in francese. A partire dall'800 divenne, comunque, per gli entomologi una sorta di *topos* lamentare il disprezzo pubblico per i loro studi dal momento che nella realtà gli insetti interessarono, e non poco, tanto la sfera economica, si riprenda l'esempio della seta e della cocciniglia, tanto la pratica medica come dimostrato anche da Lesser nel capitolo VIII della sua opera *Insecto-Theologia* intitolato proprio *Dell'utilità e dell'uso degli Insetti nella Medicina*.

7 D. ARECCO, *La corona e il cannocchiale*, cit., p. 163.

8 Ivi, p. 187.

Si trattava, però, di una fusione tipicamente inglese⁹ che mirava a combinare da un lato l'ardore scientifico e dall'altro la certezza religiosa in modo da poter così costruire fede e morale su fondamenta incrollabili¹⁰, un amalgama raramente ritrovabile nella Francia del XVIII secolo, specialmente quella della seconda metà del '700, ove il pensiero scientifico e deistico inglese avevano sì contribuito all'emancipazione intellettuale dei *philosophes* – basti qui pensare a Voltaire – ma dove la cultura dei Lumi era rimasta se non una totale nemica della religione comunque decisamente distante da essa. Non vi era dunque assolutamente nulla a che vedere con l'Inghilterra augustea, protagonista dei prossimi capitoli e dove, invece, nel corso del '700 divenne facile ritrovare quell'inclinazione nel voler eguagliare il mondo morale e la realtà fenomenica al fine di rinvenire un ordine analogo a quello presente in natura, un ordine direttamente conferito da Dio e che portò al concetto che voleva le bellezze della natura più elevate rispetto a quelle artificiali in quanto opere dirette di Dio¹¹ e la teologia naturale, considerata come un'ideologia di armonizzazione durante il primo illuminismo tra scienza e religione, divenne così una formula attraverso la quale esplorare la natura peraltro molto vicina all'esperienza.

Sempre più scritti cominciarono ad essere pubblicati su oggetti e fenomeni della natura specifici e qui ancora possiamo rammentare le parole del matematico inglese Roger Cotes che aveva manifestato tanto le sue tendenze religiose quanto il binomio britannico scienza-fede nel suo commento alla seconda edizione dei *Principia* di Newton del 1713 e dei quali fu il curatore: «ci è pertanto possibile osservare con chiarezza maggiore la maestà della natura e godere della sua più che piacevole contemplazione, adorare e venerare più in profondità il Creatore e Signore dell'universo, e questo è il frutto migliore e più valido della filosofia naturale. [...]. L'opera insigne di Newton è la protezione più sicura contro le critiche e gli attacchi degli atei e da nessuna parte con più certezza che da questa faretra possiamo così estrarre le frecce da utilizzare contro la banda degli uomini senza Dio»¹².

Vediamo quindi come a partire dal XVII secolo, in contrasto con le idee e le pratiche naturali-religiose dei tempi precedenti, si venne a sviluppare e ad articolare congiuntamente al movimento fisico-teologico una sorta di corrente principale della natura religiosa procedente parallelamente alla filosofia naturale, ovvero la teologia naturale la quale, a differenza della filosofia, ermetica, non si trovava solo in circoli esclusivi e nell'arcano operato, come nelle logge massoniche, centinaia delle quali erano sorte nell'Antico Regno a partire dagli anni Quaranta del Settecento, ma era accessibile a tutti e discussa in uno spazio di comunicazione aperto a cui teoricamente ogni persona istruita – seppur essenzialmente di sesso maschile – avrebbe potuto partecipare. Si era infatti sviluppato anche il concetto che le interrelazioni della natura non sarebbero dovute essere riservate solo a pochi scelti da Dio a motivo del loro speciale stato di grazia – e qui si veda un primo sintomo di ciò che portò alla fine dell'*Ancien Régime* – ma sarebbero dovute essere razionalmente rese comprensibili a tutti proprio secondo le pretese e della rinnovata filosofia naturale e dell'Illuminismo e, nonostante tutte le differenze ancora da soppesare, i fisici-teologi cominciarono principalmente ad occuparsi dell'edificazione religiosa della natura come forma centrale di accresciuta conoscenza di Dio convinti che attraverso lo studio più approfondito di certi fenomeni e dei singoli oggetti della natura, l'uomo sarebbe riuscito più facilmente ad elevarsi alla devozione del suo divino Creatore.

Insetti e mondo divino divennero dunque un comune connubio, felicemente sposati con la teologia naturale, quella praticata dai *philosophes* – eloquenti qui le parole di Giordano Bruno

9 Per un approfondimento circa lo sviluppo scientifico in Inghilterra durante il XVIII secolo si rimanda a D. ARECCO, *La scienza di Newton in Inghilterra e Scozia nel XVIII secolo*, in D. ARECCO, *La corona e il cannocchiale*, pp. 179-243.

10 Ivi, p. 182.

11 Ivi, p. 187.

12 «Itaque Naturæ majestatem propius jam licet intueri, & dulcissima contemplatione frui, Conditorum vero ac Dominum Universorum impensius colere & venerari, qui fructus est Philosophiæ multo uberrimus. [...]. Extabit igitur Eximium NEWTONI Opus aversus Atheorum impetus munitissimum prædium: neque enim alicunde felicius, quam ex hac pharetra, contra impiam Catervam tela deprompseris», in I. NEWTON, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, II ed. MDCCXIII, Præfatio. Cfr. D. ARECCO, *La corona e il cannocchiale*, p. 185.

«sappiamo che non fate il teologo ma filosofo, e che trattate filosofia non teologia»¹³ riferentesi proprio alla teologia naturale ed a coloro che la praticavano mostrando, da un lato, la sua opposizione all'impostazione aristotelico-scolastica e, dall'altro lato, come, ancora durante la sua epoca, la questione teologica fosse indissolubilmente intrecciata a quella metafisica – ed avente per oggetto «ciò che gli dei sono, il luogo in cui risiedono, il loro genere la loro essenza, il tempo in cui sono nati o la loro perennità; e se essi prendono il loro principio dal fuoco, come crede Eraclito, o dai numeri come dice Pitagora o dagli atomi come dice Epicuro»¹⁴, come espresso da Sant'Agostino il quale tramandò la descrizione di teologia naturale fatta secoli prima dall'erudito romano di età cesarea Marco Terenzio Varrone – e da qui si comprende quel «ciò che gli *dei* sono», lasciato al plurale persino dal santo cristiano – guida anche di Vico il quale si rifece proprio al significato varroniano della teologia – seppur civile – per giustificare, e tutelare, la sua scienza nuova, da intendere come una «teologia civile ragionata della provvidenza» traendo ella origine dalla sapienza volgare, sì, ma divulgata da quei legislatori «che fondarono le nazioni con contemplare Dio per l'attributo di provvedente»¹⁵. Per molto tempo risultò infatti quasi impossibile denotare una delimitazione precisa tra la teologia¹⁶ e la filosofia, come dimostratici dai neoplatonici i quali già avevano cominciato a chiamare teologi i filosofi, ma anche i fisici dal momento che si occupavano «dei principi primissimi delle cose in quanto per sé sussistenti»¹⁷, definizione questa sempre data da Varrone alla teologia naturale e che solo a partire dal XVII secolo cominciò ad essere distinta non solo dalla filosofia in sé, ma anche dalla teologia fondata sulla rivelazione e differenziata, ora, da quella intesa quale scienza naturale.

In questo senso d'aiuto fu l'operato di Bacone – la teologia naturale entrò nell'uso filosofico proprio a partire dalla sua figura – il quale nel suo *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* chiamò teologia naturale quella conoscenza ottenibile da Dio «mediante il lume della natura e la contemplazione delle cose create»¹⁸, espressione ripresa e divulgata nel XVIII secolo in ambiente leibniziano – sarà Leibniz a stabilire il termine teodicea¹⁹ quale sostituto per teologia naturale, ma avente il medesimo scopo, la giustificazione di Dio; d'altronde anche al tedesco la scienza serviva in quanto supporto al suo personale sistema di credenze etiche – dalla figura di Christian Wolff il quale la definì come «la scienza di ciò che è possibile per opera di Dio» e facendola così continuare a fare parte della filosofia più in generale essendo questa la scienza delle cose possibili, «la scienza di Dio

13 G. BRUNO, *Gli Eroici furori*, Milano, RCS Libri, 2013, p. 222. Per un approfondimento circa il rapporto tra Giordano Bruno e la teologia naturale si rimanda a P. SECCHI, *Teologia (Theologia)*, in «Bruniana & Campanelliana», XIII, 2, 2007, pp. 579-588.

14 N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET, 1998, p. 868.

15 *Ibidem*.

16 Come individuato da Varrone, vi erano tre tipi di teologie, quella mitica, quella civile e quella naturale o fisica quest'ultima a sua volta facente parte di quel gruppo di teologie specificamente storico-filosofiche come nel caso della teologia metafisica – la «scienza prima» aristotelica nella stesso tempo scienza dell'essere in quanto essere stesso della sostanza e scienza della sostanza eterna ed immobile nonché separata, ovvero Dio – di quella rivelata – detta anche sacra, la teologia tomistica che desumeva i suoi principi dalla rivelazione, una sacra dottrina che «è scienza giacché procede da principi noti attraverso il lume di una scienza superiore, che è la scienza di Dio e dei beati», concetto non molto diverso da quello esposto da Spinoza nel *Trattato teologico-politico* – e della teologia negativa – indicante quella teologia nata e tramandata nell'ambito del misticismo. Fu proprio la teologia metafisica così come descritta ed intesa dallo Stagirita quella che venne poi accolta tanto dalla tradizione patristica quanto dalla scolastica e che rese alquanto labile il confine tra teologia e filosofia. Cfr. N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, p. 869.

17 *Ivi*, p. 868.

18 *Ibidem*. Nella medesima opera Bacone individuò anche la teologia ispirata o sacra quale conoscenza fondata su quei principi direttamente ispirati – e non contemplati – da Dio, contraddistinguendo, quindi, la nuova teologia naturale per il suo comprendere non il tutto della metafisica, ma solo una parte, quella avente per oggetto argomenti divini. Cfr. F. BACONE, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Parisiis, Petri Mettayer, M. DC. XXIV.

19 Con la teodicea si vide uno svuotamento della teologia del suo contenuto originario e della visione patristica e medievale che volevano la natura simbolo di Dio. Leibniz rivendicò la totale autonomia della natura riservando l'azione di Dio alla sola grazia agente presso gli uomini, mentre Newton, restando nel dibattito, difese una natura ancora pervasa da un *sensum* divino agente necessario per mantenere un ordine che altrimenti, senza l'intervento di Dio, avrebbe smesso di sussistere.

in quanto si può conoscere senza la fede»²⁰ come spiegata attraverso le parole dell'allievo tedesco di Wolff, nonché influenzato dal pensiero di Leibniz, Alexander Gottlieb Baumgarten.

Nella prima Europa moderna, in pratica, spopolava il concetto che la natura e, di conseguenza, il Dio creatore della natura, mostrasse il suo più grande potere proprio attraverso gli elementi più piccoli a dimostrazione, ancora una volta, di come nulla sarebbe dovuto essere lasciato al caso: vi era un motivo se il motto *maxima in minimis* – «La Natura è grande nei minimi dettagli» scriveva appunto Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia* – rimase tanto popolare da comparire nella traduzione latina della *General History of Insects* swammerdamiana del 1685, nell'opera rayana *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* (1691) e nel frontespizio dell'*Insecto-Theologia*, opera del parroco della chiesa di St. Jacobi nella sua città natale di Nordhausen, Friedrich Christian Lesser²¹.

A sua volta figlio di un pastore, Lesser fu un importante propugnatore della teologia naturale come dimostrato in più occasioni tanto nei suoi insegnamenti – il suo messaggio per i fedeli era che l'esistenza di Dio, la sua onnipotenza, saggezza e soprattutto la sua bontà potevano essere provate attraverso la contemplazione della bellezza, ordine ed utilità della natura – quanto nei suoi sermoni – si rammentino quello che tenne fuori le mura della città il 7 maggio 1750²² e dedicato alla rivelazione di Dio nella natura²³ stampato nell'agosto dello stesso anno su richiesta di alcuni ascoltatori e lo scritto relativo alla contemplazione del sole del 1753 che sembrerebbe a sua volta risalire ad un sermone tenuto all'aperto²⁴ – ma, soprattutto, nelle sue pubblicazioni, da una *Lithotheologie*²⁵, una storia naturale con considerazioni spirituali sulle pietre, del 1735, risultato di un'ampia ricerca bibliografica, ispezioni delle miniere e delle grotte nell'area di Harz, osservazioni personali ed intensi sforzi di raccolta, alla *Testaceo-theologia*²⁶, una teologia sui molluschi del 1744 in cui si ravvisa la stessa determinazione e passione della *Lithotheologie*, sino alla sua opera più importante, la *Insecto-Theologia* del 1738 primo testo di teologia naturale interamente dedicato agli insetti.

Dopo aver intrapreso gli studi medici durante i quali seguì le lezioni tenute da Friedrich Hoffmann, medico tedesco di Halle²⁷, Lesser passò allo studio della teologia sulle orme e dottrine di August Herrmann Francke²⁸ presso l'università di Lipsia e dove videro la luce i suoi primi tentativi di conciliare teologia e scienza poi ultimati nella stesura della sua opera *magna* edita, appunto, nel 1738 in tedesco ed avente avuto una ristampa nel 1740, tradotta poi in francese nel 1742 – della

20 N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, cit., p. 869.

21 Circa la figura di Lesser si è in questa sede fatto particolare riferimento alle opere della professoressa e storica tedesca Anne-Charlott Trepp della quale si rimanda a A.-C. TREPP, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (1550–1750)*, Frankfurt a. M. München, Campus-Verlag, 2009.

22 A.-C. TREPP, *Zwischen Inspiration und Isolation. Natureerkundung als Frömmigkeitspraxis in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in «Zeitenblicke», V, 1, 2006, p. 1.

23 F.-C. LESSER, *Die Offenbarung Gottes in der Natur aus des XIV Capitels der Apostel-Geschichte 17tem Verse [...] Anno 1750. Den 7ten Mai-Monath in einer Flur-Predigt vorgestellt [...]*, Nordhausen 1750.

24 F.-C. LESSER, *Versuch einer Heliotheologia, oder einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Sonne*, Nordhausen, Johann August Cöler, 1753.

25 F.-C. LESSER, *Lithotheologie, Das ist: Natürliche Historie und geistliche Betrachtung derer Steine*, Hamburg, Christian Wilhelm Brandt, 1735.

26 F.-C. LESSER, *Testaceo-theologia*, Leipzig, Michael Blochberger, 1744.

27 La città di Halle ebbe un ruolo fondamentale nell'istruzione di Lesser essendo divenuta centro di divulgazione della corrente pietistica ed avendo ospitato le figure che maggiormente influenzarono il pensiero ed il lavoro del tedesco.

28 Teologo tedesco, Francke fu tra i massimi divulgatori del pietismo, credenza che gli costò un'opposizione da parte delle autorità universitarie e che gli imposero diversi divieti come quello di lettore a Lipsia e di pastore luterano nella città di Erfurt nonché l'espulsione da Dresda. La sua salvezza fu l'invito ricevuto presso l'università di Halle in qualità di insegnante prima di greco e lingue orientali, nonché di pastore presso un sobborgo della città, e poi di teologia. La città di Halle divenne così nucleo del pietismo che ebbe proprio in Francke il suo principale promotore. La figura del teologo tedesco ebbe poi un ruolo fondamentale nell'istruzione e nell'opera di soccorso dei sudditi più poveri, orfani compresi, che lo portarono a fondare una serie di scuole le quali crebbero di importanza al punto dall'andare a costituire le tuttora esistenti *Franckesche Stiftungen*, Fondazioni Francke, ove veniva fornita un'educazione rigorosamente religiosa. La città di Halle divenne così un centro di diffusione del pietismo in tutta la Germania.

traduzione si occupò Pierre Lyonnet, artista ed incisore prima, naturalista poi ed occupantesi altresì delle illustrazioni del *Treatise on the Polyps* (1744) di Trembley – ed in italiano nel 1751 – dove, a causa dell'insuccesso, non venne riedita – mentre solo nel 1799 in inglese.

In questo scritto emerse lo sforzo di Lesser nel ricercare l'onnipotenza divina nei meccanismi degli insetti e citando classici come Plinio e santi cattolici quali Agostino²⁹, finì col sostenere come l'operato di Dio non fosse meno presente in questi minuscoli insetti che in qualsiasi altro animale, uomo compreso, ed anzi, proprio negli esseri più minuti la sapienza divina si sarebbe fatta maggiormente evidente dal momento che la provvidenza, operante ovunque nella creazione dell'Onnipotente, avrebbe ulteriormente dovuto rammentare al lettore la sua natura creaturale e, così, condurre ad una maggiore conoscenza di Dio³⁰ – per quanto vada ricordato come la teologia naturale germanofona³¹ preferisse quali soggetti di studio piccole creature ed oggetti naturali, influenza culturale ben ravvisabile negli scritti di Lesser.

Nell'*Insecto-Theologia* sono presenti, infatti, sotto forma di protagonisti sia l'influsso della cultura tedesca, sia l'interesse personale di Lesser per la teologia naturale, sia il fascino per il minuscolo tipico della cultura settecentesca e grazie all'osservazione intensiva di quegli insetti normalmente trascurati e considerati ripugnanti – per quanto il tedesco non sia stato meticoloso quanto uno Swammerdam od un Ray non mancò comunque di contraddistinguersi per la sua dedizione nell'osservare tali creature in prima persona – Lesser non mancò di inserire anche il concetto sostenuto da molti *philosophes* della teologia naturale ossia che l'esistenza di Dio, la sua onnipotenza, saggezza e bontà sarebbero potute essere dedotte dall'ammirevole bellezza, ordine e determinazione presenti in natura, riportando così anche il concetto di come la dimostrazione della provvidenza di Dio si sarebbe manifestata anche tra le creature più meschine la cui osservazione avrebbe dovuto risvegliare la gratitudine dell'essere umano verso Dio e sottolineando, ancora una volta, come specialmente tramite uno studio approfondito di alcuni soggetti particolari – imenotteri in questo caso – l'uomo sarebbe stato in grado di elevarsi alla coscienza spirituale del loro Creatore.

Non sorprende dunque come anche per Lesser l'osservazione della natura fosse da considerarsi una sorta di servizio interiore prestato dall'uomo nei confronti di Dio³², forte sostenitore del fatto che gli uomini fossero prima ancora che cristiani, degli esseri naturali, e motivo per cui la conoscenza acquisita dal libro della natura sarebbe dovuta venire prima dell'esperienza cristiana basata sulla Bibbia³³, un pensiero al limite dell'eresia, ma che teneva bene a mente la considerazione della natura come colei che per prima avrebbe insegnato all'uomo l'esistenza di Dio e che grazie alle sue proprietà avrebbe incoraggiato i fedeli a voler conoscere meglio ed ulteriormente il Creatore, un pensiero che rientrava appieno in quell'immagine della natura apertesi davanti all'essere umano come un libro aperto in cui ognuno, per via dell'innato buon senso, avrebbe potuto dedurre Dio.

Per questo Lesser, relativamente ai suoi studi da naturalista, si concentrò sulle creature più piccole poiché in esse si manifestavano meravigliosamente la saggezza, la provvidenza e la creatività di Dio, il vero ed unico motivo per cui, e non per il caso, in ogni dettaglio di tali minuscole creature si sarebbe potuta riconoscere la perfezione stessa.

29 Nell'opera Lesser non mancò di riportare anche gli studi e gli studiosi a lui contemporanei: Maria Sybilla Merian, elogiata per il contributo da lei dato alla scienza della metamorfosi; Ulisse Aldrovandi, rammentato per le sue vaste ed approfondite ricerche e conoscenze; Réaumur, riportato specialmente parlando delle sue *Mémoires* opera considerata da Lesser quale «un prodigio d'erudizione, d'esattezza, d'eleganza e di graziosi ritrovamenti», in F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, I, cit., p. 27.

30 A.-C. TREPP, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen*, pp. 332-333.

31 Per approfondire la teologia naturale in area germanofona ed i loro principali esponenti si rimanda ad A.-C. TREPP, *Matters of Belief and Belief That Matters. German Physico-theology, Protestantism, and the Materialized Word of God in Nature*, in S. COCKRAM, A. WELLS, *Interspecies Interactions. Animals and Humans between the Middle Ages and Modernity*, London and New York, Routledge, 2018, pp. 127-140.

32 «innerlichen Dienst gegen den anbethenswürdigen GOtt», in F.-C. LESSER, *Einige kleine Schriften theils zur Geschichte der Natur, theils zur Physicotheologie gehörig*, Leipzig und Nordhausen, Johann August Cöler, 1754, p. 3.

33 «Wir sind natürliche Menschen ehe wir geistliche Christen werden. Dannenhero muß die natürliche Erkänntniß aus dem Buche der Welt, der Ordnung nach der Christlichen Erkänntniß der Heiligen Schrifft vorgehen», in F.-C. LESSER, *Lithotheologie*, p. XII.

Questo non vuol dire che per tali teologi esistesse solo il libro della natura, anzi, il suo studio non avrebbe dovuto sostituire quello delle Sacre Scritture, il grande Dio si rivelava in due libri, uno dei quali era il libro delle Sacre Scritture, l'altro il libro della Natura³⁴, ma per quanto ancora nella prima metà del XVIII secolo la natura non avesse ancora sostituito la rivelazione Scritturale, vero è che per alcuni, quali Lesser, in anticipo sui tempi, il libro delle Scritture, da solo, non sarebbe riuscito a sopperire alla quantità di conoscenza di Dio necessaria per la nostra salvezza³⁵: la conoscenza di Dio nel libro della natura aveva il carattere di una conoscenza di Dio preparatoria, ma non meno necessaria dal momento che era stata la natura stessa, come si è appena detto, ad aver insegnato all'uomo in primo luogo l'esistenza di Dio e le sue proprietà. Era indispensabile, dunque, per una corretta comprensione delle Sacre Scritture e per l'effettiva conoscenza di Dio studiare anche il libro della natura un rapporto, questo, tra natura e scrittura illustrato proprio da Lesser attraverso una curiosa metafora circa la costruzione del Tempio di Salomone:

In questo libro [quello della natura] vediamo Dio, per così dire, nel crepuscolo, mentre lo vediamo più chiaramente nel libro delle Sacre Scritture, come nella luce illuminata del giorno [...]. Ogni creatura è come una scala, sulle cui colonne [tramite dei gradini] ascendiamo sempre più alle conoscenze divine. Il tempio di Gerusalemme era diviso in tre parti: l'Atrio, il Vestibolo e l'Aula o Santo. Questo mostra molto bene come inizia, continua e si completa la conoscenza di DIO. La natura corrisponde all'Atrio, per così dire, in cui tutti gli uomini possono andare a vedere le opere del Signore. Se l'uomo guarda a questo luogo con una matura riflessione, giunge allora nel Vestibolo delle Sacre Scritture, in cui vede, ode ed impara ancora di più, fino a giungere infine all'Aula o Santo mediante una morte beata poiché questa sua conoscenza non è più incompleta, ma ha raggiunto la perfezione. Ma come nessuno imparerà mai a leggere non conoscendo prima le lettere, così nessuno avanzerà nella conoscenza di DIO senza avere prima tratto la giusta ragione dal libro della natura³⁶.

In realtà questa comprensione pedagogica della natura per, a sua volta, ottenere una migliore comprensione di Dio dovrebbe essere più approfonditamente indagata soprattutto quando legata a quei naturalisti vicini al movimento del pietismo, come nel caso di Lesser. Il pietismo volle essere un modo di vivere il cristianesimo tipicamente di appannaggio protestante ed attraverso il quale si predicava una religiosità interiore, strettamente individuale, un movimento animato da un'esperienza mistica, quando non direttamente sorretto da essa, dal momento che solo il misticismo avrebbe potuto condurre un cristiano ad una condotta di vita regolata da una rigorosa ascesi: la strada per la salvezza corrispondeva alla via verso l'interiorità. Nel pietismo si era infatti convinti che il credente avrebbe sì potuto ricevere il perdono delle sue colpe solo a seguito dell'intervento di una grazia esterna, ma questo perdono era visto come una trasformazione interiore dal momento che a seguito del perdono del proprio peccato, il credente avrebbe subito una conversione totale e, come l'apostolo Paolo sulla via di Damasco, avrebbe allora percepito la via interiore, la stessa per la salvezza, appunto.

Introducendo il misticismo appare più chiaro il legame con il Tempio di Salomone usato come esempio da Lesser il quale, non a sorpresa, aveva soggiornato presso la città di Halle la cui università, dove Lesser aveva studiato medicina, venne istituita da Philipp Jacob Spener, fondatore del pietismo – nonché colui il quale aveva offerto un lavoro a Francke quando allontanato dagli altri

34 «der Grosse GOTT in zwey Büchern offenbahret, deren das eine ist das Buch der Heiligen Schrift, das andere das Buch der Natur», ivi, p. IX.

35 «Es ist aber dies Buch nicht hinlänglich genug, uns so viele Erkänntniß GOTTes als zu unserer Seeligkeit gehöret, beyzubringen, dieweil es von dem grossen Erlösungs · Wercke, so durch JESum Christum geschehen ist, uns keine Nachricht giebt, auf welchem doch der Grund unserer Seeligkeit beruhet», ivi, pp. X-XI.

36 Ivi, p. XI. Cfr. A.-C. TREPP, *Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in «Geschichte und Gesellschaft», April-Juni 2010, p. 247. La descrizione qui fatta da Lesser richiama fortemente il modello richiesto per la costruzione degli edifici delle *Franckesche Stiftungen* ad Halle da parte di Francke a Christoph Semler – teologo ed educatore tedesco nonché fondatore della scuola secondaria tedesca – e fra le quali strutture il Tempio di Salomone comparve proprio come uno dei numerosi edifici modello del progetto. Per approfondire si rimanda a T. J. MÜLLER, *Der Realienunterricht in den Schulen August Hermann Franckes*, in *Schulen machen Geschichte. 300 Jahre Erziehung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle*, (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 4), Halle-Saale 1997, pp. 43- 65.

circoli universitari – e dove Lesser si sarebbe convertito alla religiosità pietistica³⁷ – da ricordare come il cambio di rotta dagli studi medici a quelli teologici avvenne anche per via dei suggerimenti inviati a Lesser proprio da Francke – i cui segni evidenti si ritrovano, per altro, proprio nella convinzione di Lesser di cercare Dio prima in natura e poi nelle Scritture. Convinzione dei pietisti era, infatti, il ripristino dell'immagine di Dio tramite la trasformazione dell'uomo vecchio, segnato dal peccato originale, all'uomo nuovo, una creatura spirituale, rinnovata, simbolo dello stato di grazia a seguito della Rinascita dell'adepto. «Siamo persone naturali prima di diventare cristiani spirituali. Allora la conoscenza naturale del libro del mondo, nell'ordine della conoscenza cristiana delle Sacre Scritture, deve avere la precedenza»³⁸, ritornano le parole scritte da Lesser nella prefazione alla *Lithotheologie*. Le idee lesseriane sono dunque da leggere ed interpretare nell'ottica specificamente pietistica del naturalista tedesco e pertanto vige l'obbligo di tenere anche in considerazione come, negli ambienti pietistici, esclusi quei gruppi più radicali, la conoscenza della natura non fosse basata su di un atto di grazia divino né, tanto meno, sulla sola comprensione delle Scritture, ma, proprio come nelle convinzioni di Lesser, la natura veniva compresa in quanto rivelantesi all'uomo come un libro aperto che gli esseri umani sarebbero stati in grado di leggere poiché aventi quella ragione naturale permettente loro di cogliere la natura solo guardandola attentamente: la ragione derivante da Dio era intrinseca all'essere umano e diveniente, perciò, il criterio decisivo della conoscenza per l'Illuminismo e, stando a Lesser, tale ragione sarebbe stata il vero aiuto per una corretta visione della natura, «Tutti gli uomini che hanno una buona ragione hanno occhi per guardare e un desiderio naturale di imparare. Entrambi non li hanno ricevuti da Dio invano, ma al fine di lasciarsi guidare dal desiderio di imparare, che è loro naturale, a usare bene gli occhi, a guardare bene le opere della natura»³⁹.

L'epistemologia ragionevole illuministica e l'esperienza pietistica e vitale di Dio si intrecciarono così nell'esplorazione della natura lesseriana così come nella sua *Insecto-Theologia* dal tedesco descritta difatti come un «tentativo ragionevole e scritto su come un essere umano, attraverso un'attenta osservazione degli insetti altrimenti poco rispettati, possa giungere a una realizzazione vivente e ad ammirazione dell'onnipotenza, saggezza, bontà e giustizia del grande DIO»⁴⁰ portando così in sé questa sintesi di conoscenza razionale della natura ed esperienza dell'Onnipotente.

Un ulteriore legame con il misticismo pietistico emerse anche nel modo in cui Lesser era solito attuare le sue osservazioni, non solo in prima persona, ma specifiche ed approfondite, il suo cercare di ottenere una «visione più profonda»⁴¹ del libro della natura dal momento che riconoscere Dio in essa significava vedere la natura non solo con gli occhi del corpo, ma anche con gli occhi della mente, od occhi interiori, come il tedesco non mancò di sottolineare⁴²: con questa correlazione tra occhio interno ed occhio esterno non solo si ritorna al misticismo⁴³, ma si potrebbe facilmente vedere anche un collegamento con la tradizione ermetico-platonica secondo la quale vi era una stretta connessione tra l'azione del vedere e l'anima dal momento che, stando a Platone, la vista era un processo attivo emanato dall'anima che poteva avvenire solo «attraverso l'irraggiamento dell'occhio»⁴⁴. In questo senso, l'osservazione attenta degli oggetti naturali più volte richiesta da

37 Ulteriori informazioni che testimoniarebbero la conversione di Lesser al sistema di credenze pietistiche ci vengono fornite dalle 21 lettere appartenenti al figlio di Lesser, Johann Philipp Friedrich, composte tra Lipsia e Gottinga tra gli anni 1738 e 1742. Le suddette lettere, al momento, si trovano presso l'archivio cittadino di Nordhausen sotto alla sigla R Lb 15. Cfr. A.-C. TREPP, *Zwischen Inspiration und Isolation* e S. REIN, *Friedrich Christian Lesser (1692-1754). Pastor, Physicotheologe und Polyhistor*, Nordhausen, Friedrich Christian Lesser Stiftung, 1993, p. 112 ss. Al momento le lettere in risposta da parte di Johann sono ancora disperse.

38 F.-C. LESSER, *Lithotheologie*, p. XII.

39 Ivi, p. XVI.

40 A.-C. TREPP, *Zwischen Inspiration und Isolation*, p. 8.

41 F.-C. LESSER, *Lithotheologie*, p. XIV.

42 F.-C. LESSER, *Nachricht von seinem Naturalien- und Kunstcabinet*, in «Hamburgisches Magazin», 3, 1748, pp. 549-558.

43 Anche in questo caso a sostegno del legame tra Lesser, la pietistica ed il suo misticismo si rammentino i legami tra il tedesco ed il poeta Barthold Heinrich Brockes, vicino all'ermetismo e tenuto in grande considerazione da Lesser che ne ripeteva i versi per enfatizzare le sue preoccupazioni fisico-teologiche, e con l'entomologo Christoph Friedrich Richter residente proprio ad Halle,

44 In Platone l'abilità di vedere era la principale via o, persino, la precondizione per qualsiasi tipo di intuizione e la

Lesser ed altri, oltre all'osservazione razionale, sarebbe servita anche a catturare i particolari ed i dettagli più lievi al fine di imprimerli nell'anima dal momento che solo un osservatore attento sarebbe potuto giungere alla prevista ammirazione riverente delle opere divine⁴⁵ e l'osservazione dettagliata e controllata degli oggetti della natura divenne così una forma enfaticamente sensuale di adorazione di Dio.

Con queste conoscenze alla mano, nonché aventi ora il punto di vista di Lesser, possiamo addentrarci nello specifico della *Insecto-Theologia*, opera apertesi con una alquanto lunga, circa una quarantina di pagine, e consistente introduzione in gran parte costituita dai riferimenti bibliografici indirizzanti al riconoscimento dei lavori precedentemente svolti nel medesimo ambito e riconosciuti da Lesser il quale non fece mai mistero su chi fossero stati i suoi maestri citando nella prefazione il *De Animalibus insectis* di Ulisse Aldrovandi del 1602, le *Mémoires* reaumuriane iniziate nel 1734 e la fresca di stampa *Biblia Naturæ* di Swammerdam scritta nel 1670, ma pubblicata solo tra il 1737 ed il 1738, un'informazione questa non da poco: il fatto che un pastore di Nordhausen fosse a conoscenza di un libro pubblicato a Leida solo l'anno precedente al suo testimonia il suo interesse per l'argomento e l'efficacia della sua rete di informazioni.

E dalla citazione della massima pliniana nel frontespizio Lesser cominciò subito a mettere in evidenza come, nonostante il legame con la teologia naturale, la sua opera fosse di una portata molto più ampia, contenente molteplici dettagli sulla diversità, la classificazione, la respirazione, la metamorfosi degli insetti, la loro dimora, il loro comportamento, le difese, la cura dei loro piccoli, la sagacia e la loro anatomia; nonostante il forte legame con la teologia, Lesser non mancò, infatti, di tralasciare anche l'aspetto scientifico di cui elogiò specialmente il microscopio, lo strumento che concesse la possibilità di osservare un intero nuovo mondo «che discernere non si può se non coll'ajuto d'un ottimo Microscopio»⁴⁶ e, come nel caso degli insetti, strumento che portò alla rivelazione della struttura dettagliata di creature ai margini della percezione umana, come l'acaro del formaggio⁴⁷, il tutto rammentando sempre di sottolineare la potenza e la saggezza di Dio, «Spettacolo veramente curioso, mirare [...] col Microscopio. Si resta attonito, in osservando rami più sottili mille volte d'un capello, e che a migliaia si trovano in un solo Insetto, essere formati con arte così esquisita»⁴⁸.

Un filone scientifico, questo, rintracciabile per tutta l'opera a partire dal principio dove, subito dopo l'introduzione, Lesser passò a divulgare le informazioni circa la generazione⁴⁹ degli insetti, tema che non fu affatto scelto casualmente essendo inteso tanto da Lesser quanto da molti altri come la funzione divina per eccellenza, unica fonte di vita per tutti gli esseri indipendentemente dal loro regno di appartenenza – ed in Lesser ritroviamo ancora la tripartizione dei regni della natura in animale, vegetale e minerale come tipicamente accettata nel XVIII secolo ed adottata anche da Buffon nella sua teoria della catena dell'essere.

Accanto all'osservazione, la ragione di Lesser restava, infatti, condita con convenzioni di vecchia data come l'importante assunzione della *chaîne des êtres* e la presa in considerazione della teoria della *generatio aequivoca* impossibile da tralasciare dal momento che «molti hanno creduto che la più parte degl'Insetti non si moltiplicano per via di generazione [sistema di Mosè]; ma che produconsi da qualsivoglia materia. Chiamarono ciò *Generazione equivoca*», ipotesi prontamente confutata dal tedesco il quale confermò, anzi, come la nozione di insetti generati da materia in decomposizione si fosse formata solo perché «non vi fu chi si desse la pena d'esaminare la cosa più

vista, il più nobile dei sensi, permetteva di cogliere tutto ciò che circondava l'uomo attraverso un potere trascendentale e puramente naturale, un concetto in opposizione alla tradizione cristiana ove gli occhi erano visti come l'apertura fisica che permetteva all'anima di un uomo di scappare alla morte o che impediva al peccato di entrare. Cfr. E. ØSTREM, M. BIRKEDAL BRUUN, N. HOLGER PETERSEN, J. FLEISCHER, *Genre and Ritual. The Cultural Heritage of Medieval Riuals*, Copenhagen, University of Copenhagen, 2005 e R. JÜTTE, *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge, Polity Press, 2005.

45 F.-C. LESSER, *Lithotheologie*, p. IX.

46 F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, I, cit., p. 115.

47 Ivi, II, p. 206.

48 Ivi, p. 73.

49 Sul tema della procreazione si consiglia D. POSEY, *Topics and Issues in Ethnoentomology with Some Suggestions for the Development of Hypothesis-Generation*, in «Journal of Ethnobiology», VI, 1, 1986, pp. 99-120.

da vicino» non notando le uova che gli insetti deponevano in sostanze come letame, carne, ecc. «I Moderni, migliori Osservatori degli Antichi, vennero in fine, e trovarono che gl'Insetti non nascono in tutte queste materie, se non perché altri della medesima spezie vi hanno poste le uova». Lesser descrisse poi in dettaglio le osservazioni dei suoi predecessori, a cominciare dall'*esattissimo* Francesco Redi le cui «sole sperienze [...] non ci lasciano dubitare di questo fatto, e decidono la quistione»⁵⁰.

Sempre relativamente alla generazione anche Lesser fece poi riferimento alla regola generale e rifacendosi letteralmente alla *Genesi* sostenne come Dio avesse concesso ad ogni organismo vivente il potere di procreare, legge valida anche per gli insetti: «Ogni generazione è preceduta da un accoppiamento tra il maschio e la femmina, ed è regola generale, da cui non partonsi neppur gl'Insetti; la sola differenza che osservar si vuole, sta nel modo con cui l'Insetto maschio colla femmina sole congiungersi, il quale varia al variar di ciascuna spezie»⁵¹. Da tale unione si sarebbe poi generato l'essere vivente o meglio, nel caso specifico degli insetti, le uova e delle quali, grazie sempre all'ausilio del microscopio, Lesser riuscì ad ammirarne il contenuto, «un punto oscuro di cui si forma l'Insetto. Egli vi è richiuso tutto intiero [...]. Sotto la scorza dura dell'uovo trovasi una pellicola fina e delicata in sta involupato l'Insetto quasi dentro una matrice. Vi è ripiegato con arte sì fina, che malgrado le angustie della sua stanza, ha quanto luogo gli occorre»⁵², una procreazione immancabilmente ritenuta a sua volta segno della maestria e della sapienza «di colui che ha saputo collocar tante cose in uno spazio così ristretto», specificazione quasi necessaria visti i dettagli in cui Lesser scese per descrivere uno dei temi più in voga del XVIII secolo: la riproduzione.

Molti i dettagli e le descrizioni degli organi e maschili e femminili, che

sono per ordinario alla parte di dietro ne' maschj, benchè non manchi chi le porta ancora d'avanti, sotto il ventre. Queste parti, a proporzione del corpo loro, sono o più grandi, o più picciole. Quelle delle femmine sono nello stesso sito che quelle del maschio, ordinariamente verso la coda, o sotto il ventre. Sono coperte d'un pelo finissimo per minor pericolo del maschio, il quale se il trovasse più ruvido, potrebbe restar ferito nelle sue parti generative, estremamente delicate;

Lesser continuò poi la descrizione parlando di un aculeo o pungiglione, ma intendendo con tale denominazione la parte degli insetti che serve «di condotto per deporre l'uova ne' corpi, ove le vogliono introdurre» e descrivendo minuziosamente non solo la descrizione di tali organi, ma anche il loro modo di funzionare, di ritrarsi nella specifica sacca del corpo «una apertura, simile a quella d'un manico di Coltello», quando l'organo è corto, «uno stuccio, composto di due parti sottilissime che s'assomigliano a una canna tagliata per lungo», quando l'organo è lungo, ed il modo in cui gli insetti li estraggono ed usano, per esempio nelle femmine «è il canale per cui fa passar le uova»⁵³.

Decisamente descrizioni sbalorditive ed alquanto dettagliate vista la natura religiosa del testo che doveva dunque essere rimarcata, ma in cui inevitabilmente emergeva come, ancora una volta, gli insetti sarebbero potuti essere usati per comprendere meglio il comportamento umano.

Non si ripeterà qui il discorso fatto nel capitolo precedente circa l'appello di Lesser alla *Genesi* per giustificare e il collegamento tra religione e storia naturale ed il suo interesse nei confronti della riproduzione degli insetti, basti quello sin qui riportato e che dimostra ampiamente come, sin dal principio dell'*Insecto-Theologia* Lesser si fosse prodigato in una strenua difesa nei confronti degli imenotteri che, pur privi di sangue e di ossa, pur considerati dai più degli abietti «rifiuti perniziosi della Natura», in realtà si mostrarono possessori della stessa perfezione detenuta da tutti gli altri esseri essendo anche loro dotati «de le parti tutte che loro son necessarie».

Dalla generazione Lesser passò poi all'analisi della metamorfosi di cui «i soli Insetti ne son capaci» pur non prestandoci troppa attenzione ritenendo che le loro trasformazioni si limitassero a riguardare la sfera esteriore, ma senza comportare cambiamenti sostanziali, pur fermo restando che la perfezione con cui le metamorfosi avvenivano non poteva essere attribuita al caso, essendo a sua

50 F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, I, cit., pp. 44-48.

51 Ivi, p. 111.

52 Ivi, pp. 115-116.

53 Ivi, II, pp. 39-43.

volta una funzione in cui «riconoscervi i precisi segni della infinita sapienza del Creatore».

Dopo aver investigato circa la creazione e la riproduzione degli insetti, nel primo tomo si legge ancora un'analisi specifica degli imenotteri, dal loro numero – Lesser riportò numericamente «tutto ciò che la mia esperienza e la lettura di varj Autori degni di fede m'hanno insegnato del numero delle spezie», per poi lasciare ad ognuno «fare i sui conti» – alla loro divisione – Lesser li suddivise in «due classi generali. La prima comprenderà quelli che non hanno gambe, e noi porremo nella seconda quei che le hanno»⁵⁴ anche se, in realtà, Lesser complicò, e non poco, la sua suddivisione degli insetti introducendo anche ripartizioni tra quelli con le ali ed insetti privi di esse ed ancora tra insetti in grado di volare e non, mischiando ulteriormente le carte come, ad esempio, nel caso delle formiche, prima inserite nella categoria degli insetti *con le gambe*, ma senza ali e poi, nuovamente, in quella degli insetti alati.

Ravvisabili ancora gli aspetti decisamente più scientifici ed anatomici che, oltre al loro sesso, riguardarono anche la loro respirazione e le loro trasformazioni per poi completare il volume con argomenti meno anatomici e più etologici quali il loro modo di immagazzinare cibo, nuovamente una programmazione voluta dal Creatore che avrebbe così consentito loro di agire sapientemente pur essendo privi di raziocinio: «sarebbe disavventura grande se Iddio non gli avesse provveduti dell'accortezza necessaria per procurarsi quello che più lor conviene» e gli strumenti messi loro a disposizione – *Dell'Armi che hanno gl'Insetti* – sempre dall'Onnipotente per la loro difesa, munendoli dei congegni meglio adatti alla loro dimensione ed industriosità e concludendo con il loro istinto genitoriale nei confronti delle uova e descrivendo la sagacità degli insetti che seppur «tutti accordano che gl'Insetti sieno privi della ragione», fanno però «buon uso delle facultà loro impartite dall'Autore della Natura»⁵⁵.

Nel secondo tomo viene, invece, lasciato maggiore spazio all'etologia ed all'utilità degli insetti, pur non mancando di tralasciare l'aspetto scientifico: sensi, membra e loro qualità singolari quali «la piccolezza d'alcuni», della capacità che alcuni di essi hanno la notte di risplendere «siccome il fuoco», del suono della loro voce, della loro capacità di diffondere «d'ogni intorno un certo odore» senza tralasciare «Della guerra che si fanno a vicenda»⁵⁶, aspetto quest'ultimo che si vedrà specialmente nei prossimi capitoli e caro in particolare agli Huber ed affrancante lo spirito di Michelet, vennero ampiamente discussi nella prima parte del volume. E dopo aver dato spazio alle strutture interne ed esterne degli imenotteri, Lesser passò all'aspetto utilitaristico di questi smentendo sin da subito la credenza comune che li voleva inutili ed analizzandone anzi non solo la loro utilità in quanto nutrimento per altre specie, ma anche il loro sfruttamento economico da parte dell'uomo come nel caso della produzione del miele delle api, «Ognuno sa che le Api ci somministrano quel deliziosissimo sugo, che è di tanto comodo alle cucine» e grazie al quale «i Moscoviti fanno una bevanda che vien chiamata Idromele» oltre che citare debitamente anche la «cera, che è produzione delle Api», il tessuto dei bachi da seta, «Alcuni fra gl'Insetti ci danno il modo di nobilmente vestirci», di cui sottolinea nel Catai la produzione non solo della seta, ma anche della carta e non mancando nemmeno di rammentare la tela dei ragni, «Certi belli spiriti, che si pregiano d'inventare, si sono lusingati di trarre da'Ragni lo stesso vantaggio che da' Vermi della seta» e di altri sfruttati per le tinture e colori, «Bellissimi colori ci somministrano eziandio gl'Insetti», citando principalmente la cocciniglia, ma tra gli altri *insetti coloriferi* anche il Chermisi e «Io aggiungo [...] trovarsi nell'Indie una spezie d'Api, da altri prese per Formiche alate, le quali sono esse pure d'un grand'uso nella tintura. Fanno una cera che par gomma lacca, e tigne ottimamente in rosso»⁵⁷.

Sempre da parte dell'uomo gli insetti sarebbero poi stati sfruttati anche nel campo della teologia dal momento che «codesti poveri Animaletti sono capaci di sollevare le nostre menti alla contemplazione del Creatore dell'Universo»⁵⁸, della giurisprudenza, visto che, indipendentemente dall'uso giusto o sbagliato che si faccia degli insetti, «i Maestrati sono stati costretti a stabilire

54 Ivi, I, pp. 77-78.

55 Ivi, p. 121.

56 Ivi, II, pp. 79-100.

57 Ivi, pp. 111-136.

58 Ivi, p. 136.

opportune leggi, per regolarne il possedimento» poiché «quantunque [le api] volino or qua, or là [...], il dominio dee restarne sempre al padrone dell'Alveare»⁵⁹ e della medicina, «Gl'Insetti non sono nella Medicina d'uso così comune, come gl'altri Animali, perché i signori Medici non si sono presa tanta cura di ricercare a che possano essere giovevoli», scriveva Lesser dedicando il capitolo ottavo proprio a tale argomento intitolandolo *Dell'utilità e dell'uso degl'Insetti nella Medicina* e riassumendovi le conoscenze scientifiche dell'epoca che oltre alla medicina comprendevano anche un largo impiego degli insetti in botanica, osteologia, «La polvere dell'insetto, che chiamano mesci-sterco, sparsa sulle viscere di chi è aggravato da una rottura, le fa ritornare alla loro naturale situazione», anatomia e terapeutica e per la quale vi sono moltissimi esempi, dai grilli per migliorare la vista, alle mosche per curare la calvizie, alle vespe «che sono diuretiche, e sgombrano la renella» sino alle formiche che «eccitano agli esercizi di Venere: il loro acido odore risveglia mirabilmente gli spiriti vitali»⁶⁰.

Per quanto il testo sia, di fatto, un'opera teologica, Lesser lasciò comunque ampio spazio a riflessioni sulla vita e sulle abitudini degli insetti nonché sulle loro relazioni con la vita degli altri animali, uomo compreso, finendo col rammentare come anche gli aspetti negativi⁶¹, quali le devastazioni negli orti e nelle campagne, quando non le infestazioni, corrispondevano sempre alla suprema volontà di Dio – un tema quello della discussione della teodicea già visto nel capitolo precedente e sul quale, qui, non ci si dilungherà nuovamente. Capitoli, questi, seguiti da una strenua difesa degli imenotteri in un'analisi degli abusi perpetuati nei loro confronti da parte dell'uomo e concludentisi con la suprema difesa per eccellenza, *De' Prodigj, de' quali parla la Scrittura Santa per ordine agl'Insetti* dove questi trovavano la loro ragione d'essere divina.

A dimostrazione della completezza della sua opera, ben assai più che un semplice testo di teologia naturale, il tedesco non mancò di dire la sua anche riguardo al dibattito circa la possibilità per gli animali di avere una ragione, un'anima o essere delle semplici bestie-macchine; in tale disputa, Lesser si mostrò a favore dell'istinto:

Gl'Insetti privi dell'uso della ragione danno tante prove d'una sapienza particolare, mentre gli uomini non si fanno veruno scrupolo di violar le regole e le Leggi venerabili [...]. Possibile che Animali sì vili, sì dispregevoli meglio si conducano, e con più accortezza, che l'uomo dotato d'intelligenza? E pure così è.

Quegli consultano l'istinto ottenuto dalla Divinità, e non se ne scostano mai⁶²,

concludendo, dopo quanto detto, che «sarebbe un cavarsi gli occhj ed accecarsi volontariamente, il non riconoscere a tanti segni la mano dell'Essere Onnipotente e sapientissimo che difficoltà non conosce né termine nell'operare»⁶³.

Anche per Lesser vi era dunque una sorta di limite alla meccanizzazione degli animali dal momento che i movimenti e le azioni, perfette, di questi avrebbero trovato spiegazione solo in riferimento all'influenza permanente di Dio, l'unico a possedere «sapere e potenza per tutto» e che «presiede a tutti codesti moti, li conserva, li dirige, e vieta loro il reciproco annientamento». Solo così la natura avrebbe potuto funzionare perfettamente e permanentemente basandosi su cause e leggi naturali in virtù del continuo sostentamento da parte di Dio, un concetto nel quale Lesser credeva al punto da domandare se «un equilibrio in cui appare tanto discernimento può mai essere effetto del cieco Caso?» e fornendo anche l'unica risposta esatta, ossia che «senza dubbio, ciò che viene dal Caso non ha nulla di stabile e d'ordinato» e per questo «ove qui noi ravvisiamo una costantissima proporzione che non può non derivare da un disegno saggiamente premeditato, la cui esecuzione serbar doveasi alla sola mano dell'eccelso Signore del Cielo e della Terra»⁶⁴, concetti

59 Ivi, p. 138.

60 Ivi, pp. 140-154.

61 Quattro i capitoli dedicati all'aspetto negativo degli insetti: il X, *Quanto gl'Insetti sieno nocevoli ai Beni della terra*; l'XI, *De' Mali, che gl'Insetti cagionano agli uomini*; il XII, *Dei Danni, che cagionano gl'Insetti gli altri Animali*; ed il XIII, *Che i Danni cagionati dagl'Insetti sono stati tanti segni dell'onnipotenza, della giustizia della sapienza, e della bontà di Dio*. Cfr. F.-C. LESSER, *Teologia degli Insetti*, II, pp. 171-207.

62 Ivi, I, p. 283.

63 Ivi, p. 121.

64 Ivi, pp. 100-101.

questi espressi da Lesser, ma presenti in tutta la teologia naturale protestante germanofona reputante la percezione delle creature come la parola vivente materializzata di Dio nella natura: sia che gli insetti si comportassero razionalmente od istintivamente restava comunque ben visibile la mano di Dio ed anche la creatura più bassa, vile e misera rivelava in un modo all'opposto splendido la sua saggezza e bontà, ogni animale, per quanto umile, ogni piccola pianta ed ogni goccia d'acqua mostravano una complessità, una bellezza ed un'utilità che potevano essere ricondotte solo a Dio come maestro onnipotente e soprannaturale.

Nella loro attenzione al numero degli insetti, alla loro varietà ed al loro comportamento, istintivo o meno, e nella loro preoccupazione per l'accuratezza delle loro affermazioni, i teologi naturali non si limitarono a riconfezionare la conoscenza scientifica in forma apologetica; attirarono, invece, l'attenzione dei naturalisti su quegli aspetti della natura che la tradizione descrittiva nella storia naturale aveva sino ad allora trascurato, vedasi i casi di Aldrovandi⁶⁵ e di Muffet⁶⁶, e così fecero anche gli scrittori successivi sugli insetti: John Ray⁶⁷, Carl Linnaeus⁶⁸ e Charles de Geer⁶⁹ dimostrarono come fu proprio la passione posta dai teologi naturali nel tentativo di mostrare un'unione tra credenza e conoscenza ad averli ispirati al punto da lasciare emergere un *io* alquanto coinvolto come dimostrato dall'amore, forse esagerato, riversato da alcuni di questi nelle creature soggetti dei loro studi.

Certamente la teologia naturale non fu l'unica dottrina ad aver indirizzato più *philosophes* verso una maggiore attenzione nei confronti degli insetti, eppure dove si praticava la teologia naturale questa ispirava considerazioni generali sul comportamento degli insetti e sulla nozione di economia della natura emergente proprio in quel periodo ed a questo proposito si può aggiungere come la teologia naturale non fosse dipesa semplicemente dalla storia naturale, ma col suo ricercare prove dettagliate della presenza della provvidenza in natura, anche attraverso l'uso di creature quali gli insetti, diede un contributo significativo a nuovi modi di pensare la natura stessa anche se, ironia della sorte, fu proprio il medesimo successo dei fisico-teologi, quando impiegato a sostegno delle teorie evoluzionistiche della vita, ad aver minato lo stesso approccio. Eppure, dall'entusiasmo vittoriano per la raccolta degli insetti alle case delle farfalle, agli zoo degli imenotteri ed agli insettari del XXI secolo, possiamo vedere la persistenza di quell'antica idea che la natura, quando non il Dio della natura, si riveli al meglio nella sue forme più marginali.

Intricata, dunque, la situazione della teologia naturale il cui dibattito, per quanto avesse già investito il periodo alto medievale, vide sorgere le prime vere e proprie argomentazioni durante il primo periodo moderno (1600-1800): il mondo fu scelto da Dio per creare l'uomo ed in esso Dio operò i più grandi misteri della salvezza. In poche parole, se era stato Dio stesso ad avere creato il mondo in vista della salvezza umana, allora conoscere il mondo attraverso una scienza naturale ed illuminata dai misteri della fede sarebbe stato un dovere naturale dell'uomo nonché un privilegio della libertà concessagli da Dio per poter contribuire alla propria salvezza, situazione resa ancora più complessa dalle profonde divisioni religiose, essenzialmente protestanti e cattoliche, perpetuate tanto dai sostenitori della teologia naturale quanto dai suoi critici.

Ma, indipendentemente dagli scontri a sfondo religioso, la finalità più trascendente della natura finì con il riflettersi nella scienza – soprattutto gesuitica⁷⁰ – ed alla nascita di quella moderna si giunse a quella sorta di saldatura tra il pensiero religioso e la filosofia naturale, un'unione nata si voglia per stipulare una nuova identità fra scienza e fede o per sancire un ideale di autonomia fra

65 U. ALDROVANDI, *De Animalibus Insectis Libri Septem*.

66 T. MOUFFET, *The Theatre of Insects*.

67 J. RAY, *Historia Insectorum*, Londini, A. & J. Churchill, M.DCC.X. e J. RAY, *Methodus Insectorum*, s.l., s.t., 1705. Cfr. A. STUART BALDWIN, *John Ray. Essex Naturalist*, Essex, Baldwin's Books, 1986.

68 C. LINNEO, *Centuria Insectorum*, Upsaliæ, 1763, in C. LINNEO, *Amoenitates Academicæ*, VI, Lugduni Batavorum, Cornelum Haak, 1763.

69 Gli insetti furono tra le principali passioni dello svedese la cui opera più famosa richiama quella del suo idolo Réaumur, C. DE GEER, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*. Del medesimo rammentiamo anche C. DE GEER, *Genera et Species Insectorum*, Leipzig, Crusium, 1783.

70 Per un approfondimento circa la teologia gesuitica ed il suo sviluppo più scientifico all'interno della stessa rivoluzione si rimanda a P. REDONDI, *Teologia ed Epistemologia nella Rivoluzione Scientifica*, in «Belfagor», XLV, 6, Leo S.Olschki, 1990, pp. 613-636.

l'una e l'altra, ma che non mancò di provocare tensioni specialmente tra la scienza gesuitica e la tradizione meccanicistica ritrovabili, ancora, durante gli ultimi decenni del XVII secolo ed il XVIII, ovvero quegli anni testimoni di una rinascita del dibattito teologico naturale ora trattato anche nella sfera pubblica ed incoronato da Isaac Newton a sua volta sostenitore di come le molteplici caratteristiche dell'universo non potessero essere spiegate solo in termini di principi meccanici, ma che il sistema planetario dovesse cercare la causa del suo essere non in una ragione cieca e fortuita, ma in qualcuno molto esperto di meccanica e geometria. Si ripeteva, dunque, la tesi pronunciata da molti e secondo i quali le opere della natura avrebbero dimostrato ovunque la mano di una divinità dietro la loro esistenza. Ma se la filosofia naturale newtoniana si intrecciò strettamente con la teologia naturale, furono altri a collegare le idee di Newton con gli argomenti teologici, da Robert Boyle a Richard Bentley sino al già citato John Ray che con il suo *The Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation* invocò la natura come agente di Dio preservando la di Lui saggezza e benevolenza, ma riuscendo comunque a spiegare quei fallimenti colti scientificamente nella progettazione del mondo.

Certo non mancò chi, al contrario, in un'ottica nettamente negativa considerò la Terra come una rovina, un luogo di punizione, dolore e malattia – Thomas Burnet ed il suo *The Sacred Theory of the Earth* un esempio per tutti – ma usare le prove raccolte dal *Book of Nature* per integrare le descrizioni del divino rintracciabili nelle Scritture era una pratica che risaliva a tempi addietro, perpetuata ancora sino ai dibattiti trinitari dei primi concili cristiani; sfruttare il mondo naturale al fine di illuminare le qualità di saggezza, onniscienza e bontà divine rintracciabili nella Bibbia era dunque una pratica comune che continuò a crescere, incrementata prima dalla filosofia naturale aristotelica e poi dall'empirismo lockiano e dalla meccanica newtoniana portando a quello scontro che voleva Dio un'idea innata o appresa, a posteriori o a priori. La scienza del XVIII secolo si ritrovò così satura di teologia naturale risultante, però, seria e pertinente ad un vasto pubblico che andava dalle emergenti classi professionali all'aristocrazia.

Fu d'altronde nel XVII e poi ancora più nel XVIII secolo che emersero le scienze naturali le quali portarono ad una profonda riconsiderazione proprio della teologia naturale, specialmente rivalutandola a seguito delle devastanti guerre di religione che avevano colpito il XVI e, parzialmente, il XVII secolo e che avevano portato a quel disincanto nei confronti dell'autorità ecclesiastica cosicché la metodologia della teologia naturale – che si occupava, come tuttora, dell'osservazione empirica della ragione – andò naturalmente a sovrapporsi in certa misura a quella delle scienze naturali, favorita anche dalle tensioni che si svilupparono e che fiorirono nell'Europa dell'Illuminismo contro la teologia rivelata dal momento che stava divenendo sempre più chiaro come le scienze contraddicessero le Scritture specialmente circa argomenti quali il calcolo dell'età della Terra, la sua cosmologia ed il modello dell'origine della specie, portando a delle sfide scientifiche che misero fortemente sotto pressione la teologia rivelata, appunto, messa sotto torchio anche dal criticismo per la storicità biblica. In questo clima intellettuale la teologia naturale si fece molto attraente, specialmente per il suo poter essere condotta, rispetto ad altre forme di teologia, indipendentemente dalle fonti scritte e dall'autorità ecclesiastica, aiutata anche da quel nuovo modo di vedere il mondo come una macchina che portava a delle analogie molto naturali tra l'artigianato divino e quello umano, motivi questi di diffidenza nei suoi confronti e che portarono, da un lato i suoi ammiratori, quali Boyle e Ray, a sentire quasi necessaria una spiegazione per giustificare questo loro entusiasmo, e, dall'altro lato, i veri credenti a sospettarla troppo vicina al deismo, conducendo, specialmente dalla seconda metà del XVIII secolo, a feroci attacchi nei suoi confronti da parte di alcuni filosofi illuministi quali Immanuel Kant⁷¹ e David Hume, il primo sostenitore dell'idea che i fenomeni non potessero essere solo sperimentati, il secondo più concentrato nel trovare la perfetta analogia per descrivere il rapporto tra l'universo ed il suo Creatore, un paragone

71 Il filosofo di Königsberg criticò il concetto di teologia naturale specialmente nella sua *Critica alla Ragion Pura* dove distinse ulteriormente, oltre alla classica divisione tra teologia rivelata e teologia razionale, la teologia naturale da quella trascendentale, concepente il suo oggetto solo attraverso la ragion pura. Per Kant, inoltre, la teologia naturale sarebbe potuta essere ulteriormente sviscerata in teologia fisica, se risalente agli attributi di Dio partendo dall'ordine e dalla costituzione del mondo, ed in teologia morale quando considerante Dio quale principio dell'ordine e della perfezione morale. Cfr. I. KANT, *Critica alla Ragion Pura*, Roma, Armando Editore, 2020, p. 913 ss.

sfociato poi nell'orologiaio paleyano ed al quale Hume impose obiezioni quali, ad esempio, se nel caso di malfunzionamento dell'orologio l'imperfezione sarebbe stata da attribuire al Creatore stesso.

Pur fermo restando come la teologia naturale abbia avuto una notevole importanza nella cultura intellettuale dal suo essere principio organizzativo nel lavoro scientifico al suo ruolo come strumento di acculturazione e controllo sociale, risulta, però, evidente come non vi fosse alcun collegamento necessario tra le indagini dettagliate sugli insetti, iniziate nella seconda metà del XVII secolo, e lo sviluppo della fisico-teologia, una connessione sviluppata invero dai teologi naturalisti nei contesti specifici dell'Inghilterra del tardo Seicento e della Germania di inizio XVIII secolo e che avevano portato alla rivelazione di una teologia naturale non più basata su luoghi comuni dell'antichità biblica e classica – facile in questi periodi leggere descrizioni consuete quali la formica equiparata alla prudenza o l'ape alla giustizia – piuttosto che su di un'attenta osservazione della morfologia, dell'anatomia o del comportamento degli insetti.

Fu quindi solo a partire dal tardo Seicento che si cominciò a vedere la persistenza di un'emblematica teologia naturale affiancata da un nuovo approccio fisico-teologico agli insetti, uno sviluppo avvenuto all'interno della fisica-teologia e servito a dirigere l'attenzione dei naturalisti su quegli aspetti della vita degli imenotteri che non erano stati affrontati direttamente dalla storia naturale descrittiva e finendo così col riconoscere la fisica-teologia non più come una via secondaria della storia naturale, ma come dottrina fondamentale ed autonoma rivelatasi necessaria alla formazione dell'entomologia in quanto propria disciplina verso la fine del Settecento.

Kant, Hume, Lamarck sino alla *Natural Theology* di Paley: i lavori di questi pensatori rifletterono un dibattito già in corso sulla teologia naturale e che andò ad ultimarsi nel tardo XIX secolo a seguito dell'influsso del naturalismo metodologico nelle scienze: mentre i filosofi naturalisti del XVII secolo facevano ancora appello all'intervento divino, gli scienziati del XIX secolo aderirono sempre più al rigoroso naturalismo metodologico e mentre Newton richiedeva ancora l'intervento divino nel movimento dei corpi celesti, i nuovi calcoli, migliorati, resero superfluo l'appello a Dio. Non sorprende, dunque, come in quegli anni i teologi fossero divenuti un importante gruppo di attori nei vari processi di studio, impossibili da ignorare al pari degli insetti che, come è stato ampiamente riconosciuto, svolsero un ruolo altrettanto importante nella teologia naturale ed un testo centrale in questo caso fu proprio l'*Insecto-Theologia* di Lesser che ricevette un'attenzione diffusa principalmente nei paesi di lingua tedesca e che diede un'ulteriore prospettiva sulla teologia naturale, sugli insetti e sulla scienza nell'Illuminismo: nel lavoro di Lesser emerse costantemente la nozione di forza/potere avente una certa connessione con l'importante concetto di forza presente nella fisica newtoniana, collegando così la prima storia naturale moderna alla filosofia naturale, o fisica, e mostrando l'importanza di ciò che era fisico per la metafisica della teologia naturale dell'Illuminismo. Lesser aveva d'altronde basato il suo libro in larga misura su studiosi olandesi, come Jan Swammerdam, ed usato la *nova scientia* baconiana per sostituire alcuni degli argomenti escatologici ancora dominanti nel XVII secolo portando con sé quella nuova preoccupazione di provare l'onnipotenza e la benevolenza di Dio nell'ordine presente nella natura e nell'osservazione degli oggetti naturali. Come in molti dei suoi colleghi teologi del XVIII secolo, lo studio del mondo naturale divenne centrale nella vita quotidiana di Lesser convinto di come questa nozione non fosse stata ancora sufficientemente riconosciuta ed esplorata tra i suoi colleghi studiosi nella repubblica delle lettere, rimproverati anche di aver escluso dai loro studi circa la creazione di una nuova conoscenza, quell'attenzione per il minuscolo ricercata invece dai pastori viventi all'infuori dei grandi centri urbani, coloro che in prima persona si recavano presso i campi o in montagna alla ricerca di insetti ed altri elementi naturali interpretando e la vicinanza alla natura e la volontà di trattarla in dettaglio come delle espressioni divine.

In questo senso la teologia naturale dovette molto al clero esistente all'infuori dei centri urbani ed ai teologi di provincia i quali, rispetto ai loro colleghi funzionari delle città più grandi, dovettero avere maggiore tempo a disposizione, a volte, forse, traducibile con la noia e che li avrebbe potuti spingere a mettere il naso fuori dalle mura ecclesiastiche ed immergersi nella natura, pur fermo restando come la preoccupazione dei pastori protestanti per il creato avesse sicuramente un significato più aulico che il semplice passare del tempo. Un ragionamento, questo, applicabile anche

a Lesser il quale, dopo aver goduto di un'istruzione superiore alla media presso l'allora neonata università di Halle ed aver trascorso brevi soggiorni presso Lipsia e Berlino, non mancò di tornare presso la sua città natale di Nordhausen dove visse sino alla morte svolgendo l'incarico di pastore e predicando sermoni all'aperto tramutati poi in pubblicazioni. Immaginando come in questi luoghi isolati dai grandi centri urbani le possibilità di scambio spirituale e culturale dovettero essere alquanto limitate, la contemplazione della natura e la raccolta di oggetti naturali dovettero divenire anche un mezzo per raggiungere un fine ed il vagare di Lesser per l'Harz alla ricerca di insetti dovette, a sua volta, essere un modo efficace per riuscire ad entrare in contatto con colleghi ed altre persone istruite in luoghi lontani, conoscenze di cui servirsi per diffondere idee, un metodo che non mancò certamente di essere sfruttato dal movimento pietistico. In questo modo il clero provinciale sostenne la diffusione della conoscenza della storia naturale promuovendo anche una rinnovata sensibilizzazione nei confronti del protestantesimo e contribuendo ad un'ulteriore erosione delle credenze dogmatiche.

Capitolo 5. *Gli insetti politici*

Fra tutti gli insetti api e formiche ebbero un posto d'onore all'interno degli scritti umanistici spiccando sui loro altri simili in quanto simboli, sfruttati, che governarono per eoni molti campi della vita sia pubblica sia privata degli uomini; molto si è detto sulle api che con il loro essere operose, fedeli e leali tanto alla loro regina quanto al loro alveare/società sin da Plinio vennero considerate come un nobile esempio, per poi assumere il nuovo concetto di stacanovista a seguito dell'era post-industriale e venendo trasformate nella tipica contraddizione che, da un lato, voleva l'ape come parte di un complesso ed altamente evoluto *commonwealth* gerarchico; dall'altro lato come un modesto, riservato, anonimo ed indiviso ingranaggio di una meravigliosa macchina naturale da poter sfruttare.

Ma non da meno furono le formiche le quali, a loro volta, ebbero un ruolo di rilevanza e con il loro agire tramite la ragione portarono Aristotele stesso a sostenere come anche in alcuni animali esistesse una capacità naturale simile alla conoscenza, saggezza e sagacità presenti nell'uomo e Descartes sostenne che se gli animali erano degli automi allora le formiche erano uno dei modelli più intriganti delle macchine della natura: «l'ame des bestes soit de mesme nature que la nostre, & que par consequent nous n'auons rien à craindre, ny à esperer, après cete vie, non plus que les mousches & les fourmis»¹.

Entrambe, inoltre, non sembravano svolgere, all'interno dell'alveare e del formicaio, solo azioni dipendenti esclusivamente dalla loro genetica, ma sembravano agire anche in risposta ad azioni esterne che portavano a dei cambiamenti comportamentali tanto delle singole api quanto delle formiche, imenotteri questi che similmente, dunque, sembravano svolgere scelte personali sempre, però, finalizzate al bene della colonia finendo così con l'affascinare con le loro complesse società e con il loro modo di comportarsi così simile a quello di una macchina quasi perfetta e divenendo il paragone più comune per gli intellettuali, specialmente dal XVII secolo ed in modo particolare nel XVIII, che cercarono un modo per migliorare la propria, di società, tra differenti forme di governo e l'abolizione di pratiche *innaturali* quali la schiavitù.

5.1 *Monarchia o Repubblica?*

«Rege incolumi, una mens est omnibus; amisso, rupere fidem»², finché il re è vivo, una sola volontà è a tutte (le api); ma perduto, sogliono rompere la fede, scriveva Publio Virgilio Marone nelle sue *Georgiche*.

Poche righe, ma che dimostrano il profondo legame da sempre sentito tra le api e la politica.

È ormai largamente sostenuta la capacità di alcuni animali di essere politici, un'immagine ampiamente dimostrata, anche nell'antichità, da quelli definiti appunto sociali ed in possesso di organizzazioni sofisticate e complicate con una struttura gerarchica, attributi di autorità e di potere, fenomeni aventi un significato simbolico, elementi tutti attribuiti – ed ingenuamente riservati – alla sola cultura umana ed in opposizione alla natura.

Ed è proprio stata l'entomologia con i suoi insetti sociali ad aver dato il via ad un'inversione di marcia.

Per l'Europa rinascimentale, ed in particolare per l'Inghilterra, né il fascino della scimmia, né le iconiche volpi e lupi di Machiavelli, né gli orsi ed i cani del Beargarden di Londra, né quasi nessun'altra delle tante potenti figure del bestiario politico ebbero un tale potere focalizzante gli intrecci tra le creature umane e non umane come quello posseduto dall'ape che provocò non solo

1 R. DESCARTES, *Discours de la Methode*, Leyde, Ian Maire, CIO IO C XXXVII, p. 60.

2 VIRGILIO, *Georgiche*, IV, Verona, Padova, Drucker & Tedeschi, 1884, p. 164.

una serie di riflessioni sulla sovranità ed il *commonwealth*, ma che col suo essere una creatura sovrana servì anche come una sorta di guida per chi avrebbe dovuto ricoprire tale incarico.

Proprio le caratteristiche e le inclinazioni delle api sembrarono, infatti, suggerire proprietà e comportamenti che andarono a sminuire quelle mancanze da sempre evidenziate per rimarcare la superiorità dell'uomo sugli animali (ragione, linguaggio, affetto, politica, ecc.), attitudine che andò a legarsi a quella pratica che, fin dall'antichità ed ancora di più nell'età moderna, aveva visto l'accostamento di termini antropomorfi nella descrizione degli insetti sociali: società, repubblica, sovrano, monarchia, lavoratori...per fare un esempio.

Non sorprende dunque la presenza degli insetti all'interno di quel dibattito circa la miglior forma di governo da adottare che imperversò e si acuì particolarmente durante il Cinquecento, momento in cui si può trovare una traccia più profonda di tale interesse proprio nella letteratura in cui spiccò il breve poemetto, poco più di un migliaio di versi, di Giovanni Rucellai ed intitolato, non a caso, *Le api*.

Non solo l'opera divenne centrale nel dibattito cinquecentesco – e si tralasci qui anche l'importanza che ebbe all'interno dello sviluppo della poesia didascalica in volgare –, ma dimostrò anche il legame con l'antico essendosi dato come obiettivo quello di chiarificare il IV libro delle *Georgiche* virgiliane, una scelta che avrebbe implicato non tanto parlare delle api e dell'apicoltura, quanto porre l'attenzione sul mondo delle api inteso come specchio della società umana ed in particolare «sul modello sociale fondato sull'operosità e sulla dedizione al bene collettivo, sulle leggi e sulla concordia, nonché rigidamente gerarchizzato: temi squisitamente politici all'ordine del giorno nella Firenze e, in generale, nell'Italia di inizio Cinquecento»³.

Nei versi volgarizzati da Rucellai le api vennero mostrate nei loro attributi più iconici dall'essere industrie ed ingegnose all'essere caste – la penna di Voltaire doveva ancora giungere – dimostrandosi così il degno riflesso del regno celeste e Rucellai pose proprio l'accento sul loro essere un regno dove erano dei popoli ad essere governati, imprese ad essere svolte e dove ci si affrontava in battaglie riportando quei *mores* virgiliani e sottolineando, più che il lavoro delle api e la loro organizzazione sociale, la loro componente gerarchico-militare – d'altronde, va ricordato, Rucellai scrisse il suo poemetto nel periodo in cui imperversarono le guerre d'Italia.

Non a caso, al verso 113 dell'opera, i favi virgiliani⁴ da cui uscivano in primavera i «Re novelli» divennero un «regale albergo»⁵, completando il processo di trasformazione delle api divenute modello di perfetto ordine sociale solo per il fatto di essere una monarchia – anche in questo caso non va dimenticato il profilo politico di Rucellai, nipote, da parte di madre, di Lorenzo il Magnifico, e vissuto proprio durante il periodo della caduta del fasto della Firenze laurenziana sentendo da un lato l'acuirsi di una politica più autoritaria e dall'altro lato l'orientamento, tanto del padre quanto delle famiglie patrizie fiorentine, verso un governo oligarchico, segnato anni dopo dalla speranza del ritorno dei Medici a Firenze sotto le vesti di Leone X prima e Clemente VII poi.

Così come in Virgilio⁶ non mancò poi nemmeno in Rucellai l'analisi della corte, «Ne da la corte [le api] mai si fan lontane»⁷, altro sintomo di come il fiorentino dipingesse la società perfetta come una corte principesca, certamente influenzato dalle sorti degli Stati tanto italiani quanto europei di quegli anni.

Ma ancora, nei versi 170-175⁸ si rammenta proprio l'episodio che vide i turchi in procinto di attaccare l'Egitto il quale implorò la difesa di Clemente VII e mostrando così non solo la situazione politica dell'epoca, ma anche quello che dovette essere il sogno di molti intellettuali del periodo e

3 M. COMELLI, “Magni spiriti dentro ai picciol corpi”: le api “politiche” di Giovanni Rucellai, in *Epifanie entomologiche nella cultura italiana*, «Revue de Philologie», XLVI, 2019, pp. 41-53.

4 «...ingens oleaster incumbet vestibulum, ut, cum prima novi reges ducent examina vere suo, iuventusque emissa favis ludet...», in VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., p. 148.

5 «I Re novelli, e la novella prole/ S'affidan sopra le vicine frondi;/ E quando usciti del regale albergo/ Vanno volando allegri per le piagge», in G. RUCELLAI, *Le api*, Roma, L'autore, M.DXXIV, p. 236.

6 «[le api] refiguntque aulas et regna cerea», in VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., p. 165.

7 G. RUCELLAI, *Le api*, cit., p. 255.

8 «Difensando la patria loro, e'l nome/ Christiano dal barbarico furore/ De Re de Turchi; il qual, mentre ch'io canto,/ Muove le insegne sue contra l'Egitto;/ Che pur hor l'aspro giogo dal suo collo/ Ha scosso, e l'arme di CLEMENTE implora», Ivi, p. 238.

poi riproposto nei secoli a venire: il mito di un'Italia e, più in generale, di un'Europa, unita sotto all'insegna della cristianità – *Le api* fu infatti pubblicato postumo nel 1539, ma venne completato nel 1524, poco prima della morte di Giovanni, avvenuta l'anno seguente, e dunque nel pieno di quella lotta contro la *minaccia* musulmana in cui si era impegnato Carlo V perseguendo il suo obiettivo di unire la maggior parte dell'Europa in una monarchia universale cristiana.

Ma non solo Rucellai: nel pieno Cinquecento, che la monarchia fosse la miglior forma di governo era un pensiero prepotentemente difeso come dimostrato anche dall'influente teorico della sovranità Jean Bodin il quale, a seguito dell'analisi delle differenti forme di governo a partire dai tempi greci e latini, giunse alla conclusione che, persino in natura, la forma più perfetta della creazione divina, l'armonia non fosse data dall'uguaglianza, non da un solo suono uniforme, ma da «dissimilar notes, deep and high» combinate in accordo da delle regole. Allo stesso modo, dunque, «no normal person could endure equality, or rather that democratic uniformity in the state. On the other hand, a state graduated from the highest to the lowest, with the middle orders scattered between in moderate proportion, fits together in a marvelous way through complementary action» e concludendo che fra tutti gli stati «none more unhappy than Florence» che, non a caso, «existed as long as it was democratic»⁹.

In questo senso la forma di governo della repubblica, dovendo anche essa ispirarsi alle leggi della natura, sarebbe potuta sussistere, ma solo adattandosi a queste leggi e munendosi della presenza di chi comanda e di chi obbedisce, «servants and lords, powerful and needy, good and wicked, strong and weak» andando, in pratica, ad eliminare quelle che sono le caratteristiche alla base della sua stessa politica, forme di democrazia in cui la sovranità viene esercitata da un popolo alla pari.

La monarchia, invece, non si sarebbe dovuta piegare ed adattare a tali leggi essendo la forma di governo più naturale, tanto era vero che la si poteva ritrovare sia presso differenti specie animali, «Every type of animal life followed its leader», «If we should inspect nature more closely, we should gaze upon monarchy everywhere. To make a beginning from small things, we see the king among the bees, the leader in the herd, the buck among the flocks or the bellwether (as among the cranes themselves the many follow one)» sia in ogni altro dove della natura: «adamant among the gems, gold among the metals, the sun among the stars, and finally God alone, the prince and author of the world»¹⁰. Non sorprende dunque come anche la vera immagine di uno stato venisse ridotta ad una singola figura, l'immagine di colui che domina e non un'immagine fittizia, non «the doge of Venice, but the true picture of a king».

Al contrario Hobbes nel suo *Leviathan* sostenne proprio l'opposto, ossia l'impossibilità di trarre un'analogia tra le società umane e quelle animali riportando anch'egli api e formiche come esempio: «It is true, that certain living creatures, as Bees, and Ants, live sociably one with another, (which are therefore by *Aristotle* numbred amongst Politicall creatures;)»¹¹ e dando ben cinque motivazioni¹² a quegli uomini che «desire to know, why Man-kind cannot do the same».

Erede di queste conoscenze e di questi desideri, il Settecento continuò ad usare gli insetti come

9 J. BODIN, *Method for the easy comprehension of history*, trans. by Beatrice Reynolds, New York, Columbia University Press, MCMXLV, pp. 268-270.

10 Ivi, p. 271.

11 T. HOBBS, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, London, Andrew Crooke, 1651, p. 86.

12 Cinque furono le motivazioni che Hobbes espone: 1. l'onore e la dignità per cui gli uomini combattono continuamente e che portano a sviluppare invidia, odio e guerra, al contrario degli animali dove gli scontri avvengono per altri motivi; 2. tra gli animali bene pubblico e bene privato coincidono essendo dunque portati naturalmente al bene privato e procurando al tempo stesso il bene pubblico. Fra gli uomini nulla è, invece, più piacevole dei beni propri; 3. anche per Hobbes gli animali mancherebbero della ragione e dunque non avrebbero problemi relativi all'amministrazione degli affari comuni, mentre tra gli uomini non pochi credono di essere i più adatti e capaci di altri nell'arte del governo; 4. gli animali posseggono una voce, ma non il dono della parola e non possono così, come gli uomini, criticare ed arrecare sofferenze; 5. in ultimo la concordia tra gli animali è naturale mentre quella tra gli uomini è artificiale, sviluppata a seguito di patti spesso non troppo duraturi. Tale argomentazione viene approfondita da Hobbes nel capitolo XVII del *Leviathan, Of the Causes, Generation, and Definition of a COMMON-WEALTH*, in T. HOBBS, *Leviathan*, pp. 85-88.

fonte per eventuali modelli politici ed anche in Pluche il pacifico regno delle api andò a controbilanciare la società delle vespe. Per Pluche, l'alveare incarnava una società in cui gli individui erano pronti a sacrificare il proprio bene ed i propri interessi per il bene della comunità – «But Fame's a motive which they never feel; Their ruling passion is the public weal»¹³ – prendendosi cura dell'«amour de son semblable, l'amour du bien-public, l'amour du travail, l'économie, la propreté»¹⁴. Le vespe, al contrario, erano raffigurate come «les boucanières & les anthropophages du peuple Mouche» e per questo Pluche le paragonò non solo alla specie umana, ma in particolare alla «notre espèce Européene»¹⁵, già qui indice della sensibilità che stava prendendo sempre più piede della colonizzazione e schiavitù attuata dagli invasori del continente a discapito delle popolazioni americane e che vedrà delle reazioni pratiche a partire dall'Ottocento¹⁶.

Fu infatti proprio durante il XVIII secolo e, specialmente, dalla sua seconda metà, che la situazione cominciò a mutare, quando i sudditi, tanto sul continente quanto sulle colonie, cominciarono a vedersi in una nuova veste, non più quella del vecchio vassallo leale, ma del contribuente produttivo alla società, idea questa che cominciò ad insinuarsi grazie alla circolazione dei testi, specialmente francesi, i così chiamati *le gouvernement des abeilles* – il termine *governo* non usato in modo casuale – sull'apicoltura e sull'allevamento delle api che disseminarono nuove idee di governo basate sul rispetto della naturalità della popolazione piuttosto che sulla volontà sovrana del governatore come era avvenuto sino ad allora con il continuo uso dell'alveare quale simbolo e modello di monarchie.

Gli insetti laboriosi furono così i campioni che illuminarono i bipedi individui mostrando loro un nuovo possibile rapporto con i sovrani assolutisti e gli umani lettori cominciarono a vedersi non più come dei semplici soggetti obbedienti a decreti provenienti dall'alto, ma come parte di un interconnesso, circolante e produttivo *insieme*.

Questo fu anche sintomo di un'apertura sociale del periodo alla quale aderirono sì i più importanti ed influenti pensatori politici, ma che si riflesse anche nelle società attraverso le aperture delle cinta murarie, delle strutture giuridiche, economiche ed amministrative; nuovi sistemi politici che iniziarono a vedere come loro nuovo principio fondamentale il concetto di circolazione iniziato ad essere inteso, proprio dal XVIII secolo, come quella struttura che avrebbe concesso ai soggetti della società, tanto ai loro corpi quanto ai loro bisogni, di entrare in una situazione di scambio tra di loro giungendo così ad un auto-equilibrio.

Il compito del governo divenne dunque quello di mantenere attiva la circolazione dei beni, del denaro e delle risorse naturali su cui si fondava ora la macchina economica – a questo proposito il più importante esempio di economia politica basato sulla circolazione fu il già citato *Tableau économique* quesnaiano dove l'autore sosteneva come i redditi delle tre classi, a fine anno, sarebbero ritornati in circolazione rappresentando un'economia naturale – ed il concetto di circolazione venne ampiamente applicato non solo a livello economico – il consentire una più agevole circolazione di merci e persone –, ma anche sociale – si veda la nascita della nuova concezione dello spazio urbanistico con l'intento di collegare città ed aree rurali, ma anche, più semplicemente, alla circolazione dell'aria per motivi sanitari.

La circolazione finì con l'essere vista come una forma naturale del buon governo, concetto che si ritrovò proprio nei testi di apicoltura in cui i tentativi di trovare i metodi migliori per raccogliere il miele e la cera e per costruire alveari affinati si dimostrarono incentrati sul garantire proprio la circolazione delle api, dell'aria e dei prodotti all'interno dell'alveare.

A loro volta, le descrizioni dei lavoratori delle api vennero usate come una finestra attraverso la quale osservare – pratica ancora meglio consentita grazie agli alveari di vetro – ed imparare, il

13 A. MURPHY, *The Bees. A Poem from the fourteenth Book of Vaniere's Prædium Rusticum*, London, F. and C. Rivington, 1799, p. 5.

14 N-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature*, I, cit., p. 179.

15 Ivi, p. 130.

16 Si rammenti che in Inghilterra solo il 25 marzo del 1807 – anche se la data effettiva sarà il 1 gennaio 1808 – il Parlamento di Londra decretò l'abolizione della tratta degli schiavi nelle colonie britanniche approvando lo *Slave Trade Act*. L'abolizione era tuttavia riferita alla sola tratta degli schiavi e non alla schiavitù – lo *Slavery Abolition Act* avrà luogo nel 1833.

nuovo modello di lavoro ripensato nel nuovo corpo politico circolante.

L'alveare divenne così una potente metafora sociale e politica essendo, come si è visto, una monarchia ideale, il governo naturale di una struttura sociale altamente gerarchica, dall'ape madre onnipotente a tutti gli altri abitanti dell'alveare, maschi e femmine, che costituivano il popolo e che ne erano i soggetti.

Inoltre nell'alveare monarchico l'ordine sociale e la stabilità prevalevano sull'individuo che esisteva solo come un ingranaggio in una comunità organica. L'alveare finì così con l'adattarsi perfettamente all'ideologia dello stato moderno che era già comparso nel Rinascimento.

Ma l'alveare non fu solo simbolo di una visione della mascolinità e della femminilità così come non fu solo simbolo di un'immagine monarchica. Come si è detto, nei *gouvernement des abeilles*, si disseminò inoltre l'idea di un buon governo rispettoso, anche, della naturalità della popolazione, un concetto che venne subito messo in luce da tutti coloro che cercavano un appiglio per scagliarsi contro qualunque tipo di tirannia. L'alveare permetteva, infatti, di denunciare la tirannia esercitata dall'apicoltore nei confronti delle api che arrivava persino ad uccidere pur di poterle derubare dei loro prodotti. Esempio eccelso di questo concetto applicato alla denuncia delle monarchie assolute dell'epoca è lo scritto del medico parigino Louis de Jaucourt:

Homme cruel, maître tyrannique! combien de tems la nature prosternée gémira-t-elle sous ton sceptre de fer? Tu pouvois emprunter de ces foibles animaux leur nourriture d'ambrosie; tu devois par reconnoissance les mettre à-couvert des vents du nord; & quand la saison devient dure, leur offrir quelque portion de leur bien. Mais je me lasse de parler à un ingrat qui ne rougit point de l'être¹⁷,

la critica all'assolutismo monarchico bastantemente chiara. Ma questo voleva essere lo scritto del parigino, una critica alla tirannia, mentre invece il tema e, di conseguenza, tutti gli scritti al riguardo, ivi compreso quello sopra riportato, divennero manifesto per tutti quei discorsi repubblicani emergenti e le api ne divennero, a loro volta, un simbolo.

In realtà questi testi non avevano alcun intento difensivo del repubblicanesimo: Jaucourt non sembrò avere altra intenzione se non quella di denunciare la forma di governo assolutista criticando la tirannia quale elemento che avrebbe concesso al popolo il diritto alla disobbedienza delle sue leggi, un troppo, questo sì, ripreso nei discorsi repubblicani, ma che qui voleva essere fatto valere a difesa di quelle monarchie non tiranniche. Jaucourt stava descrivendo, dopotutto, un sovrano che si assumeva il diritto di uccidere i suoi soggetti-insetto non per favorire la sopravvivenza della società attraverso l'eliminazione di soggetti improduttivi, come nel caso del massacro dei fuchi, ma solo per poter derubare meglio le api dei loro prodotti.

In quest'ottica, dunque, gli apicoltori degeneravano in tiranni a causa dell'uccisione delle api, ma i buoni governatori non si distinguevano da essi per un tipo di governo più egualitario, ma solo per l'uso di metodi più *umani* sempre con lo scopo di impossessarsi dei prodotti delle api: la sensibilità dell'uomo non era rivolta al diritto alla vita delle api, ma alla naturalità della popolazione ed ai principi dell'efficienza economica.

Ecco dunque che al centro della critica all'uccisione delle api troviamo l'idea che un'eccessiva regolamentazione esterna – brillante qui la connessione col pensiero diderotiano delle *Nakaz* – avrebbe potuto causare un calo della produttività economica.

Si tenga bene a mente, infatti, come Jaucourt non insinuasse affatto che l'uomo non dovesse più essere il *padrone* delle api – nulla di repubblicano dunque –, ma che dovesse governarle in modo razionale, calcolatore e mirato alla loro vita piuttosto che alla morte per una migliore economia.

Le laboriose api erano *economiche* nel senso originario del termine: da brave capofamiglia facevano «des plans d'économie» per sopravvivere all'inverno e per questo il trattamento delle api da parte del tiranno risultò particolarmente scandaloso considerando come il lavoro di tali insetti rendesse produttiva la terra. E come se togliere loro la vita non fosse abbastanza oltraggioso, il crimine risultò maggiormente efferato quando perpetuato in quei territori aventi il clima perfetto per l'agricoltura: non è un caso se tali api economiche, così come le critiche mosse da Jaucourt,

17 L. JAUCOURT (DE), *Zones Tempérée*, in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XVII, Neufchâstel, Samuel Faulche, M. DCC. LXV, p. 740.

comparvero sotto alla voce *Zone temperate* dell'*Encycopédie*, dal momento che queste si estendevano su gran parte del territorio francese, «il n'est point sur la terre de température plus heureuse & plus favorable que celle d'une partie de l'Espagne, de l'Italie, & sur-tou de la France»¹⁸ luoghi dove, quindi, il sovrano avrebbe dovuto maggiormente garantire il benessere delle api e dei lavoratori agricoli dal momento che questi, sfruttando le risorse naturali del natio territorio, aumentavano la ricchezza di tutti i membri della comunità.

L'uccisione degli insetti produttivi divenne così l'atto ultimo del tiranno inteso come l'opposto del governatore illuminato, come chiarito dalla metafora dell'oscurità pervadente l'intero passaggio «l'ombre de la nuit favorable aux crimes».

Per quanto quindi si sia tentato di vedere in testi come quello di Jaucourt delle mosse verso un'ideologia repubblicana, non bisogna dimenticare come questi scritti illuminati derivassero dalle penne di scrittori illuministi che, lungi dall'essere dei repubblicani radicali, il più delle volte intendevano il loro lavoro come un contributo proprio alla monarchia.

Molti furono, infatti, i trattati di apicoltura patriottici che formularono e diffusero una teoria del governo incentrata sul benessere di una popolazione naturalmente produttiva, ma pur restando nel quadro della forma monarchica – d'altronde come commentò un anonimo nel *De l'Esprit des Loix* di Montesquieu: «L'amor della patria esige alcuna volta che si superino le proprie passioni, e che si sacrificino i propri privati interessi a quello dello stato: l'onore prescrive il medesimo dovere: non vi ha per tal riguardo alcuna differenza fra gli stati repubblicani ed i monarchici»¹⁹.

Vero è che il dibattito monarchia e repubblica, rinvirgoritosi durante il periodo della Rivoluzione, aveva da molti anni coinvolto sostanzialmente il mondo entomologico attraverso l'uso di api e di formiche e se Baldassarre Castiglione nel IV libro del *Cortegiano* fece impiegare le api come modello di monarchia da parte di Ottaviano Fregoso, il veneziano Bembo oppose proprio il mondo delle formiche come paradigma della repubblica.

Lo stesso Swammerdam, a seguito delle sue osservazioni nettamente più anatomiche, non mancò di sottolineare la somiglianza tra le api e le formiche soggiungendo alla conclusione di come queste due specie di insetti fossero portate dal loro stesso istinto a vivere insieme: «The *Ant* is an insect that keeps together in companies like the Bees»; inoltre per l'entomologo olandese tanto le formiche quanto le api sarebbero vissute entrambe in una società governata da leggi che, a sua detta, sarebbe parsa come una sorta di repubblica: «[they] mantein a sort of a republic, governed by laws»²⁰.

Ed il quesito stesso su quale fosse la migliore forma di governo tra le due vide i migliori umanisti coinvolti: alla domanda di Gaspare Pallavicino su quale fosse «più felice dominio, & più bastante à ridur al mondo quella età d'oro [...] o'l regno d'un così bon Principe, o'l governo d'una bona Rep?», Fregoso richiamò i versi virgiliani riadattati alla situazione cinquecentesca da Rucellai, «Io preporrei sempre il Regno del bon Principe: perché è dominio più secondo la natura, & se è licito comparar le cose piccole alle infinite, più simile à quello di Dio: il qual uno, & solo, governa l'universo», tornando alle api per concludere il discorso: «& le Api quasi con discorso di ragione, & con tanta riverentia osservano il loro Re con quanta i più osservanti populi del mondo: & però tutto questo è grandissimo argomento che'l dominio de i Principi sia più secondo la natura, che quello delle Rep»²¹.

Per quanto, però, il termine repubblica si trovi principalmente accostato alle forme di governo adottate nelle colonie di formiche – per quanto anche Leon Battista Alberti nei suoi *De familia libri II*, composti tra il 1433 ed il 1440, avesse accostato le formiche come esempio di prudenza alle api che i letterati erano soliti prendere a modello costituendo il principe ideale, per la loro obbedienza, dedizione ed operosità ai fini della causa pubblica²² – per alcuni autori esso sarebbe comunque

18 Ivi, p. 733.

19 MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, I, Firenze, Niccolò Conti, 1821, p. 106.

20 J. SWAMMERDAM, *The Natural History of Insects, compiled from Swammerdam, Brookes, Goldsmith, &c. Intended as a companion to Buffon's Natural History*, Perth, R. Morison Junior, M.DCC.XCII, pp. 119-120.

21 B. CASTIGLIONE, *Il Libro del Cortegiano*, Venetia, Aldo Romano e Andrea d'Asola, M. D. XXVIII, pp. 206-207.

22 «Voi litterati [...] trattando della prudenza e vivere umano solete adurre essempro dalle formiche, e dite che da loro si debba prendere amonimento [...]; e così costituendo il principe solete prendere argomento dall'api, le quali tutte a uno solo obediscono, e pella publica salute tutte con fortissimo animo e ardentissima opera s'essercitano», in L.-B.

potuto essere accostato anche alla metafora del regno e questo nonostante le parole di Tasso: «l'adunazion de le formiche, che ci rappresenta il governo popolare» mentre «la ragunanza de l'api, che del principato regio è imagine e somiglianza»²³.

Va infatti considerato come, a questa altezza cronologica, Tasso in persona fosse pronto a precisare, a seguito delle lezioni di Machiavelli e Guicciardini, che non esistesse, comunque, una forma di governo di per sé perfetta, poiché erano le circostanze a determinare l'opportunità di una forma piuttosto che un'altra. Così il termine repubblica venne accostato tanto ad un formicaio quanto ad un alveare essendo il suo significato fattosi più lato e generico: la repubblica da forma di governo divenne sinonimo del più ampio concetto di società, come lo stesso Réaumur non mancò di sottolineare: «Indépendamment des utilités que nous retirons de ces mouches, & des utilités encore plus grandes que nous en pourrions retirer, leurs républiques sont bien dignes d'occuper un esprit philosophique»²⁴.

Un esempio di questo uso della parola repubblica ci viene dato da un passaggio riportato alla voce *Abeille* nel *Manuel du Naturaliste* ed in cui si affermava come l'attaccamento delle api «pour leur reine est égal à l'utilité dont elle est à la république»²⁵, il termine repubblica qui inteso come sinonimo di stato.

In realtà questo uso volle rifarsi al significato originario del termine rimandante alla latina *res publica*, significato con cui anche Latreille, nel 1802, utilizzò nella sua descrizione delle colonie di formiche: «Cette république n'est pas sujette à ces vicissitudes de formes, à cette mobilité dans les pouvoirs, à ces flutuations perpétuelles qui agitent nos républiques, et font le tourment des citoyens»²⁶ intendendo chiaramente con quel *nos républiques* differenti società umane, indipendentemente dalla forma di governo presso di esse adottata ed ancora, nel 1810 Pierre Huber²⁷ intitolò l'ultimo capitolo del suo libro *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes* «Considérations sur les insectes qui vivent en république», riferendosi alle vespe oltre che alle api, alle formiche ed alle termiti.

Nonostante questo uso, potremmo dire deviato, della parola repubblica, quando inteso nel suo significato più propriamente politico resta comunque di appannaggio delle formiche più che delle api, come sostenuto ancora una volta da Michelet che presunse come la formica fosse repubblicana, e fortemente, non avendo bisogno, contrariamente all'ape, di adorare una Dea Madre: «La fourmi est franchement, fortement républicaine, n'ayant nul besoin d'un symbole visible et vivant de la Cité, [...]. L'abeille, au contraire [...], trouve un soutien moral dans le culte de la Mère commune»²⁸, anche se resta comunque innegabile come l'uguaglianza fosse bandita da queste repubbliche specialmente visto il trattamento ricevuto dai fuchi.

Inoltre la rivoluzionaria ape francese meglio si prestava ad una propaganda più politica e proprio questa tradizione portò, o avrebbe presumibilmente potuto portare, personaggi quali Arthur Murphy a scusarsi per aver offerto al pubblico un argomento così poco interessante come quello proposto nel suo testo *The Bees*, una traduzione del *Prædium rusticum* – prima edizione 1682 – del poeta francese Jacques Vanière. La mente del pubblico sarebbe, infatti, stata troppo distratta da «the wild ambition of the French anarchists»²⁹, per potersi interessare ad argomenti bucolici, ma Murphy

ALBERTI, *I Libri della Famiglia*, Torino, Letteratura italiana Einaudi, 1994, p. 228.

23 T. TASSO, *Lettera a Giulio Giordani, 1586*, in T. TASSO, *Le Lettere di Torquato Tasso*, III, Firenze, Felice Le Monnier, 1853, p. 53.

24 R.-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., p. XI.

25 H.-G. DUCHESNE, P.-J. MACQUER, *Manuel du Naturaliste*, Paris, G. Desprez, M. DCC. LXXI, p. 4.

26 P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, cit., p. 2.

27 Nella memoria entomologica api e formiche sono legate specialmente ai nomi di due autori svizzeri che hanno segnato tale disciplina: François Huber e suo figlio Pierre Huber. L'importanza dei loro studi continuerà ancora nel secolo successivo come dimostrato dallo stesso Jules Michelet il quale ammise come la sua conoscenza dipese dalla letteratura fra cui «un coup fort et décisif» derivò «par les livres des deux Huber sur les abeilles et les fourmis». In particolare fu il figlio Pierre Huber a svolgere numerose ricerche sulle formiche come riportato nella sua opera del 1810, *Recherches sur les moeurs des fourmis indigènes*, appunto. Cfr. J. MICHELET, *L'Insecte*, Paris, Calmann-Lévy, 1857, p. 375

28 Ivi, pp. 357-358.

29 A. MURPHY, *The Bees*, cit., p. XI.

continuò mostrando come le api avrebbero potuto ancora suscitare una qualche attrattiva descrivendo la nuova emergente ape regina come consulente dei «friends of revolution», mentre le api boschive, selvagge sacchegiatrici, vennero indicate come dei radicali che «raise contributions, new republics plan,/ And call destructive force “THE RIGHTS OF MAN”»³⁰.

E fu proprio l'alveare politico francese ad aver spinto i commentatori inglesi a riprendere il tema apistico come dimostrato, nel 1792, da Mary Alcock, la quale, in risposta al processo di Luigi XVI, suggerì che «in these degenerate times/ Insects have learn'd from men to ape their crimes» all'interno di una favola in cui raccontava di un alveare conquistato da delle api ribelli ed insistenti sul concetto di «let all be equal» e sostenitrici «of liberty, no work – the rights of bees»³¹.

Ancora una volta le api registrarono una mutazione per andare meglio incontro alle ideologie del momento ed un evento come la Rivoluzione non poté lasciarle indifferenti portando alla cessazione del loro essere emblema della società ordinata e del buon governo.

Ed infatti tornò la repulsione per gli insetti con Edmund Burke³² [Fig. 12] che nella sua *Letter to a Noble Lord* del 1796 sulla Rivoluzione francese, convertì l'antico miracolo dell'ape nata dal buco in una orrificata immagine in cui gli insetti ribelli emergono «from the rotten carcase of their own murdered country»³³. Gli insetti da parassiti acquisirono una bruttezza terrificante come i miltoniani sciame di angeli dannati, ed anche se le api e le formiche vennero generalmente escluse da questo obbrobrio, ormai la Rivoluzione aveva lasciato il suo segno e dal 1780 la folla disobbediente e le sue azioni, la folla indisciplinata governata da rancori politici o sociali divenne particolarmente orribile, «like bees they become restless and irritable through the increased temperature of collected multitudes», la descrizione di Coleridge il quale, più di altri, si soffermò sul rapporto tra la folla indomita e lo sciame delle api e sostenendo come addirittura, in tedesco, la parola fanatismo «is derived from the swarming of bees, Schwärmen, Schwärmerey»³⁴ e proprio lo sciame finì con lo descrivere gli eventi guidati dalla folla durante la Rivoluzione francese³⁵.

Ma la repubblica, per alcuni autori, continuò, invece, a vestire quei toni della controversia antimonarchica.

Nel 1822 l'autore di un libro di memorie sull'apicoltura parlò dell'ape regina proprio in questi termini:

La Mère abeille est le chef de la monarchie et non de la république, comme on l'a si souvent répété. Eh! quelle monarchie! quelle sagesse, quel amour du bien public, dans les lois du chef! D'un autre côté, quel dévouement, quel patriotisme, quelle union dans les sujets: plût à Dieu que celles que nous voyons en Europe nous offrissent le même spectacle³⁶

ed anche Lepeletier de Saint-Fargeau tenne in grande considerazione l'idea della monarchia quando si propose di dimostrare l'assenza di regine tra le formiche:

Veiller sur les intérêts et les besoins des autres membres de la société, donner des ordres utiles, voilà les devoirs de la royauté; être obéie, voilà son droit. Tout ce que nous avons vu jusqu'ici se passer dans les fourmilières, éloigne l'idée d'ordres donnés, et si tout se fait d'accord et avec ponctualité, ce n'est pas parce qu'une seule tête a mûri le projet à exécuter³⁷.

30 Ivi, p. 41.

31 M. ALCOCK, *Poems, &c. &c.*, London, C. Dilly, M.DCC.XCIX, pp. 25-28.

32 Edmund Burke fu un eloquente oppositore della Rivoluzione francese. Divertente la caricatura attribuita a William Dent, del 1786, in cui la figura maschile di destra dovrebbe rappresentare Burke nell'atto di rovesciare un alveare, il simbolo della Repubblica francese. Cfr. C. PRESTON, *Bee*, London, Reaktion Books LTD, 2006, p. 138.

33 E. BURKE, *A Letter from the Right Honourable Edmund Burke to a Noble Lord, on the Attacks made upon Him and His Pension*, London, J. Owen, 1796, pp. 76-77.

34 S.-T. COLERIDGE, *Biographia Literaria; or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, I, London, Rest Fenner, 1817, pp. 29-30. Cfr. C. PRESTON, *Bee*, p. 139.

35 Cfr. C. PRESTON, *Bee*, cit., p. 139.

36 A. LACÈNE, *Mémoire sur les Abeilles*, Lyon, J. M. Barret, 1822, pp. 20-21.

37 L.-M. LEPELETIER (MARQUIS DE SAINT-FARGEAU), *Histoire Naturelle des Insectes*, I, Paris, Librairie Encyclopédique de Roret, 1836, p. 136.

Quindi abbiamo api monarchiche e formiche repubblicane, una distinzione che nacque, a maggior ragione, a seguito della Rivoluzione francese quando, eliminati gli orpelli del vecchio, il popolo vide chiaramente il suo legame per discendenza con la sua nazione.

Contemporaneamente lo stato nazione, per quanto già presente in Europa, dalla Rivoluzione cominciò a legittimarsi proprio per via dell'eliminazione del vecchio concetto della concessione divina, dissoltosi a seguito della cassazione dell'*Ancienne Régime*, idee queste pienamente congruenti con le parole viste pocanzi di Michelet: «La fourmi est franchement, fortement républicaine», a differenza dell'ape che non ha nemmeno bisogno di trovare «un soutien moral dans le culte de la Mère commune»³⁸.

Non tutti gli autori, però, vennero ingannati da queste immagini e dopo averne a sua volta fatto uso, Pierre Huber non mancò di avvertire il lettore: «Ces termes de reines, de sujets, de constitution, de républiques, ne doivent cepedant pas être pris à la lettre»³⁹.

Allo stesso modo, nel 1795, o anno III, il naturalista francese Louis Jean-Marie Daubenton criticò proprio gli errori indotti dallo stile pomposo usato nella storia naturale come si legge in una sua lezione stenografata e poi raccolta nel *Séances des Écoles Normales*: «le lion n'était pas le roi des animaux», affermò, implicando direttamente Buffon⁴⁰, ed aggiungendo di fronte ad un pubblico entusiasta che «qu'il n'y a pas de roi dans la nature». Quando poi gli studenti vennero invitati a fare delle domande, uno obiettò: «je vois quelque chose de pire qu'un roi dans la nature, c'est-à-dire, que j'y ai vu une reine, et ce qu'il y a de plus extraordinaire, une reine dans une république»⁴¹.

Daubenton rispose che il potere nell'alveare era detenuto dalle *abeilles ouvrières* e che la cosiddetta regina altro non era che una madre che sembrava non avere altro ruolo se non la deposizione delle uova.

Lo si è detto: le società degli insetti possono essere repubbliche, ma sono lontane dall'essere egualitarie.

L'unica società che non sembrava riportare questa disuguaglianza di genere, dimostrandosi pienamente egualitaria – per quanto anche in essa ci sia una regina e, più similmente alle api che

38 J. MICHELET, *L'Insecte*, cit., pp. 357-358.

39 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, Paris, J. J. Paschoud, 1810, p. 307.

40 Anche Buffon non si astenne dal dire la sua circa il dibattito su quale fosse la migliore società animale paragonata a quella dell'uomo e, come tipico del naturalista francese, si andò a discostare nettamente dalla massa elogiando una società peculiare, «infiniment inférieure par son principe à celle de l'homme», ma che, visti i suoi obiettivi, risultava essere «une espèce de république à fonder» supponendo «aussi une manière quelconque de s'entendre & d'agir de concert». Si tratta della società costituita dai castori che per Buffon «sont [...] les quadrupèdes ce que les abeilles sont [...] les insectes». Il francese vedeva in natura l'esistenza di soli tre tipi di società, «la société libre de l'homme», «la société gênée des animaux», che fugga davanti a quella dell'uomo, «& enfin la société forcée de quelques petites bêtes, qui naissant toutes en même temps dans le même lieu, sont contraintes d'y demeurer ensemble». Il naturalista era, infatti, fortemente convinto che un individuo, se solo in una società, uomo compreso, sarebbe risultato, per forza di cose, sterile, privo di alcuna illuminazione che «ne produit rien, n'édifie rien». È solo all'interno di una società che qualunque essere diventa produttivo poiché una società può sussistere ed evolvere solo se feconda a patto che sia composta da «êtres de même nature». Attraverso i loro movimenti comuni si giungerà ad un'opera «qui aura l'air d'avoir été conçu, conduit et exécuté avec intelligence». Presso le api o le «mouches de Cayenne» si osservano costruzioni frutto di lavori puramente meccanici che non suppongono alcuna intelligenza e che vengono effettuati per necessità fisica in qualità di movimenti comuni esercitati sempre allo stesso modo. La moltitudine presso questi insetti non si sarebbe, secondo Buffon, radunata per scelta, ma «se trouve réunie par force de nature». Si trattava dunque di società cieche private di quella «lumière qui dirige toute société» una luce che per Buffon diviene paragonabile ad un *rayon divin* di cui certamente anche i castori sono privi, come tutti gli altri animali, ma «leur société n'étant point une réunion forcée, se faisant au contraire par une espèce de choix, [...], suppose au moins aussi une lueur d'intelligence», un'intelligenza che porta la società dei castori a poter essere paragonata non alla società piena e potente dell'uomo moderno, ma a quella «naissante chez des hommes sauvages, laquelle seule peut, avec équité, être comparée à celle des animaux», in G.-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, VIII, cit., pp. 282-332. Relativamente alla società dei castori negli studi di Buffon si faccia riferimento a T. B. CUILLE, *Divining Nature*. I castori vennero citati anche dall'antropologo francese Julien-Joseph Virey, «Enfin, parmi les insectes, tout le monde connoît les républiques merveilleuses des abeilles, des fourmis, des termites, etc., plus réglées que tout ce qu'on a pu dire des castors et d'autres animaux», in J.-J. VIREY, *Sociétés des Animaux*, in *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, XXXI, Paris, Deterville, M. DCCC. XIX, p. 359.

41 *Séances des Écoles Normales, recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs*, Paris, L. Reynier, 1795, pp. 92-93

alle formiche, senza la sovrana l'intera colonia non sussisterebbe – fu la società delle termiti descritta dal poeta Jacques Delille: «En trois classes rangeant leur sage république; Peuple heureux d'ouvriers, de nobles, de soldats»⁴², una divisione biologica in tre caste che rievoca chiaramente la divisione medievale in tre parti dei ruoli, contadini, cavalieri, clero – la coppia riproduttiva collocata senza dubbio da Delille nella classe dei nobili.

Per quanto difficile possa risultare trovare l'equivalente di un clero nelle società degli insetti⁴³, tornando alle formiche ed alle api, in entrambe, la disuguaglianza di casta accompagnava la disuguaglianza di genere e ciò era particolarmente evidente anche nelle formiche presso le quali la natura vietava alle lavoratrici i piaceri dell'amore, privandole anche delle ali e condannandole a restare per sempre attaccate al suolo⁴⁴.

Ma le formiche possedevano altri punti in comune con le api, doti che gli scrittori non si fecero sfuggire nel loro continuo tentativo di concettualizzare il lavoro come il risultato di insiemi produttivi che interconnettevano beni e popolazioni.

Da Plinio stesso elogiata per la sua diligenza, memoria ed instancabile operosità, la formica giunse al XVIII secolo senza che nessuno ne sfatasse il mito ed anzi, le pratiche dell'osservatore illuminate vennero usate per dare una base ancora più solida a tale teoria e l'insetto finì con l'incarnare la naturalità del lavoratore perfettamente disciplinato coadiuvante la ricchezza della sua nazione.

Inoltre anche nel formicaio e, forse, qui ancora più che nell'alveare, il cibo, il materiale da costruzione ed i beni che permettevano il sostentamento della loro società circolavano – termine di cui abbiamo già visto il peso – costantemente contribuendo alla produzione e riproduzione della colonia. Questa fu un'ulteriore lezione da insegnare agli uomini: al pari dei beni necessari per il sostentamento del formicaio, anche la conoscenza doveva circolare e non essere tenuta segreta dai lavoratori egoistici delle corporazioni.

Come condiviso anche da Réaumur le formiche, infatti, potevano essere osservate al contrario dei lavoratori umani:

Mais outre qu'un amour de la liberté porte à souhaiter qu'il soit permis aux hommes de faire ce sur quoi ils ont naturellement autant de droit que les autres, c'est que si les établissements se font de la sorte plus lentement d'une manière moins brillante, ils se feront d'une manière plus utile au Public. [...]. Ce n'est pas que les particuliers n'aient pour le profit une ardeur égale à celle de Compagnies; mais la crainte que leurs voisins ne vendent plus qu'eux, l'envie d'attirer le Marchand, leur fait donner à meilleur marché⁴⁵.

Le descrizioni del lavoro delle formiche, all'opposto di quelle delle api, non avrebbero aiutato i *merchants* degli artigiani umani, ma avrebbero sottolineato l'importanza della circolazione come meccanismo naturale che avrebbe portato alla produttività di una popolazione.

Réaumur attraverso i suoi studi confermò ancora questa credenza vedendo come le formiche, in realtà, non conservassero il cibo per l'inverno⁴⁶ poiché, appena arrivava il freddo, esse smettevano di muoversi, venendo così a mancare la necessità di immagazzinare cibo⁴⁷.

42 J. DELILLE, *Les Trois Règnes de la Nature*, II, Paris, Frères Mame, 1808, p. 166.

43 Sulla concezione di una società tripartita si faccia riferimento a J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, B. Arthaud, 1964, pp. 319-329.

44 Cfr. J.-M. DROUIN, *Philosophie de l'Insecte*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, p. 76 e P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, pp. 15-17.

45 R.-A. F. DE RÉAUMUR, *L'art de convertir le fer forgé en acier et l'art d'adoucir le fer fondu*, Preface, pp. 23-24.

46 A tale proposito si chiarisca come le formiche osservate da Réaumur appartenessero ad una specie non immagazzinatrice di cereali al contrario di quelle mediterranee ed osservate dagli scrittori classici che, invece, praticavano la conservazione del cibo. Réaumur fu, infatti, uno tra i primi naturalisti a provare come le formiche comuni del nord Europa non avessero raccolto né magazzini in cui conservarlo: «j'ai fait fouiller de même dans les environs de la fourmillere et ca toujours ete inutilement jamais je ne suis parvenu a decouvrir ce lieu ou sont mis en reserve tous ces grains dont elles se doivent nourrir pendant l'hiver», in R.-A. F. DE RÉAUMUR, *The natural History of the Ants*, cit., p. 60.

47 «Honey ants store food in their own relatives' bodies. These desert-dwelling species feed up selected workers during times of plenty, until their bodies are distended balloons of sugary liquid [...]. Leafcutter ants cultivate a fungus, which they use for food. As their name suggests, they gather fragments of foliage [...], and transport them back to

Anzi, l'unica volta in cui aveva osservato le formiche nel suo formicaio di vetro spostare i chicchi che aveva preparato per loro fu quando questi bloccavano i loro percorsi: «elles [le formiche] n'ont déplacé que ceux qui embarrassoient les passages»⁴⁸.

Ancora una volta, dunque, produttività significava circolazione e non accumulo.

E l'importanza della circolazione era possibile da notare anche nella costruzione stessa dei formicai, non immensi palazzi, come credevano gli antichi, ma uno spazio destinato esclusivamente alla (ri)produzione e circolazione di cibo e lavoratori:

Ce sont des villes qui ne sont composées que de rues couvertes, ou si nous nous contentons de comparer les fourmillères à des édifices destinés à contenir beaucoup d'habitants; (elles) sont uniquement composés d'escaliers qui se croisent les uns les autres et les endroits les plus spacieux de chaque fourmillère sont très petits et peuvent être comparés au pailliers des escaliers⁴⁹

e proprio come le celle delle api, anche i nidi delle formiche non sprecaivano né spazio né materiale e dove anche gli antri, apparentemente vuoti, servivano alla circolazione: «Aucune de ces cavités n'est aveugle, elles communiquent toutes les unes avec les autres».

Attraverso la decostruzione di lezioni morali non illuminate e la loro sostituzione con le descrizioni delle proprie osservazioni sui suoi formicai di vetro trasparente, Réaumur poté così trovare nelle formiche i lavoratori disciplinati che desiderava per la propria società: corpi efficienti, lavoratori instancabili (e che non richiedevano l'intervento di una regina) e spazi comuni che servissero alla produzione nel modo più efficiente possibile. Non assumendo intenzioni diverse dalla (ri)produzione della specie, Réaumur aveva così potuto osservare e spiegare i comportamenti delle formiche in un modo in cui i suoi predecessori, interessati alla moralità invisibile così come ai comportamenti visibili, non erano stati in grado e non avevano voluto fare.

Réaumur si spinse poi oltre non volendo semplicemente riportare il duro lavoro delle formiche ai suoi lettori, ma, ricostruendo l'immagine della formica laboriosa attraverso i mezzi dell'osservazione illuminata poté anche osservare come funzionava la produzione in una grande società organizzata non da un sovrano (la regina non aveva un ruolo importante nelle sue osservazioni⁵⁰), ma da il sovrano supremo, la natura stessa.

Il nesso tra l'osservazione della natura e l'osservazione dei lavoratori venne reso ancora più esplicitamente nella sintesi delle conoscenze storico-naturalistiche svolte dall'abate Pluche fino ai primi decenni del Settecento nel suo *Spectacle de la Nature*. All'interno del testo si trova un riferimento al figlio della contessa di Jonval il quale aveva beneficiato dell'insegnamento dell'arte dell'osservazione dal momento che, per imposizione del padre, dovette imparare «les métiers les plus nobles», ma «sans dédaigner les plus communs». Non vi era settimana che il figlio della contessa non venisse mandato in qualche bottega di Parigi per apprendere la massima principale di ogni maestro: «Il suivoit un Tireur d'or, un Imprimeur, un Horloger, & un Teinturier des quinze jours & trois semaines: il donnoit autant au Menuisier & au Serrurier, encore plus au Charpentier. Il ne quittoit point son homme, qu'il ne l'eût vû dans toutes les attitudes & dans toutes les entreprises de sa profession»⁵¹.

L'abilità dell'osservazione da lui sviluppata risultò solo apparentemente innocente dal momento

the nest. Here the leaves are impregnated with a fungus, which is left to grow until ready for consumption. Comparisons with human farming have come easily to observers of this phenomenon», in C. SLEIGH, *Ant*, London, Reaktion Books LTD, 2003, pp. 20-22.

48 R-A. F. DE RÉAUMUR, *The natural History of the Ants*, cit., p. 61.

49 Ivi, pp. 53-54.

50 Nelle società delle formiche «there are many variations on this basic life cycle. Some nests are founded by multiple queens, of which all but one may later be eliminated [...]. Other nests may adopte supernumerary queens», in C. SLEIGH, *Ant*, cit., p. 12. Al contrario, nelle api, attraverso i suoi esperimenti Réaumur aveva denotato come, appena private della loro sovrana, le restanti abitanti dell'alveare cessavano di lavorare, consumando il miele e la cera che erano rimaste al suo interno e che raccoglievano nei campi. Senza regina non esisteva più alcuna comunità e gli individui diventavano inattivi al punto che «se contentent de vivre au jour la journée, d'aller prendre leurs repas dans la campagne, sans s'embarrasser de faire des provisions dans la ruche», in R-A. F. DE RÉAUMUR, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, V, cit., pp. 274-275.

51 N-A. PLUCHE, *Le Spectacle de la Nature*, I, cit., pp. 91-92.

che grazie ad essa divenne un esperto, «il est artiste lui-même», e «un ouvrier fripon ne le trompera pas», ma, soprattutto, come la contessa non mancò di ribadire con orgoglio, «il sait aussi rendre justice à l'ouvrage d'un habile maître».

Fu dunque la capacità di osservazione che consentì al giovane nobile di controllare da vicino chi lavorava per lui e di giudicare tanto il lavoratore quanto il lavoro, una capacità che conquistò non apprendendo molte cose e subito, ma alimentando la sua curiosità di imparare: «votre [inteso il priore, insegnante del figlio della contessa] but étoit de le rendre curieux, parce que la curiosité est une passion agissante, qui ne sauroit demeurer oisive»⁵².

L'arte dell'osservazione degli insetti come strumento per la disciplina dei lavoratori fu un tema a cui Pluche dedicò una sontuosa attenzione convinto che tanto il datore quanto il lavoratore fossero esempi perfetti della struttura disciplinare dello stato assolutista francese almeno fino alla metà del XVIII secolo.

Allo stesso modo le descrizioni di Pluche circa le formiche si concentrarono sull'obbedienza di tale insetto a «ses loix & sa police» ed al rigido codice di regole e regolamenti da loro seguiti ed evidenziati dal naturalista francese specialmente nei percorsi svolti dalle formiche dal nido alla fonte di cibo, tragitti strettamente regolati: «pour y aller & pour en revenir, la marche est réglée. Tout le monde a ordre de se rassembler par un même sentier. Ces ordres sont moins sévères, & il y a liberté de courir, quand elles trouvent du gibier dans la campagne»⁵³.

Sebbene Réaumur e Pluche fossero d'accordo sull'ordine dell'economia naturale, come illustrato nei corpi e nei *mœurs* degli insetti, le loro descrizioni delle formiche sono due diversi esempi di teorie di governo, il primo incentrato sulla disciplina dei lavoratori ed il secondo sul benessere della popolazione. Mentre Pluche sosteneva che le formiche ed i lavoratori avevano bisogno di una sorveglianza rigorosa, ciò che Réaumur trovava affascinante in loro non era la *police*, ma, precisamente, il modo in cui erano organizzati in un insieme ordinato nell'apparente assenza di un sovrano disciplinante.

Le formiche, al pari delle api, aiutarono quindi ad immaginare ed a mettere in pratica modalità di governo incentrate sulla conoscenza dei corpi governati, ma se prima ci si era concentrati sull'immagine dell'ape regina portando l'alveare ad esempio di monarchia perfetta, adesso si stava passando ad una forma più repubblicana dove attraverso il problema della circolazione l'attenzione veniva spostata dalla monarca alle operaie, ora viste come corpi produttivi ideali.

Come si è analizzato, l'alveare settecentesco venne specialmente utilizzato quale mezzo di rappresentazione per il genere, sulla scia della scoperta del vero sesso dell'ape regina ed in molti analizzarono proprio la politica di genere dell'alveare tanto che le allegorie del XVIII secolo andarono a riflettere principalmente la trasformazione del ruolo delle donne nell'economia domestica.

Ed anzi, proprio la sostituzione dell'immagine della regina amazzonica con quella della madre – rammentiamo qui le parole ed i lavori di Wahrman – rifletté la crescente preoccupazione – dopo il 1780 – per la limitazione del potere delle donne entro i rigidi confini della maternità registrando così gli scritti sulle api come scritti su di una più ampia rivoluzione culturale.

Innanzitutto, quindi, tanto tra le api quanto tra le formiche l'equilibrio tra i sessi era lontano dal sussistere.

I maschi servivano solo per la fecondazione, «Je ne sais pas qui a dit le premier que les abeilles avaient un roi. Ce n'est pas probablement un républicain à qui cette idée vint dans la tête»⁵⁴, scriveva Voltaire nel suo *Dictionnaire Philosophique* e nel 1798 Latreille notò che dopo il volo nuziale le formiche, come le api, non facevano più ritorno al formicaio, dove «Leur présence y devien inutile. Ils ont rempli les vœux de la Nature, ceux de l'amour, et ils ne sont déjà plus» e concludendo che «Il en est de fourmis comme des abeilles»⁵⁵.

Pierre Huber invece parlò della fecondazione dell'ape regina menzionando un «serrail de

52 Ivi, pp. 92-93.

53 Ivi, p. 217.

54 VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, I, cit., p. 46.

55 P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, cit., p. 72.

mâles»⁵⁶ mentre Lepeletier de Saint-Fargeau definì «le toucher» come «cette sensation voluptueuse si nécessaire à la reproduction de l'espèce»⁵⁷.

Il punto cruciale era e restava, chiaramente, il capovolgimento dei ruoli di genere tradizionali.

Come domandava Pierre Huber, «Mais par quel étonnant contrste avec nos mœurs, les armes, le courage, la tactique militaire sont-ils, dans ces républiques, l'apanage du sexe féminin, tandis que la foiblesse, l'oisiveté et l'exil sont le partage des mâles?»⁵⁸.

D'altronde erano le donne con i loro corpi ed il loro lavoro riproduttivo a riflettere la (ri)produttività della natura a sua volta rappresentata come una figura femminile; era attraverso il parto che le donne si assicuravano che la macchina economica non subisse blocchi nel suo ciclo produttivo e ciò veniva confermato dalle api che, come osservato da Réaumur, per restare attive e, di conseguenza, per la sussistenza della comunità dell'alveare, necessitavano di una regina che fosse fertile: poco importavano le sue origini, la lealtà delle operaie non andava al suo lignaggio, ma alla funzionalità dei suoi organi riproduttivi o, in altre parole, alla sua capacità di riprodursi.

Questa osservazione divenne importante anche per via della rivoluzione culturale che si stava manifestando all'epoca: prendere in considerazione il ruolo della donna nella società attraverso il lavoro delle operaie femmine in un alveare significava dover riconoscere il fatto che le lavoratrici *donne* fossero una parte assolutamente integrante della produzione economica. Ma, sebbene le donne fossero necessarie per la produzione dei beni, venivano sempre più escluse dagli scritti sulla produzione.

Il concetto di circolazione legato al tema della riproduzione giustificò, invece, il loro valore all'interno del lavoro riproduttivo e la loro presenza, anche se evidenziata, non avrebbe così leso la gerarchia di genere che si stava cercando di mantenere ad ogni costo – si sono viste le invenzioni a cui certi autori si aggrapparono pur di salvare il ruolo dei fuchi maschi...

Le api erano state a lungo un simbolo del duro lavoro – «diligentes ouvrières», scrisse un favolista del XVIII secolo⁵⁹ –, ma la loro operosità era stata generalmente considerata un segno di lealtà e sottomissione al loro re, prima, ed alla loro regina, dopo. Ora, gli scrittori del Settecento dipingevano invece le api non più come simboli di semplice diligenza, ma come esempi della capacità dei corpi naturali di aumentare la loro produttività. Le api non erano più semplicemente simboli di un lavoro duro, ma anche meccanico ed immutabile specialmente dal momento che il loro lavoro era migliorato, così come la loro produttività, a seguito del passaggio da una vita selvaggia nei tronchi degli alberi ad un'esistenza civile in alveari costruiti dall'uomo: di riflesso, anche gli uomini erano soggetti a miglioramento dal momento che potevano passare a stati sempre più civili.

Le formiche non avevano dunque soppiantato del tutto le api che rimasero le regine delle analogie politiche anche durante il XVIII secolo sapendosi adattare alla situazione culturale del tempo e che portò a delle nuove metafore politiche, oltre a monarchia e repubblica, che emersero proprio sulla base del loro lavoro riproduttivo.

Un esempio lo si ritrova nel caso dell'analogia della colonia insulare presente in uno dei capolavori del Settecento, Robinson Crusoe, un «great hive», analogia che indicherebbe, come sostenuto da Lucinda Cole, la «sacrificial economy» presente alla base del moderno stato imperialista: «The famed efficiency of the hive, its legendary industry, depends (according to seventeenth- and eighteenth-century naturalists) on the systematic extermination of hungry members whose use-value has been expended»⁶⁰.

Proprio relativamente al sacrificio dei droni, la Cole mise in evidenza come l'alveare metaforico in Crusoe, «exhibits a kind of Mandevillian logic: both the Indians and the formerly “wild” colonists [...] have been “Disciplin’d” through a “Superior Force” or “Persuasion” – including

56 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., p. 303.

57 L.-M. LEPELETIER (MARQUIS DE SAINT-FARGEAU), *Histoire Naturelle des Insectes*, I, cit., p. 35.

58 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., p. 309.

59 F.-J. TERRASSE DES BILLONS, *Fables du Père Desbillons, traduites en français par le même*, II, Strasbourg, Anne-Catherine Bassompierre, M. DCC. LXXIX, p. 15. La favola in questione è la numero IX intitolata *Les Abeilles & leur Maître*.

60 L. COLE, *Imperfect Creatures*, cit., p. 170.

near-starvation – to work together with supposedly hive-like efficiency»⁶¹ e fornendo un altro esempio di come gli insetti sarebbero potuti servire per immaginare un nuovo ordine sociale basato sull'imperialismo.

Al contrario della critica all'assolutismo monarchico di Jaucourt, i trattati di apicoltura – specialmente a seguito della scoperta scientifica del ribattezzato massacro dei fuchi – giustificavano infatti l'uccisione dei sudditi, ma non per incrementare la produttività economica dell'alveare, ma per tutelare la società che sarebbe stata minacciata da quegli elementi improduttivi della popolazione che andavano, dunque, sacrificati.

Anzi, il rischio della caduta della società a causa di tali elementi, portò a considerare questa forma di governo illuminata nonostante l'azzardo di poter involvere, all'opposto, in una forma non illuminata se e quando la pratica dell'uccisione dei fuchi avesse tenuto conto solo della comodità del governatore e non più del bene comune.

Come anni prima Rucellai aveva esposto: «Tu puoi vietar quei voli erranti, e vaghi/ [...] / Tarpando a i Regi lor le tenere ale»⁶², ed incitando dunque a strappare le ali a certi sovrani in modo da arrestarne i loro «voli erranti».

D'altronde la perfetta struttura sociale delle api dipendeva dal loro unico vero amore, ossia la patria, «Sole conoscon veramente l'Api/ L'amor pietoso de le patrie loro»⁶³.

Ed ancora, nel suo dialogo pedagogico l'apicoltore Guillaume-Louise Formanoir de Palteau spiegò a lungo proprio la necessità di tale attività, paragonandola all'estirpazione dei nobili improduttivi del Settecento, oziosi, levantisi dal letto non prima delle undici del mattino e lascianti l'alveare solo per «des parties de plaisirs & de divertissemens, ou tout au plus une préparation à un bon repas en gagnant de l'appétit par le grand air & un exercice modéré»⁶⁴. Le descrizioni di questo stravagante stile di vita di nobile pigrizia – e che tanto ricorda un qual certo debosciato Giovin Signore che avrebbe visto la luce all'incirca sette anni dopo – rendevano giustificabile l'uccisione dei fuchi alla fine della stagione degli amori per impedire loro di consumare le risorse dell'alveare necessarie per l'inverno. Per l'autore la morte dei droni sarebbe stata quindi un atto di sacrificio inevitabile: «Le bien public exige ce sacrifice»⁶⁵; erano, d'altronde, le api stesse e non l'apicoltore a svolgere l'uccisione dei fuchi, conscie del pericolo nel tenerli in vita e della loro improduttività, oltre che consapevoli del periodo, prima dell'inverno, in cui dover compiere tale atto.

Inoltre questa pratica fungeva anche da esempio per tutti i cittadini: in un governo illuminato o si era produttivi o si rischiava il destino dei pigri droni.

Monarchia, repubblica ed imperialismo, ma non solo, l'alveare avrebbe potuto fungere anche da modello colonialista come dimostrato pure dall'esperienza coloniale, appunto, degli inglesi in America, esperienza che trasformò le analogie politiche dell'alveare contribuendo ad argomenti a favore dell'autogoverno delle colonie.

Nei trattati francesi relativi alle pratiche dell'apicoltura all'estero, l'alveare sembrò essere persino qualcosa di più che un semplice modello per l'organizzazione politica delle colonie, sottolineando i diversi caratteri delle api coloniali e continentali per discutere, anche, le differenze nei loro abitanti umani. E qui proprio le api, in questi trattati sulla storia naturale d'oltreoceano, sulle loro piante ed animali, vennero citate come prova dell'immensa varietà di comportamenti ed anatomie all'interno degli stessi animali a seconda del clima.

Gli storici del colonialismo del XVIII secolo dimostrarono come i sudditi coloniali fossero spesso descritti come passivi ed oziosi, viventi di ciò che la natura offriva loro liberamente piuttosto che usare le mani e la mente per trasformare e migliorare i suoi prodotti e l'associazione mente civile, mani migliorate e potere coloniale valse anche per il caso della Francia del XVIII secolo.

Proprio come affermato dagli scrittori interessati alla variabilità umana, seguendo una teoria espressa in modo famoso da Montesquieu e secondo la quale il clima ed altri fattori geografici

61 Ivi, p. 168.

62 G. RUCELLAI, *Le api*, cit., p. 247.

63 Ivi, p. 251.

64 G.-L. FORMANOIR DE PALTEAU, *Nouvelle Construction de Ruches de Bois, avec la façon d'y gouverner les Abeilles*, Metz, Joseph Collignon, M. DCC. LVI, p. 114.

65 Ivi, p. 115.

avrebbero influenzato in modo significativo le strutture socio-politiche, le norme, il carattere nazionale ed i *mœurs* di un popolo⁶⁶, i naturalisti fecero spesso ricorso al clima caldo come spiegazione delle differenze tra le api europee e quelle coloniali, queste ultime considerate più piccole, deboli e meno produttive – si capisce anche da qui come le formiche poco si adattassero a questa mentalità che vedeva l'uomo europeo superiore a quello americano: le termiti, all'epoca, però, conosciute come *fourmis blanches*, erano, lo si è visto, l'unica società considerata egualitaria: in una pratica come quella del colonialismo tale concetto non sarebbe potuto, né dovuto, sussistere.

E nuovamente la realtà venne piegata agli ideali dell'uomo: le api delle colonie non possedevano nemmeno un pungiglione⁶⁷ e, se lo possedevano, la sua forza era significativamente più debole di quella di un'ape francese⁶⁸: «ces abeilles sont de même nature que celles de France, mais moins grosses & plus longues. Elles ne sont jamais engourdies par le froid à l'isle de Bourbon; elles y trouvent toujours des fleurs, & cependant elles ne travaillent pas toute l'année. [...] Les abeilles sont peu actives, ce qui dépend peut-être de la trop grande chaleur du climat»⁶⁹, questo il reportage sulle api presenti nell'isola di Bourbon, odierna La Réunion, riportato dal *Journal de physique*.

Come conseguenza venne suggerito di introdurre le più produttive ed attive api europee nelle colonie e tale suggerimento venne poi allargato anche all'ambito umano – in una sorta, anche, di giustificazione del colonialismo – e la metafora ricca delle sue sfumature politiche continuò: dato che la natura delle pigre popolazioni di api coloniali sembrava essere al di là di ogni miglioramento, vennero sostituite da specie europee produttive, introdotte dai coloni europei, e le specie di api più laboriose produssero abbastanza miele e cera per coprire non solo i bisogni degli abitanti delle colonie, ma anche per l'esportazione in patria.

La popolazione delle api europee, in altre parole, si rese conto della naturale produttività del territorio coloniale, ma cosa questo significasse per le api autoctone, non venne mai specificato.

Indubbiamente, invece, l'apporto dato dalle api alle colonie comportò un aumento della produzione e della domanda di prodotti quali la cera ed il miele, aumento che comportò una maggiore intensità del lavoro della produzione di zucchero, attività, a sua volta, strettamente legata alla tratta degli schiavi, tema che suscitò una serie di critiche circa l'industria dello zucchero e la pratica dello schiavismo intrinsecamente collegata alla monarchia dell'alveare e che venne, ovviamente, sulla scia di quegli ideali repubblicani, contrattaccata dalla controparte mirmecologa.

5.2 Guerra e schiavitù

L'entomologo rousseauista Gaspard Guillard de Beaurieu fu autore di un *abrégé* in cui volle incentivare i giovani lettori ad essere cittadini morali attraverso la storia naturale degli insetti, collegando la sua critica alla civiltà ed alla sua fame di beni di lusso al trattamento disumano degli schiavi all'estero e finendo col suggerire che, invece di importare zucchero, i consumatori europei sarebbero dovuti tornare all'utilizzo del miele come prodotto più naturale: «nous prouverons

66 «Ce sont les différens besoins dans les divers climats qui ont formé les différentes manieres de vivre, & ces différentes manieres de vivre ont formé les diverses sortes de Loix», in MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Loix*, cit., p. 234.

67 Nel Sud America le prime notizie relative alle api cominciarono a comparire ben prima della comparsa dell'uomo continentale, già presenti presso i Maya i quali non mancarono di incorporarle all'interno dei loro miti ed attraverso i quali apprendiamo come tale popolazione addomesticasse un determinato tipo di api, appartenenti alla sottofamiglia delle *Apidae Meliponinae*, prive, in effetti, del pungiglione. Al contrario, sembra che nel Nord America, presso i nativi americani non si avesse avuto conoscenza di tale insetto almeno sino al 1621 quando furono importate dagli olandesi in Virginia. Non a caso dai nativi le api erano chiamate *Englishman's fly*. Cfr. C. PRESTON, *Bee*, pp. 10-11.

68 Cfr. A. ULLOA (DE), *Mémoires philosophiques, historiques, physiques, concernant la découverte de l'Amérique...*, II, Paris, Buisson, 1787, p. 199.

69 *Observations et Mémoires sur la Physique, sur l'Histoire Naturelle et sur les Arts et Métiers*, I, Paris, Ve Courcier, M. DCC. LXXIII, p. 141.

combien il seroit plus avantageux à tous égards, de substituer le miel au sucre, & d'employer les Nègres, avec plus d'humanité, à d'autres travaux»⁷⁰, occupandosi nuovamente dell'apicoltura e del governo delle api.

Il trattamento delle api andò così a rispecchiare quello riservato agli schiavi: anche in questo caso, non era infatti sbagliato utilizzare le api per produrre il miele, non era moralmente sbagliato fintanto che l'apicoltore si fosse astenuto da pratiche disumane quali intervenire egli stesso nell'uccisione dei fuchi, usanza naturalmente, invece, gestita dalle medesime api.

Allo stesso modo questa teoria venne trasposta nella gestione degli schiavi: non era il governo dei francesi sugli haitiani ad essere ritenuto sbagliato, ma solo il loro impiego fuorviante, improduttivo ed innaturale nell'industria dello zucchero. La storia naturale delle api, quindi, servì da lezione su come gestire e migliorare coloro che lavoravano al servizio del colonizzatore; usando la storia naturale, sostenevano gli scrittori, i proprietari terrieri avrebbero potuto imparare, da un lato, come aumentare le loro entrate finanziarie e, dall'altro, come trattare i loro insetti/lavoratori umani in un modo che sarebbe potuto essere – o, quantomeno, sembrare – moralmente giusto.

Ma se l'armoniosa rappresentazione della società degli insetti era riuscita a sopravvivere egregiamente a quelle minacce quali l'inversione del ruolo dei generi, il massacro dei droni o, ancora, la castità dei lavoratori, non riuscì, invece, a contrastare due elementi che ne misero ineluttabilmente in discussione la sua divina armonia: la guerra e la schiavitù, due pratiche altamente conosciute presso gli uomini, ma che si pensava non avessero intaccato la natura così perfetta e, appunto, divina⁷¹ degli insetti. Scoprire, dunque, che presso le così eccellenti società entomologiche fossero praticate non una o l'altra, bensì, ancor peggio, ambedue, scosse i pilastri di tutte le teorie moraleggianti che vi erano state fondate sopra.

Relativamente alle api, era già stato considerato l'aspetto bellico, come dimostrato da Rucellai,

*Che, come fosse il suon de la trombetta,
Sveglia, & invita gli huomini a battaglia.*

[...]

*Esconsi fuor de le munite mura,
E nel aperto campo si combatte.*

[...]

*Così mischiate insieme fanno un groppo,
E vanno horribilmente a la battaglia,
Per la salute de la patria loro,
E per la propria vita del Signore;⁷²*

che così descriveva uno scontro tra due sciame cogliendo l'occasione per denunciare la presenza delle armate mercenarie presenti su suolo italiano.

Ben più addietro stessa dimostrazione ci venne data dallo stesso Virgilio i cui versi⁷³ vennero ripresi anche da Pierre Huber che non mancò di citarli proprio per rammentare come anche presso le

70 G. G. BEAURIEU (DE), *Abrégé de l'Histoire des Insectes*, II, Paris, C. J. Panckoucke, M. DCC. LXIV, p. 157.

71 Per ulteriori approfondimenti si faccia riferimento a L. PASSERA, *L'Organisation sociale des Fourmis*, Toulouse, Editions Privat, 1984, pp. 88, 96, 114, 240; P. JAISSON, *La Fourmi et le Sociobiologiste*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 143; B. HÖLDOBLER, E. O. WILSON, *Journey to the Ants*, Cambridge, London, Belknap Press, 1994, p. 146.

72 G. RUCELLAI, *Le api*, cit., pp. 242-243.

73 Molteplici sono i versi virgiliani presso i quali ritrovare esempi bellici, «et corda trepidantia bello: namque ille canor Martius aeris rauci increpat morantes, et vox imitata sonitus fractos tubarum auditur; tum trpidae coeunt inter se, coruscantque pennis exacuuntque spicula rostris, aptantque lacertos et, densae, miscentur circa regem atque ad ipsa praetoria, vocantque hostem magnis clamoribus», in VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., pp. 152-153. Vero è che le api virgiliane erano democratiche, caratterizzate da un disinteressamento del sistema politico e da un codice legale designato per tutelare ed assicurare il futuro dello stato ed a promuovere gli interessi di particolari individui. Inoltre le api virgiliane avevano un leader maschio eletto e che poteva essere rimosso se ritenuto non soddisfacente. L'alveare virgiliano era caratterizzato da una struttura e suddivisione dei compiti legati ad una società arcaica: i giovani maschi erano soldati e lavoratori, le femmine allevavano i piccoli, tenevano il nido pulito, mentre i più anziani stavano a casa ed insegnavano le loro lezioni di vita ai più giovani. Un riflesso palese della società romana intrisa di quella *res* e di quei *mores* andati perduti ed ora, nell'epoca moderna, ricercati.

società delle api, volute come rappresentanti dell'ordine e poste all'interno di una sistematica struttura di obbedienza promuovente la pace, si praticassero vere e proprie guerre⁷⁴.

Anche Lepeletier de Saint-Fargeau, il quale aveva giustificato l'uccisione dei maschi per via della loro incapacità al lavoro, non si astenne dal discorso bellico giudicando per altro più severamente i «combats entre les ouvrières Abeilles de ruches différentes», trovando «peu ou point d'excuses» per loro dal momento che tali scontri non avrebbero trovato altra giustificazione se non nella natura stessa delle api: «Les Abeilles ne sont ni hospitalières, ni prêteuses; elles sont quelquefois pillardes: c'est là, en peu de mots, la cause des combats dont nous allons parler»⁷⁵.

Nonostante questi esempi ed osservazioni, furono, però, le formiche le indiscusse regine metaforiche della pratica tanto bellica – d'altronde, ancora oggi, è solita la locuzione *un esercito di formiche* – quanto dello schiavismo.

Come Charlotte Sleigh le descrisse, le formiche sono «the -est insects», le più intelligenti, le meglio organizzate e le «most dominant» e «more bellicose»⁷⁶ e già i greci avevano notato l'organizzazione e la persistenza di questi esseri che nel loro modo di muoversi ed agire ricordavano proprio delle truppe, un'ammirazione che li portò ad associare la radice della parola formica, *myrmex*, ai Mirmidoni, la mitica popolazione greca sorretta da Peleo e rammentata per la loro bravura militare durante la guerra di Troia sotto al comando del pelide Achille.

In molti hanno quindi iniziato a pensare ad un esercito di formiche e ad osservare i comportamenti bellici di queste ultime giungendo ad affibbiare ad alcuni generi nomi alquanto espliciti quali le *formiche bulldog* o le *meat ants* o, ancora, le *formiche legionarie*.

Le formiche, infatti, mostrano caratteristiche tipicamente militari, dalle truppe che si riuniscono attorno alla regina e che marciano durante la notte sino alla pratica di conquistare un altro nido nel caso in cui quello presso il quale la formica regina stesse già deponendo le uova non fosse più adatto o sufficientemente grande.

E se queste pratiche possono essere osservate solo in una minoranza di formiche, molto più usuale è quella che vede tali imenotteri controllare che altre formiche forestiere non si avvicinino al proprio formicaio, ricordando il ruolo svolto dalle sentinelle umane.

Tipiche anche le formiche che proteggono il nido, ma particolare il fatto che all'interno di questa concezione di protezione rientri anche il concetto di mantenere il controllo del territorio, specialmente per il mantenimento del cibo, situazione che potrebbe comportare l'ampliamento del formicaio e, di conseguenza, la necessità di espandersi in un territorio più grande e spazioso.

Ora, quando questa espansione avviene in un territorio inabitato è, conseguentemente, un'azione pacifica, ma quando l'espansione viene effettuata ai confini di un'altra colonia, allora le formiche si battono in delle vere e proprie guerre di conquista ed espansione attraverso punture, tagli con le loro mandibole e nebulizzazioni velenose e gli scontri possono anche essere preceduti da quelli che in termini umani sarebbero descritti come dei *raid* in cui, alcune specie di formiche, depremono il formicaio avversario del cibo, ma anche, delle larve.

A livello entomologico, questi comportamenti vennero specialmente studiati dagli Huber, in particolare dal figlio Pierre il quale nel suo libro pubblicato nel 1810 ed intitolato *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes* – divenuto una sorta di *vademecum* per tutti coloro interessati alla mirmecologia essendo completo nelle sue osservazioni, dal ruolo delle antenne nella comunicazione tra le formiche, al rapporto tra queste e gli afidi – rammentò di aver osservato proprio questo comportamento bellico in diversi esemplari e, ad esempio, raccontò la sua scoperta, ricordando precisamente il momento in cui avvenne: «Le 17 juin 1804, en me promenant aux environs de Genève, entre quatre et cinq heures de l'après-midi, je vis à mes pieds une légion d'assez grosses fourmis rousses ou roussâtres qui traversoient le chemin»; dopo averle seguite, le vide attaccare il formicaio di un'altra famiglia di formiche da Huber descritte «noir-cendrées»: «cette entreprise leur

74 «Les guerres des abeilles, déjà chantées par un grand Poète [...] Géorgique de Virgile, 4.° chant. Ces combats, dont nous avons été témoins, ont été décrits avec une vérité étonnante par le poète», in P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., p. 308.

75 L.-M. LEPELETIER (MARQUIS DE SAINT-FARGEAU), *Histoire Naturelle des Insectes*, I, cit., p. 340.

76 C. SLEIGH, *Ant*, cit., p. 7.

réussit, et le reste de l'armée pénétra par la brèche dans la cité assiégée»⁷⁷.

E se nelle guerre tra le api, Pierre Huber aveva rammentato quelle virgiliane, fu nelle guerre tra le formiche ad aver scorto «l'image frappante de nos grandes querelles».

Michelet dedicò invece un intero capitolo – il XXI ed intitolato, appunto, *Les Fourmis. La guerre civile; l'extermination de la cité* – alla descrizione di quella che chiamò, con inorridito fascino, «guerre civile» e che aveva potuto osservare nel suo giardino: in realtà non fu una guerra civile, ma una vera e propria guerra dal momento che si svolse tra colonie di formiche di specie differenti, «les grosses charpentières» e le «fourmis de taille assez petite». Ma per quanto, come Michelet concluse, «les grosses charpentières tuèrent les petites maçonnes», fu la vendetta delle formiche più *petite* ad aver inorridito l'autore: «J'avoue qu'une telle vengeance, si disproportionnée à l'acte qui en fut la cause ou le prétexte, m'avait fortement indigné, et mon cœur, changeant de parti, était tout aliéné de ces barbares petites noires»⁷⁸.

Queste osservazioni piegarono le formiche agli ideali umani esattamente come accadde per le api e descrivendo, ad esempio, l'attività pericolosa della formica legionaria si calcò specialmente la mano sul fatto che questa non solo fosse una quantità minoritaria tra le formiche, ma che, soprattutto, non sembrasse essere presente in Europa, un contrasto che in molti non mancarono di associare con le formiche più civilizzate del Vecchio Mondo. Le formiche europee vennero identificate come sedentarie e non nomadi, principalmente vegetariane e completamente socievoli, elementi associati alle idee di cultura avanzata e più evoluta dell'Europa rispetto al Nuovo Mondo ed al continente africano, terre più selvagge ed indisciplinate, come le loro formiche legionarie oppure come le formiche siafu (formiche legionarie principalmente rinvenibili in Africa) corrispondenti ai comportamenti primitivi dei loro uomini rispetto a quelli europei⁷⁹.

Da parte loro i compatrioti risposero che le loro formiche altro non facevano che difendere il proprio territorio da quei colonizzatori invasori che, a parti inverse, risultavano essere le vere formiche schiaviste della situazione.

Queste nuove metafore portarono ad una rinnovata paura per gli insetti e le formiche vennero sfruttate come nuova metafora per analizzare quei periodi di crisi quali la guerra piuttosto che amare situazioni come invasioni o regimi totalitari, basti pensare alla paura verso il nemico rinnovata durante la Guerra Fredda e che portò ad usare la formica come simbolo per la satira dell'isteria collettiva che stava colpendo gli americani circa la possibilità di avere il nemico sovietico nascosto in casa propria: «during the Cold War there were red ants under the bed»⁸⁰.

Ma tornando al Settecento, il più grande problema morale che emerse da questi studi non fu tanto la guerra, quanto il fenomeno della schiavitù.

Sempre nelle *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes* Huber rivelò, infatti, la sua scoperta più sconcertante, ossia l'esistenza, tra le formiche, di una sorta di parassitismo sociale, da lui definito come schiavitù, termine che suscitò una certa quantità di polemiche.

Come si è detto sopra, le formiche, quando invadono un altro formicaio, lo depredano del cibo, ma anche delle sue larve, pupe che utilizzano e come altro cibo, risultando a tutti gli effetti cannibali, e come schiave: alcune specie di formiche mirano proprio a conquistare un formicaio con l'intento di ottenere dei vessati.

Le pupe che rapiscono, infatti, vengono poi portate nel proprio formicaio ed ivi fatte nascere e crescere facendo così credere loro di appartenere a tale formicaio per il quale lavoreranno per tutta la vita.

In molti rimasero scioccati da questo fenomeno della schiavitù anche nel regno animale, evento che suscitò più emozioni e riflessioni della guerra, come dimostrato dal continuo del racconto bellico di Pierre Huber che nell'osservare l'attacco perpetuato dalle formiche *roussâtres* ai danni di quelle *noir-cendrées*, notò come le prime stessero rimuovendo le larve e le pupe dal formicaio delle

77 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., pp. 210-212.

78 J. MICHELET, *L'Insecte*, cit., pp. 287-288. Il *barbares petites noires* risulta essere un felice gioco di parole in vista anche del rapporto con la pratica della schiavitù e l'opinione europea della superiorità civile dell'uomo bianco rispetto agli schiavi di colore.

79 Cfr. C. SLEIGH, *Ant*, pp. 97-98.

80 Ivi, p. 121.

seconde per portarle al proprio nido: «trois ou quatre minutes après, les fourmis roussâtres ressortirent à la hâte par les mêmes issues, tenant chacune à leur bouche une larve ou une nymphe de la fourmière envahie»⁸¹, scoprendo così l'esistenza di *fourmières mixtes* in cui le formiche catturate servivano le proprie invaditrici in qualità di operaie. Ed è qui che per spiegare questo fenomeno Huber si spinse fino ad usare l'analogia della schiavitù⁸²: «Les noir-cendrées et les mineuses sont donc les nègres des fourmis amazones; c'est chez elles que celles-ci vont chercher des esclaves: elles les dérobent dans un âge où leur instinct n'est pas encore développé, et ces fourmis, élevées au milieu d'elles, leur font partager le fruit de leur industrie»⁸³.

Ma qui si assistette ad uno strano cambio degli eventi: si potrebbe pensare che tutti gli studiosi fossero concordi nell'aver appena osservato la pratica della schiavitù anche in natura, ma fu sul giudizio morale che fioccarono le divergenze e Pierre Huber si trasformò magistralmente in un ottocentesco Rusden arrivando a dimostrare come in realtà, «On n'y voit ni servitude, ni oppression» dal momento che gli schiavi, non avendo ricordi della loro patria, si integrarono perfettamente e felicemente nella loro nuova colonia. Inoltre, a dare man forte a questa teoria, Huber figlio notò come schiavi e padroni, invero, appartenessero alla stessa famiglia – i Formicidi –, ma non alla stessa specie: lo svizzero identificò infatti due tipi di formiche, le une «fourmis noir-cendrées» corrispondenti alla *Formica fusca* o anche detta formica nera europea⁸⁴ e le altre, le «fourmis roussâtres, amazones, ou légionnaires» scientificamente chiamate *Polyergus rufescens* e corrispondenti alle formiche amazzoni le cui operaie si distinguono per essere formiche schiaviste.

In questo modo cercò di paragonare questo fenomeno del parassitismo sociale all'allevamento del bestiame più che alla schiavitù: «ces fourmis ne paroissent pas se douter qu'elles soient dans un nid étranger: tirées de vingt fourmières différentes, elles vivent sous le même toit comme si elles étoient sœurs, et leur affection ne distingue les amazones que pour leur prodiguer plus de soins»⁸⁵ e, al contrario, invitò i suoi lettori a denotare l'assenza di qualunque preoccupazione da un punto di vista morale data la prudenza con cui la natura stabilì tra gli insetti questa istituzione «quelquefois barbare chez les hommes»⁸⁶ proprio perché nei formicai misti, come si è detto, non si vedono *servitude* né *oppression*, e le formiche schiave non sembrano nutrire il minimo sospetto di essere in un nido straniero.

Basandosi su come Pierre Huber parlò della schiavitù tra le formiche si è portati a pensare che il ginevrino fosse sì scioccato dagli atti di crudeltà riscontrati nella schiavitù umana, ma non mettesse in discussione l'istituzione stessa, rammentandoci la medesima linea di pensiero di Jaucourt.

Ma Huber non fu l'unico. Anche il naturalista ed antropologo francese Julien-Joseph Virey giustificò questa condizione di schiavitù dal momento che «la nature semble avoir créé l'esclavage parmi des espèces de fourmis» e finì col provare come in realtà questi imenotteri non fossero degli schiavi dal momento che, a tutti gli effetti, erano divenuti dei cittadini all'interno della loro nuova società e riducendo così la questione della servitù ad una apparente disuguaglianza tra le caste, «Chacune des castes ayant son emploi déterminé, et l'exerçant avec ardeur, on peut dire que les supérieurs n'y sont ni plus libres ni plus maîtres que les subordonnés», aprendo una parentesi solo sulla condizione degli iloti, l'unica di vera disparità: «Dans ces associations, il y a une inégalité naturelle, puisque les neutres sont les laborieux ilotes de ces petites Spartes»⁸⁷.

Anzi, Virey scorse in questo stato sociale una situazione di felicità tale da contrapporlo a quello esistente tra gli uomini dove «es uns, abusant de la violence et de l'adresse, ont subjugué et asservi les autres», andando così contro natura.

Sulla stessa linea di pensiero fu anche Lepeletier de Saint-Fargeau il quale sottolineò

81 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., p. 212.

82 Per più informazioni circa la pratica della schiavitù presso le formiche si rimanda a L. PASSERA, *L'Organisation sociale des Fourmis*, p. 89.

83 Ivi, p. 258.

84 Curiosamente la formica nera europea appartiene ad una delle specie schiavizzate da un'altra categoria di formiche schiaviste, la *Formica sanguinea*.

85 P. HUBER, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, cit., p. 258.

86 *Ibidem*.

87 J.-J. VIREY, *Sociétés des Animaux*, cit., p. 359.

l'impossibilità di vedere sorgere «un seul Spartacus» tra gli schiavi, poiché questi furono catturati così giovani da «connaissent de patrie que celle où ils font le service»⁸⁸.

L'unico contrario a questa retorica antiquata, e forse il più melodrammatico di tutti, risultò essere Michelet che, indignato, reagì solo alla scoperta della schiavitù in natura tanto da attaccare lo stesso testo di Huber e pronunciandosi persino depresso dopo aver visto la natura dare un così cattivo esempio di ingiustizia e servitù:

Quoi! je quitte l'histoire des hommes pour chercher l'innocence; j'espère trouver tout au moins chez les bêtes la justice égale de la nature, la primitive rectitude du plan de la création; je cherche chez ce peuple, que jusque-là j'aimais et estimais, peuple laborieux, peuple sobre, image sévère et touchante des vertus de la république... et j'y trouve cette chose sans nom!⁸⁹.

Sconvolto da questo tradimento della natura Michelet finì con l'esaminare più da vicino i fatti, differenziando accuratamente gli orrori della schiavitù dall'agricoltura bucolica e cercando conforto in un'interpretazione evoluzionistica delle società delle formiche.

Ma per quanto giunse a sostenere come tali schiavi, in realtà, «ce sont des bestiaux et non des esclaves» ed a raccontare a sua volta la scoperta di un perdonato Pierre Huber descrivendo il formicaio misto come una *république* di «ilotes civilisés» che amano «leurs gros guerriers barbares» e che «soigner leurs enfants», Michelet non si fece ingannare.

Osservando il fenomeno della schiavitù all'interno del contesto lavorativo, come fatto da Virey, Michelet finì con l'osservare che tra le tre caste presenti in un formicaio – maschio, femmina fertile, vergini laboriose – le specie schiavizzanti non sarebbero potute essere altro se non forme mostruose: «Elles vont donc, pour ne pas périr, voler ces petites âmes noires, lesquelles les soignent, il est vrai, mais aussi les gouvernent»⁹⁰, restando rapitrici, profittatrici e *plus maîtres que les subordonnés* per dirlo con le parole di Virey.

La natura, per il parigino, restava dunque restia dal giustificare la schiavitù, ma, anzi, l'avrebbe denunciata come mostruosa tanto da fare dipendere i padroni dagli schiavi in una forma di giustizia finale.

E qui ci uniamo al giudizio di Roland Barthes: «Michelet ne naturalise point la morale, il moralise la Nature»⁹¹.

Lo stesso Darwin non sfuggì del tutto alla tentazione di moralizzare la natura, dubitando a sua volta circa la possibilità che potesse esistere davvero «so extraordinary and odious an instinct as that of making slaves»⁹².

Inutile dire come queste osservazioni videro le formiche come il miglior soggetto da sfruttare per ingrossare le fila del discorso coloniale secondo il quale gli europei sarebbero stati migliori rispetto ad altre popolazioni quali quelle africane – da cui derivavano, per altro, la maggior parte degli schiavi – ed in particolare bene si prestò a tale vicenda il caso delle formiche rosse e delle loro vittime nere che portò molti scrittori del XIX secolo a parlare di «negro ants».

Per concludere, fu Henri Bergson a mettere in luce il contrasto tra l'evoluzione degli insetti e quella degli uomini, due linee evolutive, una che tendeva all'istinto e che culminava con gli imenotteri ed una che tendeva all'intelligenza e che culminava con gli esseri umani:

La société, qui est la mise en commun des énergies individuelles, bénéficie des efforts de tous et rend à tous leur effort plus facile. Elle ne peut subsister que si elle se subordonne l'individu, elle ne peut progresser que si elle le laisse faire: exigences opposées, qu'il faudrait réconcilier. Chez l'insecte, la première condition est seule remplie. Les sociétés de fourmis et d'abeilles sont admirablement disciplinées et unies, mais figées dans une immuable routine⁹³,

88 L.-M. LEPELETIER (MARQUIS DE SAINT-FARGEAU), *Histoire Naturelle des Insectes*, I, cit., p. 100.

89J. MICHELET, *L'Insecte*, cit., pp. 259-260.

90Ivi, p. 272.

91 R. BARTHES, *Michelet*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

92 C. DARWIN, *On the Origin of Species*, London, John Murray, 1859, p. 220

93 H. BERGSON, *L'Énergie Spirituelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919, p. 27.

finendo col sostenere che: «celles-là [gli imenotteri] obéissent à l'instinct, celles-ci [gli esseri umani] à l'intelligence»⁹⁴.

Queste controversie contribuirono alla tumultuosa storia della ricerca e delle posizioni sugli insetti sociali che bene vennero evidenziate dall'uso e dall'applicazione della parola società nelle loro descrizioni, una tradizione consolidata da tempo e reperibile già nella *Histoires des Fourmis* reaumuriana così come nelle prime pagine della *Histoire Naturelle des Fourmis* latreilleiana: «De tous les insectes les plus intéressans et les plus dignes de nos recherches, ce sont ceux qui vivent en société»⁹⁵, una potente metafora come sottolineato nella *Histoire* «une telle civilisation» e come utilizzato – e qui già visto – da Michel Dorat-Cubières nel suo saggio *Les Abeilles, ou l'heureux gouvernement*.

D'altra parte solo un secolo dopo, nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* del filosofo francese André Lalande, si fornirono quei chiarimenti concettuali che portarono a definire la società come «ensemble d'individus entre lesquels il existe des rapports organisés et des services réciproques»⁹⁶, pur sempre rammentando la distinzione basilare tra la società degli animali, guidata dall'istinto, e quella degli uomini, guidata dalla ragione.

E più si andrà avanti nell'evoluzione umana, più le metafore aumenteranno e maggiori si faranno i paragoni con altre forme sociali: il comunismo, anzitutto, con *les insectes communistes* che vivrebbero «sans chefs, sans guides, sans police et sans lois dans une anarchie admirablement coordonnée»⁹⁷ e tra i quali le api e le formiche non furono, in realtà, i migliori esempi entomologici da offrire come dimostrato dalle processionarie del pino studiate da Jean-Henri Fabre e per il quale avrebbero praticato un *parfait communisme*: «Des esprits généreux, plus riches d'illusion que de logique, nous proposent le communisme comme remède souverain des misères humaines»⁹⁸.

Purtroppo, anche l'entomologo francese si rese conto dell'impossibilità di applicare tale governo perfetto alla società umana: presso le *chenilles*, infatti, non si affrontava il problema del cibo, «Une aiguille de pin, [...], suffit au repas de la chenille; et cette aiguille est toujours, ici,[...], en nombre inépuisable, presque sur le seuil du logis», ed essendo digiune di legami familiari, «Elle ignore tout aussi profondément la famille», non sussisteva nemmeno la condizione di dover difendere prole o capi.

Senza proprietà, famiglia e sessualità, le processionarie del pino raggiunsero, agli occhi di Fabre, un'uniformità ed un equilibrio che, concluse, sarebbero stati impossibili da applicare all'uomo, «la généreuse théorie de tous pour chacun et de chacun pour tous est absolument impraticable».

Sempre a proposito del comunismo anche ne *Il Capitale* Marx volle chiarire in che modo il lavoro degli animali fosse diverso da quello degli esseri umani utilizzando anch'egli il modello entomologico,

Il ragno compie operazioni che assomigliano a quelle del tessitore, l'ape fa vergognare molti architetti con la costruzione delle sue cellette di cera. Ma ciò che fin da principio distingue il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di ostruirla in cera. Alla fine del processo lavorativo emerge un risultato che era già presente al suo inizio nella idea del lavoratore, che quindi era già presente idealmente⁹⁹.

Ed andando ancora avanti, dopo il comunismo si vedano gli esempi apportati per descrivere una democrazia o, ancora, una dittatura: nel 1945 l'autore Géo Favarel pubblicò *Démocraties et dictatures chez les insectes* in cui contrappose la dittatura delle termiti ed il «nationalisme outrancier et cupide» degli alveari selvatici a «l'organisation loyale, saine et confiante» delle nostre «républiques fourmicoles»¹⁰⁰, tornando, dunque, alla vecchia e classica contrapposizione ape-

94 H. BERGSON, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933, p. 287.

95 P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, cit., p. 3.

96 A. LALANDE, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932, p. 777.

97 E.-L. BOUVIER, *Le Communisme chez les Insectes*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur, 1926, p. 171.

98 J.-H. FABRE, *Souvenirs Entomologiques*, Paris, Librairie Delagrave, MDCCCXXII, p. 350.

99 K. MARX, *Il Capitale*, I, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 211-212.

100G. FAVAREL, *Démocraties et dictatures chez les Insectes*, Paris, Flammarion, 1945, p. 236.

formica.

Ma bastino questi esempi: si è ampiamente dimostrato come le discussioni sugli insetti abbiano indubbiamente contribuito ad immaginare come i corpi naturali avrebbero potuto prendere parte alla macchina governativa e, non a caso, la concezione della popolazione quale insieme sociale mutò proprio durante il XVIII secolo grazie alle indagini storico naturali sugli insetti sociali appoggiate ed accresciute dagli stessi illuministi perennemente angosciati, quasi ossessionati, dall'ideale di risanamento della società umana, facendo sembrare genuino il desiderio di voler migliorare la sorte dei più poveri utilizzando i trattati di apicoltura ed attraverso i quali mostrare come il concetto di circolazione avrebbe potuto descrivere e mettere in atto nuove teorie di governo che, nel rispetto della natura, avrebbero potuto combinare armoniosamente e rendere produttivi, attraverso un processo circolare, gli insetti, le piante di cui si nutrivano, gli agricoltori e le loro terre, i proprietari terrieri e, infine, i consumatori.

Ma qui i trattati di apicoltura del Settecento lasciarono trasparire la natura bifronte di tali progetti illuministi: sebbene gli autori professassero a gran voce la loro intenzione di aiutare a migliorare la sorte dei più poveri insistendo sull'importanza, ed anche sulla nobiltà, dell'agricoltura, contemporaneamente si adoperarono per garantire la dipendenza di questi ceti dalla loro conoscenza razionale.

Nei trattati esaminati la conoscenza naturale delle api serviva come base per il *loro* governo in cui gli esseri umani venivano pensati come corpi naturali, ma non come soggetti giuridici, dove si ambiva ad uno spazio in cui animali, esseri umani, merci ed entità fisiche come l'aria avrebbero potuto circolare liberamente, ma dove, allo stesso tempo, non era mai stato previsto l'abbandono delle gerarchie; e se da un lato si era promesso agli organismi coinvolti il raggiungimento delle loro aspirazioni, dall'altro lato si era insistito affinché i nativi caraibici, i poveri lavoratori, i ricchi proprietari terrieri e gli agronomi razionali mantenessero il loro ruolo al fine di far funzionare la nuova economia ed assicurandosi così di non fargli avere i loro stessi interessi.

Con l'aiuto degli insetti sociali economisti politici ed agronomi concettualizzarono – e misero in pratica – un'economia politica basata sull'idea della naturalità di coloro che, però, sarebbero dovuti restare in una posizione inferiore per poter essere governati, una natura illuminista orientata verso una produttività che avrebbe ridotto gli uomini a delle macchine, una riduzione, questa, cruciale per l'ascesa dell'amministrazione statale sul continente – esemplare il caso francese – sia per la crescita dell'impresa coloniale all'estero.

Nonostante tutti i gloriosi propositi la disuguaglianza sociale sarebbe dovuta essere mantenuta e ciò portò al disincanto dell'alveare divino – processo completato col successo dello scritto mandevilleiano – che da olistico si rese apprendibile facendosi di vetro e spostando l'attenzione da quello che era il vecchio regime e che ora cominciava a cedere il passo all'alveare liberale ed all'alveare socialista continuando il trasferimento dell'apicoltura in una scienza del buon governo non tanto delle api quanto della storia delle idee politiche.

Capitolo 6. *L'entomologia culturale*

A seguito di quanto visto non sarebbe errato considerare il Settecento la culla di quella disciplina che oggi prende il nome di entomologia culturale¹ ed alla quale si attribuisce il compito di rintracciare e spiegare l'influenza degli insetti nelle tre macro aree dell'attività intellettuale: scienza, tecnologia e discipline alla ricerca dei piaceri estetici ivi comprese le materie umanistiche, dalla letteratura alle lingue, musica ed arti.

Una pratica, invero, ben più antica e di lunga tradizione, basti semplicemente osservare l'immensità dell'influenza che gli insetti hanno avuto – e che continuano ad avere – su credenze e comportamenti delle persone, modi di dire, il tutto indipendentemente dal periodo storico e dalle località geografiche e che consentì ai *philosophes* del XVIII secolo di sedersi ad una tavola già imbandita dal momento che gli insetti erano oramai la metafora perfetta per descrivere un ordine sociale ordinato e disciplinato, redditizio e caparbio, un modello talmente esemplare da essere divenuto un paragone eccellente perfino per il mondo ecclesiastico: erano gli insetti i capri espiatori da poter piegare a differenti ideologie, valori ed orizzonti.

Vero è che fra tutti gli insetti alcuni svolsero ruoli più importanti rispetto ad altri venendo annoverati tra i gruppi di quelli culturalmente ritenuti di maggiore importanza per il mondo occidentale, ma, seppur sotto ad un'ottica più filosofico-spirituale, anche orientale².

Fra questi troviamo proprio gli imenotteri sociali, ovvero la classe di appartenenza delle formiche, delle vespe, delle api e delle termiti, una famiglia che assunse maggiore importanza ancora a seguito della parentesi della teologia naturale che voleva la difesa di tutti gli animali, compresi gli imenotteri, in quanto simbolo della meraviglia della creazione di Dio che, magnanimamente, aveva attribuito alcune delle caratteristiche più importanti degli uomini anche agli animali, per poi giungere all'Illuminismo dove l'analogia religiosa mutò in un'analisi tra il comportamento degli insetti e l'automatismo.

E se le api e le formiche dominarono il panorama settecentesco in quanto insetti prediletti dai *philosophes* come termine di paragone tanto per migliorare la società umana quanto per metterne in luce la decadenza, in realtà non mancarono anche molti altri insetti, dalle vespe mefistofeliche alle piaganti mosche.

6.1 *L'ape, da messaggera divina del mondo classico a simbolo dell'età augustea*

How doth the little busy bee
Improve each shining hour,
And gather honey all the day/
From ev'ry op'ning flow'r.
How skilfully she builds her cell!
How neat she spreads the wax!

1 «Cultural entomology is the study of the role of insects in those human affairs that are practiced for the nourishment of the mind and soul, such as language and literature, music, folklore, religion, art, and recreation [...]. insects look and behave enough like humans to serve as models for friends, enemies, teachers, and entertainers. This status permits insects to act as objects on which to impart human qualities and as the source of qualities that can be incorporated into the framework of human ideology and social structure. It is not surprising then to find insects playing a host of roles in the oral and written traditions throughout human history, ranging from folk tales to the holy writings of the world's most prominent religions», in J. N. HOGUE, *Cultural Entomology*, in V. H. RESH, R. T. CARDÉ, *Encyclopedia of Insects*, Hong Kong, Academic Press, 2003, p. 273.

2 Anche il mondo orientale ha una propria entomologia culturale ove, però, gli insetti sono più legati ad aspetti religiosi e filosofici che economici: ad esempio lo si vedrà nel ruolo ricalcato dal ragno e dalle api nelle sacre scritture indiane ed in tali religioni.

And labours hard to store it well
With the sweet Food she makes³.

Con questi versi esclamativi Isaac Watts deificò l'ape mellifera nei suoi *Divine Songs for Children* – prima stampa del 1715 – facendo di un semplice insetto, nient'altro che un'umile ape, un nobile esemplare da emulare, simbolo glorificato che rendeva ora il massimo tributo ad una tra le più sofisticate delle culture, quella dell'Inghilterra augustea⁴.

Sin dall'antichità l'ape aveva suscitato forti interessi, specialmente per via del suo uso agricolo e per la conseguente importante attività economica rintracciabile, per altro, fin dalla Prima Dinastia faraonica dove l'apicoltura commerciale risultava essere già ben nota e dove il simbolo dell'ape era già intimamente legato ai titoli dei faraoni – incarnazioni del dio solare Horus e dunque personificazioni del padre, il dio Ra – che sembravano peraltro dotati della capacità divina di generare api dalle loro lacrime.

E fu proprio il peso che ricalcò presso le società antiche ad averla condotta verso quegli attributi divini tramite i quali fu facile coinvolgere tale imenottero in vari usi metaforici presso diverse culture⁵, da quelle a noi meno consuete dei Warao (indigeni del nord-est venezuelano) e dei Guarani e Tupi del Parana (gruppi etnici brasiliani)⁶ dove gli dei infanti venivano nutriti dalle api⁷, a quelle per noi più usuali come nel caso della tradizione greca dove, per altro, si riconfermarono gli attributi divini in miti quali quello della nascita di Zeus che voleva il dio nutrito dalla capra Amaltea, che lo allattava, e dalle api dell'Ida che per lui preparavano un miele particolare⁸.

Già nell'epoca classica l'ape assunse, quindi, quelle caratteristiche quasi divine che continuarono ad accompagnarla ancora durante il XVIII secolo essendo da sempre considerata messaggera divina tanto nelle leggende pagane – si pensi al mito che voleva uno sciame d'api scendere dal monte

3 I. WATTS, *Divine Songs attempted in Easy Language for the use of Children*, London, H. Woodfall, M. DCC. LXIX, p. 29.

4 Il Settecento inglese vide un recupero dell'ideale classico con una mira all'esaltazione di doti quali l'intelligenza razionale – anche se già amalgamata con quella vena di sentimentalismo tipicamente borghese – che produsse in special modo opere letterarie dal tono didattico e ligie alle regole imposte dai classici greci e latini. La consapevolezza degli autori di imitare i grandi classicisti, Virgilio ed Orazio *in primis*, vissuti durante il periodo augusteo portò ad adottare appunto l'epiteto di età augustea per delineare una fase che, nello specifico, cominciò dalla Restaurazione inglese (1660) e che terminò con la morte di Pope (1744). I principali autori di tale era furono, per la poesia, Pope e Dryden e, per la prosa, Swift ed Addison, anche se Defoe ebbe un'influenza altrettanto duratura. Cfr. M. LOVERIDGE, *A history of Augustan Fables*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

5 Differente dalla cultura occidentale è quella orientale dove gli insetti, e le api e la loro simbologia fra questi, ricalcarono un ruolo nettamente più divino che economico all'interno di tale società. Secondo la religione indiana, Visnù, Krishna ed Indra sono chiamati Madhava (nati dal nettare) e sono spesso raffigurati con un'ape posata su di un fiore di loto, mentre Karma possiede una corda d'arco fatta di api. Ed a tal proposito si espone anche Buddha del quale si tramanda l'aforisma: «Come l'ape raccoglie il succo dei fiori senza danneggiarne colore e profumo, così il saggio dimori nel mondo». Ma non solo l'esistenza, anche la sacralità: in India, nel più antico testo sacro, il *Rig Veda*, si parla di api, miele e di caccia al miele ed anche i cantori vedici considerano sacro il loro ronzio tanto che la sillaba sacra *aum* o *om* pronunciata all'inizio od alla fine di una lettura dei Veda, nonché il mantra più sacro della religione induista, ne imita il suono. Il collegamento tra le api e la musica è, infatti, molto antico, ben più del madrigale butleriano: i greci le consideravano «gli alati ministri delle Muse» e Varrone scriveva che «se talora sono sparpagliate qua e là le si raduna tutte in uno stesso posto al suono dei cembali o col ritmico battere delle mani» e come non citare l'onniscente Plinio: «Esse amano il rumore degli applausi e il tintinnio del bronzo: si riuniscono a questo segnale, prova che hanno anche il senso dell'udito», cfr. VARRONE, *Il fondo rustico*, III, 6 e PLINIO, *Storia Naturale*, XI, 68.

6 Circa le usanze, i miti ed il folklore entomologici presso le differenti culture si rimanda a J. N. HOGUE, *Cultural Entomology*, pp. 273-275.

7 Cfr. C. PRESTON, *Bee*, p. 13.

8 Relativamente alla concezione ed alla posizione rivestita dagli animali, e dagli insetti, nella vita e nel pensiero greco, romano e dei primi cristiani si faccia riferimento a I. S. GILHUS, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London and New York, Routledge, 2006.

Imetto per deporre sulle labbra di un ancora neonato Platone un favo di miele⁹ – quanto cristiane¹⁰ – e qui si riportino i miti del santo patrono di Milano, Ambrogio¹¹ che, da neonato, si vide coprire volto e bocca da uno sciame che sembrava entrare ed uscire dal corpo del santo come da un alveare, e della santa Rita da Cascia la quale, sempre neonata, venne avvolta da delle api bianche che, anche in questa versione, entravano ed uscivano dalla sua bocca¹² – lasciando bene emergere l'ape come simbolo di dispensatrice della sapienza divina specialmente a seguito di questo continuo richiamo alle labbra che passò anche al cristianesimo ove si acquisì l'immagine di Cristo generato dalla bocca del Padre.

Tra i grandi scritti classici¹³ – l'*Historia Animalium* di Aristotele, la *Naturalis Historia* di Plinio, le *Georgiche* di Virgilio – le narrazioni religiose sino ai lavori enciclopedici – Isidoro di Siviglia non mancò di elogiare l'insetto divino analizzandone in particolare la bugonia, il cui concetto venne plurime volte ripreso nel suo lavoro enciclopedico¹⁴ – ed ai bestiari medievali, le api furono accompagnate nella Gran Bretagna del XVI ed inizio XVII secolo da testi divenuti autorevoli, guide in un periodo in cui le linee di confine tra scienza, tecnologia ed arti si stavano facendo non solo labili, ma, a volte, indistinguibili e gli scritti sulle api divennero veicolo ideale per esplorare le relazioni tra queste discipline.

In particolare, lo si è visto, le api videro una speciale relazione tra gli scritti accademici, rappresentati dalla neonata entomologia scientifica, e gli scritti sull'apicoltura, rappresentati dai testi divulgatori delle conoscenze entomologiche, ma col fine di mostrarne l'applicazione e l'utilità.

E qui si giunse a quel periodo in cui le rivelazioni sulle api portarono gli autori a negare e distorcere le scoperte scientifiche al fine di continuare ad usare l'ape come metafora della società ideale, specialmente inglese, spingendosi anche a fantastici stremi fino a quando tale *escamotage* non fu più reso possibile a seguito del peso, sempre più gravoso, dell'evidenza scientifica.

Questo non vuol dire che l'ape fosse un simbolo peculiare della Restaurazione e dei letterati del XVIII secolo: fu John Lyly nel suo *Euphues and his England*¹⁵ del 1580 – anche se già terminata nel 1579 – ad aver coniato l'espressione «busie as a Bee» e Shakespeare – notoriamente influenzato, specialmente per le commedie, da Lyly – usò l'ape per imporre le sue immagini di dolcezza, in *Giulio Cesare*¹⁶, e di ubiquità, ne *La Tempesta*¹⁷. Sir John Suckling nella sua poesia *A Ballad upon a*

9 Come riportato da Valerio Massimo nella sua opera più importante, il *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri IX*, alcune api si posarono sulla bocca di un ancora neonato Platone, lasciandovi del miele e facendo così lui dono del dolce eloquio. Già in questo testo, per altro, Valerio Massimo aveva anteposte le api platoniane, che all'autore annunciarono fortuna e felicità, alle formiche di Mida che al mitico re della Frigia avevano invece annunciato una caduca felicità dopo essersi allo stesso modo posate sulla bocca dell'infante re e sulla quale depositarono granella di grano. Cfr. V. MASSIMO, *De' Fatti e Detti degni di Memoria della Città di Roma e delle Stranie Genti*, I, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1867, p. 77.

10 Circa il significato acquisito dagli animali durante il primo cristianesimo si rimanda a R. M. GRANT, *Early Christians & Animals*, London and New York, Routledge, 2002 ed a J. E. SPITTLER, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. The Wild Kingdom of Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008 per il rapporto tra il primo e gli apocrifi.

11 Sant'Ambrogio di Milano, proprio per via della sua dolce retorica, viene anche detto *doctor mellifluus* e viene occasionalmente rappresentato con un alveare essendo patrono dell'apicoltura, delle api, dei fabbricanti di candele, dei fonditori di cera e dei raffinatori. Patrono delle medesime categorie è anche San Bernardo di Clairvaux, altrettanto nominato *doctor mellifluus*, ma rappresentato non con un alveare, bensì da uno sciame d'api.

12 Cfr. A. CATTABIANI, *Volario. Simboli, miti e misteri degli esseri alati: uccelli, insetti, creature fantastiche*, Milano, Oscar Mondadori, 2001.

13 Altre opere che si possono qui rammentare sono il *Rerum Rusticarum* di Varrone, il *De re Rustica* di Columella e le *Metamorfosi* ovidiane ed i riferimenti classici a Melissa – prima ape e poi ninfa – non mancarono di essere numerosi: Omero, Senofonte, Lucano, Quintiliano e Pausania, per citarne alcuni, lodarono l'ape.

14 L'opera in questione è l'*Etymologiae* o *Origines*, conosciuta anche come *Originum sive etymologiarum libri XX*, suddivisa in venti libri. Il libro XII è intitolato *De animalibus* e trattante animali ed uccelli fra cui le api ed altri insetti. Cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o Origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, Torino, UTET Libreria, 2006. Per l'*editio princeps*, ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, Augusta, Günther Zainer, 1472.

15 J. LYLY, *Euphues and his England*, London, Gabriell Cawood, 1580.

16 «they rob the Hibla Bees», in W. SHAKESPEARE, *The tragedie of Iulius Cæsar*, V. 1, Philadelphia, J. B. Lippincott Company, 1913, p. 243. In Sicilia, presso i monti Iblei, si produceva un miele famoso a Roma per la sua estrema dolcezza.

17 «For this, be sure, to-night thou shalt have cramps,/ Side-stiches, that shall pen thy breath up; urchins/ Shall, for that

*Wedding*¹⁸ sottolineò la qualità voluttuosa della bocca di una donna, rossa e curva come punta da un'ape e John Cleveland nella sua *Fuscara, or the Bee Errant*¹⁹ ideò un'elaborata presunzione metafisica nel complimentarsi con una signora per l'essere stata abbastanza dolce da ingannare persino un'ape che, impazzita dalla gelosia, finì col commettere un omicidio. Milton²⁰, Marvell²¹ e Cowley²² fecero anch'essi casualmente riferimento alle api e ben prima di tutti loro Dante le aveva utilizzate come mezzo di paragone per le anime degli angeli: «sì come schiera d'ape che s'infiora/ una fiata e una si ritorna/ là dove il suo laboro s'insapora»²³.

In generale, però, nelle opere scritte prima degli ultimi decenni del XVII secolo, l'ape venne usata principalmente per connotare la dolcezza, mentre dopo l'Ottocento fu sorprendentemente descritta come languida o sognatrice o, molto spesso, rumorosa. Per lo scrittore del XVIII secolo, invece, l'*Apis mellifera* era *busy*, per dirla con le parole di Watts, sempre operosa, sempre ordinata e sempre moralista. Le connotazioni che aveva per i lettori augustei erano quindi ben stabilite, usate ironicamente o schiettamente e, in un'epoca didattica, l'ape dominava indiscussa sui suoi simili come simbolo virtuoso – e la metafora dell'ape, pura per Virgilio e così perfettamente in armonia con i suoi confratelli, divenne persino un simbolo massonico²⁴.

Ciò che l'allodola era per gli elisabettiani, la rosa per i cavalieri, l'usignolo per i romantici²⁵, l'ape era per gli eruditi sotto al regno della regina Anna: Swift, Pope, Gay, Arbuthnot, Mandeville, tutti si dilettarono a scrivere dell'ape.

Ma come giunse l'ape alla sua eminenza nel periodo neoclassico²⁶? Ovviamente era destinata ad essere popolare tra quelle generazioni istruite dai classici greci e latini, ma da meno non fu l'influenza puritana che contribuì a rendere l'ape sempre più un modello esemplare: nell'Esodo si parlava di Canaan come di una «terra dove scorrono latte e miele»²⁷ e molti erano i passi religiosi in cui l'imenottero veniva proposto in quanto carico di insegnamenti morali come nell'enigma delle api di Sansone²⁸, nelle dichiarazioni di Isaia sulle api dell'Assiria²⁹ e nelle immagini delle api del Salmista³⁰. Ed ancora il nome Deborah fu reso popolare proprio dai puritani nel XVII secolo,

vast of night that they may work/ All exercise on thee; thou shalt be pinch'd/ As thick as honeycomb, each pinch more stinging/ Than bees that made 'em», in W. SHAKESPEARE, *The Tempest*, I. 2, New York, Chelsea House Publishers, 1988, p. 4.

18 «Her lips were red, and one was thin,/ Compar'd to that was next her chin/ (Some bee had stung it newly)», in J. SUCKLING, *The Poems, Plays and other Remains of Sir John Suckling*, I, London, Frank & William Kerlake, 1874, p. 44.

19 «The King of Bees now jealous grown [...] Stung her, 'cause sweeter than himself./ Sweetness and she are so alli'd,/ The Bee committed Parricide», in J. CLEVELAND, *Fuscara or the Bee Errant*, in J. CLEVELAND, *The Works of Mr. John Cleveland*, London, O. B., 1699, pp. 3-4.

20 J. MILTON, *Paradise Lost*, London, Peter Parker, 1667.

21 A. MARVELL, *The Garden*, in A. MARVELL, *Miscellaneous Poems*, London, Robert Boutler, M. DC. LXXXI.

22 Molte le poesie bucoliche e pastorali in cui Cowley citò la figura dell'ape. Si invita a fare riferimento a A. COWLEY, *The Collected Works of Abraham Cowley*, 2 vol., Newark, University of Delaware Press, 1993 per la collezione dei suoi scritti e a D. TROTTER, *The Poetry of Abraham Cowley*, London, Macmillan Press, M. CM. LXX. IX per una spiegazione più approfondita della sua poetica.

23 D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Paradiso, XXXI, 7-9, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Edizione integrale (Inferno, Purgatorio, Paradiso)*, s.l., epubli, 2020.

24 D. V. RIPA MONTESANO, *Vademecum di Loggia. La trasmissione di una tradizione secolare*, Roma, Gran Loggia Phoenix, 2009.

25 L'allodola divenne simbolo elisabettiano a seguito del sonetto 29 shakesperiano *When, in Disgrace with Fortune and Men's Eyes*, «and then my state,/ Like to the lark at break of day arising/ From sullen earth, sings hymns at heaven's gate»; la simbologia che lega la rosa ed i cavalieri è alquanto evidente nel cavalleresco ordine dei Rosacroce, mentre l'usignolo ed il romanticismo sono, altresì, segnati da un altro poeta, John Keats e dalla sua poesia *Ode to a Nightingale*.

26 Il periodo augusteo inglese analizzato sopra è relativo alla letteratura inglese e prende le sue mosse ad inizio Settecento. Il neoclassicismo è, invece, un movimento culturale che riguardò l'intera Europa coinvolgendo tutti gli aspetti umanistici e sviluppatosi poco dopo la metà del XVIII secolo.

27 *Esodo* 3,8.

28 *Libro dei Giudici* 14,8.

29 «il Signore farà un fischio alle mosche che sono all'estremità dei canali di Egitto e alle api che si trovano in Assiria», *Isaia* 7,18.

30 «Mi hanno circondato come api, come fuoco che divampa tra le spine», *Salmo* 118,12.

apparentemente in onore della profetessa presente nei *Giudici d'Israele*, sebbene etimologi come Milton, la cui figlia più giovane si chiamava Deborah, dovessero essere ben consapevoli che il nome, in ebraico, significava proprio ape, esattamente come la più occidentale Melissa.

D'altronde i neoclassici inglesi trovarono ampi precedenti per il loro interesse per le api: sia Addison, nel 1694, sia Dryden, nel 1697, avevano divulgato la traduzione del quarto libro delle *Georgiche* e, come avvenne per Deborah nel XVII secolo, il nome Melissa divenne di moda nella Francia e nell'Inghilterra del XVIII.

Oltre ad essere già sancita dal suo antico lignaggio letterario nonché religioso, la dignità dell'ape venne rinnovata dal famelico interesse dimostrato nei suoi confronti anche da parte della nuova scienza del XVII e XVIII secolo tanto che fu proprio a seguito della divulgazione del *The Feminine Monarchy* butleriano, testo considerato quale primo trattato scientifico sull'ape, che si aprì la strada a tutta quella serie di trattati empirici sulle api e sul loro comportamento da Samuel Purchas a Moses Rusden; inoltre, fu proprio durante il XVIII secolo che l'attualità dell'ape raggiunse il suo culmine grazie ad una serie di pubblicazioni tra *The English Apiary or the Compleat Bee-Master* – pubblicato postumo nel 1721 – di John Gedde; *Melissologia, or the Female Monarchy* (1744) e *An Enquiry into the Nature, Order, and Government of Bees* (1765) di John Thorley; *An Essay on the Management of Bees* (1766) di John Mills.

In breve, l'interesse per le api era così diffuso che, indipendentemente dall'essere filoantico o filomoderno, il lettore settecentesco si trovava comunque circondato da api, *Deborah* e *Melisse*.

La fiducia nell'autorità dei Greci e dei Romani nonché l'enfasi posta dall'individuo sulla ragione da egli stesso usata nelle sue osservazioni furono qualità neoclassiche che portarono i *philosophes* illuminati a scegliere l'ape come simbolo prediletto, non mancando dall'essere prese in considerazione anche la simbologia universale³¹ dell'imenottero, il suo eclettismo³² – che così bene si adattava alle idee neoclassiche del gusto ed ai suoi principi – e la sua industriosità: il funzionalismo od utilitarismo neoclassico, che dir si voglia, aveva trovato nell'ape un simbolo congeniale anche se, forse, più di tutto, fu la simbologia dell'imenottero in quanto rappresentante dell'età dell'ordine ad aver riscosso il maggiore successo e l'idea di un governo inflessibile delle api divenne per i neoclassici, probabilmente, l'aspetto più impressionante della tradizione apistica.

Precise le parole con cui Pope descrisse il regno delle api: «And these for ever, tho' a Monarch reign,/ Their sep'rate Cells and Properties maintain./ Mark what unvary'd Laws preserve their State,/ Laws wise as Nature, and as fix'd as Fate»³³, il cui governo venne paragonato al microcosmo di una società in perfetta armonia con la grande catena dell'essere e per questo i satirici sociali lo trovarono un espediente perfetto per criticare la fallibilità umana come fece Bernard Mandeville in *The Grumbling Hive* attraverso l'uso del *mythe animal* contrastando la perfetta società utopica delle api con una società umana economicamente determinata. Ma se fu attraverso tali testi che la natura politica delle api poté essere utilizzata sia sul serio sia ironicamente dall'ingegno augusteo in applicazione alle proprie idee di governo, fu proprio attraverso i medesimi scritti che quelle qualità che l'avevano resa ideale per i neoclassici la portarono, infine, alla censura da parte di coloro che

31 Circa la sua universalità, Temple paragonò il genio poetico di vasta portata proprio alle api che «must range through Fields, as well as Gardens» e questo fu l'aspetto che rese per Swift l'ape il simbolo più appropriato per rappresentare gli Antichi nel suo *The Battle of the Books* dove presentò l'imenottero come «an universal range» comprendente una «long search, much study, true judgement, and distinction of things». Cfr. W. TEMPLE, *The Works of Sir William Temple*, I, J. Round, J. Tonson, J. Clarke, B. Motte, T. Wotton, S. Birt, T. Osborne, MDCCXXXI, p. 238 e J. SWIFT, *The Battle of the Books*, London, John Narr, MDCCIV, p. 112.

32 Relativamente all'eclettismo dell'ape fu sempre William Temple a sottolineare le «Distinction and Choice» con cui le api si impegnavano nelle loro attività di *know and distinguish* le proprietà ed i profumi dei fiori, un compito che «as belongs to none but themselves [le api] to perform or to judge», appunto; e quando Eustace Budgell pubblicò il suo articolo, *The Bee*, un *pamphlet* pubblicato dal 1733 al 1735, lo basò proprio sulla premessa dell'eclettismo – come si legge nella prima di copertina «containing something to hit Every Person's Taste and Principles». Da parte sua Oliver Goldsmith, nella sua rivista di breve vita *The Bee*, dichiarò che il suo scopo, come quello delle api sarebbe stato quello di vagare «flower to flower, with seeming inattention, but concealed choice, expatiate over all the beauties of the season, and make my industry my amusement». Cfr. W. TEMPLE, *The Works of Sir William Temple*, I, cit., p. 238; «The Bee Revived: or, the Universal Weekly Pamphlet», ed. by Eustace Budgell, London, M. Harris, 1733; O. GOLDSMITH, *The Bee*, London, J. Wilkie, MDCCLIX, p. 6.

33 A. POPE, *An Essay on Man, Epistle III*, London, George Faulkner, 1734, p. 44.

reagirono contro il razionalismo e la didattica del XVIII secolo: l'ape divenne simbolo di una perfezione irraggiungibile degenerando in un essere disumano tanto quanto gli Houyhnhnms di Swift, derisa nei *Proverbs of Hell* di Blake, «The busy bee has no time for sorrow»³⁴ e destinata ad essere liquidata come disumanamente indifferente o parodiata, come in *How Doth the Little Crocodile*³⁵ di Lewis Carroll, in quanto irrimediabilmente moralista.

La conclusione a cui si è dunque giunti è che l'ape mellifera in tutto il suo splendore si sia meglio conservata nell'ambra della letteratura augustea.

Questo non evitò comunque il suo progresso e l'immigrazione europea in America durante il XVII secolo fu un fenomeno abbastanza pesante e ricco di risvolti anche per il piccolo imenottero.

Nella fuga di cervelli costituita da tutti coloro felici di abbandonare il giogo delle religioni sponsorizzate dai rispettivi stati in patria, fra tutte quelle minoranze religiose, dai quaccheri ai luterani, fu facile rintracciare anche apicoltori che trasferirono con le loro figure, in America, anche le loro conoscenze, uno scambio che divenne ben presto un modello commerciale e che durante il periodo rivoluzionario vide l'ape farsi simbolo di moderazione altresì nell'emergente società americana tanto che lo scrittore franco-americano John Crèvecoeur scrisse un pastorale in cui l'America, la società *la plus parfaite*, assomigliava fortemente ad un «Ruche plus remplie & plus industrieuse»³⁶.

In questi scrittori, non europei, ma americani, le api cominciarono a differenziarsi da quelle del continente, non più utilizzate quali simbolo per una perfetta monarchia od un qualche essere divino, ma come emblema rimarcante una sempre maggiore indipendenza dall'Inghilterra.

Negli scritti coloniali le api si spogliarono delle antiche associazioni con divinità olimpiche o santi cristiani ed i principi illuminati di moderazione ed industriosità vennero esemplificati nella sua figura così come in quella dell'alveare che cominciò ad assumere sempre più significati sino a divenire, anche in America, un media visivo per scopi politici come dimostrato dal Philadelphia Continental Congress del 1779 che adottò proprio il «bee skep», l'alveare fatto a forma di cesto rovesciato e con l'apertura in basso, quale simbolo sulle sue valute³⁷, sulla banconota da 45 dollari per essere precisi [Fig. 13]; un'immagine che ebbe un successo talmente ampio che sia prima sia dopo la guerra molti club societari lo adottarono al fine di promuovere le idee di ordine ed organizzazione a conferma di come, anche nell'America del XVIII secolo, dove le colonie si stavano unendo – i più antichi stati americani nacquero nel 1787, Delaware, Pennsylvania e New Jersey nell'ordine – per formare un unico fronte sociale, era stata ancora una volta l'immagine dell'alveare a venire utilizzata quale simbolo per una società stabile.

Visto dunque il peso sempre più politico e dell'ape e dell'alveare non sorprende la decisione di molti uomini di un certo spessore di utilizzarli all'interno di stemmi tanto personali quanto sociali da

34 W. BLAKE, *The Marriage of Heaven and Hell*, s.l., s.t., 1790, p. 7.

35 «Well, I've tried to say "HOW DOTHTHE LITTLE BUSY BEE", but it all came different!», in L. CARROLL, *Alice's Adventures in Wonderland*, London, Macmillan and Co., 1865, p. 26. Poche righe prima Alice esordì dicendo «I can't remember things as I used» riferendosi al fatto di non riuscire a ricordare *Against Idleness and Mischief* di Isaac Watts il cui primo verso recita appunto «How Doth the Little Busy Bee» ed evocando un'evidente parodia: Watts aveva tentato di sottolineare la costante ed ammirevole laboriosità dell'ape, mentre Carroll sottolineò l'operosità *furba* del cocodrillo occupato ad attrarre, tramite un sorriso ingannevole, i pesci nelle sue fauci e mettendo così in mostra i peccati della cupidigia e della vanità impersonati proprio dal *little crocodile*.

36 M. G. J. DE CRÈVECOEUR, *Lettres d'un Cultivateur Américain*, II, Paris, Cuchet, M. DCC. LXXXIV, p. 32.

37 Cfr. J. F. M. CLARK, *Bugs and the Victorians*, London, Yale University Press, 2009.

far sventolare quale simbolo di identificazione su blasoni³⁸ e bandiere³⁹.

Per quanto riguarda l'uso personale che si fece del significato più politico dell'ape, si rammenti il caso della famiglia Barberini nel cui blasone si stagliano tre api campeggianti su di uno sfondo azzurro, un simbolo che ebbe un significato notevole all'interno delle vicende della famiglia toscana come dimostrato dalla novella circa l'elezione a papa di Maffeo Barberini, candidato al seggio nel 1623. Si narra che durante l'attesa della decisione finale un profetico sciame d'api si posò presso la camera di Maffeo ed essendo lo stemma della famiglia Barberini costituito dal trigono delle api la scelta non poteva essere fraintesa: Maffeo sarebbe debitamente dovuto essere nominato papa ed il trigono Barberini fu così successivamente incorporato nell'architettura e nei monumenti di tutta Roma⁴⁰.

Un simbolo di potere, dunque, ma anche un'arma: i protestanti non si lasciarono sfuggire, infatti, l'occasione di denunciare come proprio il papato avesse abusato delle api per celare le proprie nefandezze rifacendosi, non a caso, allo stemma di Urbano VIII e rammentando come su di esso fossero comparse miracolosamente tre api pittate d'oro dal momento che prima, su quello stesso sfondo, si erano stagliate, invece, delle mefitiche mosche fattesi api solo a seguito della salita al seggio di Roma della famiglia toscana che di cognome, in origine, faceva infatti Tafani⁴¹ [Fig. 18].

A livello sociale eclatante fu invece l'uso che delle api fece Napoleone Bonaparte⁴² – ma in realtà molti anni prima lo stesso aveva già fatto Carlomagno – il quale le scelse come nuovo simbolo per un *nouveau régime* e distaccandosi il più possibile dal monarchico e borbonico *fleur de lys*⁴³.

Forse ispiratosi a Barberini, anche sotto a Napoleone l'ape spopolò in tutte le arti venendo esposta su ogni tipo di superficie del palazzo reale così come sullo stemma napoleonico, ma si rammenti anche l'uso personale che Bonaparte non mancò comunque di sfruttare come ampiamente dimostrato nei vari dipinti e ritratti a lui dedicati, da quello di Jean-Auguste-Dominique Ingres

38 L'ape fu un soggetto regolare negli emblemi araldici sin dal Rinascimento: tipico era il tema dell'incontro tra Cupido e le api dove il dio dell'amore divino cercava di rubare il miele. Da qui molti altri esempi fra cui quello dell'emblema recitante il motto *Non nobis* ossia *Non per noi stessi*, adattato da *sic vos non vobis mellificatis apes*, cioè, “come fate voi, api, producite miele, ma non per voi stesse” e dove delle api sono colte nel momento in cui portano il miele all'alveare [Fig. 14], all'emblema riportante delle api nidificanti all'interno dell'elmo di un cavaliere e circondate dal motto *Ex bello pax*, “al di fuori della guerra viene la pace” [Fig. 15]. Ancora una volta viene dimostrata la considerazione che si aveva delle api quali simbolo di un gruppo, di un *commonwealth* dove l'individuo includeva se stesso nell'impresa collettiva e dove, per il bene della colonia, ogni ape agiva per il generale benessere di tutte le altre api. Cfr. C. PRESTON, *Bee*, pp. 53-76; G. WITHER, *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, I, London, Robert Milbourne, MDCXXXV, pp. 90; 250.

39 Si facciano qui presenti le bandiere dello Utah la quale, oltre alle api ed all'alveare, riporta anche la scritta *industry*, la provincia di Livorno ed il comune italiano Campo nell'Elba, ma qui si vedrà l'influenza napoleonica, la cittadina messicana Aguascaliente e la città uruguayana di Colonia del Sacramento. L'ape torna anche negli stati e città dell'Est come nel caso dei comuni rurali polacchi Jednorozec (unicorno in polacco), Rząśnik e Świerczów, per altro accomunati anche dai colori fra cui il verde ed il giallo predominanti, e le api sono anche ben visibili nello stemma personale della principessa Beatrice di York che, come si legge nella descrizione, vede il lambello d'argento a cinque pendenti, quello centrale ed i due esterni, carichi di un'ape al naturale e la stessa descrizione vale per il lambello posato anche sui supporti del leone e dell'unicorno [Fig. 16].

40 Cfr. C. PRESTON, *Bee*, pp. 120-121. Si citano qui le due opere del Bernini, la fontana della Api ed il baldacchino di San Pietro con le sue apistiche colonne tortili [Fig. 17]. Entrambi i monumenti furono costruiti, non a caso, in seguito all'elezione di papa Urbano VIII *a.k.a* Maffeo Vincenzo Barberini.

41 La famiglia nobile italiana, fino all'XI secolo, aveva portato l'originario cognome di Tafani tanto che a Firenze la loro residenza recava proprio il nome di palazzo Tafani da Barberino dal momento che si riteneva fossero originari di Barberino Val d'Elsa, in Toscana. A seguito dell'ascesa politica e religiosa della famiglia e dell'incremento della fortuna familiare, la denominazione Tafani venne riconosciuta come ben poco signorile ed il loro nome venne mutato in Barberini dal loro paese d'origine ed i loro stemmi videro i tafani sostituiti dalle più nobili api.

42 Sui costumi e le superstizioni che interessarono l'ape in Francia, compreso l'uso che ne fece Napoleone, si faccia riferimento a H. M. RANSOME, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, Frome and London, Bee Books New & Old, 1986, pp. 233-241.

43 Secondo il naturalista e lessicografo francese del XVIII secolo Pierre-Augustin Boissier de Sauvages, i franchi, prima ancora che in Gallia, sarebbe vissuti attorno al fiume chiamato Lys, nelle Fiandre e vicino al quale fiorivano, così come ancora oggi, innumerevoli iris. È dunque presumibile che il fiore rappresentato non fosse un giglio, ma un iris, per l'appunto, chiamato però in breve *fleur de lys* piuttosto che, potremmo immaginare, una più lunga forma quale fiore del lago di Lys.

all'incoronazione rappresentata magnificamente da Jacques-Louis David: in entrambi i casi sul mantello di velluto rosso porpora vennero ricamate le api d'oro dei re merovingi [Fig. 19].

Napoleone scelse, infatti, le api dopo averle scoperte nella tomba del re franco Childerico I aperta durante la metà del XVII secolo – 1653 – a Tournai, forse anche per via del suo desiderio di poter adottare un emblema reale antico quanto quello del giglio, anche se, a tale proposito, non mancano ipotesi circa la possibilità che il *fleur de lys*, invero, non derivasse da un fiore, bensì dall'ape stessa, idea che maturò proprio per via della presenza dell'imenottero presso la tomba di Childerico I nonché sostenuta dalla stilizzazione dell'ape in un giglio araldico⁴⁴ [Fig. 20].

Ma come già Carlomagno aveva preceduto Bonaparte volendo sfruttare la simbologia apistica politicamente, così il re di Francia Luigi XII aveva voluto un alveare quale suo simbolo personale – per altro molto evidente nel quadro miniato di Jean Bourdichon e che ritraeva Luigi XII uscente dalla fortezza di Alessandria con l'intento di attaccare la città di Genova, accompagnato dall'immagine dell'alveare, in oro, presente tanto sulla bardatura del destriero quanto sull'armatura del re, ed attornata da api dorate e dal motto *Non utitur aculeo rex cui paremur*, il re a cui obbediamo non usa il suo pungiglione [Fig. 21] – ed aveva tentato di renderlo anche emblema ufficiale, tentativo fallito a causa della grande scoperta scientifica dell'epoca, ossia che a capo dell'alveare ci fosse una regina: per superare tale ostacolo bisognò aspettare proprio l'ei fu manzoniano.

Inoltre Napoleone dovette essere stato facilitato in tale compito dal momento che l'ape dovette essere un simbolo già ampiamente conosciuto ed apprezzato in Francia, adottato dalle più antiche famiglie francesi quale emblema all'interno dei propri stemmi araldici, simbolo rappresentante ed esplicante il loro dovere civile verso il re ed il popolo: la stessa Giovanna d'Arco sembra essere stata rappresentata proprio con un alveare, nei suoi confronti carico anche del significato femminile, una regina leader in difesa del proprio paese⁴⁵.

6.2 Le formiche mirmidoni

Se Zeus, infante, fu nutrito dalle api, in una formica, invece, il padre degli dei decise di mutare al fine di poter sedurre Eurimedusa dalla cui unione nacque Mirmidone, primo re eponimo dei Mirmidoni, popolo fittizio della Tessaglia e famosi per essere stati capitanati da Achille durante la guerra di Troia. Stando ad un altro mito, invece, i Mirmidoni sarebbero discesi direttamente dalle formiche trasformate in uomini da Zeus per ripopolare l'isola di Egina devastata da una pestilenza e che poi, in un secondo momento, avrebbero deciso di seguire Peleo, padre di Achille, presso la Tessaglia Ftiotide. In entrambi i casi venne bene evidenziato il rapporto con l'insetto col quale la mitica popolazione di guerrieri condivise pure il nome – *Mirmidon* può essere tradotto come *formicone* – ed Omero nell'*Iliade* li descrisse come dei soldati perfetti, devoti ad Achille attraverso un'obbedienza assoluta, guerrieri freddi e crudeli⁴⁶ proprio a dimostrazione della loro natura di ex formiche, in rapporto con la leggenda narrata sopra.

Ben conosciute nell'antichità tanto quanto le api dovettero essere, dunque, anche le formiche apprezzate decisamente più per il loro comportamento sociale – ma anche in quanto considerate presagio di fortuna⁴⁷ – piuttosto che per la possibilità da parte dell'uomo di poterle sfruttare

44 U. BECKER, *The Continuum Encyclopedia of Symbols*, New York and London, The Continuum International Publishing Group Inc, 2000, p. 38 e H. M. RANSOME, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, p. 233.

45 H. M. RANSOME, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, p. 234.

46 «Mirmidóni alteri/ Miei paterni guerrier, spesso v'intesi/ Con voci di querela e di rampogna/ Accusar l'ira mia perché lontani/ Dalla battaglia inonorati inerti», «Gl'intrepidi Mirmidoni», «fidi Mirmidoni», «Mirmidoni amanti-di-guerra», «Quelli poi siccome lupi divoratori-di-carni-crude, a cui d'intorno alle viscere alberga una forza insaziabile», sono alcuni degli aggettivi con cui questa popolazione si ritrova descritta nell'*Iliade*. Cfr. OMERO, *Versione Letterale dell'Iliade*, trad. Melchior Cesarotti, Firenze, Molini, Landi, e Comp., MDCCCVII.

47 Si può leggere in un testo inglese intitolato *Royal Dream Book*: «To dream of ants denotes that you will live in a

economicamente, sebbene Erodoto, nel V secolo a.C., già ci diede dimostrazione di come l'uomo fosse parzialmente riuscito a sfruttare anche tale imenottero pur di ottenere un vantaggio a proprio scapito⁴⁸.

Resta comunque che la maggior parte degli studiosi, anche classici, che si avvicinarono allo studio ed all'analisi di tale soggetto finirono con l'espore due tipologie di lezioni apprese: una vedeva l'apprendimento dell'umiltà di fronte alla contemplazione del mondo naturale, ivi compreso quello degli insetti, l'altra dava manforte al senso di grandezza dell'uomo il quale sentiva aumentare il proprio potere, improvvisandosi dio di un mondo così piccolo e del quale avrebbe potuto segnare la sorte con una sola impronta del piede.

Un tema, questo, divenuto caro già dalla fine del XVIII secolo e bene espresso a livello letterario dal classico carrolliano di *Alice's Adventures in Wonderland* dove emerse proprio il fascino per il piccolo rappresentando per l'uomo la capacità di poter dominare un intero mondo, personalizzandolo ed interiorizzandolo tanto che il formicaio divenne una casa per le bambole.

Anche il poeta William Blake trattò della formica nel suo *A Dream in Songs of Innocence*⁴⁹, dove volle descrivere il rapporto con l'insignificante. Nel testo Blake sognò profeticamente come una formica, perdutasi, fosse stata guidata verso casa dalla sua famiglia attraverso un verme luminoso – forse un'ispirazione per il Brucaliffo. Come tipico delle opere di Blake, anche in questo poema si evinse la sensazione che il forte senso di identificazione con la formica fosse, in realtà, una connessione ispirata divinamente dal momento, anche, che il poema cominciò proprio con il poeta sognante attorniato da una schiera di angeli tessenti il sogno di Blake, implicando a loro volta che anche per il poeta si stava tracciando un cammino verso casa con degli angeli quali guide.

D'altronde la nota antipatia provata dal poeta londinese nei confronti dei valori illuministici trovava sostegno proprio nel mondo degli insetti le cui qualità miniaturistiche ridussero gli ideali della nuova filosofia, rimessa così al suo posto: «The emmet's inch and eagle's mile/ Make lame Philosophy to smile»⁵⁰. Sempre relativamente al senso di disagio che scaturì dal rapporto con ciò che di insignificante vi era nell'uomo, Blake, in una sua famosa meditazione, propose come soluzione proprio il regno del minuscolo ed in *Auguries of Innocence* scrisse proprio del modo in cui la contemplazione di ciò che è esiguo avrebbe potuto produrre un senso di contenimento della complessità del mondo portando ad una certa sicurezza e pace: «To see a World in a Grain of Sand/ And Heaven in a Wild Flower,/ Hold Infinity in the palm of your hand/ And Eternity in an hour»⁵¹, catturando l'essenza del fascino subito dall'essere umano per ciò che è minimo: l'atto del miniaturizzare avrebbe rappresentato per l'uomo la capacità di riportare il mondo sotto al suo controllo ottenendo così il senso di sicurezza e pace proposto da Blake.

Ma non tutti attraverso la contemplazione del reame degli insetti trassero un senso di divina umiltà: molti videro un rinforzo ad un'attitudine opposta, la fantasia dell'onnipotenza, un caso ritrovabile sempre nei miti classici come in quello di Cupido e Psiche dove quest'ultima, nel dover

great town or city, or in a large family, and that you will be industrious, happy, well married, and have a large family», in J. BRAND, *Observations on the Popular Antiquities of Great Britain*, III, London, George Bell and Sons, 1885, p. 134. Cfr. F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1865, p. 152 e B. HODGSON, *Hodgson's Fashionable Dream-Book*, London, Bernard Hodgson and Co., 1830, p. 3.

48 Stando a quanto riportato dal *patrem historiae* di Alicarnasso, gli indiani confinanti con la città di Caspatiro e con il paese dei Patti – luoghi ancora mai rintracciati, presumibilmente affacciati sul fiume Indo e posti nei dintorni di Gandhāra, antico regno ubicato presso l'odierno Pakistan settentrionale ed Afghanistan orientale – sembra avessero adottato un particolare metodo per procurarsi l'oro che si poteva trovare mischiato alla sabbia del deserto circostante l'area da loro abitata. Presso tale deserto si trovavano delle formiche le quali scavavano i loro formicai sottoterra accumulando in superficie la sabbia e quella rimossa risultava essere aurifera. Per raccoglierla Erodoto narra di come gli indiani utilizzassero dei cammelli femmina appena divenute madri di modo che avessero più fretta di tornare presso la propria prole poiché se queste formiche, che si sarebbero accorte della presenza degli uomini attraverso l'olfatto e di una velocità incredibile, si fossero radunate prima della fuga degli indiani, nessun uomo vi sarebbe sopravvissuto. «Così dunque gli Indiani si procurano la maggior parte dell'oro, come sostengono i Persiani», in ERODOTO, *Le Storie*, III, 102-105, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1990, p.139. Cfr. F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, cit., p. 146.

49 W. BLAKE, *William Blake, Selected Poems*, London, Phoenix edition, 2003, p. 31.

50 Ivi, p. 117.

51 Ivi, p.114.

affrontare la prima prova per poter riconquistare il suo amato, venne aiutata proprio da una squadra di formiche: «Arrivarono le une sulle altre, come onde, le schiere di quel popolo a sei zampe»⁵², riconoscendo un uso inverosimile e personale di questo esercito miniaturizzato e lo stesso Bismark sembrò aver fantasticato circa l'idea di avere un suo esercito personale, fedele ed obbediente, *ant-like*, da riporre sotto al suo controllo quando alla domanda in che cosa si sarebbe voluto reincarnare rispose *I think it would be as an ant*. Il perché era chiaro: «his little creature lives under a perfect political organization. All ants are obliged to labour, to lead a useful life; all are industrious, and perfect subordination prevails, with discipline and order»⁵³.

Ma, oltre al tema del piccolo e, per contro, della grandezza dell'uomo, le formiche non mancarono di sottolineare anche un altro concetto, già portato in luce nel capitolo precedente, della forza presente in un gruppo. Molti mirmecologi sottolinearono di essersi avvicinati a tale mondo poiché si sentivano timidi ed isolati e nelle formiche riuscirono a cogliere quel concetto di speranza allietante l'animo di chi, da solo, poteva sentirsi impotente, ma che unito riusciva invece a trarre un senso di importanza.

Un'apoteosi di questo concetto può essere individuata nel libro per bambini, spagnolo, del 1960 *Ladis and the Ant*⁵⁴ dove il protagonista di otto anni, Ladis, timido ed afflitto da un senso di inferiorità, venne magicamente ridotto sino alla taglia di una formica e presso il loro formicaio acquisì una maggiore sicurezza in se stesso grazie al legame con le altre formiche, un senso di fiducia che mantenne anche una volta tornato umano, «the memory of his personal army sustains him»⁵⁵. In queste poche parole venne espresso il concetto finale del libro dimostrante proprio come una formica, da sola, sarebbe potuta apparire insignificante nella sua piccolezza, mentre in gruppo avrebbe mostrato il suo poter divenire una vera e propria minaccia e riassumendo la lezione nel motto *l'unione fa la forza* condiviso da molte culture e riportante al concetto di esercito di formiche fedeli al proprio generale ed elogiate per le loro imprese.

Non a caso in letteratura si ritrova spesso il *topos* della ribalta del piccolo contro il grande, del povero sul principe, del ragazzo sull'uomo e la formica assunse un nuovo significato allegorico della rivincita dei piccoli e dei deboli, un concetto che bene si legò alla situazione di fine XVIII secolo specialmente in Francia dove, non a caso, si pubblicò la *Histoire des Fourmis* reaumuriana.

La formica mantenne comunque, parallelamente al concetto di grandezza dell'uomo, anche il suo essere modello di virtù morale e la contemplazione del mondo degli insetti impose un senso di umiltà allontanando l'uomo da quel senso del divino. Questo accadde tanto nei miti classici – e nelle favole, si pensi a quelle esopiane e fedriane, *La Cicala e la Formica* una fra tutte – quanto, e specialmente, negli scritti religiosi, «Va' dalla formica, o pigro, considera le sue abitudini e diventa saggio» recita il Proverbo 6, 6 ed anche nel Corano non mancarono indicazioni circa la formica, «Quando giunsero alla valle delle formiche, una formica disse: “O formiche, rientrate nelle vostre dimore, che non vi schiaccino inavvertitamente Salomone e le sue truppe”»⁵⁶, animale tanto importante da avere persino un'intera *sūra*, An-Naml⁵⁷, la XXVII, a lei intitolato.

La vita laboriosa e la preveggenza della formica furono celebrate per tutta l'antichità, da Salomone sino a La Fontaine, sino ad essere riprese tra il XVII ed il XVIII secolo a seguito dell'influenza della teologia naturale e delle lezioni morali nonché illustrazioni dell'amore e della saggezza di Dio riscontrabili in ogni dove nel libro della natura.

Thomas Muffet nel suo *Theatre of Insects* aveva già colto le qualità di questo insetto, «exemplary for their great piety, prudence, justice, valour, temperance, modesty, charity, friendship,

52 APULEIO, *Amore e Psiche*, Firenze, Milano, Giunti Editore, 2012, p. 123.

53 H. H. EWERS, *The Ant People*, London, Dodd, Mead & Co., 1927, p. 319.

54 J. M. SANCHEZ-SILVA, *Ladis and the Ant*, trans. by Michael Heron, London, Toronto and Sydney, Bodley Head, 1968.

55 C. SLEIGH, *Ant*, cit., p. 32.

56 *Corano* 27,18.

57 An-Naml significa, appunto, formica, e tale insetto gode di uno stato privilegiato tra gli animali in Islam dal momento che Maometto ne proibì, ai musulmani, l'uccisione assieme, per altro, alle api alle quali è invece intitolata la *sūra* XVI, An-Nahl, ovvero, ape. Anche in Islam le formiche erano state oggetto di ammirazione per via della loro laboriosità e perfetta organizzazione sociale e quest'ultima, in particolare, bene si collegava all'idea islamica di *ibadah*, traducibile con adorazione, ma avente più il significato di servizio o servitù. Cfr. F. VIRÉ, *Naml*, in *Encyclopaedia of Islam*, VII, 1993.

frugality, perseverance, industry, and art»⁵⁸, ed anni prima lo stesso Platone era giunto alla conclusione che tutti coloro che erano riusciti a condurre una vita civile senza l'ausilio della filosofia, in realtà non lo dovettero alla loro sola diligenza, ma vi erano riusciti esclusivamente perché la loro anima era precedentemente appartenuta a delle formiche – in realtà ad animali *civili*, fra cui le formiche – ed una volta morti si sarebbero convertiti nuovamente in esse⁵⁹.

Il già citato *An Account of English Ants* (1747) del reverendo William Gould volle essere un classico di questo genere perpetuato ancora nel XIX secolo come si individua nell'*Introduction to Entomology* (1815-1826) di un altro reverendo, l'inglese William Kirby il quale, in particolare, provò come le formiche europee raccogliessero e conservassero i semi esattamente come le formiche del Medio Oriente e dimostrando come Dio, attraverso la natura, avesse distribuito la stessa lezione morale tanto alle popolazioni orientali quanto a quelle europee⁶⁰.

E se nel XVIII secolo non mancarono anche i casi in cui gli insetti e le loro virtù morali vennero sovvertite – Mandeville, l'esempio, forse, più eclatante al riguardo – fu però lo sviluppo dell'economia politica ad aver portato con sé un rinnovato interesse proprio per gli insetti sociali e, specialmente in modo relativo alle formiche, «The sage, industrious Ant, the wisest insect,/ And the best economist of all the field»⁶¹, si continuò a mettere in evidenza la loro natura laboriosa e le loro leggendarie provviste per l'inverno, tagliando drasticamente quell'aspetto nettamente più problematico di fine Settecento riguardante il grande numero di tale imenottero costituente un problema scomodo quando non preoccupante, situazione metaforicamente imbrigliata nei testi dei letterati del periodo da Montaigne, il quale deplorando che «Il y a plus affaire à interpreter les interpretations, qu'à interpreter les choses» riassumeva il concetto proprio con le formiche: «Tout fourmille de commentaries»⁶², alla versione del “tutto brulica di commenti” reso con un grande sciame di insetti volanti, un comportamento di consuetudine delle api, ma presente anche nelle formiche alate come già indicateci da Cervantes che mise in bocca a Sancho Panza il proverbio «per suo male nacquero l'ali alla formica» e con il quale è possibile ricollegarsi al mito di re Mida esposto da Valerio Massimo e secondo il quale avrebbero aiutato l'uomo a rammentare quella morale che vide come le cose apparentemente vantaggiose avrebbero potuto, in realtà, condurre alla rovina – Sancho prima del proverbio si era rivolto alla duchessa con queste parole, «se la vostra altezzeria non vuole che mi sia dato il promesso governo di manco mi hà fatto Iddio, e potria essere, che il non darmelo ridondasse in prò della mia coscienza, che se ben son balordo, intendo anch'io quel proverbio [...] e potrebbe anco essere, che più presto andasse Sancio scudiero al Cielo, che Sancio governatore»⁶³ – e non a caso concluse nelle pagine successive, «Rimanghino in questa stalla l'ali della formica, che m'innalzarono in aria, perché fussi mangiato da' rondoni, & altri uccelli»⁶⁴.

58 E. TOPSELL, *The History of Four-footed Beasts*, cit., p. 1078.

59 «Sicchè, i più felici tra questi e destinati ad andare nel migliore dei luoghi saranno coloro che hanno coltivato quella virtù popolare e civile, che dicono saggezza e giustizia [...]. E in che modo costoro sarebbero i più felici? Perché è presumibile che costoro trasmigrino di nuovo in una specie analoga d'animali civili e mansueti, quali, ad esempio, le api, le vespe o le formiche», in PLATONE, *Fedone*, trad. di E. Martini, Torino, G.B. Paravia & C., 1935, p. 69.

60 Le parole di Salomone riportavano «Go to the ant, thou sluggard, consider her ways and be wise; which, having neither captain, overseer, or ruler, prepares her bread in the summer, and gathers her food in the harvest». Queste parole, «thus interpreted, [...], will apply to our European species as well as to those that are not indigenous», in W. KIRBY, W. SPENCE, *An Introduction to Entomology*, II, cit., p. 47.

61 F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, cit., p. 149.

62 M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, Rouen, Jacques Besongne, 1619, p. 1078.

63 M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *Dell'ingegnoso Cittadino Don Chisciotte della Mancia*, II, Venetia, Andrea Baba, M DC XX V, p. 347.

64 Ivi, p. 551.

6.3 La vespa, cugina oscura dell'ape

«L'abeille et la guêpe sucent les mêmes fleurs; mais toutes deux ne savent pas y trouver le même miel»⁶⁵, osservava il filosofo francese Joseph Joubert e forse fu proprio il suo non produrre miele e cera come le cugine api – anche se sembra siano stati creati esemplari di carta attraverso l'utilizzo del nido delle vespe⁶⁶ – ad aver portato a considerare la vespa il suo opposto, un simbolo avverso di tenebre e disordine – sulle *Philosophical Transactions*⁶⁷ Nathaniel Fairfax non mancò di menzionare il caso di una *lady* così terrorizzata dalle vespe da rinchiudersi nelle sue stanze durante la stagione in cui tali insetti le invadevano la casa – tanto che ancora oggi diciamo di essere metaforicamente caduti in un vespaio quando ci ritroviamo in una situazione a noi poco congeniale o, ancora, può venire in mente di sollevare un vespaio, nel senso di suscitare diatribe.

Anche in questo caso il mondo classico sembra essere stato la culla di molti dei nostri retaggi – avere una vite da vespa dovette essere un paragone diffuso già nell'antichità come dimostrato da Aristofane che nella sua commedia *Le Vespe* scriveva «Se alcuno de voi ò spettatori vedendo la natura mia, mi rimira ne'l meglio stretto»⁶⁸ – lasciandoci una visione, però, non del tutto univoca circa l'interpretazione di questo insetto che se per Omero era paragonabile al cuore dei più temibili guerrieri, «Così allora i Mirmidoni avendo l'animo e'l cuore di vespe»⁶⁹, per Artemidoro «Le vespe à tutti sono cattive, perché mostrano doversi abbattere in huomini scelerati & crudelli»⁷⁰ ed altrettanto secondo Aristofane restava crudele e feroce «da li Barbari in ogni luogo (& servasi adesso anchora) niuna cosa si chiama più virile de la Attica vespa»⁷¹, al contrario, per Fedro, nella sua favola *Api e fuchi al tribunale della vespa*⁷² risultò essere, invero, un equo giudice.

Ma fu nuovamente la Chiesa ad avere maggiormente influenzato cultura e credenze popolari segnando definitivamente il fato della vespa e del suo vespaio divenuti simboli di quelle sette eretiche solite nascondersi nell'ombra durante il periodo delle persecuzioni cristiane e sempre dalla Chiesa derivò anche l'immagine delle api create da Dio, mentre le vespe dal diavolo.

«Dio ha creato l'ape, ma il diavolo ha fatto la vespa» è un brillante esempio di come ancora oggi, sotto forma di proverbio – tedesco – la Chiesa continui ad influenzare la cultura, anche se sono molte le versioni che spiegherebbero la nascita dei due insetti secondo la sopracitata dicotomia, come il racconto che vide Dio ed il diavolo sfidarsi nella creazione degli insetti⁷³, o quello che volle

65 J. JOUBERT, *Pensées, Essais Maximes et Correspondance*, II, Paris, Le Normant, 1850, p. 140.

66 Sembra che Jacob Christian Schäffer al fine di produrre la carta dalla pasta di legno si fosse fatto ispirare dalle vespe sociali e che fosse riuscito anche a realizzare un campione di carta realizzato proprio con i nidi delle vespe. Cfr. J. C. SCHÄFFER, *Versuche und Muster, ohne alle Lumpen oder doch mit einem geringen Zusatze derselben, Papier zu machen*, Regensburg, 1765. Sullo stesso argomento si rimanda anche a J. N. HOGUE, *Cultural Entomology*, p. 280.

67 «Philosophical Transactions», 1, 22, 11 February 1667.

68 ARISTOFANE, *Le Comedie del Facetis Simo Aristofane*, Venegia, Vincenzo Vaugris, M. D. XLV, p. 162. «Se qualcuno di voi spettatori nel vederci si meraviglia che abbiamo la vita sottile come quella di una vespa» è invece la traduzione, forse più intuibile, riportata da Cattabiani in A. CATTABIANI, *Volario*, p. 63.

69 Omero, *Iliade*, XVI, 376-380.

70 ARTEMIDORO, *Dell'interpretazione de Sogni*, Venetia, Gabriel Iolito de Ferrarii, M. D. XLII, p. 57. Relativamente alle api esse «dimostrano bene» ai contadini e a tutti coloro che guadagnano grazie a loro, mentre circa le formiche sognarle per i «sofisti» sarebbe un buon segno, mentre «agli altri predicano morte, perché sono figliole della terra, & entrano nella terra. Adunque elle entrano nel luogo sotterra, cioè de morti», ricollegandosi nuovamente alle parole di Valerio Massimo e spiegando la morale appresa tanto da Mida quanto da Sancho Panza.

71 ARISTOFANE, *Le Comedie del Facetis Simo Aristofane*, cit., p. 162. Nella sua commedia Aristofane paragonava i vecchi giudici ateniesi alle vespe per alludere alla loro ferocia riflessa anche nel governo sovrano ed illimitato che esercitavano, «Siamo noi, che larghi havemo i galoni, Attici, soli generosi iustamente, nasciuti qui, generatione generosa & virile: noi aiutiamo questa città ne le guerre, quando vien il Barbaro abbrugiando ogni città et arrostendola, pronto per torne i favi de'l miele sforzatamente».

72 FEDRO, *Le favole di Fedro*, Firenze, G. C. Sansoni, 1926, p. 147.

73 Dio, intento a divertirsi creando vari tipi di insetti volanti, venne spiato dal diavolo il quale finì col sostenere che anch'egli sarebbe stato in grado di dare vita a qualche essere e così, a seguito di vari tentativi, originò la vespa. Dio, invece, aveva creato l'ape e disse che per provare quale delle due fosse migliore ne avrebbero dovuto testare ogni aspetto. La sfida giunse ad una conclusione: per colore e forma le vespe superavano le api, ma per quanto riguardava

l'ape, originariamente, albina⁷⁴: molte furono le versioni circa anche gli stessi episodi, sfumati solo da delle minime varianti, e dove come unico punto fermo venne lasciato il finale con Dio vittorioso sul diavolo nell'arte della creazione e conferente vita alle api divine in opposizione alle vespe diaboliche⁷⁵.

Il poeta Christopher Smart tentò di elevare la condizione di questo insetto, «Let Zorobabel⁷⁶ bless with the wasp, who is the Lord's architect»⁷⁷, l'analogia che non meraviglia affatto essendo nel pieno Settecento, ma fu, principalmente, sotto alla negativa ottica ecclesiastica che la vespa si affacciò alla letteratura, passando anch'essa dalla bugonia – Isidoro non mancò di descriverne la nascita sempre da una carcassa, ma, stavolta, degli asini, anche se per i greci sarebbero derivate dai cavalli mentre i tori avrebbero dato origine solo alle api – per poi approdare ad uno Shakespeare che non mancò di unire la giusta esecuzione dei fannulloni fuchi maschi con la dipartita delle vespe nemiche e dannose, «injurious wasps, to feed on such sweet honey,/ And kill the bees, that yield it, with your stings!»⁷⁸ e da un Samuel Purchas che in una *occasionall meditation*, immaginò una guerra tra insetti moralizzandone, così, la situazione, «I could like well to see the Bees doe this execution upon Wapses, enemies to their common stock, this savours but of justice»⁷⁹, raggiungendo le vespe swiftiane, ladre di torte e «as large as partridges»⁸⁰, sino alla «most impertinent» di Gay rivalutata, però, quale «creature's civil and polite»⁸¹ – civili anche le vespe di Thomas Wildman «we judge thus ill of them only for want of knowing them. [...]. The republics of wasps are in nothing inferior to those of bees»⁸² – e come non citare la più famosa, nonché metaforica, di tutto il XVIII secolo: *the Wasp of Twickenham*⁸³, il soprannome che l'altro

il loro comportamento e la loro utilità la vittoria doveva essere attribuita all'ape.

74 Dio diede all'ape il compito di andare dal diavolo per chiedergli un consiglio su cosa fare con la Terra essendo così vasta. Il diavolo rispose all'ape che se Dio era così intelligente, avrebbe risolto da solo il da farsi, ma l'ape fece solo finta di andarsene, nascondendosi dietro a delle travi sopra una porta – secondo altre versioni fra gli stessi capelli del diavolo – sapendo che lasciato solo, esso avrebbe ragionato tra sé e sé a voce alta. E così fu: il diavolo cominciò a pensare alle valli ed alle montagne – secondo altre versioni Dio aveva invece chiesto al diavolo se per la Terra sarebbero dovuti essere creati un solo sole o più. L'ape, soddisfatta della risposta, volò via, ma il ronzio delle sue ali la tradì e, colto dal diavolo, questo inseguì l'ape con la sua frusta e la colpì e così l'ape cambiò il suo colore in nero, ma vi fu di peggio: il diavolo l'aveva anche tagliata ed in quel punto la sua vita risultò più sottile. L'ape, provata, tornò da Dio il quale la ricompensò dandole il dono di produrre miele, per rendere più lieta la vita degli uomini, e cera, per gli altari di Dio. Al che il Signore chiese all'ape cosa lei avrebbe voluto come ricompensa e questa si lamentò non volendo condividere i suoi doni con gli uomini, ma, piuttosto, avrebbe voluto il potere di uccidere col suo pungiglione. Dio, irritatosi, sentenziò che sarebbe divenuta in grado di uccidere con esso, ma anch'ella, usatolo, sarebbe morta.

75 Per questi ed altri racconti si faccia riferimento a H. M. RANSOME, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, pp. 245-259.

76 Zorobabele, conosciuto anche come Zerubbabel, fu un personaggio biblico incarnante un politico ebreo antico nonché ricoprente il ruolo di primo governatore della Giudea persiana a seguito della presa di Babilonia da parte, appunto, dei persiani nel 538 a.C. L'imperatore Ciro II diede ai Giudei la possibilità di tornare nel loro paese di origine e di ricostruirvi il Tempio e tanto l'esodo quanto la costruzione dell'edificio furono guidati da Zorobabele in quanto discendente della casa di Davide. Secondo la tradizione, inoltre, il primo Tempio massone fu dedicato al re Salomone ed in seguito la dedica della Loggia andò a Zorobabele. In riferimento agli albori della massoneria si indicano i testi di G. DURAND, *I miti fondatori della Massoneria*, Milano, Udine, Mimesis Edizioni, 2021 e di A. CUCCIA, *Gli albori della Massoneria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

77 C. SMART, *The Poetical Works of Christopher Smart. Jubilate Agno*, I, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 10.

78 W. SHAKESPEARE, *The Two Gentlemen of Verona*, Mineola, New York, Dover Publications, 2015, p. 8.

79 S. PURCHAS, *A Theatre of Politicall Flyng-Insects*, cit., p. 311.

80 J. SWIFT, *Travels into Several Remote Nations of the World*, I, pp. 213-214. Divertente l'illustrazione fatta da Arthur Rackham intitolata *Gulliver's combat with the wasps* e che immortalava Gulliver attaccato da delle enormi vespe mentre cercava di mangiare una fetta di torta dall'edizione illustrata del 1909. [Fig. 22].

81 J. GAY, *Fables*, pp. 31-33. La favola a cui si fa riferimento è la numero VIII, *The Lady and the Wasp* e per essa si faccia riferimento anche alla versione tradotta in italiano e riportata in J. GAY, *Fables of Mr. John Gay, with An Italian Translation*, by Gian Francesco Giorgetti, London, T. Davies, MDCCLXXIII, pp. 28-39.

82 T. WILDMAN, *A Treatise on the Management of Bees*, cit., p. 142.

83 La scrittrice inglese, aristocratica, Lady Mary Wortley Montagu instaurò un rapporto epistolare con Pope ed attraverso le lettere di quest'ultima si è oggi a conoscenza di una lite tra i due, sconosciutene le cause, che portò ad un allontanamento: «The word malignity, and a passage in your letter, call to my mind the wicked wasp of Twickenham; his lies affect me now no more; they will be all as much despised as the story of the seraglio and the

scribleriano, Pope, si guadagnò proprio per via dei suoi pungenti attacchi satirici, l'accostamento alla vespa per nulla casuale.

Alfred Tennyson usò le vespe per indicare un *outsider*, «Wasps in the wholesome hive»⁸⁴, mentre Charles Dickens le utilizzò per dipingere l'indolenza e la decadenza del villaggio franco-fiammingo visitato dall'*Uncommercial Traveller* il quale, cercando di fare scorta di articoli da toeletta, trovando i negozi vuoti ed i banchi spogli, inveì «the wasps, who seemed to have taken military possession of the town, and to have placed it under wasp-martial law, executed warlike manœuvres in the windows. Other shops the wasps had entirely to themselves, and nobody cared»⁸⁵.

Per quanto dunque anche la vespa fu, invero, un insetto premonitore, stando a Muffet e Topsell «an infinite multitude of Wasps came flying into the Market place at *Capua* [...] presignified the coming of an enemy, and did as it were fore-tell the burning of the City, which shortly after came to pass»⁸⁶ e per quanto ucciderla sembrasse portare sfortuna, «the first Wasp seen in the season should not be killed if you wish to secure to yourself good luck»⁸⁷, recita un proverbio inglese, rimase così radicata nella cultura popolare la sua visione negativa⁸⁸ che non riuscì, nonostante tutto, a scrollarsi di dosso tale onta ed infatti, non a caso, la lingua inglese regala un altro proverbio direttamente opposto e contrario al primo: «The first Wasp seen in the season should always be killed. By so doing, you secure to yourself good luck and freedom from enemies throughout the year»⁸⁹.

Ed infine la tradizione vuole anche che se a recare i propri omaggi presso un'abitazione fosse una vespa, allora si farà una spiacevole conoscenza, mentre se i saluti fossero posti da un'ape allora la futura conoscenza sarebbe gradita, sintomo ancora della viltà attribuita alla vespa e del valore conferito, invece, all'ape.

6.4 La farfalla, un'anima leggera

Un insetto variopinto caratterizzato per la sua breve vita e naturale metamorfosi non poté lasciare indifferenti i *philosophes* e, specialmente, i tra di loro poeti più inclini ad un animo sensibile.

Carica di significati, la farfalla nacque principalmente quale simbolo dell'anima che, in Platone, comparve, infatti, alata⁹⁰ così come quella di Psiche ne *Le metamorfosi* apuleiane, un'immagine, evidentemente, di lunga tradizione ellenistica e che spopolò dal Medioevo sino al periodo moderno, specialmente fra il XVI ed il XVIII secolo, dove non risulta difficile inciampare nella farfalla-anima rivisitata con tutte quelle influenze del retaggio greco, ma anche egiziano e che voleva la farfalla quale simbolo di resurrezione, il suo bozzolo un sarcofago, la tomba dalla quale sarebbe uscita un'anima libera sotto le spoglie di una farfalla, appunto.

handkerchief, of which I am persuaded he was the only inventor», così scriveva nella lettera LVI, indirizzata alla *Countess of ___*, in M. WORTLEY MONTAGU (LADY), *Letters of the Right Honourable Lady M--y W--y M---e*, II, London, M. Cooper, R. Brownrig, J. Dulton and A. Paterson, MDCCCLXXIX, p. 167. Ed ancora, «Whatever might have been his own role in provoking such assault initially, he knew that the picture they painted of him as toad, spider, wasp, monkey, and general enemy of mankind was a gross lie and that the best way to explode it would be through the history of his friendships as preserved in letters», in M. MACK, *Alexander Pope. A Life*, New York-London, W. W. Norton & Company, 1985, p. 658.

84 A. TENNYSON, *The Princess*, London, Edward Moxon, MDCCCXLVII, p. 91.

85 C. DICKENS, *The Complete Works of Charles Dickens. The Uncommercial Traveller*, New York, Cosimo Classics, 2009, p. 263.

86 E. TOPSELL, *The History of Four-footed Beasts*, cit., p. 657.

87 F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, cit., p. 173.

88 Unica eccezione la fa lo *sphex* un insetto appartenente alla stessa famiglia delle vespe e che nell'antichità, venne rivestito di un simbolismo positivo poiché in grado di uccidere le cavallette che piagavano spesso i paesi bagnati dal Mar Nero durante l'estate tanto che in Armenia lo si giunse persino a considerare un inviato di Dio. Cfr. A. CATTABIANI, *Volario*, p. 64.

89 F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, cit., p. 173.

90 «L'anima in generale ha cura di tutto l'universo [...]. Quell'anima dunque, quando è perfetta e fornita di ali, si aggira in alto e regge l'universo mondo», in PLATONE, *Fedro*, Napoli, Tipografia italiana, 1869, p. 40.

Un tema, questo, che ebbe una felice unione con la Chiesa la quale non si lasciò sfuggire l'occasione per accostarla all'immagine di Cristo, un lavoro per altro facilitato dalle parole di San Paolo: «il Cristo [...] primo tra i risorti da morte, avrebbe annunciato la luce al popolo e alle genti»⁹¹.

Ancora oggi in alcune tradizioni la falena, la farfalla notturna, avrebbe un legame con i morti, simbolo di colei che porta un saluto da parte dei nostri cari, ma anche un legame con il significato più oscuro della cupidigia: il suo essere irrimediabilmente attratta dal fuoco venne infatti accostato alla figura della persona errante e non in grado di resistere alla tentazione finendo così col bruciarsi – nel cesto di frutta del pittore olandese Balthasar van der Ast si rincorrono una mosca comune, emblema dell'effimero, una vespa, suggerente la presenza del demonio nella vita terrena, sino alle duplici farfalle: da una lato una falena che allude al rischio che si corre di bruciarsi se troppo vicini al fuoco delle passioni, e dall'altro lato una farfalla diurna simboleggiante la speranza nella resurrezione e nella salvezza per gli uomini di buona volontà [Fig. 23]. Nonostante questo il suo significato resistette lasciando prevalere un aspetto più positivo, i miti circa il suo ruolo nell'aver salvato la vita alla regina Vittoria⁹² aventi avuto la loro rispettiva influenza.

Ma la farfalla oscillò tra incarnazioni profonde, quali quelle dell'anima e della resurrezione, e metafore per concetti nettamente più frivoli, dalla leggerezza che ispirò con le sue leggiadre ali colorate – come ci viene ricordato da Mozart nelle *Nozze di Figaro*⁹³ e come ancora oggi si usa il termine *farfallone* per indicare coloro che sono considerati inaffidabili, vani e leggeri, mentre durante la Belle Epoque era la donna volubile e frivola ad essere una *farfallina* – alla vanità che incarnò proprio con la sua bellezza, un tema che bene fu espresso da John Gay nella sua favola *The Butterfly and the Snail* dove la farfalla venne rimbeccata⁹⁴ dalla lumaca infangata, sì, ma non dimentica di chi era e di chi continuava ad essere e denunciante le abitudini sociali dell'epoca, mentre meno vanitosa e più frivola volle essere quella presente nel *The Fly Catching Macaroni*.

E la farfalla, come detto, fu anche musa ispiratrice ed in Swift e nella sua *Cadenus and Vanessa*⁹⁵ fece capolino proprio nel personaggio dell'amata del dublinese, Esther Vanhomrigh, il cui nome, Vanessa, che risulta formato dalle prime tre lettere del cognome della donna e le prime due del nomignolo *Esse* da Esther, diede vita persino ad uno scontro tra chi ne fu l'ideatore, se Swift – ipotesi strenuamente difesa dagli inglesi – o se derivante da un termine greco significante, appunto, farfalla. Da notare, comunque, come nel testo swiftiano non compaia nessun insetto alato ed invero il nome ed il suo legame scientifico con l'omonimo genere di farfalle derivò dall'uso che ne fece Johann Christian Fabricius, entomologo danese del XVIII secolo, ma grande ammiratore di Swift.

Di importanza maggiore volle invece essere la farfalla citata da Pope e divenuta celebre grazie alla frase «Who breaks a Butterfly upon a Wheel?» presente nella sua *Epistle to Dr. Arbuthnot*, una poesia satirica descritta dallo stesso autore come un elenco di rimostranze, una risposta velenosa contro tutti coloro che avevano attaccato tanto le sue opere quanto la sua persona e dove la frivola e leggera farfalla alludette proprio ad uno sforzo altrettanto banale nella sua spropositata esagerazione nel cercare di ottenere da parte di Pope una qualunque dipartita o smorzo dei suoi toni, «Yet let me flap this Bug with gilded wings,/ [...] Whose Buzz the Witty and the Fair annoys»⁹⁶.

91 *Atti degli Apostoli* 26, 23.

92 Cfr. A. WATSON, P.-E.-S. WHALLEY, *The Dictionary of Butterflies and Moths in colour*, p. 272. Circa il racconto si rimanda alla nota 29 del capitolo I, parte II, di questo studio.

93 «Non più andrai, farfallone amoroso,/ Notte e giorno d'intorno girando,/ Delle belle turbando il riposo,/ Narcisetto, Adoncino d'amor», così si esprime il domestico canzonando le abitudini che il futuro ufficiale avrebbe dovuto abbandonare e riportando sia il significato di frivolezza, col farfallone amoroso, sia di vanità, col Narcisetto, simboleggiati dalla farfalla. W. A. MOZART, *Le Nozze di Figaro*, Firenze, stamperia Albizziniana, MDCCLXXXVIII, p. 20.

94 «Snail was I born, and Snail shall end./ And what's a Butterfly? at best,/ He's but a caterpillar, drest;/ And all thy race (a num'rous seed)/ Shall prove of caterpillar breed», in J. GAY, *Fables of Mr. John Gay*, cit. p. 117.

95 J. SWIFT, *Cadenus and Vanessa*, London, J. Roberts, 1726.

96 A. POPE, *An Epistle from Mr. Pope to Dr. Arbuthnot*, cit., p. 15.

6.5 La mosca, un caso heywoodiano

Se vespe e tafani non erano visti sotto ad una buona luce, fu forse la mosca l'insetto più odiato, «selvaggi sciami, dico le mosche, le quali mangiano gli uomini da-Marte-uccisi»⁹⁷ come descritta da Teti nell'*Iliade*, un insetto cibantesi di carne putrida ed in grado, con le sue uova, di far marcire anche ciò che era sano. Lo stesso Zeus era stato denominato *Apómyos*, scacciamosche, per il potere da lui detenuto di poter allontanare l'infido insetto denigrato anche nell'ascetica cristiana in quanto simbolo dei desideri carnali nonché di Belzebù⁹⁸, nome popolare attribuito al demonio e letteralmente traducibile come il signore delle mosche per via degli insetti che lo ricoprivano attratti dal sangue che su di lui colava a seguito dei sacrifici eseguiti in suo onore.

Lodata per il suo ardire e per la sua temerarietà solo da Luciano⁹⁹ – rammentato, però, per il suo gusto paradossale ed ironico – in realtà anche questo insetto subì una sorta di rivisitazione grazie pure alla sua descrizione nel *Bestiario moralizzato*¹⁰⁰ dove divenne emblema della perseveranza del cristiano, presentata dall'anonimo autore come colei che cerca incessantemente, tramite penitenza, il Cristo. Ma la mosca non mancò di fare anche da contraltare alla farfalla della resurrezione col suo significato dell'effimero, ciò che è destinato a scomparire presto, un concetto che ispirò diversi motti araldici – *Aquila non capit muscas*, locuzione della lingua latina adottato poi dalla famiglia dei d'Andigné – e soprattutto che venne apprezzato durante il Rinascimento evocando il tema classico del *memento mori* anche se, all'epoca, più apprezzato dovette essere il tema dell'*Et in Arcadia ego* con l'immagine dei due pastori davanti ad un teschio umano posto sopra ad un piedistallo e ricevente le attenzioni di una mosca e di un topo – il roditore, a sua volta, simbolo del tempo che tutto divora [Fig. 24].

Eppure, per quanto ebbe salvato la casa di Virgilio¹⁰¹, col suo molesto continuo ronzare attorno alle persone, la mosca non riuscì a mantenere una buona reputazione ed anzi le venne attribuito un altro e non positivo emblema, quello dell'impudenza, «la mosca poi, con la sua petulanza

97 Omero, *Iliade*, XIX, 23-31.

98 Relativamente alla figura di Belzebù essa è ben più antica rispetto alla tradizione cristiana derivando da Ba'al prima e Baal-Z(e)bul dopo, dio della tempesta – e, di conseguenza, della fertilità essendo la pioggia l'elemento primario che rendeva fertile la terra – presso la popolazione dei Semiti in Siria e Canaan almeno fino al III millennio. Il dio cominciò ad assumere un significato negativo all'interno della Bibbia, con precisione nel Secondo Libro dei Re, dove si narra che il re d'Israele Acazia avesse mandato dei messaggeri a consultare Baal-Zebub, dio di Ekron (città detta anche Accaron), e non l'unico vero Dio, per guarire da una grave infermità. Al ritorno i messaggeri informarono il re di non aver consultato il dio poiché durante il tragitto un uomo venne loro incontro il quale gli intimò di andarsene poiché: «Così dice il Signore: Non c'è forse un Dio in Israele, perché tu debba mandare a consultare Baal-Zebub, dio di Ekron? Pertanto, dal letto, in cui sei salito, non scenderai, ma certamente morirai», in *Re 2*, 6-7.

99 LUCIANO, *L'elogio alla mosca*, Viterbo, Stampa Alternativa, 1995.

100 Il *Bestiario moralizzato* detto «di Gubbio» è una raccolta di 64 sonetti dedicati ciascuno ad un animale di cui vengono evocati i tratti fisiologici e caratteriali per poi stabilire le connessioni tra questi e gli aspetti religiosi legati alla Bibbia. Scoperto in una biblioteca privata alla fine del XIX secolo, sembra essere stato tratto da un manoscritto eugubino del XIII-XIV secolo da parte di un anonimo con l'intento di istruire i lettori verso uno stile di vita più etico e didattico. Cfr. *Bestiari Medievali*, a cura di L. Morini, Torino, Einaudi, 1996 e *Un Bestiario Moralizzato. Tratto da un Manoscritto eugubino del secolo XIV*, a cura di G. Mazzatinti, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1889.

101 Stando a quanto narrato dal moderno Marco Polo, Robert LeRoy Ripley, antropologo statunitense, e qui né accertato né smentito, semplicemente riportato, Virgilio tenne un funerale alquanto sontuoso per la sua mosca domestica proprio presso il parco della sua casa sul colle Esquilino a Roma ed il patrono di Virgilio, Mecenate, sembra avesse persino tenuto un elogio all'insetto defunto ed al quale venne eretta una tomba ed ivi postavi la piccola carcassa in mezzo ai lamenti ed il lutto dei presenti. La liturgia fu tenuta, insomma, in tutto e per tutto come un funerale umano, ma per quanto l'episodio possa essere considerato stravagante ebbe, in realtà, un motivo ben preciso: Virgilio non voleva rientrare nella schiera di quei ricchi i cui beni sarebbero stati confiscati e divisi tra i veterani di guerra a seguito della sconfitta degli assassini di Giulio Cesare e la salita al potere del Secondo Triumvirato. Per evitare ciò vi era stata concessa una sola eccezione: se la tenuta avesse posseduto un luogo di sepoltura, essa non sarebbe potuta essere toccata e seppellendo la sua mosca Virgilio ebbe salva la sua casa. Cfr. L. R. RIPLEY, *Believe it or not! Omnibus*, New York, Simon and Schuster, 1934, p. 328.

insopportabile, dà, per iscritto, l'idea di <sfrontatezza>»¹⁰², scriveva Orapollo circa il significato dei geroglifici egiziani indicanti tale insetto, e pure Plauto la nominò quale sinonimo dell'importunità in alcune sue commedie: «Musca est meus pater, nihil potest clam illum haberi»¹⁰³, un esempio.

Così giunse al periodo moderno, rivisitata da Fedro in La Fontaine nella favola *Le Coche et la Mouche*, ma dove il risultato rimase sempre lo stesso: come la mosca «certaines gens,/ faisant les empressés,/ S'introduisent dans les affaires./ [...]:/ Et par tout importuns devroient être chassés»¹⁰⁴.

Ancora una volta fu dunque nelle favole che si trovò principalmente questo insetto, spesso paragonato ad animali più nobili quali la formica operosa – *La Mosca e la Formica* fedriana non mancò di essere ripresa dai favolisti moderni, La Fontaine *in primis* che dopo aver riproposto *Le Coche et la Mouche* non mancò di riportare anche *La Mouche et la Fourmi* – tutti esempi in cui all'uomo venne rammentata la sua capacità nel poter scegliere le azioni da compiere, il libero arbitrio che tanto lo differenziava dagli animali, ed invitandolo così a seguire un'industriosa ape piuttosto che una parsimoniosa formica, incitandolo ad abbandonare, invece, il comportamento pigro e molesto della mosca.

E molesta fu certamente quella del New Holland descritta dal pirata inglese, il *cugino* di Swift, il capitano Dampier, tanto che gli abitanti di quel posto dovevano tenere «their Eye-lids [...] always half closed, to keep the Flies out of their Eyes» e sarebbero scivolte anche in bocca «if the Lips are not shut very close»¹⁰⁵, così come fastidiose non mancarono di essere quelle narrate da Swift dove un Gulliver, disgustato da questi «odious insects», non riusciva né a riposare né a cenare finendo col dovere «defend my self against these detestable animals» che non mancavano mai di «leave their loathsome excrement or spawn behind», *stung* e di tormentarlo «with their continual humming and buzzing» e «smelling very offensively»¹⁰⁶.

Decisamente più frivola e libertina fu invece la mosca di John Gay chiamata in causa da un lamentevole Captain Macheath, furfante e donnaiolo ritrovatosi in una disdicevole situazione avendo ingravidato una donna e sposatone un'altra: «The Fly that sips Treacle is lost in the Sweets,/ So he that tastes Woman, Woman, Woman, He that tastes Woman, Ruin meets»¹⁰⁷.

E sempre mosche leggere e prive di pensieri, frivole e lascive, anche se non nel senso libertino del gayano Capitano Uccello, come reso in italiano, furono le protagoniste dell'ecloga di Thomas Parnell intitolata proprio *The Flies*, moleste solo nella mente dell'autore aggrovigliata nel dubbio, diviso tra il dare il suo favore alla formica operosa, borghese nell'opera, «the busy burghers reach their earthy town» e, invero, descritta con termini cupi «Black Ants», «come darkening», «call to march», «they labour, with incessant pains» e le mosche, «the balmy pleasure», la vera immagine dei poeti, «incurably vain» nel cantare le loro canzoni d'amore e rifiutanti di «bend their vigorous wing», sorde alle richieste altrui e rammentando così un poco la farfalla di Pope: come il poeta londinese si rifiutò di avanzare satire meno pungenti, così Parnell sembrò dimostrare che per quanto i poeti potessero essere incalzati a fare di più che «gaze with wonder down» ai borghesi indaffarati, loro sarebbero continuati a restare incorreggibilmente vani: «the Flies, incorrigibly vain,/ Heard the May'r's Speech, and fell to sing again»¹⁰⁸.

Ma la mosca non mancò neppure di assumere un significato più spesso e di rilievo come nel caso delle crudeltà religiose denunciate nel *The Harleian Miscellany*, una raccolta di materiale proveniente dalla biblioteca dell'*Earl of Oxford and Earl Mortimer* – che nel periodo di pubblicazione della miscellanea, 1744-1753, fu Edward Harley III – curata da Samuel Johnson – il già citato letterario più illustre nella storia inglese¹⁰⁹ stando all'*Oxford Dictionary of National*

102HORAPOLLO, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2002, p. 109.

103«Mio padre egli è una mosca, non ci è cosa, che gli si possa tenere celata», in PLAUTO, *Mercator*, in PLAUTO, *Le Comedie di M. Accio Plauto, volgarizzate da Niccolò Eugenio Angelio*, VII, Napoli, Vincenzio Mazzola-Vocola, MDCCLXXXIII pp. 48-49.

104J. DE LA FONTAINE, *Fables choisies*, cit., p. 181.

105W. DAMPIER, *A New Voyage round the World*, I, London, James Knapton, 1703, p. 464.

106J. SWIFT, *Travels into Several Remote Nations of the World*, I, pp. 211-212.

107J. GAY, *The Beggar's Opera*, London, John Watts, MDCCXXVIII, p. 34.

108T. PARNELL, *Collected Poems of Thomas Parnell*, Newark, University of Delaware Press, 1989, pp. 158-160.

109«perhaps no one in English history has become such a representative figure of his age, and no one has done more to dignify the literary profession in Britain», in P. ROGERS, *Samuel Johnson*, in *Oxford Dictionary of National*

Biography – e William Oldys e dove si evince che particolari servitori dell'Inquisizione, i quali si inserivano in mezzo alla gente comune ed ai prigionieri per estorcerli informazioni e poi tradirli, venivano chiamati proprio *Flies*, «the inquisitors commit to person, under a colour, a crafty knave, whom they call a Fly», poiché «after two or three days, will cunningly insinuate himself into the bosom of the another prisoners, and then, pretending a great deal of zeal to religion, he will proffer discourse to them, and by degrees get out of their mouths something where of he may accuse them»¹¹⁰.

Dal potere spirituale la mosca passò poi, con un salto alquanto breve, al potere temporale, mischiando, anzi, i due nell'opera di John Heywood¹¹¹ dove tornò il concetto di doppiezza, quella capacità dell'autore di dire una cosa, ma intenderne un'altra e dove la mosca, con i suoi doppi significati¹¹², incarnò perfettamente questo intento: «A parable is properly one thing/ That of another doth conceiving/ bring», informava Heywood sin nella prefazione del poema ed elargendo così l'ottica secondo la quale si sarebbe dovuto interpretare il testo, i suoi personaggi e la sua trama riflettendo su persone reali e reali situazioni solo metaforicamente rese da un dibattito svoltosi tra un ragno ed una mosca impigliatasi nella sua ragnatela dopo aver volato attraverso un buco presente nella grata di una finestra. Il dibattito tra i due insetti girava, infatti, attorno ad un quesito, ossia chi fosse a detenere proprietà e diritti sui buchi presenti nelle finestre e giungendo così al dubbio finale, se la mosca sarebbe stata degna di perdono e, dunque, rilasciata, o se la sua sentenza sarebbe dovuta essere la morte. Il dibattito non riuscì però a giungere ad una conclusione così tanto il ragno quanto la mosca si scelsero dei giudici, il primo «a cousin of mine,/ Pierce pismire called Antony, ant otherwise», e la seconda il suo «grandsire Bartilmew butterfly devise», ma né Antony né Bartilmew riuscirono a giungere ad una conclusione – d'altronde le riforme enriciane ed edoardiane videro la fine solo con la Restaurazione cattolica portata da Maria. Fallita, dunque, la diplomazia, cominciò la guerra: morirono migliaia di mosche ribelli e solo un centinaio di ragni, ma Antony venne fatto prigioniero e così il ragno finì col concedere alle mosche la metà dei buchi, un'area che, in realtà, dell'intera finestra comprendeva solo una piccola frazione.

Il ragno, però, restò fermo sul suo legittimo diritto di condannare a morte la mosca, ma nel momento in cui stava per ucciderla, ecco che provvidenzialmente intervenne la mano umana ed una domestica distrusse la ragnatela, liberando la mosca e schiacciando, invece, il ragno ed identificandosi così nella nuova regina d'Inghilterra, Maria I Tudor.

The Spider and the Fly volle essere, infatti, e un'allegoria politica ed un'allegoria morale e tanto la finestra rappresentava l'Inghilterra su cui e per la quale si stava combattendo, tanto il ragno quanto la mosca e la domestica rappresentavano persone vere piuttosto che virtù e vizi come solitamente accadeva nelle favole.

Questo permise agli studiosi di identificare in modo abbastanza specifico i personaggi della politica del tempo, «All in quiet, on her bringing us thereto,/ As that maid all spiders and flies showeth to do» e permise anche di generalizzare le personificazioni in delle macro categorie: il ragno per i protestanti, forse un leader quale il I duca di Northumberland, John Dudley, ma anche l'arcivescovo anglicano Thomas Cranmer, mentre la mosca per i cattolici salvati appunto dalla domestica Maria, una regina avente il compito di servire Dio e la Chiesa, ma anche il suo regno, «Her window, this realm, not to kill, but to keep».

Tale interpretazione del testo fu, però, nettamente influenzata dal noto impegno di Heywood per la fede cattolica, visione che approvava solo una lettura univoca dell'opera, controriformista e

Biography, XXX, Oxford University Press, 2004, pp. 310-323.

110«the inquisitors, impeaches the prisoners, who shall be sure afterwards to hear of it to their amstr; yea, these Flies as soon as they are out of one prison, for the hope of gain, will be content presently to be put into another, and then into a third» e ancora, «Other Flies also there are that serve the holy inquisition abroad, slily insinuating themselves into the company of the common people, who are suspected to be Lutherans», in *The Harleian Miscellany*, III, London, Robert Dutton, 1810, pp. 422-425.

111J. HEYWOOD, *The Spider and the Fly*, London, Early English Drama Society, MCMVIII.

112Circa un'approfondita spiegazione dell'opera heywoodiana si rimanda a A. HUNT, *Marian Political Allegory. John Heywood's The Spider and the Fly*, in M. PINCOMBE, C. SHRANK, *The Oxford Handbook of Tudor Literature, 1485-1603*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 337-355.

nettamente mariana¹¹³ visto anche l'inequivocabile sostegno che, in questa interpretazione, venne apertamente dato alla nuova regina cattolica d'Inghilterra – si rammenti che il testo fu dato alle stampe nel 1556 ovvero tre anni dopo il regno di Maria la Sanguinaria e due anni dopo il di lei matrimonio con Filippo II di Spagna. Ma questa non fu che l'interpretazione più gettonata: vi è stato chi¹¹⁴, infatti, nel testo non vide un supporto coerente alle ribelli mosche cattoliche – d'altronde si parla a malapena delle questione dottrinali – né, tanto meno, una narrazione completamente acritica nei confronti del governo monarchico e, di conseguenza, di Maria, accusata, invece, di aver notato i ragni alla finestra solo quando la resistenza delle mosche non attrasse la sua attenzione e criticata dunque di aver concesso ai ragni di usurpare una parte del territorio inglese. Ad una maggiore analisi dell'opera sembra, infatti, che più che un attacco alla Riforma, *The Spider and the Fly*, così come la figura stessa del suo autore, abbiano voluto invece dimostrare lo sviluppo che aveva interessato il Commonwealth il quale si era ritrovato a dover passare, anche, attraverso le differenze dottrinali che si erano susseguite durante l'alternarsi dei regni di Enrico, Edoardo, Maria ed Elisabetta.

Leggere *The Spider and the Fly* solo come un semplice attacco alla Riforma non sarebbe dunque corretto, anche perché il conservatorismo religioso di Heywood non implicava un simile conservatorismo politico ed infatti in molte occasioni il poema dette, invero, la possibilità di comprendere il suo scopo ultimo, ossia illuminare su di un corretto ed appropriato uso dell'autorità politica e questo nonostante la conclusione che metteva, invece, in guardia dal dare un'interpretazione storicamente troppo specifica alla poesia: Heywood smosse nuovamente le acque invitando ad una corretta lettura della sua opera che avrebbe dovuto implicare un'istruzione morale e spingere a cercare di vedere prima in noi stessi che negli altri i difetti da riparare, «Thus wishing wishingly, in reading this,/ Readers to read and scan all sentences/ As we first mark and mend ourselves, and then/ To mark, to mend, the faults of other men,/ Without more scanning here»¹¹⁵, invocando la popolare analogia del libro come specchio ed invitandoci a spiare all'interno di *The Spider and the Fly* e dunque di noi stessi.

L'interpretazione dell'opera vide, poi, delle ulteriori complicazioni specialmente a seguito dell'ipotesi che il riferimento a Maria e Filippo venne in realtà aggiunto solo in un secondo momento approssimativo alla data di pubblicazione che, come si è visto, avvenne due anni dopo il loro matrimonio.

La domanda sorta a seguito di questa ipotesi fu, dunque, se la domestica identificata con Maria fosse esistita anche prima e, nel caso, quale personaggio avrebbe potuto interpretare. Il poema riportava, infatti, una conclusione indicante nettamente il regno di Maria, ma cronologicamente venne iniziato ad essere composto durante il regno di Enrico e minando così l'interpretazione mariana colta dagli studiosi. Non è un caso se in molti¹¹⁶ preferirono vedere nel testo un'allegoria degli intrighi messi in atto presso Westminster ed astutamente poi rivista ed indirizzata all'ascesa di Maria: in questo caso la mosca sarebbe potuta essere John Rastell catturato dalla ragnatela del ragno Cromwell, una metafora adattabile anche alla cattura dello stesso Heywood caduto nella tela di Cranmer.

Questa situazione si verifica quando non si riesce a stabilire un contesto storico ben delineato¹¹⁷, oscillando tra una lettura generica e generale – che bene si presta all'ipotesi della correzione morale

113Per quanto la notizia sia veritiera, l'inclinazione religiosa di Heywood viene sicuramente enfatizzata: il drammaturgo inglese cavalcò con successo i regni di Enrico, cattolico sino al 1531 e poi anglicano, quello di Edoardo, anglicano, di Maria, cattolica romana, e di Elisabetta, nuovamente anglicana, dimostrandosi abile nel mantenere il suo *status* di letterato, una carica evidentemente molto più importante rispetto alle sue preferenze religiose.

114Cfr. J. HOLSTUN, *The Spider, the Fly, and the Commonwealth: Merrie John Heywood and Agrarian Class Struggle*, in «ELH», LXXI, 1, 2004, pp. 53-88.

115J. HEYWOOD, *The Spider and the Fly*, cit., p. 6.

116Cfr. R. AXTON, P. HAPPÉ, *The Plays of John Heywood*, Cambridge, D. S. Brewer, 1991.

117Altre ipotesi circa la personificazione del ragno e della mosca sono, infatti, state avanzate in base alla differente collocazione cronologica in cui viene posta l'opera, da Thomas Welsey come ragno a Thomas More come mosca. Per le varie teorie si faccia riferimento a J. HABER, *John Heywood's The Spider and the Fly*, Berlin, Emil Felber, 1900; R. C. JOHNSON, *John Heywood*, New York, Twayne Publishers, 1970; A. W. WARD, Introduction to *The Spider and the Fly* by John Heywood, New York, Burt Franklin, 1967.

– ed una lettura topica, per una rilevanza decisamente più politica¹¹⁸.

In conclusione tutto questo rese impossibile individuare un unico scenario così come un unico punto di vista religioso da far prevalere nell'interpretazione dell'opera che concesse un'unica scelta, ovvero prendere per buone le parole stesse di Heywood: «The thing, years more than twenty since it begun,/ To the hing years more than nineteen, nothing done./ The fruit was green; I durst not gather it then,/ For fear of rotting before riping began»¹¹⁹ il quale lasciò emergere il ruolo profetico del poeta.

6.6 Il ragno, tra sacro e profano

«Come il ragno emette [il filo] e lo riassorbe, come sulla terra crescono le erbe, come da un uomo vivo nascono i capelli e i peli, così dall'Indistruttibile si genera il tutto», queste le parole che si possono leggere in una *Upaniṣad*, la *Muṇḍaka Upaniṣad*, l'insieme dei testi religiosi e filosofici indiani, righe in cui si tentò di dare una definizione al cosiddetto *ātman*, un termine sanscrito di genere maschile con cui si indica l'essenza o soffio vitale, tradotto anche col pronome personale *sé*.

E come dall'*ātman* sorgerebbero tutti i sensi, tutti i mondi, tutti gli dei, tutti gli esseri, così dal ragno fuoriuscirebbe tutto ciò di cui ha bisogno e questo aracnide contemporaneo, ma insetto – lo ricordiamo – per i moderni, divenne il *sé* per eccellenza, l'essere che da solo risulta completo trovando dentro se stesso e producendo autonomamente tutto ciò che gli serve.

Fu Mallarmé, nel 1886, a descrivere al meglio questo concetto nella sua definizione di come fosse riuscito a trovare la chiave di volta del suo ipotetico io «où je me tiens comme une araignée sacrée, sur les principaux fils déjà sortis de mon esprit, et à l'iade desquels je tisserai aux points de recontre de merveilleuses dentelles, que je devine, et qui existent déjà dans le sein la Beauté»¹²⁰.

Concetti anche a seguito dei quali bene si comprende la scelta swiftiana di utilizzare il ragno come simbolo per la fazione dei *modernes* nella famosa polemica nata in seno all'*Académie française* anche se già circolante nel Rinascimento italico: se gli *anciens* erano artisti, poeti, antiquari ed eruditi che banchettavano nel giardino dei ricordi ottenendo la linfa necessaria per le loro opere attingendo ai maestri del passato, i moderni, proprio come i ragni che si nutrivano dal loro stesso ventre – Dio avrebbe creato il mondo «à la façon d'une Araignée qui produit une toile qu'elle tire de son nombril, & qu'elle reprend quand elle veut»¹²¹ sosteneva già Bayle –, rifiutavano qualunque debito nei confronti degli antichi, estraendo «il suo filo dalle proprie viscere» oscure, ed attingendo «dai propri escrementi il filo impalpabile con cui fabbricano le loro tele geometriche, tranelli mortali di cui le loro prede diventano prigioniere e vittime»¹²² e criticando la fazione a loro opposta di non essere in grado, anzi, di rinnovarsi autonomamente.

118Vero è che i dibattiti circa proprietà e diritti, le minacce di esecuzione, i processi e lo spirito di ribellione possono certamente essere rimandati a precisi momenti politici presenti nell'aria della metà del XVI secolo inglese – pensiamo alle ribellioni come quella di Kett nel 1549 ed ai processi ed alle esecuzioni quali quelle di Northumberland nel 1553 o di Cranmer nel 1556.

119J. HEYWOOD, *The Spider and the Fly*, cit., p. 423.

120S. MALLARMÉ, *Lettre à Th. Aubanel, 28 Juillet 1866*, in S. MALLARMÉ, *Correspondance complète, 1862-1871*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 224-225. Cfr. R. CALASSO, *La Letteratura degli Dei*, Milano, Adelphi Edizioni, 2021 e M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni. La Disputa degli Antichi e dei Moderni*, Milano, Adelphi Edizioni, 2005.

121P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, II, seconde partie, Rotterdam, Reinier Leers, MDCXCVII, p. 1084. Si noti come tale frase sia stata inserita da Bayle all'interno della voce *Spinoza* del suo *Dictionnaire* dal momento che Bayle, proprio in tale nota, stava cercando di dimostrare come lo spinozismo altro non fosse che il modo di spiegare un dogma indiano che voleva appunto la metafora di un Dio creatore del mondo come un ragno. Da qui la serie di critiche mosse da Bayle a Spinoza quali la negazione della presenza nelle teorie del filosofo olandese di un principio di individuazione delle cose o ancora come la negazione di un Dio «souverain [...] immobile, immuable» il quale «ait non seulement produit ou tiré les ames de sa propre substance; mais généralement encore tout ce qu'il y a de materiel & de corporel dans l'Univers», come si legge sempre nel *Dictionnaire*.

122M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*, cit., p. 155.

Lunga fu, dunque, la tradizione del ragno¹²³ che da vile animale moderno, escrementizio, egoista e predatore solo nel corso dell'800, complice anche la corrente romantica, si vide rinnovato, mutato in un simbolo d'avanguardia del grande lirismo individuale moderno nonché emblema di una poesia che traeva esclusivamente «dal proprio retaggio sacro [...] la tela meravigliosa di una Bellezza» da dispiegare al di sopra del mondo decaduto dal divino e «di cui soltanto il ragno possiede il segreto»¹²⁴.

Ma prima di allora, anche il ragno dovette affrontare un periodo oscuro, fatto rientrare in quella categoria dei cosiddetti parassiti animali, un termine, *parassita*, precedentemente affibbiato solo ed esclusivamente agli esseri umani, alla categoria degli scrocconi per essere più precisi: fu infatti l'immagine di uno stile di vita ritirato, egocentrico, ed intento ad accumulare e proteggere le proprie ricchezze ad essere principalmente applicata e tramandata alla figura del ragno, il loro essere solitari, in parte, il vero motivo per cui insetti, quali le api, ebbero più successo di loro – concetto applicabile a tutti quegli insetti non sociali, come i bachi da seta i quali, però, godettero di un'ottica comunque positiva grazie al loro essere tra i più importanti contributori ad una delle industrie più competitive della Francia, Lione soprattutto.

E nemmeno nei testi sacri la sua figura parrebbe essersi salvata: la presenza del ragno nel Corano dove, al pari delle api e delle formiche, anche a lui venne dedicata una *sūra*, la numero XXIX, *Al-'Ankabût*, è sempre negativa, essendo coloro che per protettori scelgono un altro diverso da Dio paragonati ad un ragno che, davanti alle intemperie, costruirebbe una ragnatela destinata ad essere distrutta¹²⁵, fragile quanto la sua struttura familiare essendo alcune specie di aracnidi cannibali e dal momento che molte femmine predano il maschio e molti cuccioli si cibano della propria madre.

Ancora una volta vediamo dunque il peso che ebbe la religione sulla cultura a partire dagli eretici identificati proprio con i velenosi ragni capaci di tessere una rete nella quale intrappolare le vittime e fornendo così una potente immagine simbolica di minaccia per le anime cristiane. A poco o nulla servì l'ammirazione provata per loro da Spinoza che cercò di dimostrare come al pari di una cella d'alveare, anche in una ragnatela si sarebbe potuta rintracciare la divina razionalità dei principi regolatori la geometria della natura¹²⁶ e, infatti, nella complicata decorazione allegorica del soffitto della biblioteca del convento praghese di Strahov, dipinta nel 1794 dall'affrescatore barocco Franz Anton Maulbertsch si ritrovò ancora, persistente, il collegamento con i vecchi topoi antieretici paleocristiani e controriformisti¹²⁷.

Da immagine religiosa non mancò poi di associarsi agli intrighi politici da Luigi XI, il soprannominato Ragno d'Europa, a Filippo II di Spagna, il minaccioso Ragno dell'Escorial che cercò di intrappolare nella sua rete la *good Queen Bess* d'Inghilterra.

Ma anche in questa tradizione particolarmente negativa vi furono eccezioni singolari e se già con la poesia di Edmund Spenser il ragno venne ritratto sotto ad una nuova luce¹²⁸, nel XVII secolo anche a livello politico divenne compito di un sovrano emulare proprio l'insetto dalle otto zampe e restare al centro della tela del potere; ed ancora presso gli stessi musulmani se da un lato la

123Per un'approfondita analisi simbolica sul ragno si rimanda a K. MICHALSKI, S. MICHALSKI, *Spider*, London, Reaktion Books LTD, 2010.

124M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*, cit., p. 199.

125«Coloro che si sono presi patroni all'infuori di Allah assomigliano al ragno che si è dato una casa. Ma la casa del ragno è la più fragile delle case», *Corano* 29, 41.

126Fu forse attraverso la perfezione geometrica della ragnatela che Spinoza tentò di alludere alla versione asiatica, qui accennata tramite Bayle, che vedeva Dio come un grande ragno ordinante l'intero mondo. Cfr. K. MICHALSKI, S. MICHALSKI, *Spider*, p. 80.

127Nell'affresco Maulbertsch ritrasse un filosofo illuminista appoggiato ad una pietra sulla quale si distendeva una ragnatela ed al cui centro spiccava la mosca catturata rendendo così chiara la metafora religiosa nonostante l'innovativo uso della tela quale simbolo del pensiero puro [Fig. 25].

128Edmund Spenser paragonò se stesso ad un ragno, simbolo dei principi generali della composizione poetica, un ragno che cercava di cogliere un'ape ignara, fuori di metafora, l'amata di Spenser, Elizabeth Boyle, parente di Richard Boyle, I conte di Cork e padre del famoso chimico Robert: «thenceforth eternal peace shall see/ Between the spider and the gentle bee», il loro lieto fine come narrato nel sonetto LXXI, in E. SPENSER, *The Poetical Works of Edmund Spenser*, VI, London, John Sharpe, 1810, p. 182. Spenser fece poi riferimento al ragno più volte anche nella sua opera più famosa *The Faerie Queen*, cfr. J. DUNDAS, *The Spider and the Bee: The Artistry of Spenser's Faerie Queene*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1985.

ragnatela venne usata come metafora di fragilità e caducità delle certezze terrene, dall'altro lato tanto il ragno quanto la sua tela vennero considerati anche segni della speciale protezione dati da Allah a Maometto durante l'avvenimento dell'ègira, l'esodo del Profeta¹²⁹.

Ed ancora positivo fu il ragno del racconto di Denis-Bernard Quatremère d'Isjonval¹³⁰ che, imprigionato, proprio grazie ai ragni riuscì ad ottenere la libertà, ed anche in Diderot, il ragno¹³¹ orgoglioso ed autosufficiente fece la sua comparsa ne *Le Rêve de D'Alembert* in quanto modello del legame tra il sistema nervoso – la mente – e quello sensoriale – il corpo – il rapporto, ossia, tra il cervello e gli organi di senso, un'immagine usata per esplorare e dare supporto alla tesi della cosiddetta cognizione incarnata: ogni cognizione, comprese quelle superiori e comportanti, dunque, un maggiore grado di astrazione, sarebbero tutte elaborate da esperienze corporee.

E proprio per spiegare in che modo un organismo senziente avrebbe potuto conseguire la coscienza, Diderot utilizzò la figura entomologica del ragno sulla tela:

Mademoiselle De L'Espinasse. – Imaginez une araignée au centre de sa toile. Ébranlez un fil, et vous verrez l'animal alerte accourir [...].

Bordeu. – Je vous entends. Vous imaginez en vous, quelque part, dans un recoin de votre tête, celui, par exemple, qu'on appelle les méninges, un ou plusieurs points où se rapportent toutes les sensations excitées sur la longueur des fils.

[...]

Bordeu. – ne sont [tutti gli organi], que les développements grossiers d'un réseau qui se forme, s'accroît, s'étend, jette une multitude de fils imperceptibles.

Mademoiselle De L'Espinasse. – Voilà ma toile; et le point originaire de tous ces fils, c'est mon araignée. [...]

Mademoiselle De L'Espinasse. – Mais si un atome fait osciller un des fils de la toile de l'araignée, alors elle prend l'alarme, elle s'inquiète, elle fuit ou elle accourt. Au centre elle est instruite de tout ce qui se passe en quelque endroit que ce soit de l'appartement immense qu'elle a tapissé¹³²,

spiegando così come gli organi fossero sì coordinati tra loro dal cervello, ma funzionanti attraverso i nervi sensibili: di conseguenza la sensazione cosciente si realizzava nel cervello, sede del sistema nervoso centrale e presso il quale anche l'anima, semplice funzione, sarebbe stata il

129Stando alla narrazione, Maometto ed il suo migliore amico, nonché successore a seguito della dipartita del primo, Abū Bakr, si nascosero dai loro nemici in una caverna dove un provvidenziale intervento divino fece sì che un ragno intessesse per tutta l'apertura della spelonca una tela ben visibile di modo tale da convincere gli inseguitori che nessuno vi sarebbe potuto entrare da diversi giorni, avendo presupposto un lungo lasso di tempo per la creazione della ragnatela da parte dell'animale.

130A volte riportato col nome di Quatremère-Disjonval, fu un fisico francese. Dopo una certa fortuna grazie alla scoperta, ad esempio, dei sali tripli che gli concesse l'ammissione all'Académie des Sciences, degli esperimenti rovinosi lo portarono a dover abbracciare la carriera militare, percorso che nel 1789 lo vide entrare al servizio dei patrioti olandesi. La narrazione che lo vede qui protagonista riguardò proprio il suo arresto da parte dei prussiani i quali lo processarono e condannarono a venticinque anni di reclusione presso una prigione ad Utrecht per aver partecipato attivamente ed aver preso le parti degli olandesi repubblicani quando questi si ribellarono allo Statolder. Durante gli anni di prigionia ebbe modo di osservare ed imparare i curiosi comportamenti dei suoi compagni di cella, i ragni. Di essi scoprì essere molto sensibili ai cambiamenti climatici, tanto da riuscire, alla fine, a pronosticare l'avvicinarsi del maltempo con ben quattordici giorni di anticipo, una capacità che lo salvò dalla reclusione. Quando, infatti, le truppe della repubblica francese invasero l'Olanda nell'inverno del 1794, un improvviso disgelo minacciò il successo della loro avanzata, ma d'Isjonval, speranzoso nell'impresa dei repubblicani, i quali lo avrebbero potuto liberare, riuscì a spedire una lettera al generale francese nella quale gli spiegò l'abilità che aveva appreso dai ragni confermandogli che entro quattordici giorni vi sarebbe stato un severissimo gelo che avrebbe concesso ai francesi di potersi nuovamente muovere sui fiumi ghiacciati e così avanzare e potersi assicurare la conquista che si erano prefissati. In dodici giorni il freddo fece la sua comparsa ed i francesi riuscirono ad avanzare ed il 28 gennaio 1795 entrare trionfanti ad Utrecht e d'Isjonval, grazie ai ragni, si vide ricompensato per il suo aiuto, scarcerato. Del 1798 è la sua pubblicazione intitolata *Aranéologie*, testo in cui tratta dell'attività dei ragni e della loro connessione coi cambiamenti climatici e che fu seguito dalla pubblicazione di un *Calendrier Aranéologique*. Cfr. F. COWAN, *Curious Facts in the History of Insects*, pp. 336-337 e C. I. A. RITCHIE, *Insects, the Creeping Conquerors and Human History*, New York, Elsevier/Nelson Books, 1979, pp. 121-122.

131Per approfondire la figura del ragno in Diderot si faccia riferimento a C. JACOT GRAPA, *Le Moi-Araignée du Rêve de d'Alembert de Diderot*, in A. CARLINO, A. WENGER, *Littérature et médecine: approches et perspectives (XVIe-XIXe siècle)*, Genève, Librairie Droz S. A., 2007, pp. 177-198.

132D. DIDEROT, *Rêve de D'Alembert*, cit., pp. 97-98.

prodotto di un'interazione, quella tra il cervello, la sede centrale, ed i nervi, la sede periferica.

E sempre a proposito dell'esperienza sensibile, il ragno fu nuovamente protagonista: «Le plaisir ou la douleur est là ou là, dans un endroit ou dans un autre de quelqu'une des longues pattes de mon araignée [...]; que c'est l'araignée qui est à l'origine commune de toutes les pattes, et qui rapporte à tel ou tel endroit la douleur ou le plaisir sans l'éprouver»¹³³, fece dire Diderot a Mademoiselle de L'Espinasse.

Possiamo quindi essere d'accordo con l'importante storico della letteratura francese Georges Poulet nel sostenere che «the symbol of the spider in its web greatly pleased the thinkers of the eighteenth century», since it showed that «the perceptive faculties were being felt unitively . . . this unification of experience takes place at the center which is organized for it»¹³⁴ ed anche Montesquieu non mancò di affermare che «L'âme est, dans notre corps, comme une araignée dans sa toile»¹³⁵.

E la connessione ragno-tela-cervello non mancò di essere riportata anche in poesia come rammentano i versi dei *Night Thoughts*, «spider-like, spin out our precious All,/ Our more than Vitals spin (if no regard/ To great Futurity) in curious Webs/ Of subtle Thought, and exquisite Design;/ (Fine Net-work of the Brain!) to catch a Fly?»¹³⁶ e molto poetico fu anche Alexander Pope nel denunciare, anche se più banalmente, la sua versione empirica della medesima idea diderotiana: «The spider's touch, how exquisitely fine! Feels at each thread, and lives along the line»¹³⁷.

Il barocco aveva portato ad una rinascita dell'ammirazione estetica per la ragnatela e nel secolo successivo si guardò a tale intreccio viscoso sotto ad una nuova luce, tendendo a dimenticare la sua intrinseca fragilità, tanto che per il poeta tedesco pre-illuminista Barthold Brockes la semplice vista di una ragnatela avrebbe costituito un supremo esempio della volontà di Dio di dotare anche le parti più piccole e fragili della natura di bellezza ed ordine logico¹³⁸ ed ancora nel tomo quarto dell'opera intitolata *Physica Sacra* del naturalista svizzero Johann Jakob Scheuchzer venne riportata un'incisione rappresentate, in primo piano, una ragnatela gigante, proposta dall'autore come modello razionale che Dio stesso avrebbe seguito nella sua opera di creazione del mondo¹³⁹ [Fig. 26] e dando così origine ad un'animata avversità da parte dei protestanti ortodossi i quali attaccarono Scheuchzer con veemenza per i suoi tentativi di presentare la Bibbia alla luce delle scienze naturali in ascesa.

Sicuramente anche i ragni ebbero dunque un collegamento pure con questioni sociali e politiche – «The nimble Spider from his Entrailles draws/ A little Thread, and curious art doth show/ In weaving Nets, not much unlike those Lawes/ Which catch Small-Thieves, and let the Great-ones goe»¹⁴⁰, scriveva George Wither nel XVII secolo, un'analogia ancora usata per descrivere molti sistemi giudiziari in tutto il mondo – e rivisitazioni positive, ma il simbolismo negativo pesò di più.

Come abbiamo visto il fatto di essere un insetto solitario non giovò alla sua reputazione e la ragnatela divenne il simbolo del torbido mondo degli intrighi, dell'intrappolamento e del sotterfugio ed anche a livello letterario l'analogia opera-ragnatela, in realtà, il più delle volte venne usata con una connotazione negativa: «like the cobwebs which a spider may spin in the attic of some old house, intricate, delicate and even beautiful, but which at any moment the housemaid's broom with brutal common sense may sweep away»¹⁴¹ fu la critica nei confronti dei romanzi di Henry James e nella quale Maugham concentrò tutti i *cliché* inerenti a questo filone simbolico, Heywood compreso.

Inoltre l'opposizione simbolica ragno-ape peggiorò ulteriormente la posizione del primo, un confronto che ricoprì un ruolo interessante tanto nella vita culturale quanto letteraria almeno sino

133Ivi, p. 116.

134G. POULET, *The Metamorphoses of the Circe*, Baltimore, MD, 1966, p. 55.

135MONTESQUIEU, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits & les caractères*, in MONTESQUIEU, *Œuvres Complètes de Montesquieu*, III, Paris, Éditions Nagel, 1950, p. 409.

136E. YOUNG, *The Complaint or Night Thoughts on Life, Death, & Immortality*, London, R. Dodsley, 1743, pp. 11-12.

137A. POPE, *An Essay on Man, Epistle IV*, cit., p. 21.

138Cfr. K. MICHALSKI, S. MICHALSKI, *Spider*, p. 83.

139J. J. SCHEUCHZERI, *Physica Sacra*, IV, Augustæ vindelicorum & Ulmæ, s.t., MDCCXXXV, pp. 1134-1135.

140G. WITHER, *A Collection of Emblems, Ancient and Moderne*, London, Richard Royston, MDCXXXV, p. 18. Cfr. J. MANNING, *The Emblem*, London, Reaktion Books LTD, 2004, pp. 107-108.

141T. MORGAN, *Maugham. A Biography*, New York, Simon & Schuster, 1980, p. 82.

alla metà del Settecento. Se a livello letterario, infatti, l'ape coglieva dai fiori l'ambrosia letteraria per passare ad un nuovo miele letterario, il ragno, invece, coglieva in modo aggressivo il nettare dai fiori – questo, voleva, la credenza popolare – danneggiandoli nel processo e trasformando tutto ciò che aveva raccolto in veleno. Su questo conveniente simbolismo proseguì la tradizione del ragno quale emblema della velenosità giungendo, pressoché inalterato, al XVIII secolo ed in questo senso è da leggere l'iconografica rosa con ai lati un ragno ed un'ape¹⁴² [Fig. 27] tanto popolare tra XVI e XVII secolo: se due soggetti operano la stessa azione, il risultato non deve per forza essere il medesimo ed allo stesso modo i cattolici avevano una base della loro confessione nella Bibbia, mentre i protestanti erano dei ragni che trasformavano ciò che raccoglievano dalle Scritture in veleno.

Ma l'aspetto più importante dell'opposizione antonimica di ape e ragno – e che raggiunse il suo culmine nel *The Battle of the Books* swiftiano – riguardò il confronto delle modalità di azione di entrambi gli insetti con gli stili di creazione e nella scienza e nella letteratura. Francis Bacon nel suo *Novum Organum* aveva chiamato in causa la triade entomologica formica-ragno-ape:

I maestri di Scienze furono Empirici, o Dogmatici. Gli Empirici alla foggia delle formiche rammassano, e pongono in uso le cose raccolte. I Dogmatici ovvero Razionali si assomigliano più al ragno, che dalle proprie viscere sprema la tela che tesse. L'Ape poi tiene un istinto di mezzo: succhia da' fiori del giardino e del campo l'umore, ma poi lo tramuta e digerisce colla sua natural virtù. Simile a un dipresso si è il vero operare della Filosofia¹⁴³

riconfermando la concorrenza subita dal ragno da quegli imenotteri maggiormente positivi quali le api, «Their [delle api] most mortal Enemies is the Spider, who will sometimes make a Web over the Mouth of the Hive, and when that happens, it is an unavoidable Destruction both to the King and Common-wealth»¹⁴⁴, ma la loro sorte stava per mutare. Durante il XVIII secolo l'entomologia permise di conoscere anche le specie di ragni tropicali, nettamente più velenose rispetto a quelle europee, ed il tradizionale simbolismo aracnoide negativo e per lo più influenzato teologicamente cominciò a sparire gradatamente, de-demonizzando il ragno e lasciando spazio a quella tendenza teologico-filosofica alla ricerca delle impronte di Dio nel grande libro della natura e riprendendo i passi di Spinoza: ora anche nel ragno si veniva a svelare il Grande Architetto.

6.7 *Vermis cerebellaris*¹⁴⁵

Abbiamo già visto come con Diderot si fosse affacciato anche nel mondo letterario lo studio della mente dell'uomo concepita come qualcosa di interiore e mirante a rispondere al grande quesito di dove l'anima fosse collocata perché, stando a come funzionava il corpo umano ed ai rapporti tra il sistema nervoso centrale e quello sensoriale, l'anima doveva per forza trovarsi all'interno se non

142Si ricordano a titoli di esempio l'incisione su legno *The Spider as Reason, the Bee as Spirit* di Paulus Aertsz van Ravesteyn del 1635, o ancora la mistica immagine rosacrociana presente nel *Summum Bonum* di Robert Fludd (1629) e che riporta il motto *Dat Rosa Mel Apibus*, ma che non manca di riportare sullo sfondo due ragnatele coi rispettivi ragni – opportunamente non citati nel motto, lasciando che vengano scoperti da chi guarda più in profondità nell'immagine – anche se un anonimo adepto avrebbe tramandato il motto *Wisdom is as a flower from which the bee its honey makes and the spider poison, each according to its own nature* come ricordatoci da Manly P. Hall nel suo *The Secret Teachings of All Ages*. Cfr. K. MICHALSKI, S. MICHALSKI, *Spider*, p. 78; R. FLUDD, *Summum Bonum*, s.l., s.t., M. DC. XXIX, *Frontespizio*; M. P. HALL, *The Secret Teachings of All Ages*, San Francisco, H. S. Crocker Company, MCMXXVIII, p. 425.

143F. BACONE, *Nuovo Organo delle Scienze*, Bassano, Remondini di Venezia, MDCCLXXXVIII, p. 96.

144 J. ARBUTHNOT, *The Miscellaneous Works of the Late Dr. Arbuthnot*, II, cit., p. 147.

145Il verme cerebellare, in latino *vermis cerebellaris*, è la parte mediana del cervelletto, formata da un rilievo fra i due emisferi cerebrali. La fessura primaria del verme divide infatti il cervelletto in due lobi, quello anteriore e posteriore e, funzionalmente, viene associato alla postura ed alla deambulazione.

della mente, quanto meno del suo involucro fisico fatto di carne.

Ebbene, *Le Rêve de D'Alembert* non fu l'unica opera a trattare del suddetto spinoso argomento; ve ne fu un'altra, altrettanto complessa ed affascinante nella sua derealizzazione, il *Tristram Shandy* di Laurence Sterne, del 1759-1767 e nella quale, in particolare, fu interessante un passaggio reso con una straordinaria immagine, per l'appunto, entomologica.

Tristram Shandy lamentava che «our minds shine not through the body» dal momento che si troverebbero «wra^ht up here in a dark covering of uncrystalized flesh and blood»¹⁴⁶, richiamando il fantastico racconto di Luciano di Samosata, *Hermotimus*, in cui il figlio della divinità Nyx, Momo, scelto come arbitro per la contesa fra chi fosse il più valente nella sua arte tra Minerva, Nettuno e Vulcano, criticò la creazione presentata dal dio romano del fuoco: l'uomo. Oltre ad evidenziarne vari difetti, ne sottolineò uno in particolare, quello di non avere inserito una finestrella, od una lastra di vetro, nel suo corpo, «Had the said glass been there set up», disse infatti Tristram, un trucco che avrebbe permesso di vedere al suo interno al fine di poterne comprendere così i desideri:

as you would to a dioptrical bee-hive, and look'd in, – view'd the soul stark naked; – observ'd all her motions, – her machinations; – traced all her maggots from their first engendering to their crawling forth; – watched her loose in her frisks, her gambols, her capricios; and offer some notice of her more solemn deportment, consequent upon such frisks, &c¹⁴⁷.

È in questo passaggio che Sterne, nel tentativo di concedere ai lettori un accesso immaginario all'invisibile spazio interiore dell'uomo, sfruttò, tolto il richiamo al mondo classico, la nuova scienza entomologica del XVIII secolo a partire proprio dalla terminologia inserita nel romanzo, certamente inusuale, come nel caso del «dioptrical bee-hive», un richiamo all'uso delle lenti per poter vedere, in questo caso, l'anima resa invisibile dal corpo fisico; ma anche togliendo l'uso di questi termini così tecnici, l'interesse da parte dell'autore per i progressi scientifici venne dimostrata anche da situazioni come l'ipotesi che pur senza l'intralcio di «flesh and blood» l'anima, piccolissima, sarebbe rimasta comunque invisibile all'occhio nudo senza l'ausilio di attrezzi quali il microscopio.

Ma tornando all'entomologia, Sterne fece immaginare a Tristram l'anima come un animale, giocando con le parole *anima* ed *animus*, continuando poi il ludo lasciando al protagonista il compito di indovinare che tipo di animale potesse essere l'anima, uno al quale ci si sarebbe comunque dovuti accostare dolcemente, «to have taken a chair and gone softly», in modo da non spaventarla e non farlo andare così a nascondere lasciando l'anima invisibile.

Il senso di questo concetto mutò solo a seguito della rivelazione da parte di Sterne dell'anima vista come un alveare: se all'anima ci si era dovuti accostare *softly* per non spaventarla, adesso ci si sarebbe dovuti avvicinare ad essa delicatamente perché avrebbe potuto pungere.

Ed ancora più sorprendente fu ciò che Tristram vide all'interno di questo immaginario alveare, non delle api, ma un gruppo di «crawling maggots» non solo brulicanti, ma aventi anche un altro scopo: essendo essi associati al decadimento ed alla putrefazione, la loro presenza nella visione di Tristram sarebbe potuta essere intesa come una satira nei confronti della vanità umana.

Momo, d'altronde, era il dio dello scherno, un dio che trovava da ridire su tutto e vista la passione dimostrata da Sterne per la scienza, i vermi sarebbero potuti essere intesi come un ulteriore riferimento al progresso scientifico dell'epoca: a seguito del successo del microscopio e, specialmente, dell'opera di Hooke, *Micrographia*¹⁴⁸ del 1665, i vermi, così come gli altri minuscoli animali, presero sempre più piede all'interno degli scritti e degli studi della scienza moderna.

Inoltre, il corpo umano, visto dall'obiettivo, sembrava davvero brulicare di vermi, immagine rafforzata dall'osservazione del seme di Leeuwenhoek nel 1677 che coinvolse minuscoli animali, simili ai vermi, e non a caso chiamati proprio *vermicelli spermatici*.

In questo senso l'alveare sterneiano da cervello sarebbe potuto mutare in un utero, il contenitore

146L. STERNE, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, London, R. and J. Dodsley, M.DCC.LX., I, p. 168.

147Ivi, p. 166.

148R. HOOKE, *Micrographia: or some Physiological Descriptions of Minute Bodies*, London, Jo. Martyn and Ja. Allestry, M DC LX V.

in cui gli spermatozoi si dimenano nonché culla della vita, una teoria che forse suggerì a Sterne l'idea che nella generazione umana ci fosse invero qualcosa di equivoco, che l'uomo, al pari degli insetti prodotti dalla generazione spontanea, altro non fosse che un animale imperfetto, collegamento che bene si prestò anche ai fini politici a cui la microscopia non mancò di essere destinata: un elemento chiave della scienza gesuita fu proprio l'esistenza all'interno dell'atto della Creazione di quelli che Aristotele aveva chiamato esseri imperfetti perché prodotti dalla generazione spontanea.

E se è vero che tale teoria venne respinta dagli antigesuiti e dai fisico-teologi protestanti per i quali lo stupefacente *Spectacle de la Nature* avrebbe rivelato la mano di Dio anche nella parte più piccola ed umile della natura, la stessa teoria venne ripresa da pensatori atei e materialisti, come Diderot, che la promossero quale mezzo per contrastare la teoria delle cause finali, l'argomento teleologico dell'esistenza di Dio, argomento e linea di pensiero che portò i materialisti atei ed i gesuiti ad essere strani compagni di letto.

Se anche Sterne avesse inteso la presenza dei vermicelli come un rimprovero all'orgoglio dell'uomo, un ricordo del peccato e della mortalità umana, od un segno dello straordinario spettacolo della natura come creato da Dio, non è dato saperlo per certo, ma ovvio appare come l'intero passaggio entomologico descritto nel *Trisistram Shandy* possa essere interpretato in più modi, le connotazioni del suo immaginario che sembrano moltiplicarsi.

Utile in questo caso è dunque la contestualizzazione dell'opera.

Rivolgendo, infatti, l'attenzione ad altri testi del periodo ed esplorando i significati assunti dai vermi in altre opere di scrittura tardo seicentesca e settecentesca risulterebbe maggiormente evidente come Sterne, con molta probabilità, avesse voluto mettere in scena non la rappresentazione di un utero, ma quella di una cognizione incarnata: molti, infatti, i riferimenti che si possono trovare nel XVIII secolo circa la possibilità di avere dei *vermi* nel cervello: «Have not you Maggots in your brains?»¹⁴⁹, oppure «There's a strange Maggot hath got into their brains»¹⁵⁰.

E se i tedeschi apprezzarono di più l'ape anche nei modi di dire, «have a bee in your bonnet», bisogna ricordare che, secondo alcune tradizioni, le api sarebbero nate proprio da dei vermi nella testa del Signore o, comunque, presi da un buco nella Sua testa e posti in un albero vuoto¹⁵¹ e ritornando così ai *maggots in your brain* anche quando quest'ultimo sarebbe divino.

Creazionismo a parte, frasi come queste sono da intendere col significato di avere non un verme vero e proprio, ma una follia per la testa, «Are not you mad my friend?»¹⁵² e non a caso, leggendo le definizioni seconda e terza del termine *Maggot* nel *The Oxford English Dictionary* si apprende come tale termine designasse, oltre al verme, «A whimsical or perverse fancy»¹⁵³ a dimostrazione di come, nel Settecento, il termine fosse associato tanto al concetto d'idea, quella astratta che nasce nel cervello o nell'immaginazione, quanto ad una «whimsical or capricious person»¹⁵⁴, una descrizione che, ovviamente, venne subito associata al mondo politico, «Whose breech has most fire in it, *Harries*¹⁵⁵, or the Maggots and Whigs?»¹⁵⁶ e ancora, «*Maggots*, a whimsical Fellow, full of strange Fancies»¹⁵⁷, un forte richiamo ai *virtuosi*, *fellows* delle società quali la Royal Society e tanto interessati ai *trifles* piuttosto che dediti a «understanding Mankind».

Si capirà ora meglio l'uso che alcuni scrittori fecero, quindi, del termine *maggots* inteso con il suo significato metaforico e non entomologico per quanto non mancarono di giocare, comunque, su

149J. FLETCHER, *Women Pleas'd. A Tragy-Comedy*, in F. BEAUMONT, J. FLETCHER, *The Works of Mr. Francis Beaumont and Mr. John Fletcher*, VIII, London, R. Tonson and S. Draper, MDCCL, p. 46.

150J. HOWELL, *Epistolæ Ho-Eliañe: Familiar Letters, Domestick and Forreign*, London, Thomas Guy, 1705, p. 328.

151H. M. RANSOME, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, p. 231 e p. 247.

152J. FLETCHER, *Women Pleas'd*, cit., p. 46.

153*The Oxford English Dictionary*, VI, Oxford, The Clarendon Press, 1933, p. 24.

154*Ibidem*.

155«*Harry*, who would keep the *French* from firing our Doublers, by persuading all Subjects to Loyalty and giving the King Money to secure us from these Real dangers of Poperie and Slavery; or the Maggot-pated Whigs, who would for fear or imaginary ones, set as all a fire at home, and fan that abroad, till it catch hold of our own house?», in «*Heraclitus Ridens*», n° 39, Tuesday, October the 25th, 1681.

156*Ibidem*.

157*The Oxford English Dictionary*, VI, p. 24.

tale ambiguità.

In questo modo i vermi poterono essere adattati tanto alla teoria della generazione spontanea – Samuel Butler sostenne che tutte le concezioni del suo personaggio, *a quibbler*, «are produced by equivocal generation, which makes them justly esteemed but Maggots»¹⁵⁸ – quanto alle descrizioni anatomiche – Thomas Willis attraverso «Vermiform or Worm-shaped processes»¹⁵⁹ diede origine ad un'associazione comica tra le strane idee, i vermi ed il cervello – permettendo a molti altri scrittori di fondere le due proprio nelle descrizioni degli scritti sulla natura della mente: «Little Mass of Stuff within the Cranium ... can't be so infinitely Figured, or have its little Maggots friggle, at such an Infinite rate, as to cause or produce such innumerable variations as are made in Thoughts»¹⁶⁰ e collegando così anche i vermi alla questione dell'anima ed al modello di funzionamento meccanicistico del corpo cartesiano. Questi insetti, infatti, permettevano di mantenere la dicotomia tra i vermi metaforicamente presenti nel cervello ed apprezzati da chi, quali Thomas Emes, descrivevano la concezione del pensiero, e quelli fisicamente presenti nell'utero, ossia quelli spermatici e meglio graditi dai più scientifici, fondendo le convinzioni politico-religiose dell'epoca.

E proprio le difficoltà incontrate dai *philosophes* nel rendere l'interazione dell'anima, incorporea, con il corpo umano, fisico, furono gli elementi base satirizzati nell'appendice *A Discourse Concerning the Mechanical Operation of the Spirit, &c* aggiunta secondariamente all'opera pubblicata anonimamente nel 1704 da Jonathan Swift, *A Tale of a Tub*¹⁶¹ e dove l'autore si concentrò sulla critica nei confronti della tendenza culturale del sapere moderno che con le sue idee, concetti e saperi, fra cui il materialismo ed il meccanicismo, aveva mirato a ridurre tutto, uomo compreso, a qualcosa di meramente fisico e dove il cervello, visto come «only a Crowd of little Animals, but with Teeth and Claws extremely sharp» sarebbe riuscito a concepire le sue idee solo quando i suoi piccoli ospiti, i vermi, lo avrebbero morso con i loro denti, riportando così l'idea concepita del cervello – un qualcosa di fisico che può decadere e putrefarsi – come immaginata dai materialisti derisi da Swift.

Questa immagine dei piccoli animali che mordono dovette, in realtà, essere un'espressione inglese alquanto tipica durante la prima età moderna o, comunque, sufficientemente comune tanto da apparire in un dizionario bilingue inglese-francese di inizio XVIII secolo, vale a dire «I shall do it, when the magget bites» o, nella versione francese, «Je le ferai, quand il m'en prendra envie»¹⁶², entrambi riportati nel *The Oxford English Dictionary*. E proprio l'azione del morsicare era ciò che praticavano i vermi cerebrali di Swift, un'azione messa in atto in un momento particolare, ossia quando le idee cominciavano a prendere vita, surriscaldando il cervello e comportando l'attività dei suoi ospiti: «all invention is formed by the Morsure of two or more of these Animals, upon certain capillary Nerves, which proceed from thence [il cervello]» e concludendo che «that nothing less than a violent Heat, can disentangle these Creatures from their hamated Station of Life, or give them Vigor and Humor, to imprint the Marks of their little Teeth»¹⁶³ ed anzi, Swift ingiganti la sua satira incoraggiando perfino l'uso di «quilted Caps» per surriscaldare il cervello e provocare morsi più intensi dal momento che la mente presa in considerazione da Swift era quella di uno scrittore e, dunque, l'effetto ricercato da un tale morso sarebbe stato quello di indurre il soggetto a scrivere: «if the Morsure be Hexagonal, it produced Poetry; the Circular gives Eloquence; If the Bite hath been Conical, the Person, whose Nerve is so affected, shall be disposed to write upon the Politicks; and so of the rest»¹⁶⁴.

Nessuna ispirazione dunque, solo un atto meccanico ed esattamente come in Swift anche Sterne

158S. BUTLER, *Characters and Passages from Note-Books*, Cambridge, A. R. Waller, 1908, p. 90.

159T. WILLIS, *The Remaining Medical Works of that Famous and Renowned Physician Dr. Thomas Willis*, London, T. Dring, C. Harper, J. Leigh and S. Martyn, MDCLXXXI, p. 68.

160K.-E. TUNSTALL, *The Early Modern Embodied Mind and the Entomological Imaginary*, in M.-H. MCMURRAN, A. CONWAY, *Mind, Body, Motion, Matter: Eighteenth-Century British and French Literary Perspectives*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2016, p. 209.

161J. SWIFT, *A Tale Of a Tub to which is added The Battle of the Books and the Mechanical Operation of the Spirit*, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXX.

162*The Oxford English Dictionary*, VI, cit., p. 24.

163J. SWIFT, *A Tale Of a Tub*, cit., p. 279.

164*Ibidem*.

associò i vermi alla mente, malsana, dello scrittore: quando Tristram scrutò all'interno di quello che potremmo definire *beehive-body*, alla ricerca della mente, e dopo aver visto la «soul, stark naked», le sue «machinations» ed i suoi «maggots», Sterne non attinse solo ad un'associazione tra i vermi e le idee già registrata nei dizionari dell'epoca e rivalutati sia dalle immagini anti-cartesiane degli spiriti animali – in Sterne localizzata tanto nel grembo materno quanto nel cervello –, sia dagli usi anti-materialisti delle stesse – l'immagine materialista del cervello resa come uno sciame di api o vermi, un esempio –; stava anche suggerendo, proprio come Swift, che ciò che sarebbe stato generato dalla mente incarnata altro non sarebbe stato che il materiale del romanzo moderno.

Capitolo 7.1 Bernard de Mandeville e La favola delle api

Tra la fine del Seicento ed il Settecento l'Inghilterra visse una serie di eventi – 1689, Gloriosa Rivoluzione, 1707, *Union Act*, 1715, passaggio del regno nelle mani degli Hannover con Giorgio I nonché inizio del predominio *Whig*, e gli anni che dal 1721 al 1742 videro il potere, di fatto, in mano a Robert Walpole, giusto per citarne alcuni – che portarono alla comparsa di alcuni sintomi, quali il lamento da parte del popolo inglese sia dei propri governanti sia delle proprie condizioni politiche nonché sociali, identificabili nella diagnosi della cosiddetta ipocondria politica, una situazione che, per un medico in particolare, sarebbe potuta terminare semplicemente ragionando su di essa: «In Distempers, where the Imagination is chiefly affected, Men, without any other Remedies, may often reason themselves into Health»¹.

Bernard Mandeville, medico olandese, ma che dal 1693 visse in Inghilterra, dopo essersi specializzato nella cura delle malattie ipocondriache ed isteriche, colse una significativa somiglianza tra il comportamento umano e l'andamento della società, pensando così di poter individuare, nello studio di quei soggetti aventi difficoltà nell'interagire con i fattori fondamentali della natura umana, la possibile chiave di volta per comprendere una nazione, le sue regole ed istituzioni, andando, in particolare modo, a concentrarsi sugli inganni perpetuati dagli uomini nel tentativo di raggiungere i loro scopi, privati e/o pubblici, all'interno della società in cui vivevano e questo anche a discapito di altre persone, vere e proprie vittime, concezione che portò Mandeville ad indagare i tipi di relazione esistenti fra il bene privato ed il bene pubblico, formula canonica espressa nella famosa *vizi privati, pubblici benefici*.

In questo modo il tema dell'ipocondria politica si andò a legare saldamente a quelle teorie discusse durante il Settecento circa l'economia politica e spinse Mandeville a cercare una cura per tale malattia e che sembrò trovare attraverso l'elaborazione di una nuova nozione del corpo sociale e del suo governo, nuova poiché basata non più sul potere dato da Dio e nemmeno sulla volontà del sovrano espressa ed esercitata sui singoli soggetti attraverso un apparato di leggi ed ordini, ma fondata sull'attenta osservazione e gestione degli organi ed individuali e collettivi cercando così di dare risposta ad una domanda che gravò su tutto il XVIII secolo: Aristotele, chiamando l'uomo animale politico e sociale, aveva o meno commesso un errore?² Specialmente in una delle opere dell'olandese, la sua più importante e di maggiore successo, si andò ad individuare la risposta a tale quesito, *La favola delle api*, nella quale si ritrovò l'influenza medica³ di Mandeville che lo portò a sviluppare il modello del legislatore come medico del corpo politico⁴, suggerendo di guardare ad esso attraverso una percezione vitalistica e che lo avrebbe portato a considerarlo come una vera e propria creatura vivente⁵. Nell'opera l'autore andò poi controcorrente nel tentativo di risolvere la domanda aristotelica sovvertendo l'immagine tradizionale delle api la cui prosperità e ricchezza non sarebbero più derivate dal loro essere leali, virtuose e monarchiche né dal loro agire virtuosamente mirando al bene comune, bensì sarebbero state il risultato dei vizi aggregati di tutti gli abitanti dell'alveare, specchio della società a lui contemporanea e che per questo non mancò di suscitare un clamoroso scalpore che lo avrebbe portato, nel bene o nel male, alla fama, consacrandolo come uno dei massimi pensatori socio-politici della sua epoca.

1 B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, London, T. Jauncy, MDCCXX, p. 334.

2 R. PORTER, *Flesh in the Age of Reason*, London, Penguin Books, 2003, p. 124.

3 Per approfondire la figura di Mandeville in quanto medico e psicologo si rimanda a H. MONRO, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 48-74 e pp. 104-147.

4 Cfr. N. MARCHI (DE), *Exposure to strangers and superfluities*, in P. GROENEWEGEN, *Physicians and Political Economy. Six studies of the work of doctor-economists*, London and New York, Routledge, 2001, pp. 67-92.

5 Cfr. C. PACKHAM, *Eighteenth-Century Vitalism. Bodies, Culture, Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 106-107.

7.1.1 L'opera

Relativamente al testo, *La favola delle api* vanta una storia⁶ di per sé travagliata e specialmente legata al contesto politico inglese vigente durante gli anni delle sue pubblicazioni: edita per la prima volta in forma anonima il 2 aprile 1705 sotto al titolo di *The Grumbling Hive: or Knaves Turn'd Honest*, venne quasi del tutto ignorata così come la stampa, sempre anonima, del 1714 divulgata, però, sotto al nuovo titolo di *The Fable of the Bees* e con l'aggiunta del controverso sottotitolo, poi divenuto proverbiale, *Private Vices, Publick Benefits*, e comprendente anche la ricerca sull'origine della virtù morale, *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue*, oltre alle venti note, *Remarks*, al testo che Mandeville decise di aggiungere sia come spiegazione al poema sia per evitare erronee interpretazioni da parte dei suoi lettori.

Il 1723 fu l'anno della svolta vedente l'ampliamento delle venti *Remarks* e la comparsa dell'indagine sulla natura della società, *A Search into the Nature of Society*, e nella quale Mandeville introdusse un concetto utilizzato da molti teorici politici del XVI e XVII secolo, ovvero lo stato di natura⁷, e dell'*Essay on Charity and Charity-Schools* che funse da attenuante al Middlesex *Grand Jury*⁸ per poter presentare il testo alla *Court of the King's Bench*⁹ con l'intento di denunciarlo quale scritto ingiurioso dal momento che l'accusa riteneva la *Favola* inventata con l'apposito proponimento di «attaccare la religione e la virtù come dannose per la società, e nocive allo stato; e per raccomandare il lusso, l'avarizia, l'orgoglio, e ogni tipo di vizi come necessari al benessere pubblico e non rovinosi per la costituzione»¹⁰ – nonché con la raccomandazione di perseguitarne l'editore¹¹ – quando invece, come sostenuto dall'autore stesso, l'unione della filosofia con la satira all'interno dell'opera voleva solo avere un'intenzione e critica e costruttiva ed analizzare analiticamente le motivazioni nascoste dietro alle azioni umane, «pull off the disguises of artful

6 Circa l'evoluzione delle pubblicazioni della *Favola* si invita a fare riferimento all'edizione curata da F. B. KAYE, B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits. With a commentary critical, historical, and explanatory by F. B. Kaye*, I, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXXIV ed a E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

7 La concezione di uno stato di natura venne sviluppata dai neotomisti spagnoli come mezzo per identificare i doveri degli uomini secondo, appunto, il diritto naturale. La nozione apparve in una certa misura in tutti i teorici del diritto naturale tra la fine del XVI ed il XVII secolo, venendo utilizzato, anche, da Hobbes nei suoi *De Cive* del 1642 e *Leviatano* del 1651 e da Locke nei suoi *Two Treatise of Government* del 1690.

8 Il Middlesex *Grand Jury* di Londra era una particolare giuria avente il compito di valutare quali casi fossero sufficientemente importanti da dover essere sottoposti alle giurie di processo.

9 Traducibile in italiano come Corte del Consiglio Reale, la formalmente conosciuta *The Court of the King Before the King Himself* fu un modello di ordinamento giuridico inglese vigente dalla fine del XII, primi anni del XIII secolo ed inizialmente comprendente una vasta gamma di ambiti penali, incluse le attività non rivendicate da altri tribunali e, ovviamente, concernente qualsiasi caso riguardante il monarca. Avendo giurisdizione penale sul Middlesex, la *King's Bench* finì con l'emettere mandati di arresto autonomamente, senza rendere precedentemente conto alla Cancelleria e finendo così, attraverso il sistema divenuto noto col nome di *Bill of Middlesex*, ad occuparsi anche delle cause civili normalmente trattate dalla *Court of Common Pleas*, il tribunale avente giurisdizione sulle controversie tra suddito e suddito e non riguardanti il sovrano e come dimostrato dal caso Mandeville.

10 B. MANDEVILLE, *Difesa del Libro contro le calunnie contenute in una Dichiarazione di reato della Giuria d'Accusa del Middlesex e in una ingiuriosa lettera a Lord C.*, in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Bari, Editori Laterza, 2002, p. 278. Più forte la versione originale che vide l'uso di parole quali «to the Destruction of the Constitution» e presentate nel «London Journal», 27 July 1723. Cfr. B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. KAYE, I, pp. 14-15; W. A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, in «Eighteenth-Century Studies», XI, 3, 1978, pp. 362-374. Per una più fluente analisi si riporteranno le citazioni già tradotte e che faranno riferimento all'edizione italiana, completa anche della *Difesa del libro*, B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Bari, Editori Laterza, 2002. Per le citazioni originali si adotterà invece l'edizione del 1724 in quanto completa anche della *Vindication* contro la dichiarazione di reato avanzata dal Middlesex *Grand Jury*, B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, London, J. Tonson, M DCC XXIV.

11 Nella *Vindication* Mandeville riportò la dichiarazione dell'accusa originale e nella quale la Giuria si ritenne obbligata ad accusare Edmund Parker, l'editore della *Favola*. Cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, p. 278; B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. KAYE, I, p. XXXIV; E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 1.

men»¹².

Inoltre la giuria, assieme all'accusa al libro, presentò anche una lettera chiamata da Mandeville «una ingiuriosa lettera a Lord C¹³.» e che portò l'olandese a rispondere pubblicando, sempre sul «The London Journal»¹⁴ – il periodico sul quale anche il Middlesex *Grand Jury* aveva divulgato le sue accuse – una difesa della sua opera contro tale *ingiuriosa lettera* e che l'olandese fece appositamente stampare in un formato sufficientemente grande da poter essere facilmente rilegata già con l'edizione della *Favola* del 1723¹⁵.

L'opera fu comunque accusata di voler spregiare e la religione e la virtù, i pilastri di una società rispettabile ed evoluta, dal momento che Mandeville, di fatto, sostenne come le dinamiche alla base della vita sociale fossero state falsificate dalla visione cristiana e come l'accumulo di ricchezze non sarebbe potuto essere spiegato ricorrendo a virtù genuinamente morali; per l'olandese la comprensione di tali sfaccettature dell'animo umano e, conseguentemente, delle sue società, avrebbe richiesto l'esame di quei processi che avrebbero portato l'uomo a desiderare il potere, la stima ed il piacere necessari per l'ottenimento di quelle soddisfazioni sentite come talmente essenziali da essere disposti persino ad entrare in competizione con altri uomini.

Fu, inoltre, da questo momento che la figura di Mandeville, «Snatch'd from oblivion's grave by infamy!»¹⁶, riscosse un successo sì, ma nettamente negativo, uno dei personaggi da condannare nel XVIII secolo – e qui cadde a proposito anche la sonorità del suo cognome che bene si prestò al gioco di parole Man-Devil¹⁷.

Eppure, «there is only one thing in the world worse than being talked about, and that is not being talked about»¹⁸ e così la *Favola*, per quanto mai censurata, raggiunse un notevole successo proprio grazie a quei cori di sacerdoti, giornalisti e filosofi che, invero, si erano posti come proposito quello di vilipenderla, ma che la videro invece ristampata già nel 1724 sempre con l'aggiunta della *Vindication* al testo e che Mandeville si sentì in dovere di rendere presente in tutte le successive riedizioni dell'opera, concedendo maggiore spazio e veemenza all'argomento.

Tra il 1724 ed il 1732 seguirono molte edizioni della *Favola*, prive di particolari cambiamenti, eccezione fatta per il 1728-1729 quando Mandeville compose una *Part II* consistente in sei dialoghi tra due personaggi immaginari, Cleomene ed Orazio¹⁹, e pubblicata proprio come *The Fable of the*

12 B. MANDEVILLE, *A Letter to Dion*, London, J. Roberts, M.DCC.XXXII, p. 8.

13 Circa le ipotesi su chi possa essere stato il misterioso *Lord C.*, in molti sarebbero propensi ad identificarvi il barone John Carteret, di famiglia giacobita fedele agli Stuart, ma che divenne sostenitore della famiglia Hannover nonché il principale rivale del *Whig* Walpole, anche se gli screzi non mancarono neppure con Jonathan Swift col quale, per altro, fu imparentato. Mandeville, inoltre, non si lasciò sfuggire un curioso collegamento dal momento che, in inglese, l'ingiuriosa lettera al famigerato Lord vedeva la dicitura di *Right Honourable Lord C* e del titolo di *Right Honourable* sembrò fregiarsene proprio Lord Carteret, figura legata, inoltre, alla navigazione tanto che a lui va imputata l'apertura del Baltico alla navigazione inglese. Nella *Vindication* Mandeville farà riferimento proprio a queste materie, «Ma qual è il rapporto di tutto questo con la religione e l'incredulità, piuttosto che con la navigazione e la Pace del Nord?». Anche Kaye si interrogò sulla questione, concludendo come questa doppia allusione fatta da Mandeville e così interpretabile solo grazie al contesto «is unlikely to have been the result to mere chance». Cfr. B. MANDEVILLE, *Difesa del Libro*, cit., 290; B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, I, cit., p.15.

14 «The London Journal», 10 August 1723.

15 Lo stesso Mandeville spiegò il suo gesto: «The Reason gave for doing this, was, that the Reader might be fully instructed in the Merits of the Cause between my Adversaries and my Self; and because I thought it requisite, that to judge of my Defence, he should know the whole Charge, and all the Accusations against me at large. I took Care to have this printed in such a Manner, as to the Letter and Form, that for the Benefit of the Buyers, it might conveniently be bound up, and look of a Piece with the then last, which was the second Edition. Ever since the whole Contents of this Pamphlet have been added to the Book, and are at the End of the third, the fourth, and the fifth, as well as this last Impression of 1732», in B. MANDEVILLE, *A Letter to Dion*, cit., p. 7.

16 «And the rank dregs of Hobbes and Mandeville./Detested names! yet sentenc'd ne'er to die;/Snatch'd from oblivion's grave by infamy!», così scriveva pungente la penna dell'anglicano John Brown. Cfr. J. BROWN, *Honour. A Poem*, in R. DODSLEY, *A Collection of Poems in Six Volumes by Several Hands*, III, London, R. & J. Dodsley, 1758, pp. 285-297.

17 «And, if God-Man Vice to abolish came,/ Who Vice commends, Man-Devil be his Name», nell'anonimo *The Character of the Times Delineated*, London, J. Wilford, 1732, p. 10.

18 O. WILDE, *The Picture of Dorian Gray*, London, Ward, Lock & Co., 1890, p. 4.

19 I sei dialoghi si svolgono tra i due personaggi immaginari di Cleomene, portavoce dell'autore, ed Orazio, impersonante le posizioni attribuite da Mandeville a Shaftesbury. Tramite Cleomene, nel terzo dialogo, Mandeville

Bees. Part II. By the Author of the First pur restando indipendente dalla prima parte tanto che persino l'editore risultò essere differente.

Il fulcro, quindi, dell'intera questione mandevilleiana risalirebbe all'edizione del 1723, quella che suscitò maggiore scalpore e che, di fatto, portò tanto l'opera quanto il suo autore alla fama e che segnò la *Favola* quasi come una sorta di passaggio obbligato all'interno dello studio dell'evoluzione socio-politica di una società, base per molti altri modelli – forse anche più famosi quali quello economico smithiano e sociale rousseauiano – nonché perno centrale anche nei dibattiti sulle differenze ed associazioni tra uomini ed animali, e qui si veda altresì la difesa agli insetti attuata dall'olandese, anche se forse involontariamente, attraverso, per altro, l'applicazione del suo lato medico, «come coloro che studiano l'anatomia dei cadaveri possono vedere che gli organi più importanti [...] non sono dure ossa, forti muscoli e nervi [...], ma fini e sottili membrane e piccoli canali che l'occhio ineducato non coglie o considera trascurabili»²⁰.

Ma la *Favola* divenne anche un passaggio obbligato nello studio del pensiero politico settecentesco dal momento che lo stesso componimento, ancora oggi, vede la sua completa comprensione intrinsecamente legata alla stessa politica.

La favola delle api segue, infatti, le vicende di un «vasto alveare ricco di api,/ che viveva nel lusso e nell'agio» e dove le sue piccole abitanti, cittadine egoiste ed ipocrite, erano «prodighe di ricchezza e di vite» almeno fino a quando non decisero di dare ascolto ai moralizzatori e di cominciare a comportarsi in maniera virtuosa. In tale momento, «come fu ampia e improvvisa la trasformazione!», l'alveare degenerò in una piccola comunità il cui «bell'aspetto è scomparso», ben diverso dal «glorioso alveare» di un tempo e più facilmente paragonabile al «cavo di un albero», lasciando chiaramente emergere l'inverso uso che Mandeville fece del tradizionale ruolo simbolico delle api che da modelli di modestia, virtù e monarchia vennero sfruttate per smascherare i comportamenti presumibilmente virtuosi dei suoi contemporanei, rivelati come ipocriti e la cui ricchezza e prosperità sarebbero dipese, invece, dai loro vizi.

Fu così con l'olandese, padre dell'entomologia politica, che le api, ben prima di Diderot, vennero identificate come esempio di un aggregato di corpi naturali che, sebbene individualmente indifesi, sarebbero andate a formare nell'insieme un corpo politico armonioso prendente vita propria, tanto che il titolo della poesia all'interno della *Favola*, anche nelle edizioni successive, restò *The Grumbling Hive* a sottolineare come il soggetto dell'opera fosse l'alveare e non le api e come evidenziato ancora nel primo verso della poesia recitante «un vasto alveare ricco di api», gli imenotteri relegati al ruolo di complemento di specificazione.

Inoltre le api di Mandeville furono esse stesse sintomo della nuova entomologia politica, non paragonabili a quelle che funsero da modello nei bestiari, ma, piuttosto, viste come insetti che «vivevano come gli uomini,/ e compivano, in piccolo, tutte le nostre azioni». Dal bestiario moralizzato di Gubbio del XII secolo, «audito aggio ke l'api vivono a signoria/ E servano la bona costumna»²¹, a quello tradotto da White,

They arrange their own king for themselves. They create a popular state, and, although they are placed under a king, they are free. For the King does not merely hold the privilege of giving judgment, but he also excites a feeling of allegiance, both because the Bees love him on the ground that he was appointed by

introdusse il concetto di *self-liking* al fine di spiegare il comportamento adottato dagli uomini all'interno della società, ovvero la preferenza che ciascuno accordava a se stesso all'interno delle relazioni sociali. Si tratta di un concetto fondamentale nella teoria del pensiero di Mandeville anche perché dal *self-liking* si genererebbero la vergogna, l'orgoglio e le forme della *politeness*, ovvero, della cortesia (per una spiegazione più approfondita vedasi più avanti nello stesso capitolo). Nel 1732, poco prima di morire, Mandeville pubblicò *An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War* configurata come una continuazione della seconda parte della *Favola* e contenente, infatti, altri quattro dialoghi tra Cleomene ed Orazio e dove Mandeville, sempre per bocca di Cleomene, tornò sul concetto di *self-liking* e sull'origine dell'onore e dell'orgoglio. Sino alla fine restò, infatti, convinzione dell'olandese il fatto che l'uomo fosse sensibile al giudizio altrui e che proprio questa sensibilità lo avrebbe spinto ad agire al fine di ricevere pubblici riconoscimenti proprio per soddisfare il suo orgoglio.

20 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, p. 3.

21 *Un Bestiario Moralizzato*, cit. p. 10.

themselves and also because they honor him for being at the head of so great a swarm²²,

sino al saggio di Muffet del XVII secolo, «Bees are swayed by sovereignty, not tyranny, neither do they admit of a King [...] by succession or by lot, but by [...] circumspect choice; and thought they willingly submit to regal authority; yet so, as they retain their liberty; because they still keep their Prerogative of Election»²³, si affermò sempre come le api, pur sottomettendosi all'autorità del loro sovrano, non mancarono mai di mantenere la loro libertà anche perché «the peculiarity of a king is the clemency of his character, for even if he has a sting he does not use it in punishment – since there are unwritten laws in Nature, not laid down but customary, to the effect that those who have the greatest power should be the most lenient»²⁴. Mandeville accettò ognuno di questi principi – anche le api del *Grumbling Hive* non furono mai «schiave della tirannide,/ né governate dalla rozza democrazia» mantenendo l'equilibrio tra libertà personale ed ordine politico, segno che l'alveare fosse ben gestito – ma quando fece eco a questo aspetto convenzionale dei monarchi apistici, ne capovolse l'ideale classico: a differenza del tradizionale re delle api, il cui comportamento innocuo derivava dalla sua natura virtuosa, i sovrani di Mandeville «non potevano fare torti, perché/ il loro potere era limitato dalle leggi» e dove dunque era l'arte politica, più ancora che l'indole naturale, ad essere responsabile delle virtù all'interno del *Grumbling Hive*.

Da qui si comprende come quella presentata da Mandeville fosse un differente tipo di favola offrente non una fantasia politica, bensì una politica reale e dove la società disegnata era immagine speculare di quella moderna della quale si mettevano in risalto le differenze, non le somiglianze, tra gli umani e gli insetti sociali. Ma partendo proprio dai bestiari citati sopra, rimane evidente come per comprendere l'attacco di Mandeville alla società sia essenziale riconoscere i valori politici associati all'analogia dell'alveare.

Dai tempi antichi al Rinascimento, la maggior parte dei filosofi politici aveva considerato i valori istituzionali come un'estensione delle virtù etiche individuali, giudicando la condotta in entrambi i campi in termini di azione piuttosto che di conseguenza: una persona buona era colei che agiva secondo i dettami della natura umana, un buon re era colui che agiva secondo le «unwritten laws in Nature» e le conseguenze benefiche, sempre secondo questa linea di pensiero, sarebbero derivate semplicemente da atti probi. Per rappresentare questi concetti ed ideali, la prospettiva tradizionale ebbe storicamente un emblema, ovvero l'alveare ed ancora nella mente dei poeti e dei naturalisti del XVIII secolo il rapporto tra il sovrano ed il governato nella colonia apistica continuò a dimostrare la verità filosofica fondamentale di questa prospettiva: il re delle api era clemente non perché la clemenza derivasse da un'astuta e calcolata mossa politica – come ne *Il principe*²⁵ – ma piuttosto poiché era una dote naturale conseguente alla regalità. Allo stesso modo le api operaie avrebbero sì obbedito al re, ma non più a causa della forza hobbesiana che il sovrano avrebbe detenuto, bensì a favore dell'autorità che naturalmente veniva conferita al sovrano: le operaie erano fedeli al loro status di suddito così come il re era fedele al suo status di governante, dimostrando come ogni cittadino e sovrano avrebbe dovuto continuare a rivestire il proprio posto sociale, ma nella giusta misura poiché quando i re non governavano rettamente e quando i sudditi non obbedivano allora «Then every thing includes it self in Power,/ Power into Will, Will into Appetite,/ And Appetite (an universal Wolf [...])/ Must make perforce an universal prey»²⁶.

E per quanto ai giorni di Mandeville questo approccio al dovere pubblico dovette risultare già antiquato anche per via del nuovo modo di concepire l'azione politica, non più pensata in termini di corretto governo – il XVII secolo era, d'altronde, stato testimone di drammatici cambiamenti che

22 T. H. WHITE, *The Bestiary. A Book of Beasts*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1954, pp. 154-155. Come riportato nel frontespizio dell'opera, tale testo volle essere la traduzione dal latino di un bestiario del XII secolo e per molti anni fu l'unica traduzione inglese di un bestiario medievale.

23 T. MOUFFET, *The Theatre of Insects*, cit., p. 892.

24 T. H. WHITE, *The Bestiary*, cit., pp. 154-155.

25 «ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto piatoso e non crudele: nondimanco debbe avvertire di non usare male questa pietà» Machiavelli trattò dell'argomento nel capitolo XVII del suo *Il Principe* intitolato *De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra*. Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Roma, Newton Compton editori, 2016, pp. 70-72.

26 W. SHAKESPEARE, *Troilus and Cressida. A Tragedy*, London, J. Tonson, MDCCXXXIV, p. 19.

avevano contribuito a rivedere il tradizionale governo apistico²⁷ – ma con nuovi leader politici più pragmatici che virtuosi, la visione tradizionale dell'alveare continuò, comunque, ad essere abbastanza viva ancora nel XVIII secolo dove, quindi, entrambe le prospettive risultarono coesistenti, talvolta alla ricerca di una riconciliazione, altre volte, molto più spesso, in difficile cooperazione tra loro. E proprio questa incoerenza nei valori, questo mescolare termini di giudizio contrari tra loro venne espressa al massimo da Mandeville nel suo sottotitolo dell'edizione della *Favola* del 1714, *Private Vices, Publick Benefits* e che infatti trasse il suo impatto scioccante non dall'idea che il male potesse essere trasformato in bene, quanto piuttosto dalla sorprendente fusione dei termini moralistici ed economici che portarono ad un messaggio di grande forza retorica non tanto per quello che dicevano, quanto per quello che, goffamente, riuscivano ad unire.

L'analogia dell'alveare svolse un ruolo simile a livello simbolico, elogiando il nuovo stato politico a lungo associato a quello vecchio ed ai suoi re idealizzati e sudditi virtuosi e che ora Mandeville andava deliberatamente a mettere insieme unendo due modelli politici urtanti l'uno contro l'altro ed approfondendo così la sua satira il cui obiettivo finale era colpire il modo di pensare ancora rintracciabile nei più conservatori del XVIII secolo.

Per comprendere questa sottile satira da parte dell'olandese bisogna, però, recuperare l'opinione moderna dove, tradizionalmente, si era accettato il pensiero di Sant'Agostino stando al quale, a causa della simmetria di Dio nella Creazione²⁸, una creatura sulla terra avrebbe suggerito una controparte nel mare. Quindi, se vi era un serpente nell'erba, allora doveva esserci un'anguilla nell'acqua e, allo stesso modo, se vi era un leviatano nelle acque, allora doveva esserci un colosso sulla riva e, ovviamente, estendendo ai limiti l'applicazione di questa ideologia, la città degli uomini in terra sarebbe dovuta essere la riproduzione della città di Dio in cielo, un pensiero, questo, che ebbe un notevole peso ed una lunga tradizione rintracciabile nello spirito plasmante la sostanza dei bestiari la maggior parte dei quali aveva diretto le proprie energie nella costruzione di elaborati parallelismi tra gli eventi terreni e quelli spirituali dimostrando come lo scopo di simili confronti fosse proprio il dare una lezione religiosa.

Commentando i bestiari, T. H. White osservò come «The meaning of symbolism was so important to the medieval mind that St. Augustine stated in so many words that it did no matter whether certain animals existed; what did matter was what they meant» continuando sostenendo come «things did not only have a moral: they often had physical counterparts in other strata» e finendo col riprendere l'esempio della simmetria della Creazione «There was a horse on the land and a sea-horse in the sea»²⁹. E fu proprio questo tipo di storia naturale ad approdare all'età moderna cominciando ad entrare in crisi solo nel XVII secolo, ma che non si arrestò nonostante l'uso crescente del microscopio e la nascita di società come la Royal nel 1662, facendo sì che la vecchia abitudine di raccogliere aneddoti ed analogie su animali, insetti e piante dai libri del passato potesse continuare a prosperare, arrestandosi solo con Ray e la fine del XVII secolo quando si cominciò a prestare maggiore attenzione a ciò che poteva essere studiato in prima persona piuttosto che accettare così com'era ciò che altri avevano scritto.

Questo fu il modo di pensare che Mandeville decise di colpire, consapevole del cambiamento che stava avvenendo sia nella descrizione dei fenomeni biologici sia politici, facendosi così beffe della sua stessa analogia volente rispecchiare quella dei vecchi bestiari: se l'alveare imitava la società umana allora ne possedeva tutte le caratteristiche tanto è vero che la descrizione effettuata

27 «in all periods, the bees' hive was used to exemplify perfect political order, whether that was taken to be monarchic (Virgil), communitarian (Christian writers), or egalitarian (some French revolutionaries)» e se Plinio, Aristotele e Virgilio avevano cantato le lodi delle api per il loro senso di governo nel subordinare il desiderio individuale al bene comune, nell'*Henry V* le api divennero creature che per *rule in nature* le lezioni politiche le avrebbero, invece, insegnate. Ed ancora, per Henry More, nel XVII secolo, le api avrebbero invece dimostrato, sempre nella loro natura, la saggezza di un creatore divino ed il loro Commonwealth sarebbe dipeso dalla lealtà delle operaie al loro re e dalla produzione di miele sostenente la colonia. Le api da sempre vennero dunque viste come un modello di ordine sociale e di governo, esseri perfettamente adattabili al sostegno di una politica piuttosto che di un'altra. Cfr. D. ALLEN, *Burning The Fable of the Bees: The Incendiary Authority of Nature*, in L. DASTON, F. VIDAL, *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, pp. 74–99.

28 «The Creation was a mathematical diagram drawn in parallel lines», in T. H. WHITE, *The Bestiary*, cit., p. 245.

29 *Ibidem*.

da Mandeville sostituiva semplicemente la parola *uomo* con la parola *ape*: le api avevano un re, le api erranti erano messe «alla gogna per truffa» e le api avevano un'economia internazionale al punto che «rifornivano metà dell'universo». E proprio nella *Favola* si legge l'apoteosi di questa satira: se gli uomini possedevano un re e delle guardie ne conseguiva, riflettendo il pensiero agostiniano, come anche l'alveare dovesse avere un re e delle guardie e se le guardie umane giocavano a dadi, allora anche per le api «possiamo giustamente concludere che avevano qualche gioco» anche se, inizialmente, l'olandese, nel rimarcare la sua presa in giro, aveva sostenuto proprio come le api «non avessero i dadi»³⁰.

Comprendere la *Favola* significa, quindi, comprendere la storia del pensiero settecentesco tanto che Mandeville godette di un'altra caricatura satirica sempre sfruttando l'uso dell'analogia alveare/ape e società umana di tradizione e classicistica ed agostiniana.

Come notato nei capitoli precedenti³¹, Thomas Hobbes aveva già effettuato una distinzione tra la società degli insetti, naturale, e quella umana, contrattuale o, comunque, artificiale, sfruttando la natura per avvicinare l'ape ad un ideale umano, ma usandola per distinguere le api dalle persone e porre così, naturalmente, l'insetto più al di sotto che al di sopra dell'uomo e giustificando la superiorità dell'essere umano sulle altre creature di Dio.

Mandeville sfruttò proprio questa ambiguità del significato attribuito al termine natura che, però, né nel suo senso etico né in quello più hobbesiano era adattabile al *Grumbling Hive* poiché la società delle api di Mandeville era un mondo di artifici, governato dall'arte politica e dove le virtù avevano appreso «mille trucchi astuti» dalla stessa. Elogiando l'artificio della sua società brontolante in termini di alveare naturale, Mandeville sfruttò, quindi, nuovamente l'analogia con l'ape che, invece di vivere secondo la legge naturale, ne sarebbe stata governata.

Inoltre qui si spiega l'importanza dell'immagine dello sciame ed il perché Mandeville la individuò come suo unico parallelo apistico; il grappolo di api che volava in un albero cavo seguendo più una sorta di impulso che una virtù morale, non era più l'esemplare alveare di un tempo, retto da Dio e fungente da modello per l'uomo, ma piuttosto una colonia naturalistica da leggere in senso hobbesiano e che stava al di sotto piuttosto che al di sopra della colonia composta dagli esseri umani, naturalmente superiori. Non a caso anche Crusoe, nel seguito delle sue *Adventures*, notò come le «two English Mens Colonies, they look'd at a distance, as if they liv'd all, like Bees in a Hive»³² attingendo nuovamente a quell'analogia che voleva le api massimi esempi della natura tanto da essere in grado di produrre un proprio governo.

Per questi motivi molti studiosi considerarono la *Favola* politica solo in senso lato, mostrando come il vero interesse di Mandeville, in realtà, fossero la società ed il comportamento dell'uomo, specialmente il passaggio che da individuo solitario lo portò all'essere sociale, nonché il commercio, il tutto a partire dall'oggetto della lode che, se tradizionalmente, aveva elogiato l'approccio al lavoro delle api rivolto al servizio del bene comune, in Mandeville, ancora una volta, mutò e si fece l'opposto.

«Sole hanno prole comune, comuni le case della [loro] città, e passano la vita sotto stabili leggi [...] e memori dell'inverno che deve venire», scriveva Virgilio, «si danno alle fatiche nell'estate e ripongono in comune i cibi procacciati»³³, mentre Plinio osservava come «Hanno forma di repubblica & consigli privati & re, [...], & [...], hanno costumi. [...]. Che nervi di tanta efficacia & industria: che forze; che huomini aguaglieremo a queste; le quali in questo certamente ci vincono, che niente conoscono se non in commune»³⁴; ed ancora nel bestiario del XII secolo tradotto da White si legge come per le api «work is common to all, food is in common, labour and the habit and enjoyment of

30 «Questi insetti [...] Facevano tutto quello che si fa in città, e quello che spetta alla spada o alla toga; [...] Pur ammettendo che, fra le altre cose, non avessero i dadi, tuttavia avevano re; e questi avevano delle guardie: da ciò possiamo giustamente concludere che avevano qualche gioco, a meno che non si trovi un reggimento di soldati, che non ne giochi nessuno», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., pp. 9-10.

31 Vedasi il capitolo 5 di questo scritto e la corrispondente nota numero 12.

32 D. DEFOE, *The Farther Adventures of Robinson Crusoe*, London, W. Taylor, MDCCXIX, p. 122.

33 VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., pp. 159-160.

34 C. PLINIO SECONDO, *Historia Naturale*, XI, 5, trad. Christophoro Landino, Venetia, Jolito di Ferrarii, M. D. XXXXIII, p. CCLXIII.

flight are all in common»³⁵. Nel *Grumbling Hive* le api lavoravano, invece, solo per «soddisfare/ ognuno la concupiscenza e la vanità degli altri» e al posto di dedicarsi alla costruzione di qualcosa che potesse essere comune per il bene di tutti, «milioni si dedicavano/ a consumare i loro manufatti» scialacquando ogni produzione per soddisfare dei bisogni immediati.

Inoltre nelle api mandevilleiane anche la distribuzione del lavoro era differente e se nei racconti classici le api dividevano, come tutto, del resto, in modo equo ed uniforme anche il lavoro, «uno stesso riposo dei lavori è per tutte, un medesimo lavoro a tutte»³⁶, scriveva Virgilio, lodando ancora l'uguaglianza dei tributi all'alveare, ed allo stesso modo riferiva Plinio che «ne si pascono separatamente, acciò che non nasca in equalità & disuguaglianza, o d'opera, o di cibo, o di tempo»³⁷, al contrario in Mandeville si abbozzava ad un alveare in cui milioni di api lavoravano per soddisfare i bisogni di pochi, dove «Alcuni, con grandi capitali e poca fatica,/ si lanciavano in affari di grande guadagno», mentre altri erano «condannati alla falce e alla vanga» con poche ricompense, «miserabili volenterosi sudano ogni giorno/ e logorano forze e membra per mangiare».

Ed ancora più della disuguaglianza economica, nell'alveare mandevilleiano pesava la disuguaglianza della giustizia che, «famosa per l'equità», nel *Grumbling Hive* era invece parziale nelle sue ricompense, ma non «a causa della cecità»; la mano sinistra, reggente la bilancia, «spesso l'aveva lasciata cadere, corrotta dall'oro» ed invece di trascorrere la loro vita sotto la maestà della legge, le api di Mandeville conobbero un sistema legale dove «si pensava che la spada che essa [la giustizia] recava,/ fosse rivolta soltanto contro i disperati e i poveri».

L'immagine della giustizia, punente i piccoli crimini con la morte per assicurare i ricchi ed i grandi e perdonante i peggiori reati corrotti con l'oro, espresse un passaggio potente ed in forte contrasto con lo stato incarnato dall'alveare classico che, come abbiamo visto, vide anzi tra le prime virtù detenute dalle api proprio il loro senso di giustizia che non mancò di essere ribadito nel bestiario di White dove, addirittura, «such bees as are disobedient to the laws of the king» invece di affrontare i carnefici, «punish themselves, [...], so that they die by the wounds of their own stings»³⁸.

Nuovamente nella sua poesia Mandeville capovolse la situazione, non tanto, però, per satirizzare il peccato, quanto per denunciare e le disuguaglianze presenti sia nelle leggi sia negli stili di vita del suo alveare e gli intensi sforzi in cui le sue api tanto si affannavano solo per appagare i propri bisogni e non il bene comune, una dedizione, questa, che divenne, forse, la caratteristica più aliena e contraddistinguente il *Grumbling Hive* da tutti i suoi predecessori più classici.

Ma, d'altronde, nella grande società mandevilleiana, pur di garantire un forte potere politico, un'amministrazione capace ed una tutela inflessibile, era la società stessa ad essere disposta a condannare gli innocenti³⁹ e la medesima giustizia⁴⁰ e se questo poteva fare arricciare il naso ai critici della *Favola*, va tenuto a mente come Mandeville non fosse un teorico dell'armonia degli interessi e, per quanto ci siano dei dubbi sul fatto che l'olandese possa essere stato o meno un teorico del *laissez-faire*⁴¹, come per lui la bilancia commerciale sarebbe dovuta essere mantenuta in equilibrio a qualunque costo proprio da parte del governo⁴² il quale, per il medesimo motivo,

35 T. H. WHITE, *The Bestiary*, cit., p. 154.

36 VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., p. 162.

37 C. PLINIO SECONDO, *Historia Naturale*, XI, 10, cit., p. CCLXVI.

38 T. H. WHITE, *The Bestiary*, cit., p. 155.

39 «si pensava che la spada [...] fosse rivolta soltanto contro i disperati e i poveri, che [...] venivano appesi all'albero infame,/ non per delitti che meritassero quel destino,/ ma per rassicurare il ricco e il grande», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 13.

40 D'altronde, «se gli uomini credessero e fossero intimamente persuasi di essere impiccati senza speranza di scampo appena commettano un'azione che meriti tale pena, le esecuzioni sarebbero molto rare e il più disperato criminale s'impiccherebbe da solo al momento di scassinare una casa», andando così a rendere inutile il ruolo della giustizia. In B. MANDEVILLE, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 186.

41 Circa la questione del *laissez-faire* si invita a leggere M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Christchurch, New Zeland, Cybereditions, 2001 e T. A. HORNE, *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, London, Macmillan Press LTD, 1978.

42 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. XIII.

avrebbe dovuto svolgere quei ruoli trascurati dai privati cittadini che avrebbero, invece, dovuti espletarli⁴³, e facendosi così carico anche dei difetti della società, un pensiero, questo, che portò alla formula conclusiva dei vizi e dei benefici, «e cioè che i vizi privati, attraverso l'accorta amministrazione di un abile politico, possono divenire benefici pubblici»⁴⁴.

Un'ultima qualità che distinse l'alveare dell'olandese da quello classico fu poi l'atteggiamento delle api nei confronti del loro re; classicamente la base del governo all'interno dell'alveare non era la forza quanto, piuttosto, l'autorità e le api operaie erano incrollabilmente leali al loro re, mentre nella *Favola* «i loro re erano serviti, ma disonestamente», i ministri ed i cortigiani imbrogliavano senza preoccuparsi di alcuna conseguenza – anche per via della giustizia che, come abbiamo visto, sapevano di poter comprare – e gli eserciti, tradizionalmente elogiati per il loro coraggio, ospitavano adesso codardi evitanti «lo scontro sanguinoso» e venduti che «si facevano corrompere».

Ma, nonostante tutto, nonostante «ogni parte era piena di vizio», il *Grumbling Hive* restava un paradiso, le api «adulate in pace, e temute in guerra,/ erano stimolate dagli stranieri», un luogo di benedizioni dove la virtù «aveva stretto amicizia con il vizio; e da allora/ anche il peggiore dell'intera moltitudine/ faceva qualcosa per il bene comune», mantenendo l'ambivalenza anche nel modo in cui l'autore trattò il suo alveare atipico.

Per secoli poeti, naturalisti e filosofi politici, colpiti dalle comunità apistiche, avevano espresso la possibilità che la colonia delle api potesse essere stata divinamente ispirata tanto che lo stesso Virgilio osservava nelle sue *Georgiche* «che una parte della mente divina e sorsi eterei sono alle api»⁴⁵ e secoli dopo Muffet fece eco allo stesso sentimento nel suo *Theatre of Insects* domandandosi se le api «hath in it a particle of divine understanding and heavenly wisdom»⁴⁶.

Anche in questo caso Mandeville rovesciò la situazione presentando un Giove irritato dall'ipocrisia del bisbetico alveare le cui api non sembravano più accettare il loro aspetto più vizioso e corrotto, pur se conducente alla prosperità, portando gli ipocriti a declamare lo stato morale ed a pregare gli dei per l'onestà, suscitando così l'indignazione di Giove, il quale esaudì il desiderio del popolo dell'alveare, ma non ispirando divinamente gli imenotteri, maledicendoli anzi; nonostante l'evidente ironia, la descrizione invertita di Mandeville si adattò perfettamente alla sua satira dal momento che molto spesso tale benedizione divina veniva fatta ricadere sull'alveare per via della moralità osservata in esso e Mandeville prese in giro proprio questa pratica, quella che ancora nel XVIII secolo spingeva a vedere Dio dovunque, anche in un alveare, e finendo così col trasformare la colonia di Virgilio e dei bestiari in un nuovo tipo di condizione celeste, non più una benedizione, ma una maledizione divina.

Le api sarebbero diventate temperate, obbedienti, oneste, ma, come previsto dal Giove hobbesiano di Mandeville, avrebbero subito una conseguente economia ed un ordine politico che non avrebbero fatto invidia a nessuno e, proprio come il loro alveare originario, nonostante tutti i suoi difetti, fosse stato un paradiso, uno stato di benedizioni, così anche l'alveare punito, con tutte le sue virtù, sarebbe decaduto in un luogo pietoso e da nessuno ammirato. Anche in questo la particolarità di Mandeville ricadde, però, sul comportamento delle api, le quali non sarebbero divenute infelici restando, tutto sommato, abbastanza contente della loro nefasta sorte, «liete di essere appagate e oneste», dal momento che ciò che si era perduto non era la grazia, ma la grandezza; la colonia non aveva più la stima degli stranieri e nemmeno era più considerata «la grande culla/ delle scienze e dell'industria» iniziale, ma era divenuta letteralmente un alveare, un semplice sciame di api «che, per evitare eccessi,/ volarono nel cavo di un albero» e proprio come la grande corte della regina di Alice nella narrativa di Lewis Carroll si rivelò essere soltanto un

43 «Quando l'amore del bene pubblico ha abbandonato una nazione, gli abitanti non solo perdono il gusto dell'applicazione e della perseveranza, ma divengono anche così meschini di animo che per loro è una sofferenza pensare a progetti di vasto respiro», in B. MANDEVILLE, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, cit., p. 225.

44 B. MANDEVILLE, *Indagine sulla natura della società*, in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 267. «Private Vices, by the dexterous Management of a skilful Politician, might be turn'd into Publick Benefits», in B. MANDEVILLE, *A Letter to Dion*, cit., pp. 36-37.

45 VIRGILIO, *Georgiche*, IV, cit., p. 165.

46 T. MOUFFET, *The Theatre of Insects*, cit., p. 896.

insieme di carte da gioco, così anche il magnifico alveare di Mandeville si mostrò per quello che era, un'orda di insetti, ridicibile persino ad un solo ramo o tronco. La grandezza era il costo che si era dovuto pagare per ripristinare l'antica analogia e proprio per questo, nella *Favola*, ad essere attaccato fu il rovesciamento del sistema virtuoso da Mandeville appositamente proposto in negativo e così come sottolineato sin dal principio – o quasi, essendo mancante nella prima edizione del 1705 – dal sottotitolo che tanto aveva sconvolto ed i giurati ed i lettori suoi contemporanei.

Un sovvertimento che, non solo volle affermare l'impossibilità da parte dell'uomo di svolgere in modo disinteressato qualunque azione, ma volente suggerire, anche, come la ricchezza e la prosperità di uno stato, di fatto, sarebbero dipesi proprio dall'egoismo e dall'avidità dei suoi cittadini: se gli individui fossero risultati ricchi di vizi, la società, aggregato di singoli, avrebbe allora prosperato, «Se volete rendere forte e potente una società di uomini, dovete toccare le loro passioni. Dividete la terra, anche se ce ne è molta disponibile, e il possesso li renderà avidi; risvegliateli dalla pigrizia [...], con delle lodi, e l'orgoglio li farà lavorare sul serio; insegnate loro mestieri e arti, e introdurrete fra loro invidia»⁴⁷. Questa era l'arte politica inneggiata da Mandeville il quale scrisse nero su bianco come, secondo lui, un buon governatore non sarebbe stato colui sopprimente i vizi e gli scontri, ma colui procurante lo spazio in cui l'aggregato dei singoli individui avrebbe potuto cercare la propria armonia che «faceva accordare nel complesso le dissonanze» ed anche perché, come dall'olandese sostenuto sin nella prefazione della *Favola* del 1723, tutte le forme di vita sociale altro non sarebbero state se non varie strutture all'interno delle quali i sintomi ed i simboli dell'orgoglio sarebbero stati regolati politicamente nell'interesse della pace e della sicurezza della comunità.

Ma questa sfida alle concezioni morali della società era eccezionalmente difficile da argomentare in modo convincente in assenza di una considerazione evolutiva della morale e della giustizia e tanto più difficile in quanto, per testimonianza dello stesso Mandeville, «i sintomi di questo vizio [l'orgoglio] non sono tutti facilmente rilevabili, in quanto sono molteplici, e variano con l'età, il carattere, le risorse e spesso con la costituzione delle persone»⁴⁸.

Come conseguenza la *Favola* consentì, anche, di denotare l'insistenza dell'autore sull'impossibilità di ridurre i corpi politici ai singoli esseri che li componevano, ossia alla singola creatura vivente, poiché il nuovo corpo politico avrebbe preso vita solo a seguito dell'unione degli individui che, insieme, avrebbero raggiunto un numero sufficientemente ampio da poter consentire anche alle azioni private e più viziose di essere convertite in *publik benefits*; a seguito di questi concetti, Mandeville introdusse anche la metafora della maschera e del teatro, immagine per altro sfruttata dall'olandese già nella sua difesa satirica alla politica di governo quando un immaginario oppositore dei *Whigs* accusò i membri di tale partito di essere «*admirably qualify'd for Poetry and the Stage; you first forge Harpies, Sphinxes, Dragons, and Chimeras, that never were in Nature, and then to put them off for Realities upon the People*»⁴⁹, insistendo sul fatto che nelle condizioni moderne in cui vivevano, la vita pubblica doveva necessariamente essere teatrale. Così Mandeville colse l'occasione di portare nella realtà le maschere del palcoscenico e quei travestimenti che all'Haymarket facevano brindare la società londinese, ovvero quegli oggetti illeciti che tanto facevano paura e repulsione ai riformatori morali e mostrando come ciò che veniva considerato virtuoso, in realtà, altro non fosse che una copertura per quei comportamenti egoistici, ma così necessari alla grandezza della società e cioè l'idea che portò a considerare il suo testo una sorta di fastidio pubblico, ma che, allo stesso tempo, lo portò all'attenzione e dei critici e dei lettori.

D'altronde la *Favola delle api* fu l'epitome dell'immoralismo dell'Illuminismo e fu proprio quest'opera, più di ogni altra, ad aver messo in discussione gli standard fondamentali del comportamento sociale.

47 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota Q, p. 122.

48 Ivi, nota M, p. 84.

49 B. MANDEVILLE, *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, London, J. Roberts, 1714, pp. 3-4.

7.1.2 *La Favola e la politica*

Nell'analizzare l'aspetto politico de *La favola delle api* un primo avvenimento che venne preso in considerazione fu, certamente, la causa intentata dal Middlesex *Grand Jury* che, avendo avvertito nel pensiero dell'olandese una propensione nell'accettare e giustificare comportamenti immorali, finì col diffamare l'opera in quanto esponente principi che «tendono direttamente a sovvertire ogni religione, il governo civile, il nostro dovere verso l'Onnipotente, il nostro amore per il nostro paese, e il rispetto dei giuramenti»⁵⁰.

Invero, però, sin dall'edizione del 1705 l'olandese aveva già espresso tali sentimenti viziosi ed al punto tale, anzi, che già nella ristampa del 1714 si era sentito in dovere di specificare come «Fin dalla prima pubblicazione di essa [della *Favola*], ho incontrato diverse persone che, fraintendendone volontariamente o per ignoranza l'intento, sostenevano che lo scopo di essa fosse una satira della virtù e della moralità, e che fosse interamente scritta per incoraggiare il vizio» ed esplicitando che «lo scopo principale della favola (come è spiegato brevemente nella Morale) è di mostrare l'impossibilità di godere di tutte le più eleganti comodità della vita che si possono trovare in una nazione industriosa, ricca e potente e nello stesso tempo avere la benedizione di tutta la virtù e l'innocenza che si possono desiderare in un'età dell'oro»⁵¹. Eppure, per quanto le basi della suddetta denuncia poggiassero su fatti già esistenti nel 1705, il Middlesex *Grand Jury* avanzò le sue accuse solo dal 1723; per questo motivo la vera spiegazione circa l'origine della denuncia perpetuata dall'organo politico sembrerebbe da ritrovare ben oltre e l'inclinazione del pensiero mandevilleiano e la controversia circa le scuole di beneficenza, puntando l'attenzione verso la complessa politica della Gran Bretagna di inizio secolo e versante, dieci anni dopo la morte della regina Anna, in uno stato di instabilità: nel 1714, con la successione al trono di Giorgio I, si era, infatti, giunti alla fine della lotta tra i sostenitori del cattolicesimo romano e degli Stuart, il partito *Tory*, e la fazione protestante a sostegno del re di Hannover, il partito *Whig* e che ne uscì vincitore divenendo partito di governo.

La faida continuò, però, internamente dal momento che poco dopo l'ascesa al trono di Giorgio I i trionfanti *Whigs* si ritrovarono divisi in due fazioni, una favorevole al governo, i *Court Whigs*, ed una filo-*Tory*, la *Country Whigs*, un dualismo rintracciabile anche all'interno delle varie giurie le quali non per forza dovevano essere bilanciate potendo gli appartenenti ad esse essere più inclini ad una od all'altra fazione come accadde nella giuria del Middlesex che nel 1723 si vide principalmente composta da *Tories*⁵² e quindi essenzialmente conservatrice e cripto-giacobita.

A poco servirono le rimostranze avanzate dai *Whigs* circa i pericoli che sarebbero potuti sorgere a seguito di una giustizia imparziale vedente l'elezione di sceriffi, in questo caso, ovviamente *Tory* e che avrebbero, conseguentemente, selezionato quelle giurie con possibili simpatie giacobite e fu proprio una giuria conservatrice e sulla difensiva, contro i sospetti del giacobitismo, ad osservare l'edizione del 1723 de *La favola delle api*, un'opera di per sé non mostrantesi particolarmente politica nel suo orientamento, ma che, viste le circostanze immediate a seguito della sua riedizione,

50 B. MANDEVILLE, *Difesa del Libro*, cit., p. 278.

51 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, pp. 3-4. Mandeville continuò poi con la sua esplicitazione circa lo scopo della *Favola* di denunciare anche «l'irragionevolezza e la pazzia di coloro che, desiderosi di essere un popolo opulente e fiorente, e avidi oltre misura di tutti i benefici [...], tuttavia non fanno che lamentarsi e protestare contro i vizi e gli inconvenienti che [...] sono stati inseparabili da tutti i regni e gli stati famosi [...] per forza, ricchezza e civiltà» concludendo con il perché avesse sentito il bisogno di proporre le sue idee, ovvero, la possibilità di migliorare le persone se solo «la gente potesse essere resa migliore con il dire loro qualcosa» sentendosi per altro obbligato a mostrare come questo suo testo e tutti i concetti in esso contenuti «non può essere dannoso a nessuno, perché ciò che viene pubblicato, se non fa del bene, non deve almeno fare del male» e dimostrando come sin dall'edizione del 1714, pubblicata dieci anni prima della *Vindicaion* e diciotto anni prima e delle accuse mossegli contro dal Middlesex *Grand Jury* e delle ulteriori difese pubblicate nel *A Letter to Dion*, si fosse sentito in dovere di difendere la sua tanto controversa *Favola*.

52 Per maggiori informazioni su coloro che presero parte al Middlesex *Grand Jury* del 1723 si faccia riferimento a W. A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, cit., pp. 364-366.

finì col divenire un obiettivo politico molto favorevole, specialmente per come nel 1723 si ritrovava costituita la giuria del Middlesex.

Inoltre, questo ragionamento trova maggiore sostegno secondo un'altra logica che vide come obiettivo principale dei giurati, almeno inizialmente, non Mandeville, ma John Trenchard, avvocato, membro del Parlamento di Taunton, dedito attivamente alla scrittura di argomenti politici, con un atteggiamento *Whig* in opposizione in particolare modo alla *High Church* – nella tradizione anglicana quel movimento includente le pratiche dell'ecclesiologia, fra cui liturgia e teologia, resistenti alla modernizzazione ed aderenti alle direttive dettate nel *Book of Common Prayer* – ed autore di una serie di saggi pubblicati come scritti sulla libertà tanto civile quanto religiosa e che divennero una pietra miliare per gli uomini del Commonwealth.

Fra questi attacchi ne comparve uno particolarmente violento nei confronti delle *charity schools* e che venne pubblicato nel 1723 sul «British Journal» numero 39⁵³ e nel quale Trenchard accusò il clero della *High Church* di insegnare ai bambini affidati loro in tali scuole a deplorare la successione protestante della casata Hannover e di sposare la causa giacobita, sostenendo «that the principles of our common people are debauch'd in our charity schools, who are taught as soon as they can speak to blabber HIGH-CHURCH and ORMOND⁵⁴, and so are bred up to be Traytors before they know what Treason signifies»⁵⁵ e rincarando la dose affermando come tali personaggi non venissero nemmeno ostacolati dal governo il quale, a sua volta, vedeva i propri ministri occupati a preoccuparsi proprio di quei pericoli circa la successione protestante: «those whose duty and business it ought to have been, have had their time and thoughts so wholly engaged in modelling factions and enriching themselves that this great evil has been suffer'd to go on, and still goes on»⁵⁶. Ovviamente l'articolo venne condannato «as blaspheming upon God and Religion in general [...] but more particularly villifying and traducing the members of the Church of England, for their piety, in contributing to erect and maintain charity-schools»⁵⁷ ed anche censurato e se queste giurie imparziali avessero semplicemente voluto dimostrare la loro lealtà alla casata degli Hannover ed allontanare l'ombra del giacobitismo della quale erano accusate, l'attacco perpetuato nei confronti dello scritto di Trenchard sarebbe stato sufficiente; ma, come spiegato sopra, il *toryismo* rappresentava solo una dimensione della filosofia politica britannica dal momento che, per quanto in disaccordo con i *Court Whigs* erano, invece, in accordo con i *Country Whigs*, tutt'uno con loro specialmente nell'opposizione a Walpole.

E se questo elemento rese ridicolo l'attacco svolto nei confronti di Trenchard, in quanto *Country Whig*, si rivelò, invece, illuminante nell'accusa svolta nei confronti di Mandeville il quale, almeno fino al 1715, risultò quasi senza alcun dubbio appartenente alla fazione *Whig*, ed ancora meglio *Court Whig*, se non fosse che, in termini di fedeltà al partito, Mandeville dimostrò sempre un comportamento altalenante, con una scarsa inclinazione verso quegli atteggiamenti, dottrine e politiche dei più conservatori e che misero in luce le divergenze dell'olandese rispetto alla tipica dottrina *Whig* – non a caso sempre più storici del pensiero politico sostengono Mandeville come *Whig*, ma opposto alla politica walpoliana.

La prima pubblicazione dell'olandese in lingua anglofona risultò essere, infatti, proprio un poema politico, *The Pamphleteers*⁵⁸, del 1703, attaccante coloro che denigravano e Guglielmo III e le sue

53 «British Journal», 39, 15 June 1723.

54 Il riferimento è qui rivolto a James Butler, II duca di Ormond, militare e politico inglese protagonista della guerra della Grande Alleanza (1688-1697) nonché della guerra di successione spagnola (1701-1714). Allevato secondo una fede protestante, al contrario del resto della sua famiglia, cattolica romana, venne accusato di tradimento – forte qui dunque l'accusa di Trenchard – per essersi avvicinato, specialmente dopo la morte della regina Anna, alla causa giacobita, tanto da essere accusato di aver supportato l'insurrezione giacobita del 1715 – penultimo episodio delle insurrezioni giacobite seguito dalla tragica battaglia di Culloden – durante la quale i ribelli avrebbero gridato proprio «High-church, Ormond, and Oxford, for ever!». Cfr. T. SMOLLET, *The History of England*, II, London, T. Cadell, M DCC LXXXV, p. 292.

55 W. A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, cit., p. 366.

56 Ivi, p. 367.

57 *Ibidem*.

58 Nel 1703 Mandeville aveva esordito in inglese con un'opera intitolata *The Pamphleteers: A Satyr* con la quale difese l'insediamento rivoluzionario del 1689 contro gli attacchi e dei conservatori e dei giacobiti, mostrando la sua

conquiste e lamentevole del fatto che le virtù ed i successi di Guglielmo fossero stati infangati nonostante avesse trascorso la sua vita ad opporsi alla tirannia francese, rifuggendo dall'accidia, dal piacere e dal lusso. Il poema continuava poi trattando dei classici temi *Whig* quali i pericoli della tirannia e del papismo e la denuncia rivolta a tutti coloro che sostenevano la ripresa delle concessioni delle terre di Guglielmo in Irlanda suggerendo come questi sarebbero stati tutti giacobiti anti-protestanti adulanti Anna, ma trascuranti la sua approvazione alla Rivoluzione e bollati così come *Tories*, i quali, per di più, avrebbero anche denunciato gli stranieri, ovvero la successione Hannover. Il poema restava un augurio alla regina Anna ed augurava l'integrità dei suoi ministri, la prudenza nei suoi consigli ed il coraggio e la fedeltà delle forze armate nonché l'umiltà del clero e pregava per la pace, l'abbondanza, la ricchezza e la gloria.

«May in your Days the Gift of Heav'n be sent,/ Which we ne'er tasted yet, to be CONTENT!»,⁵⁹ si recitava nel testo e dove già si poteva dunque notare l'elaborazione del suggerimento secondo il quale gli inglesi sarebbero stati inappropriatamente scontenti nel *The Grumbling Hive*, divulgato due anni dopo il *The Pamphleteers* un poema che finì col dimostrarsi semplicemente *whiggish* nei suoi sentimenti, convenzionale nelle benedizioni che invocava e particolarmente poco mandevilleiano nella sua mancanza di ironia pur ritrovantici tutti quei sentimenti tipici dell'olandese e presenti in molte altre sue opere successive, fra cui la *Favola*, dall'atteggiamento favorevole a Guglielmo III, alla guerra contro Luigi XIV, dall'idea che gli inglesi avrebbero dovuto smettere di lamentarsi, al disgusto per le controversie clericali e, specialmente, l'idea che il clero avesse una particolare propensione alla lussuria ed all'avarizia – quando non pigrizia ed orgoglio.

Mandeville espose poi nuovamente la sua posizione politica, sebbene in un modo molto più sottile, nascondendola fra le righe di uno scritto difendente la posizione femminile all'interno della società e pubblicato insieme alle opere costituenti il periodico *The Female Tatler*⁶⁰. Composto nel 1709 e costituito da una serie di dialoghi, nel *The Virgin Unmask'd* Mandeville, sfruttando la tradizione pornografica dell'istruzione di una giovane innocente, Antonia, da parte di Lucinda, una donna anziana ed esperta, trattò di argomenti di maggior rilievo fra cui i rapporti tra i sessi, le istituzioni quali il matrimonio – considerato come un'opportunità distruttiva per la libertà di una donna nonché pericolosa per la sua salute e felicità – e, appunto, la politica.

Le buone qualità degli uomini, stando a Lucinda, voce dell'autore, sarebbero infatti servite solo a renderli più pericolosi proprio come nel caso di Luigi XIV il cui potere, unito alla sua ambizione, avrebbe giustificato l'odio e l'opposizione degli altri principi, «He [Luigi XIV] would bring all Europe under his Yoak», e di tutti quei sovrani che ad essi si sarebbero uniti col fine di opporsi al

propensione politica che, però, pubblicamente, divulgò ufficialmente nel 1714 con il debutto nel ruolo di propagandista *Whig* attraverso la pubblicazione di *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, un dialogo tra il *Whig* Loveright ed il *Tory* Tantivy e nel quale la convenzionale difesa *Whig* del *Revolutionary Settlement* del 1689, ovvero la successione Protestante e la legittimazione della linea hannoveriana, divennero gli elementi primari di un banale dialogo concludentesi con il ringraziamento alla Provvidenza per aver risparmiato gli inglesi dalle catene del papismo e della tirannia Stuart. Molti di questi temi furono poi riproposti nel trattato politico del 1720 *Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness*.

59 B. MANDEVILLE, *The Pamphleteers: a Satyr*, London, s.t., 1703, p. 12. Cfr. M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, p. 78.

60 Si tratta di un periodico pubblicato tra il 1709 ed il 1710 nato con l'intento di imitare il *Tatler* di Richard Steele ed all'interno del quale presero parte anche vari autori figuranti sotto a degli pseudonimi femminili fra cui Lucinda ed Artesia, *alias* Mandeville, individuato da Goldsmith come uno degli autori protagonisti di questa *Society of Ladies*. Proprio in vista dell'imitazione dello scritto steeleano anche Mandeville inventò le sue protagoniste, due donne nubili – per Steele la voce narrante era il personaggio altrettanto fittizio di Isaac Bickerstaff, preso in prestito da Swift che per primo lo conì quale suo pseudonimo – ed usando le loro voci espose la crudeltà e la repressione del sistema patriarcale in cui gli uomini, nel corso dei secoli, resero le donne schiave, privandole della possibilità di essere parimenti educate ed analizzando, essenzialmente, quattro filoni che contraddistinsero il pensiero di Mandeville: la condizione della donna; il servizio militare, l'onore ed i duelli; la natura umana e l'ascesa della società civile; il rapporto tra la ricchezza e la felicità ed il piacere. Le due sorelle discussero anche di molti argomenti sviluppati poi più approfonditamente nella *Favola* mandevilleiana, specialmente quelli relativi alla società umana ed all'onore rendendo questi scritti un'importante strumento per meglio comprendere il pensiero dell'olandese. Lucinda ed Artesia figurarono in ben trentadue carte del *The Female Tatler* le quali sono state raccolte e studiate da Goldsmith in M. M. GOLDSMITH, *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, Bristol, Thoemmes, 1999.

sovrano francese piuttosto che «suffer themselves to be Enslaved by him»⁶¹.

Si vede qui chiaramente come per Mandeville il pericolo incombente della Francia di Luigi XIV per l'Europa protestante giustificasse la lotta portata avanti dalla Gran Bretagna e dai suoi alleati portandolo a negare qualunque intento di «detract, and sully the Honour of our greatest Friends» e dandosi così l'opportunità di difendere gli olandesi dalle accuse mosse loro dai conservatori, i *Tories*, che li sospettavano di non stare adempiendo alla loro parte al contrario degli inglesi i quali, soli, stavano pagando per la guerra, vedendo le loro tasche prosciugate a favore di quelle rigonfie degli stranieri.

Mandeville sottolineò come pochissime persone sarebbero state in grado di comprendere le istituzioni di altri paesi, dal momento che esse «have no clearer Notion of 'em, tho' they are next Door to us, than they have of the Mandarins in China»⁶², sosteneva Lucinda argomentando come la tassa olandese della *hundred Penny*⁶³ fosse, invece, riscossa due volte l'anno e come questo significasse che gli olandesi donassero metà delle loro entrate pagando non solo le loro terre e case, ma prestando anche i soldi al governo⁶⁴. In più gli olandesi avrebbero pagato così pesanti accise ed altri dazi che, sosteneva sempre Lucinda, se gli inglesi avessero correttamente stimato i relativi oneri avrebbero «cry out, Blessed England!», o meglio, accettando la correzione più *whiggish* di Antonia, «Blessed Great Britain!»⁶⁵, altro chiaro sostegno alla politica di Anna nonché riconoscimento del tipo di politica *Whig* perseguita da Mandeville, contraria ai *Tories*, ma anche alla maggioranza di governo e non appoggiante quell'ideale che voleva la Gran Bretagna rifarsi alle Province Unite: l'isola europea non si sarebbe potuta basare solo sul commercio e non sarebbe potuta tornare alla monarchia tirannica francese, avendo bisogno di trovare, invece, la sua strada.

Temple sosteneva proprio come l'Inghilterra si sarebbe, al contrario, dovuta avvicinare al modello olandese la cui parsimonia ne avrebbe spiegato la ricchezza, dai trasporti a basso costo, all'efficiente sistema bancario sino ai bassi tassi d'interesse, un tema così importante che Mandeville dedicò la nota Q⁶⁶ della *Favola* proprio alla critica di questa idea che voleva l'Olanda grande grazie

61 *The Virgin Unmask'd: or Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on Several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals &c of the Times*, London, J. Morphew, J. Woodward, 1709, pp. 126-127; 140-154.

62 Ivi, p. 138.

63 *Ibidem*. Cfr. M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, p. 79 e M. M. GOLDSMITH, *By a Society of Ladies*, p. 32.

64 In questo caso Mandeville, tramite Lucinda, aggiunse «tho' the Province of *Holland* allows no higher Interest than four per Cent» alludendo alle *Observations upon the United Provinces of the Netherlands* di William Temple contenti, per Mandeville, imprecisioni. Cfr. M.M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, pp. 79-80.

65 *The Virgin Unmask'd*, cit., p. 139.

66 Riferentesi ai versi della *Favola* recitanti «infatti, frugalmente/ vivevano ora con il loro stipendio», la nota Q volle illustrare il risvolto negativo della frugalità, qualità che Mandeville pose a metà strada tra la prodigalità e l'avarizia, vedendola più vicina a quest'ultima dal momento che l'economia prudente «è il modo più sicuro di accrescere il patrimonio», rammentando, però, di fare attenzione dal momento che attraverso la frugalità gli uomini si sarebbero potuti astenere dalle cose superflue, finendo con l'accontentarsi della semplicità delle cose e disprezzando le laboriose invenzioni. Inoltre è solo «quando la gente ha entrate scarse» che comincia ad essere frugale, una virtù, dunque, che avrebbe richiesto la povertà o, comunque, una qualche difficoltà economica. E qui, infatti, Mandeville mise in guardia il lettore di come un'economia prudente ed incentrata sul risparmio sarebbe potuta, forse, risultare una sicura tattica da adottare dalle famiglie private per difendere il proprio patrimonio, ma non avrebbe, per questo, implicato «lo stesso effetto su un'intera nazione, e che, ad esempio, gli inglesi potrebbero essere molto più ricchi di quanto sono, se fossero frugali come alcuni loro vicini» e chiamando in causa gli olandesi la cui attuale grandezza si sarebbe potuta ascrivere alla virtù ed alla frugalità dei loro antenati, ma «ciò che ha reso questo trascurabile pezzetto di terra così importante fra le grandi potenze d'Europa, è stata la loro saggezza politica nel posporre ogni cosa al commercio e alla navigazione, la libertà di coscienza illimitata di cui godono, e l'attenzione costante con cui hanno fatto uso di tutti i mezzi più efficaci per incoraggiare e accrescere il commercio in generale. Non furono mai famosi [gli olandesi] per la loro frugalità», condizione, per Mandeville, divenuta necessaria agli olandesi per via della guerra affrontata contro la Spagna, ma che essendo durata a lungo, finì col divenire un'abitudine per tale popolo. Mandeville continuò poi mostrando un lato per nulla frugale delle Province Unite che spenderebbero poco, ma solo perché debbono esportare dall'estero, mentre tutto ciò che non è soggetto a tale destino, come il burro, il formaggio e specialmente il pesce, lo «consumano una quantità tre volte superiore a quella consumata fra noi [gli inglesi] dallo stesso numero di persone» ed inoltre sperpererebbero anche «in vino, donne e musica». Mandeville spiegò ancora come «in Olanda la gente risparmia soltanto sulle cose di cui si ha bisogno e si fa consumo giorno per giorno.

alla virtù ed alla frugalità.

Nel *The Virgin Unmask'd* diviene dunque facile riconoscere la penna di Mandeville dietro agli pseudonimi femminili anche per via della comparsa di questi temi, quali la strenua difesa alle Province Unite, sua terra natia, specialmente contro i temi di Temple e la poca esitazione nell'aderire ad una visione pro-guerra e di conseguenza *Whig*, anche se non la visione maggioritaria di partito, ed il riferimento, favorevole, a Guglielmo d'Orange «our late King, of glorious Memory» che aveva costruito «that powerful Alliance against»⁶⁷ Luigi XIV e dimostrando, da un lato, come l'opera, a livello politico, nascondesse molto più di quanto fosse dato a vedere ad una prima lettura superficiale e, dall'altro lato, come Mandeville difficilmente avrebbe potuto evitare di essere un *Whig* visto soprattutto l'attacco ai *Tories*, ostili agli stranieri e «ready to open their Mouths» per condannare qualsiasi rovescio, opporsi a qualunque guerra in Europa, specialmente se terrestre e, soprattutto – e qui si veda ovviamente il peso che Mandeville ancora una volta diede alle sue radici – criticare gli olandesi che «would have grumb'l'd» – nuovamente la parola *grumble* – se l'assedio di Lille⁶⁸ fosse fallito. Risentimenti, questi, ripresi poi nel 1710, da Delarivier Manley, scrittrice di *pamphlet* di politica inglese, e da Swift nella sua campagna politica *Tory* espressa nel suo *The Examiner and the Conduct of the Allies*; attaccando infatti gli olandesi, i *Tories* non avrebbero fatto altro che giustificare una politica estera mirante alla pace con la Spagna e, se necessario, privante la Gran Bretagna di alleati, disposti ad abbandonare il precedente obiettivo bellico di escludere sul trono spagnolo il nipote di Luigi XIV, Filippo d'Angiò, ed a negoziare, dunque, una pace separata con la Francia.

A seguito di queste adesioni, il *Middlesex Grand Jury* si trovò la strada spianata per poter dimostrare la propria fedeltà a Giorgio I attraverso l'incriminazione della *Favola* ed evidenziando, anzi, la difesa da parte di Mandeville ai *Court Whigs* individuata come causa dell'ostilità che la *Favola* suscitò nei *Tories* e nei *Country Whigs* che principalmente sedevano nel *Middlesex Grand Jury* del 1723.

Alcuni sentimenti *Whig* sembrano, infatti, ugualmente riscontrabili nel *The Grumbling Hive* che, apparso durante la campagna elettorale del 1705, non mancò di suscitare l'indignazione di alcuni *Tories* quali la Manley che interpretò la poesia come un trattato *Whig* esprimendo il suo malcontento⁶⁹ per ogni forma poco onesta presente nella prospera, virtuosa e potente società

Riguardo alle cose durevoli, sono molto diversi: sono prodighi per quanto riguarda quadri e marmi, e addirittura eccessivi nelle spese per case e giardini» e rammentò, anzi, come «in una repubblica dove l'uguaglianza è tanto rispettata» non si sarebbero trovate corti sontuose e palazzi immensi se non nelle residenze dei principi, mentre presso la nazione olandese si potevano trovare «case private lussuose e splendide come molte delle case dei mercanti e degli altri gentiluomini» e secondo Mandeville le Province Unite non si sarebbero, anzi, trovate in una situazione peggiore e mali affari «da quando è una repubblica, un andamento così grave, come nell'anno 1671 e al principio del 1672», ovvero il periodo in cui Carlo II e Luigi XIV mossero guerra contro l'Olanda. Mandeville rimarcò ancora come il popolo fosse costretto a risparmiare poiché gravato da tasse «superiori a quelle di ogni altra nazione». La seguente nota mostrò poi il profondo attaccamento provato da Mandeville nei confronti della sua terra natia e della quale elogiò la forza con cui tenne testa alla Spagna ed alla «tirannia inaudita» di Filippo II. Cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota Q, pp. 121-132.

67 *The Virgin Unmask'd*, cit., p. 167.

68 Durante la guerra di successione spagnola (1701-1714), il 28 luglio 1708, le truppe imperiali guidate da Eugenio di Savoia circondarono la città di Lille ottenendo la resa degli assediati il 28 ottobre dello stesso anno. La vittoria fu fondamentale poiché così si spianò la strada verso Parigi per gli eserciti dell'Impero ed i suoi alleati, ovvero il Regno Unito e la Repubblica delle Sette Province Unite (1581-1795) sorta su quei territori oggi costituente i Paesi Bassi. L'approssimarsi dell'inverno e la necessità di consolidare le conquiste nelle Fiandre avrebbero, però, rinviato l'invasione della Francia al 1709. Ancora una volta si dimostra il profondo legame tra gli scritti dei *philosophes* e gli avvenimenti storici a loro contemporanei e come Mandeville decise di non trattarne per scelta e non perché ne fosse all'oscuro.

69 Nell'opera *The Secret History of Queen Zarah and the Zarazians*, pubblicata anch'essa nel 1705, l'autore, per molto tempo considerato la Manley, ma di attribuzione ancora incerta – J. Alan Downie nel 2014 presumibilmente avanzò la paternità del testo al dottor Joseph Browne – attaccò Sarah, duchessa di Marlborough definita come «a skilful Politician» mirante a gestire gli uffici di profitto mentre lei stessa «lives in Luxury and at Ease, without her Subjects Assistance, and in spite of their Teeth», in *The Secret History of Queen Zarah, and the Zarazians*, Albion, s.t., 1705, p. 43. I duchi di Marlborough, John Churchill e sua moglie Sarah, appunto, appartenevano allo schieramento *Whig* e, relativamente alla moglie, venne allontanata e per giunta bandita dalla Corte direttamente dalla regina Anna,

commerciale delle api e che venne attaccata da un romanzo, *The Secret History of Queen Zarah and the Zarazians* attribuito a Mrs. Manley, ma di appropriazione ancora incerta, avente come protagonista l'*alias* della regina Zara, ovvero Sarah Churchill, duchessa di Malborough, attivista a favore della causa *Whig* al punto da essere riuscita a convincere il marito John Churchill, I duca di Malborough, ad accettare il sostegno del partito hannoveriano con l'intento di schierarsi a favore della guerra contro la Francia e giustificando, così, il feroce attacco sferrato dai *Tories* contrari all'avvenimento bellico.

La *Queen Zara* divenne il testo con cui associare l'alveare agli atteggiamenti della congregazione di Churchill il quale se, grazie alle sue vittorie, specialmente la presa di Gibilterra, era riuscito a rappresentare il fallimento della politica *Tories*, adesso, a seguito dell'invasione e delle ambizioni e di *lord* e di *lady* Malborough, aggiuntasi le spese eccessive e le crudeltà della guerra, vide popolo – e regina – rivoltantisi proprio contro di loro e contro i *Whigs*. *Lord* Malborough, che troppa parte aveva avuto e nella guerra e nella politica precedente, andava adesso eliminato assieme alle sue ambizioni da dittatore, minaccianti anche la stessa successione sovrana, e la regina Zara assestò il suo attacco facendo eco proprio all'alveare mandevilleiano dal momento che la duchessa, al culmine del suo potere, usò i suoi prerequisiti non per «Private, but for Publick Ends».

Vero che Mandeville coniò il suo sottotitolo nel 1714, ma già nel 1705 era chiaro come l'alveare brontolone fosse *whiggish* come confermato dalle prime righe in apertura alla poesia: «Un vasto alveare ricco di api,/ che viveva nel lusso e nell'agio, [...]: non erano schiave della tirannide,/ né governate dalla rozza democrazia;/ ma da re, che non potevano fare torti, perché/ il loro potere era limitato dalle leggi». Dal punto di vista dei *Tories* e della *Queen Zara*, queste descrizioni della monarchia e della società sarebbero potute essere tradotte in termini ben più cinici, dal suo vivere nel lusso sino al riecheggiare la *Favola* con parole più esplicite, «There was no such thing as frowning or grumbling for the rest of the *Albiginois*, if they expected to obtain any thing they desired»⁷⁰ presentando delle api persino restaurate al loro tradizionale ruolo sociale, «perfect Example of Policy» e fornite di un pittoresco istinto per la religione «by an Instinct as it were of Religion»⁷¹.

Vero è che se si fosse accettata l'idea che la perfezione sarebbe potuta essere impossibile da raggiungere sulla terra, «gli animali scontenti sarebbero stati soddisfatti/ dei ministri e del governo./ Ma essi ad ogni insuccesso,/ come creature perdute e senza scampo,/ maledivano politici, eserciti, flotte»⁷², eppure nessuna ape aveva un governo migliore nonostante i ministri che si arricchivano a spese pubbliche tanto che Mandeville arrivò a sostenere come tale pratica fosse persino normale, consueta ed inevitabile per quelle api comunque godenti di un successo mondano.

Di conseguenza, se l'essere *grumbling* contraddistingueva i *Tories*, allora il *The Grumbling Hive* non poteva che essere anti-*Tory*, un'espressione che, fra l'altro, indicava un altro tema ribadito negli scritti di Mandeville, ovvero l'attacco ai preti ed al sacerdozio pochi dei quali erano «dotti ed eloquenti,/ migliaia violenti e ignoranti», e dal momento che «passavano l'esame tutti quelli che nascondevano/ l'ignavia, la lussuria, l'avarizia e l'orgoglio»⁷³, tali vizi vennero naturalmente attribuiti come tipici del clero che, infatti, solo all'interno dell'alveare riformato vide il numero dei preti diminuire cessando, anche, di immischiarsi negli affari politici, «il Gran sacerdote,/ [...],/ occupato nelle cure sacre,/ lasciò ad altri gli affari di stato»⁷⁴. A questo proposito si deve però fare notare come se l'ostilità verso il clero, ed in particolare quello più in alto nella gerarchia ecclesiastica, fosse un argomento anti-*Tory*, l'avversione di Mandeville per i riformatori ed in

divenendo ambedue facili bersagli dei *Tories*. Gli egoisti Zaraziani non avrebbero, quindi, brontolato, ma esercitato, comunque, un potere dispotico e tanto bastò all'autore per poterli paragonare alle api religiose e preoccupate per l'interesse pubblico. Sembra dunque che l'autore, o l'autrice, avesse in mente *The Grumbling Hive*, facendo delle api il suo modello di virtù e buon governo mentre attribuiva il lusso alla malvagia regina Zara. Inoltre qui si vede quel riferimento al *skilful politicians* comparente poi anche in Mandeville il quale, forse, a sua volta, si ispirò a quest'opera.

70 *The Secret History of Queen Zarah, and the Zarazians*, cit., p. 95.

71 Ivi, p. 103.

72 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, p. 14.

73 Ivi, p. 11.

74 Ivi, p. 17.

particolare per le *Societies for the Reformation of Manners*, non lo era; ed anzi, ancora più eclatante era il fatto che questi uomini di Chiesa, appartenenti a quei centri urbani meno abbienti e dissidenti specialmente dalle classi mercantili più prospere, fossero filo-*Whig*. Più che una questione di partito, in questo caso, Mandeville volle dunque trattare dell'antipatia provata per la censura ed i riformatori morali, un tema presente non solo nella *Favola*, ma anche in altre opere, dagli scritti pubblicati nel *The Female Tatler* sino al caso più eclatante presente proprio nell'*Essay on charity, and charity schools* mostrando un atteggiamento più vicino ai *Tories* che ai *Whigs*.

Infatti, oltre al *The Pamphleteers*, chiaramente *Whig*, ed al *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government* ancora più ovviamente denunciante la propensione politica mandevilleiana come enunciato dal titolo, le altre opere dell'olandese tesero ad essere più che altro *whiggish* dal sostegno all'opposizione a Luigi XIV in *The Virgin Unmask'd*, all'attacco agli scontenti abitanti del *The Grumbling Hive* sino alle battute anticlericali, nonché il tono generale e l'argomento, della *Favola*.

Vi sono quindi molte situazioni che denunciano Mandeville come tendenzialmente *Whig*, ma non un vero e proprio uomo di partito, dalle critiche mosse contro Steele, un «good Whig party man»⁷⁵, nei vari articoli pubblicati nel *The Female Tatler*, all'avversione alla politica di Walpole; inoltre che l'essere stato più filo-*Whig* avesse di fatto poco influenzato la produzione di Mandeville, e specialmente la *Favola*, lo si intuisce anche visto il modo in cui l'olandese evitò, o trattò solo parzialmente, le tre principali controversie politiche dell'epoca: il *Septennial Act*⁷⁶, emanato nel 1716 dai *Whigs*, il *Peerage Bill*⁷⁷ del 1719 e che suscitò una forte opposizione politica proprio da parte della figura di Walpole, ma che coinvolse anche Steele, e soprattutto la politica estera che imperversava in quegli anni e che aveva visto differenti situazioni problematiche a partire dalla figura di Giorgio I il quale, in quanto elettore di Hannover e re della Gran Bretagna, mostrava degli interessi personali discordanti tra loro, nonché i vari problemi suscitati dall'uso della potenza britannica per garantire gli interessi dello straniero Giorgio I nel Baltico, sino a situazioni maggiormente delicate, come la nuova alleanza con la Francia o, ancora, la guerra contro la Spagna.

Se si considerano le posizioni assunte da Mandeville circa queste delicate questioni politiche emerge chiaramente come l'olandese rifiutò di addentrarcisi, forse poco coinvolto, o interessato, da tali questioni politiche tanto da affermare persino di non essere né a favore né contro il *Peerage Bill*, evitando di prendere alcuna posizione o forse semplicemente convinto del fatto che la politica, e questo sarebbe valso anche per quella estera, sarebbe dovuta essere lasciata ai politici. Mandeville esaltò le azioni del re riguardo specialmente la guerra spagnola e lo scontro contro la Francia, denigrando coloro che si lamentavano dei risultati raggiunti dal sovrano, visioni che nel complesso ci portano a concludere come il messaggio politico di Mandeville fosse principalmente *Whig* ed hannoveriano, ma, a livello di scritti, solo il *The Pamphleteers* ed il *The Mischiefs* furono chiaramente di parte. Il *The Virgin Unmask'd*, il *The Female Tatler*, la *The Fable of the Bees* così

75 M. M. GOLDSMITH, *Private Vices, Public Benefits*, p. 87.

76 Il *Septennial Act* venne approvato nel 1716 ed attraverso esso si estese da tre a sette anni la durata del Parlamento. Per quanto il motivo dell'emanazione di tale atto venne ritrovato nel voler ridurre le spese causate dalle frequenti elezioni, resta curiosa la tempistica dal momento che, solo l'anno precedente, vi era stata la rivolta giacobita del 1715 ed il disegno di legge, applicabile al Parlamento allora in carica ed appena stato vinto dai *Whigs*, sembrava voler assicurare quei membri del partito che temevano di poter essere scacciati dall'elettorato garantendone la posizione ed il poter per un maggior lasso di tempo.

77 Il *Peerage Bill* fu un disegno di legge proposto nel 1719 dal governo *Whig* guidato da James Stanhope e dal conte di Sunderland, Charles Spencer e con il quale si sarebbe voluto limitare il potere della corona nella creazione di nuovi titoli nobiliari, nuove parie incluse, limitando così anche l'appartenenza alla Camera dei Lord. Ispirato, in parte, anche dal desiderio di non ripetere la situazione creatasi nel 1711 dell'*Harley's Dozen* e che aveva visto la creazione di dodici parie *Tories*, la proposta – che, comunque, mirava a proteggere l'aristocrazia *Whig* allora al potere – suscitò una forte opposizione da parte di Robert Walpole il quale sostenne come il disegno di legge avrebbe negato l'opportunità di entrare a far parte dell'aristocrazia – anche se Walpole non mancava di essere nemico di Stanhope, da poco nominato Lord. Anche i conservatori si opposero comunque a tale misura ed oltre a Walpole anche Joseph Addison e Richard Steele, ex amici e collaborati nonché ambedue membri *Whig*, non mancarono di scontrarsi, Addison a sostegno del disegno di legge, Steele oppositosi. Considerato potenzialmente dannoso per la costituzione britannica, il *Peerage Bill* venne respinto alla Camera dei Comuni nel 1719 e l'anno successivo Walpole ed i suoi alleati *Whigs* dell'opposizione tornarono al governo ponendo fine ad un'ulteriore motivo di divisione del partito.

come i *Free Thoughts on Religion*, si limitarono, invece, a contenere elementi *Whig*, restando fondamentalmente *whiggish* e le opinioni di Mandeville, come si è tentato di dimostrare, restarono esplicitamente antigiacobite, ma solo implicitamente anti-*Tory*, particolarmente contrario al fatto che al clero della Chiesa d'Inghilterra venisse conferito un maggiore potere politico o ecclesiastico, ma allo stesso tempo rifiutante alcuni dei principi essenziali dell'ideologia *Whig*.

Inoltre tanto la *Favola* quanto i *Free Thoughts*, sebbene *whiggish*, tendevano alla moderazione ed evitavano questioni controverse ed anzi, sembravano voler dimostrare come i britannici avessero tutte le ragioni per accontentarsi, mostrando il rifiuto da parte di Mandeville alle agitazioni politiche così come alla conseguente ipocondria, e raccomandante, invece, il quietismo politico, ovvero la morale della *Favola*: non lamentarsi.

Finché un governo fosse rimasto stabile e forte, la libertà e le leggi mantenute e la fertilità del suolo britannico, così come la sua industria e commercio, prospere, vi sarebbero state tutte le ragioni per vivere in una nazione felice e nessuna ragione per rimbrottare.

In pratica, nella visione mandevilleiana, gli inglesi non avrebbero dovuto deridere gli amori moderati di un principe mentre esaltavano le virtù di un altro ancor più dissoluto dal momento che gli Hannover non sarebbero stati migliori degli Stuart: «To expect Ministries without Faults, and Courts without Vices is grosly betraying our ignorance of human Affairs. Nothing under the Sun is perfect: Human Life it self is a mixture of Good and Evil: No Mortal can be compleatly happy, and none are so miserable, but they might still be worse»⁷⁸. Per Mandeville, quindi, la conclusione era semplice, non vi erano vere lamentele, specialmente se si prendevano in considerazione i disastri che sarebbero derivati se la cura avesse portato l'*Old Pretender* – ovvero Giacomo Francesco Edoardo Stuart, di conseguenza cattolico e sostenuto dai *Tories* – sul trono. La vera domanda per Mandeville era, dunque, perché gli inglesi si lamentavano.

La diagnosi dell'olandese fu alquanto drastica, ovvero considerare la denuncia del popolo fittizia e la malattia dalla quale erano afflitti non più l'ipocondria, ma l'esaltazione dei propri beni e delle proprie condizioni e riportando, così, in gioco il suo essere esperto di malattie ipocondriache ed isteriche tanto da conferire anche la sua prescrizione al popolo inglese: che le immaginarie vittime pensassero ai propri piaceri, gioie e benefici smettendo di lamentarsi della politica – d'altronde «what madness is it, that Men should chuse to be wretched, because they cannot be compleatly happy!»⁷⁹ – ed invitando allo scetticismo politico, come da lui *in primis* praticato, ignorando quelle questioni che tanto avevano messo in subbuglio gli stessi partiti britannici, ma rammentando comunque come i conflitti tra politici ambiziosi ed egoistici che si censuravano a vicenda avrebbero salvaguardato la Gran Bretagna più di quanto avrebbero fatto le virtù politiche: «un uomo per bene può fidarsi della parola di un altro, se così concordano, ma una nazione intera non dovrebbe mai fidarsi se non dell'onestà che si fonda su una necessità. Perché infelice è il popolo, e sempre precaria la sua costituzione, il cui benessere deve dipendere dalle virtù e dalle coscienze di ministri e politici»⁸⁰. Allo stesso modo esortava, citando ancora la *Favola*, le divisioni religiose, benefiche dal momento che la divisione promuoveva l'apprendimento costringendo il clero ad affrontare delle controversie per le quali avrebbero dovuto prepararsi e generando così dei colti antagonisti⁸¹.

Per quanto la *Favola* sarebbe potuta, dunque, essere attaccata poiché presumibilmente favorevole alla posizione *Whig*, restò comunque lontana dalle attuali condizioni politiche, forse rivolgendosi persino ad una condizione passata, come se le osservazioni su vizi fatte dall'olandese si sarebbero potute invero rivolgere al ministero conservatore degli ultimi anni della regina Anna e quindi aventi ancora meno a che vedere con le accuse mossegli nove anni dopo nel 1723.

78 B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., p. 355.

79 Ivi, p. 356.

80 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Nota Q, pp. 126-127; B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, p. 342.

81 «Si deve in gran parte all'alto numero di ugonotti che sono rimasti in Francia anche dopo la loro recente espulsione, se quel regno può vantare un clero meno dissoluto e più colto di ogni altro paese cattolico. In nessun luogo il clero di questa chiesa è più sovrano che in Italia, e quindi in nessun luogo è più corrotto; e in nessun luogo è più ignorante che in Spagna, perché lì la loro dottrina incontra meno opposizioni», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Nota H, p. 62.

In questo modo il *whiggism* di Mandeville sarebbe stato indirizzato, in primo luogo, a sostegno della Gloriosa Rivoluzione e delle sue conseguenze dinastiche, del regno di Guglielmo e Maria e dell'adesione degli Hannover, in secondo luogo a sostegno dell'opposizione al clero e, in terzo luogo, del ritiro dal coinvolgimento politico, lasciando la politica a quei cortigiani aventi esperienza in tale gioco, ma ai quali non sarebbe stato necessario attribuire virtù od intelligenza superiori, combinando così deferenza e disprezzo, un miscuglio che continuò nei dialoghi tra Orazio e Cleomene nella seconda parte della *Favola* dove Mandeville si sbilanciò maggiormente a livello politico concentrandosi di più sui vizi ed avidità, le passioni dalle quali sarebbero stati afflitti i politici e fra i quali sarebbe spiccata la figura del primo ministro che, per Orazio, avrebbe dovuto possedere maggiori abilità e conoscenze, e che invece per Cleomene, rammentiamo la voce narrante di Mandeville, non sarebbe stata altro che una figura più virtuosa solo per via della sua posizione, concentrato nel degradare le qualità necessarie per svolgere tale ufficio⁸².

L'attacco era ovviamente rivolto a Robert Walpole, ma l'olandese non menzionò mai l'obiettivo principale della sua satira, né le sue attività lasciando, però, emergere chiaramente il suo punto di vista, ovvero che tutto ciò che un primo ministro avrebbe dovuto fare per rivestire tale titolo sarebbe stato guadagnare e mantenere il favore del re difficile da ottenere e da preservare, ma facile da godere e ricercato da «the most ambitious Men in all Monarchies».

Non era un mistero il fatto che Walpole godesse dei favori di Giorgio I – diffidente dei *Tories* che egli credeva gli si opponessero circa il suo diritto di successione al trono sostenendo, invece, i parenti della regina Anna, Stuart, ed esclusi dunque dalla successione in quanto cattolici – e poi della regina Carolina, la sua più stretta alleata ed amica, ed in seguito del di lei marito, Giorgio II, la cui lealtà nei confronti del primo ministro accrebbe col passare degli anni.

Ma per quanto la discussione di Mandeville sui primi ministri fece chiaramente riferimento alla gestione politica di Walpole, anche in questo caso il suo interesse alla politica fu solo un mezzo per raggiungere un fine, ovvero far comprendere ai suoi lettori come tutti i politici fossero più o meno gli stessi: i primi ministri non sarebbero stati né meglio né peggio dei loro avversari; il nome di Walpole, comunque, non venne mai menzionato e nessuna delle accuse specifiche contro di lui – in particolare l'affare del *South Sea Bubble*⁸³ – così come era avvenuto per gli altri avvenimenti, venne discussa.

Mandeville non si addentrò, dunque, nella selva politica volendo invece sottolineare l'importanza degli accordi governativi e costituzionali nel produrre benefici pubblici nonostante l'esistenza di vizi privati pur dimostrando di essere ben consapevole dei problemi politici degli anni '20 del Settecento, ma, nonostante alcune accorte osservazioni, non formulò un resoconto coerente della politica britannica ed anzi, le opinioni politiche da lui espresse si cristallizzarono durante il regno della regina Anna: la successione protestante, la costituzione mista, la sovranità del potere legislativo della corona in parlamento, le libertà degli inglesi, la tolleranza per i dissidenti, la resistenza a Luigi XIV, queste erano allora le questioni salienti. Le questioni politiche del 1715-1732, dal funzionamento della costituzione, alla posizione di Walpole, alla corruzione, all'influenza, dal caso del *South Sea Bubble* sino al *Septennial Act* ed al *Peerage Bill*, non vennero, invece, quasi

82 «A Man, [...] may be fit to be a prime Minister, tho' he had not a hundredth Part of those Qualifications. As the King's Favour creates prime Ministers, and makes their Station the Post of the greatest Power as well as Profit; so the same Favour is the only Bottom, which those that are in it have to stand upon: The Consequence is, that the most ambitious Men in all Monarchies are ever contending for this Post, as the highest Prize, of which the Enjoyment is easy, and all the Difficulty in obtaining and preserving it», in B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 331.

83 La *South Sea Company* fu una società per azioni britannica, fondata nel 1711 per cercare di ridurre il costo del debito nazionale del quale si sarebbe fatta carico in cambio di lucrosi interessi. Molti, incluso Walpole, investirono nella Compagnia che, però, verso la fine del 1720, iniziò a collassare con la conseguente precipitazione delle sue azioni. In molti furono rovinati a causa di questo tracollo finanziario che nel 1721 portò un comitato a fare luce su questo scandalo e che portò a galla la corruzione che vi era stata fatta da parte di diversi membri del Gabinetto. Il tutto venne messo a tacere dall'influenza di Walpole il quale venne ulteriormente accusato di illegalità e corruzione. Mandeville, invero, accennò solo brevemente a questo caso, sminuendolo e riducendolo ad un semplice esempio di avidità, un vizio facente parte della natura di più uomini, «nothing is more universally charming than Money», in B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 354.

mai trattate e quando lo furono, i commenti si limitarono ad essere superficiali. Ed ancor più, quando Mandeville cercò un esempio del modo in cui la faziosità aveva prodotto eccessivi elogi ed eccessiva denigrazione di una figura pubblica, l'esempio che scelse non fu quello ovvio contemporaneo di Robert Walpole, bensì quello del duca di Malborough, obiettivo della campagna *Tory* dopo il 1710⁸⁴ e ad ulteriore conferma di come Mandeville fosse un *Whig*, ma precedente al 1715, un *old Whig*. Forse l'evitare l'impegno sulle questioni salienti dell'attualità fu un modo per evitare le questioni politiche di partito dei primi anni dell'ascesa *Whig* (1715–1732) e per ritirarsi dalla politica o, forse, fu un modo per essere un *Whig* indipendente, in ogni caso la conoscenza di questi elementi porta a rivedere la lettura politica della *Favola* a partire dal suo rispecchiare la politica *Whig* alla quale aveva aderito Mandeville, non tanto quella dei *Court Whigs*, quanto quella del vecchio regime e stando alla quale le priorità del nuovo governo sarebbero dovute essere economiche e non morali, motivo di attacco alla *Society for the Reformation of Manners* ed alla *Society for the Promotion of Christian Knowledge*, organizzazioni esplicitamente dedite alla rigenerazione morale dell'intera nazione attraverso la pubblicazione di trattati contro qualunque forma di vizio ed attraverso la fondazione ed il mantenimento delle *charity schools* in modo da potere meglio educare i giovani in virtù e pietà, scuole che non erano organizzazioni politiche di partito, ma appoggiate dalla politica, persino dalla regina Anna, ed anche da Isaac Bickerstaff, pseudonimo utilizzato da Jonathan Swift e poi ripreso da Steele nel suo *Tatler* – che ebbe per altro un contributo occasionale da parte dell'irlandese.

E qui risulta lampante il fatto che proprio i *Whigs* furono tra i maggiori sostenitori di queste scuole, mentre i *Tories* i loro critici più duri – Sacheverell bollò tali società come «Mungril Institution» ed i loro membri «Sanctify'd Hypocrites»⁸⁵ – rendendo nuovamente chiara l'influenza politica nelle opere di Mandeville ed il suo essere un *Whig* perseguente una sua politica e non quella maggioritaria di partito.

E fu proprio a difesa della *Court Whig* che Mandeville utilizzò la sua *Favola* per difendere i vizi di cui era accusato il governo, specialmente le pratiche politiche accusate di utilizzare denaro ed uffici per influenzare le decisioni politiche, tutte pratiche, nel pensiero dell'olandese, necessarie per la prosperità, così come l'idea che la corruzione fosse un'alleata inevitabile da accettare e che portò ad un'ulteriore accusa da additare nei confronti della *Favola* che stava così macchiando la purezza della Gran Bretagna e di far marcire il tessuto stesso della società – rammentiamo come Mandeville insistette particolarmente su come l'immoralità dilagante tra la massa fosse da imputare principalmente a ceti quali quelli dei sacerdoti e degli avvocati e come proprio queste società essenzialmente religiose, di campagna, società pro riforma del movimento scolastico, e non ultimo la giuria del Middlesex per come configurata nel 1723, negli ultimi anni erano state esortate dai presidenti di magistratura, seduta dopo seduta, a difendere il vizio.

The Grumbling Hive aveva specificamente contestato le opinioni delle società per la riforma dei costumi riguardo alle conseguenze economiche del vizio e, non a caso, tra il 1718 ed il 1723 molti giurati vennero incaricati di riformare tali costumi della società, di «take care of Religion, and suppress Vice; present the Authors of Books writ against Religion»⁸⁶, senza considerare la precedente distinzione effettuata da Pierre Bayle – fonte di ispirazione mandevilleiana – tra le credenze religiose e la moralità pubblica, implicando come anche gli atei avrebbero potuto agire in modo morale pur senza essere credenti⁸⁷.

In pratica l'intera filosofia di Mandeville era diametralmente contraria all'ideologia britannica del

84 Il riferimento qui va al caso dell'*Harley's Dozen* del 1711 dal momento che, quando si tentò di eliminare politicamente la figura di Churchill, esso poteva ancora contare sulla maggioranza *Whig* all'interno della Camera dei Lords che venne impedita proprio dalla creazione di dodici nuove parie *Tories* togliendoli, anche, questo ultimo appoggio.

85 H. SACHEVERELL, *The Character of a Low-Church-Man*, s.l., s.t., 1702, p. 11 e H. SACHEVERELL, *The Tryal of Dr. Henry Sacheverell*, London, Jacob Tonson, M DCC X, p. 40.

86 W. BULSTRODE, *The Charge of Whitlocke Bulstrode, Esq; to the Grand-Jury, and other Juries, of the Country of Middlesex*, London, J. Browne, MDCCXVIII, p. 12. Cfr. W. A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, cit., p. 373.

87 J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015, p. vi.

movimento riformista sostenente come il vizio rendesse una nazione oziosa e dissoluta, facente languire il commercio e che rendeva gli abitanti preda di potenze straniere e che, davanti ad una simile situazione, non avrebbe fatto altro che invocare il giudizio di Dio; al contrario Mandeville insisteva invece sul fatto che i vizi del lusso, dell'orgoglio e dell'avarizia, gli ultimi due, per altro, peccati capitali, sarebbero stati essenziali per stimolare la domanda e quindi la crescita economica, convinto e dell'idea che una nazione avrebbe prosperato meglio se attrezzata per fare la guerra e che se Dio avesse costretto gli uomini ad essere virtuosi, allora il paese avrebbe cessato di essere prospero.

D'altronde, nella sua teoria dell'impostura, Mandeville sosteneva come «le virtù morali sono il frutto politico che l'adulazione fa nascere dall'orgoglio»⁸⁸ mostrando così come orgoglio ed ambizione, imperfezioni morali dell'uomo, avrebbero invero portato ad un nuovo concetto di morale, ovvero, il nuovo senso stando al quale i vizi privati avrebbero recato pubblici benefici. E così, nel 1723, attaccò le scuole di beneficenza, non principalmente per motivi politici, come aveva fatto Trenchard ed a causa essenzialmente del quale la sua *Favola* fu presa di mira dal Middlesex *Grand Jury*, ma per ragioni economiche e riportando come obiezione principale quella che tali scuole avrebbero educato i bambini, dei poveri, al di sopra del loro rango, riducendo così la riserva di lavoro disponibile in un'epoca in cui l'economia, a suo avviso, avrebbe richiesto un'abbondanza di taglialegna e di mercanti, un'accusa che venne subito contrattaccata da tutti coloro, quali John Dennis – ricordato quale principale critico della sua generazione, scontratosi e con Joseph Addison e con Alexander Pope – che adesso andavano ad accusare l'olandese di voler privare i poveri di un'educazione e forzandoli nel divenire dei lavoratori economici⁸⁹.

L'intento poi politico del *The Grumbling Hive* emerse, non a caso, proprio quando il governo della regina Anna si stava preparando alla guerra contro la Francia per la questione della successione spagnola, tema che bene emerse proprio nel *The Pamphleteers* del 1703 e lasciando intravedere questo lato politico dell'olandese a sostegno della successione protestante ed attaccante i denigratori di Guglielmo III, lamentevole di «a grumbling Nation, that was ne'er at ease».

Anche in questo caso, però, nulla di nuovo o di sorprendente.

Peculiare della figura di Mandeville fu, infatti, considerare la politica inglese come uno spettatore, un beneficiario e, perfino, un sostenitore del regime olandese stabilito dalla Gloriosa Rivoluzione e, di certo, non fu una coincidenza il fatto che Mandeville temesse il ritorno dell'intolleranza religiosa e di una sanguinosa guerra civile tanto che nella *The Moral* presente nella traduzione mandevilleiana della favola di Esopo *Il lupo e la pecora*, contenuta nelle sue *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine* del 1703, poi ampliata e pubblicata sotto al titolo di *Aesop Dress'd* nel 1704, l'olandese non mancò di accennare al pericolo che gli inglesi avrebbero corso se al fine di «avoid Expence» avessero ingenuamente accettato le proposte di pace di Luigi, «cunning Tyrants call 'em Friends/ No longer than it serves their Ends»⁹⁰.

88 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. XVII.

89 Per Mandeville, «l'uso più importante ed indispensabile che una nazione può fare del denaro è pagare il lavoro dei poveri» dal momento che se agli operai che fanno le scarpe fossero rimasti dei soldi in tasca e questi avessero così smesso di andare al lavoro non avendo più bisogno di guadagnare «in meno di dodici mesi metà di noi andrebbe a piedi nudi» tanto che sarebbe meglio «vivere senza denaro che senza poveri: infatti, chi lavorerebbe?», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota Q, cit., p. 129.

90 L'intera favola, così come la *The Moral* aggiunta da Mandeville, vennero riproposte da Goldsmith nel suo *By a Society of Ladies Essays in The Female Tatler* dal momento che alcuni temi trattati da Artesia, legati ad una prospettiva sulla pace ed ostacolati dal poter fare effettivamente affidamento sulla sincerità francese – l'ingiusta detenzione delle truppe olandesi nelle Fiandre, la morte dell'ultimo re di Spagna, il tradimento al quale erano andate incontro le guarnigioni olandesi nel Ghent e nel Bruges – portarono alla mente dello studioso la favola esopiana ed alle righe citate sopra circa la figura di Luigi XIV ed i suoi imbrogli nei quali gli inglesi avrebbero rischiato di cadere. Non a caso Goldsmith sostenne come la favola del lupo e della pecora fosse stata da lui ritrovata nella stessa collezione in cui era presente anche una favola citata da Artesia, *The Carp* – delle 39 favole solo *The Carp* insieme ad un'altra favola, *The Owl and the Nightingale* sono produzioni originali di Mandeville – incentrata sull'orgoglio e narrante la storia di una giovane ed inesperta carpa inglese che nuotava in acque straniere per imparare «manners and arts». Avvertita da un'aringa di tornare a casa e di conoscere prima, in maniera più approfondita, il suo, di paese, la carpa rifiutò il consiglio e finì in rovina prima di tornare a casa come una carpa, per altro, «vains and ignorant/ As e'er he was before he went». *The Carp* volle dunque portare a delle riflessioni morali, specialmente quelle relative

L'egemonia francese in Europa era, infatti, alle porte e nel *The Grumbling Hive* tornò il timore che l'Inghilterra potesse dover affrontare un'ulteriore costosa guerra col rischio di dover abbandonare gli impegni presi nel continente. La campagna dell'opposizione del 1705 aveva preso di mira il regime corrotto del debito e del lusso creato dalla cosiddetta rivoluzione finanziaria⁹¹ mentre la controrivoluzione inglese non era stata concepita con l'intento di far somigliare l'Inghilterra alla Francia lussuosa di Luigi XIV, ma come alternativa virtuosa delineata proprio dagli oppositori del *Roi Soleil*. E così si evince anche come il *The Grumbling Hive*, più che un encomio al lusso in quanto tale, volle essere una difesa al regime economico e politico inglese creato dalla Gloriosa Rivoluzione e dalla sua politica estera, un attacco alla controrivoluzione giacobita promettente un'Inghilterra virtuosa e sorretta da un re pacifico – non a caso nei suoi *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*⁹² del 1720 Mandeville confermò l'associazione giacobiti-api ribadendo, inoltre, la sua obiezione all'ideale utopistico giacobita basato sulla virtù, una visione riconfermata nei *Remarks* ai ventitré versi della *Favola* e dove l'olandese non mancò di offrire una descrizione ironica, anche se dettagliata, delle sane regole che erano state progettate per fare dell'Inghilterra un «happy reformed kingdom» e che si premurò di ridicolizzare in ogni elemento in essa contenuto, restando fermamente convinto del fatto che la società moderna, inevitabilmente, avrebbe prodotto un lusso a cui nessun governo avrebbe potuto porre rimedio, un governo dove era impossibile aspettarsi «Ministries without Faults, and Courts without Vices», un'utopia che avrebbe invero tradito «our ignorance of human Affairs»⁹³. Inoltre, molto più che nella *Favola*, fu nei *Free Thoughts* che Mandeville, criticando quelle teorie filosofiche denunciando negativamente l'impatto che il vizio avrebbe avuto sulle società, espresse al meglio la crisi di quelle visioni armoniche dell'età dell'Illuminismo – come volute dal sistema di filosofia morale shaftesburyano⁹⁴ – riguardo e la natura e la natura umana, denunciandovi anche le sue idee circa il rapporto tra la religione e la Chiesa e tramite le quali lasciò emergere un mondo in subbuglio ben lontano dall'armonia razionale voluta da Shaftesbury.

Prendendo le mosse da Hobbes e dal suo concetto, espresso nel *De Cive*, che rifiutava di vedere l'uomo come una creatura per natura politica, continuò poi distaccandosi sempre più dal britannico e concentrandosi su come un *dextrous politician*, figura, in Mandeville, più identificabile con un legislatore che con un vero politico, potesse creare la pace manipolando le passioni e se Hobbes aveva mostrato come l'orgoglio avrebbe sempre sabotato la coesione sociale, in Mandeville il trucco era di indurre l'orgoglio ad imitare la virtù dal momento che il vizio, una virtù contraffatta, per quanto perfettamente in grado di creare dei benefici, non sarebbe mai potuto divenire una vera e

all'autoinganno quando mostrantesi nella forma della sofisticata vanità. Cfr. M. M. GOLDSMITH, *By a Society of Ladies*, cit., pp. 210-212; B. MANDEVILLE, *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine*, London, Richard Wellington, 1703, pp. 24-25; B. MANDEVILLE, *Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse*, London, Richard Wellington, 1704, pp. 24-25.

91 I. HONT, *The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury*, in M. GOLDIE, R. WOKLER, *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, cit., p. 388 e J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 2016, pp. 462-515.

92 In questo testo, un trattato politico, Mandeville cercò di spiegare i vantaggi che sarebbero derivati da un governo *Whig*, spiegando come gli apparenti abusi dei politici malcontenti altro non sarebbero stati che vizi banali di persone private le quali, però, nei loro ruoli pubblici, avrebbero amministrato efficacemente una costituzione benigna. In quest'opera, Mandeville adottò, anche, una visione aggressivamente scettica dell'*establishment* religioso e del clero in generale scherzando sul fatto che l'umiltà dei vescovi sarebbe dovuta essere una virtù ponderosa dal momento che veniva trainata da un carro a sei, «che l'umiltà sia una virtù così gravosa da dovere essere trasportata da sei cavalli», evocando con queste opinioni lo spettro del libero pensiero, elementi che lo portarono a non essere più impiegato dai *Whigs* come divulgatore della loro propaganda politica e finendo con l'esserne escluso definitivamente una volta che *La favola delle api* divenne nota come un libro scandalistico. Cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota O, cit., p. 108.

93 B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., p. 355.

94 In particolare la differenza tra Mandeville e Shaftesbury poggiava sul fatto che per il primo, l'uomo avrebbe posseduto una natura egoistica e, per questo, non vi sarebbe potuto essere alcun merito morale senza il sacrificio di sé, mentre, per il secondo, il senso morale avrebbe ispirato i sentimenti di benevolenza alla base della socievolezza naturale degli uomini che, di conseguenza, sarebbero risultati virtuosi per natura e senza dover esercitare alcuna violenza nei confronti di se stessi. Quest'ultimo, in particolare, risultò essere un concetto falso per Mandeville, contraddicente, per di più, la funzione stessa della morale.

propria moralità, per Mandeville una semplice questione di intenzioni: «gli uomini non devono essere giudicati dalle conseguenze che le loro azioni possono avere, ma dai fatti stessi, e dai motivi in base a cui risulta che abbiano agito»⁹⁵.

Per comprendere dunque appieno gli scritti di Mandeville, e specialmente la *Favola*, diventa fondamentale fare quel passo indietro che permette di tornare al contesto politico al quale le opere appartengono. Tra le dichiarazioni più dirette di Mandeville vi sono la difesa della Corte e del suo lusso dal momento che erano le persone stesse e la natura umana ad essere fonte di corruzione e non il governo; la forza nazionale non era così messa a rischio dai piaceri ricercati dai ricchi, fra i quali spiccavano i *Whigs*, ma restava invece necessaria un'amministrazione attenta al fine di mantenere tale vizio innocuo. La nazione restava così grande e ricca e se il *Cato*⁹⁶ addisoniano si era schierato contro il governo tirannico sollecitando l'uguaglianza, la virtù e la necessità della povertà che avrebbe aiutato, al contrario della ricchezza, a mantenere tali due condizioni, Mandeville preferì trasformare il politico da corrotto ad agente di civiltà che con la sua abile gestione sarebbe riuscito a lasciare al popolo i suoi vizi, ma senza farli degenerare e conferendo così una libertà senza precedenti.

Bene si capisce il motivo per cui le argomentazioni di Mandeville presero il loro posto nell'armeria difensiva dei ministri *Whigs*.

Private Vices, in this Case, are far from being publick Inconveniencies [...]. And I may add, That vast Numbers of Trades People and Artificers wou'd soon starve, were we oblig'd to live as the Romans did, in those Times most celebrated for their Frugality; when they had no Manufactures, no Trade, no Ships ... and their Riches chiefly consisted in their Cattle⁹⁷,

questa efferata difesa allo scritto di Mandeville da parte del fedele sostenitore *whig* Matthew Tindal dimostra l'importanza che la *Favola* ricoprì nelle lotte politiche del tempo, almeno sino a quando la sensibilità religiosa convenzionale non condannò il trattamento cinico riservato da Mandeville alla moralità e specialmente emerso a seguito della sua critica alle opere di beneficenza. I *Whigs* reclutarono così degli scrittori politici appartenenti alle fila degli uomini di Chiesa – Benjamin Hoadly, Francis Hare, Thomas Sherlock, per fare un esempio – che diedero una forma di sostegno alla causa *Whig* più affidabile dell'ingegno pungente mandevilleiano. Per quanto, infatti, alcuni giornali, come il «London Journal», fossero rimasti aperti alle richieste di pubblicazione da parte dell'olandese, in molti ritennero le sue idee un materiale troppo pericoloso da pubblicare, idee dannose con cui riempire le teste della gente comune come quella che intendeva attribuire i mali del lusso alla cattiva politica e che obbligarono persino il partito a dover correre ai ripari perpetuando una difesa incentrata sulla totale discolpa da parte del governo: i mali politici derivavano dal lusso che era un vizio e che, perciò, andava bandito.

L'attribuzione della colpa alla corruzione fu, non a caso, una questione importante

95 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota G, cit., p. 56.

96 *Cato, a Tragedy* fu il lavoro di maggiore successo di Joseph Addison. Pubblicato nel 1712 si basava sugli ultimi giorni di Catone l'Uticense occupandosi di conflitti quali la libertà individuale contro la tirannia del governo, il repubblicanesimo contro il monarchismo, la logica contro l'emozione, sottolineando, specialmente, la lotta personale che Catone affrontò per mantenere le sue convinzioni anche davanti alla morte. Utilizzando Catone in quanto simbolo del repubblicanesimo, della virtù e della libertà, Addison divulgò la sua linea di pensiero ispirando Trenchard e Thomas Gordon – uomo del Commonwealth e scrittore politico – nello scrivere lo scambio epistolare intitolato *Cato's Letters* (1720-1724) riguardante i diritti individuali ed esprime una posizione radicale protestante, nonché un'ideologia *Whig*, piuttosto tradizionalista e, dove, i due scrittori utilizzarono il nome di *Cato*, il medesimo col quale Trenchard firmò il suo attacco alle *charity schools* nell'articolo pubblicato sul numero 39 del «The British Journal». Il Middlesex *Grand Jury* non mancò di denunciare anche gli altri contributi di *Cato* legandoli alla *Favola* in quanto mettono in dubbio la credenza nei misteri della religione, trinità inclusa, e diffamanti l'*High Church* bollandola come fanatica giacobita. Fu quindi un ulteriore modo per il Middlesex *Grand Jury* di giustificare e la condanna allo scritto di Mandeville e le precedenti accuse nei confronti delle pubblicazioni di Trenchard. Le *Cato's Letters* vennero poi pubblicate tutte insieme in quattro volumi nel 1724. Cfr. T. GORDON, J. TRENCHARD, *Cato's Letters*, London, W. Wilkins, T. Woodward, J. Walthoe, J. Peele, MDCCXXIV.

97 M. TINDAL, *A Defence of Our Happy Present Establishment and the Administration Vindicated*, London, J. Roberts, 1722, p. 19.

nell'argomento politico e qui fu specialmente John Dennis, a seguito della pubblicazione del suo *Vice and Luxury Publick Mischiefs* del 1724⁹⁸, a vedere in Mandeville una minaccia non solo per la religione e la moralità, ma per le stesse fondamenta della società inglese: l'argomento di Mandeville era, d'altronde, un attacco diretto ai valori ufficiali delle classi medie commerciali ed alla loro convinzione nella compatibilità della moralità cristiana con l'utilitarismo economico, negando, in pratica, l'idea che identificava la prosperità come la ricompensa che Dio avrebbe riservato ai virtuosi per il loro lavoro nei confronti del mondo; allo stesso tempo Mandeville accusava anche le classi borghesi di aver costruito il loro successo non sulle loro virtù industriali, come la parsimonia e la moderazione, ma sui loro vizi quali l'avarizia, l'invidia e l'amore per se stessi sostenendo come in una società dove la principale preoccupazione sarebbe dovuta essere il benessere materiale ed il potere, la loro moralità sarebbe stata al meglio, impraticabile e, al peggio, ipocrita, suggerendo come sarebbe stato più utile fare a meno del tutto.

Questo non solo portò la *Favola* ad essere condannata da parte del Middlesex *Grand Jury*, ma ad essere anche interpretata, erroneamente, come una scusa per il nuovo ordine economico promosso da Walpole ed aspramente contrastata dalla classe media commerciale: il nuovo ordine economico, individuato parzialmente nella nuova classe media fatta da quei nuovi ricchi quali i finanziatori del debito nazionale, i banchieri, i mediatori ed i mercanti più facoltosi e rappresentati dal monopolio walpoliano del potere politico – nonché dal monopolio dei finanziari negli affari economici – sembrava, adesso, difeso da Mandeville accusato così di essere il difensore di Walpole e di quei nuovi ricchi divenuti una minaccia diretta sia al commercio sia all'indipendenza del piccolo mercante, così come alla stabilità economica ed al ruolo politico della nobiltà di campagna *Tory* che finirono col fare causa comune contro tali ideali ed i loro esponenti, pur senza avere successo.

Walpole non venne scacciato ed il nuovo ordine economico continuò a progredire, l'opposizione che cambiò registro decidendo di manifestarsi in una difesa conservatrice di quei vecchi valori che bene si stagliavano contro la nuova corruzione.

La *Favola* finì così nell'occhio del ciclone, provocando una vera tempesta di risposte quando, invero, il suo intento voleva essere molto più semplice: mostrare come le società commerciali avrebbero potuto portare, naturalmente, a forme di artificio ed impostura che sarebbero dovute essere intese come il prezzo morale richiesto dalla prosperità commerciale – e l'olandese, questo, lo scrisse apertamente nella sua *Favola*, «è impossibile che possiamo essere adatti alla società senza ipocrisia» l'ingrediente necessario di tutto il «commercio civile»⁹⁹.

Che ci sia stato o meno un intento politico nella *Favola* credo siano, però, da rammentare le parole di Hector Monro, ovvero che, nell'interpretare Mandeville, bisogna ricordare che egli fu un satirista e che i satirici hanno delle serie convinzioni, ma che non devono per forza fare sempre emergere in superficie, un ulteriore invito a guardare a Mandeville non come all'anticipatore degli economisti – come Adam Smith – o degli psicologi – come Freud – ma, appunto, come ad un satirico¹⁰⁰.

7.1.3 La Favola e la società

All'interno della *Favola* è poi possibile rintracciare un interesse, forse persino maggiore di quello politico, nei confronti degli argomenti socio-economici che portarono l'opera a fare parte di quella serie di scritti relativi al dibattito, ormai classico, sugli effetti avuti dal lusso sulla moralità e che tanto stava preoccupando quei commentatori angustiati dal declino della virtù e dell'onore civico di fronte all'aumento della ricchezza.

Ma i sentimenti dell'olandese andarono oltre al semplice elemento puritano dilagante nella

98 J. DENNIS, *Vice and Luxury Publick Mischief*, London, W. Mears, 1724, pp. 56-58; 70-72.

99 B. MANDEVILLE, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 249.

100H. MONRO, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, cit., p. 47.

società inglese e la sua interpretazione del lusso sfociò in due direzioni, una medica ed una, inevitabilmente, politico-sociale.

La prima riguardava i suoi studi medici, appunto, in particolare modo quelli dediti all'ipocondria ed all'isteria e, nel ricercare una cura per queste malattie, Mandeville sviluppò una sensibilità rivolta proprio a quella crescente importanza data ai nuovi beni, abitudini ed aspettative sociali e che lo portarono a rintracciare l'origine principale dei sintomi di tale infelicità collettiva nei problemi digestivi per via del senso figurato di questi: era la difficoltà nel riuscire ad elaborare ed assimilare l'ingerenza delle grandi quantità di beni ad aver portato al lamento collettivo, «Mandeville's patients, revelling in the profits of the rising British Empire, are suffering from various forms of indigestion, having consumed too many texts, too many consumer goods and too many exotic foods that are new to the British diet»¹⁰¹.

Non a caso proprio nella sua opera medica di maggiore importanza, il *Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*¹⁰², aveva esposto un tema a lui molto sensibile, quello della psichiatria culturale, consistente nel chiarire se le malattie sarebbero potute essere ridotte al solo decadimento delle funzioni corporee e mentali del paziente o se ogni società fosse afflitta, anche, da delle malattie proprie. In accordo, infatti, con le osservazioni presenti nella *Favola*, Mandeville divenne sempre più consapevole dei meccanismi alla base dell'approvazione sociale e del favore del pubblico che considerò non solo come segni e valori normalmente richiesti dalla società stessa per poter svolgere un determinato ruolo sociale, ma, anche, come il modo in cui alcune norme imponevano all'individuo la necessità di adottare un insieme di comportamenti esteriori al fine di poter essere accettato e considerato in un determinato modo dalla comunità, specialmente quando rivestente un ruolo di eccezionale rilievo¹⁰³.

Ricercando, quindi, le cause di suddetti malesseri all'interno dei valori sociali promossi dalle singole comunità, Mandeville si schierò dalla parte di quei medici del XVIII secolo aventesi dati l'obiettivo di aggiornare quell'idea antiquata che voleva le forme malinconiche delle malattie mentali il risultato del peccato e, in particolare, della caduta in tentazione del diavolo e cercanti di dimostrare come tali menti afflitte fossero, invece, vittime anche degli eccessi materiali promossi da una società generalmente benestante. Mandeville, pur sostenendo come la cura del corpo dipendesse dalla cura dell'anima, eliminò da quest'ultima ogni concetto e religioso e virtuoso dedicandosi, in particolare, alla riqualificazione dell'ipocondria manifestazione, adesso, non più del cedimento dell'anima al demonio, ma sintomo della fatica che l'anima stessa avrebbe riscontrato nell'agire contro di sé, contro quel volere soddisfare delle passioni personali al fine di andare incontro a quelle nuove aspettative sociali, comportamento che avrebbe prodotto una passione negativa e costringente l'individuo ad alienarsi, ritirandosi dalle relazioni sociali e finendo col dominare tutte le altre passioni.

Ed in particolare, tra le pressioni che la società avrebbe esercitato sulle menti delle persone, Mandeville ne individuò una superiore – e dunque maggiormente pericolosa – rispetto alle altre, ovvero la perfezione morale che, specialmente nella società post-restaurazione, venne sentita come una necessità da imporre agli individui al punto da aver portato alla promozione di quelle strutture contro le quali l'olandese si era, infatti, scagliato, le scuole e le società di beneficenza, particolarmente abbondanti a Londra e la cui convinzione di fondo prevedeva il passaggio attraverso la ragione, l'istruzione superiore, il buon carattere ed il lavoro, per poter giungere alla virtuosa moralità e ritornando così a quella visione arcaica che ricercava le cause dei mali nel

101A. P. F. MCKEE, *An Anatomy of Power: The Early Works of Bernard Mandeville*, Glasgow, University of Glasgow, 1991, p. 203.

102La prima stampa dell'opera risale al 1711 e recava il titolo di *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, mentre la riedizione del 1730, ampliata ed alla quale faranno riferimento le citazioni riportate in questo studio, vide il titolo aggiornato in *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*. Cfr. B. MANDEVILLE, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, London, Dryden Leach, 1711 e B. MANDEVILLE, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, London, J. Tonson, MDCCXXX.

103«When once any Part of Knowledge comes to be in such Vogue and cultivated as well as approved of by the *Beau Monde*, the Want of it becomes a Defect», in B. MANDEVILLE, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, cit., p. 176.

demonio, una *recta ratio* stando alla quale vivere nel peccato sarebbe equivalso ad essere malati e di mente e spiritualmente, ideali bollati quali fondatori e promotori dell'ipocrisia moralista e contro i quali Mandeville scagliò la sua satira che non mancò di comparire, pur se marginalmente, anche nel *Treatise*. Una linea di pensiero che portò Mandeville a rivedere, anche, il concetto di terapia che cominciò ad essere intesa come un modo per ripristinare la salute e promuovere il benessere individuale a partire dal rintracciare la causa di queste malattie, non più identificabili nel peccato e nell'influenza del demonio, ma all'interno della dimensione sociale in cui erano nate e stavano prosperando.

Infatti, malattie quali la malinconia, oltre a quei sintomi più evidenti quali quelli psichici e fisici, comprendevano, anche, lo studio delle manifestazioni emotive – quali la paura ed il dolore – imputabili, almeno per Mandeville, alla dimensione sociale dal momento che alcuni sintomi derivavano da quelle richieste proposte dalla società, come nel caso dell'orgoglio e che, per altro, si rendevano particolarmente pericolose dal momento che potevano essere mascherate da ruoli e posizioni sociali eminenti che portavano a considerare tali sintomi come socialmente accettabili.

Un esempio eclatante di ciò riguardava proprio la categoria dei medici i quali si sarebbero interessati ai loro studi principalmente al fine di aumentare la loro reputazione, un conseguente sintomo del voler soddisfare il senso dell'orgoglio voluto dalla società specialmente nei confronti di quelle categorie socialmente di maggior rilievo, quale quella del medico – e qui si evince il paradosso mandevilleiano – e rendendo così necessario, nella determinazione della causa di tali malattie mentali, ipocondria ed isteria comprese, anzitutto l'identificazione dei modi di vivere degli ammalati dal momento che la malattia poteva essere proprio il prodotto di quelle abitudini legate alla condizione sociale e/o professionale del paziente.

La grande innovazione di Mandeville fu, dunque, da rintracciare nella sua comprensione sociale di tali mali e che avrebbe richiesto l'osservazione e la comprensione delle passioni presenti in una società così come l'analisi della sua organizzazione economica – per l'olandese il libero mercato sarebbe stato il disciplinatore di servizi come quelli medici che avrebbero considerato il reddito al pari della virtù e che finì con l'essere un predicato tanto di un buon medico quanto di un politico – e della sua normatività morale, dati e considerazioni che avrebbero concesso di esplorare la malattia mentale attraverso l'interazione, senz'altro curiosa per l'epoca, tra ciò che era fisico, ciò che era mentale ed il modo in cui alcuni ruoli personali e professionali avrebbero reso la mente della persona più incline a soffrire di determinate malattie melanconiche:

All Lovers of their Country, and even the best of Men, have always wish'd and pray'd for Wealth and Power, [...]; and they have no sooner enjoy'd what they wish'd for, but they have always grumbled and shew'd themselves impatient to bear those Evils which ever were and ever will be the Consequences of those Blessings in all large and flourishing Societies¹⁰⁴.

La seconda direzione, quella socio-politica, voleva, invece, il lusso e la ricchezza quali manifesti politici dell'opposizione del paese a Walpole e, se i difensori del governo Hannover avevano affermato come la ricchezza e la prosperità avrebbero favorito una nuova moralità basata sulla civiltà e sulle buone maniere, Mandeville andò ad alimentare tale dibattito mostrando ai difensori della tanto agognata virtù civica come non avrebbero mai potuto avere entrambe le cose: il lusso escludeva la virtù. Denunciando *La Favola delle api* il *Middlesex Grand Jury*, dunque, non si limitò semplicemente a rivendicarsi su Mandeville per i commenti sprezzanti rivolti alle scuole di beneficenza, ma censurarono anche quella che venne descritta quale «the most telling critique of the humanist values dear to the Opposition»¹⁰⁵.

Tutto questo offre ovviamente una vasta ed inoppugnabile visione di come gli ideali sopra citati fossero legati al tempo in cui vissero i loro personaggi: durante il Settecento la Gran Bretagna stava iniziando ad essere percepita come una delle nazioni più prospere dal punto di vista commerciale europeo ed una parte del successo il paese lo dovette proprio alla fondazione delle nuove istituzioni

¹⁰⁴Ivi, p. 332.

¹⁰⁵I. KRAMNICK, *Bolingbroke and His Circle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992, p. 203. Cfr. W. A. SPECK, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, cit., p. 374.

finanziarie – rammentiamo solo come la *Bank of England*, tutt'oggi la banca centrale del Regno Unito, e la *London Exchange*, odierna borsa di Londra, nonché una delle prime al mondo e principale piazza finanziaria europea per capitalizzazione, vennero entrambe fondate negli anni '90 del Seicento, la prima, per altro, nata nel 1694 con l'intento di raccogliere fondi per affrontare la guerra dei Nove Anni contro la Francia. Un clima, dunque, che rese facilmente intuibile un altro motivo di successo della *Favola*, ovvero la sua capacità di offrire una nuova moralità a quella neonata élite non nobile, i *nouveaux riches*, ma finanziariamente di successo la cui ricchezza era legata proprio al capitale mobile piuttosto che alla terra, quei soggetti che gli ordini di governo degli stati moderni avrebbero dovuto non solo governare, ma, e soprattutto, tutelare dal momento che le loro opportunità di guadagno, enormemente ampliate, per quanto puramente personali sarebbero state, al medesimo tempo, prerequisiti per la prosperità nazionale¹⁰⁶. Una nuova gerarchia del potere, dunque, che trovò sostegno proprio in autori quali Mandeville e nei loro scritti che andavano, perciò, difesi ad ogni costo specialmente in vista del contendente al trono Stuart che, si pensava, avrebbe introdotto nuove misure anti-lusso le quali, indubbiamente, avrebbero portato al collasso dell'alveare mandevilleiano dove il lusso veniva, invece, presentato come possibile causa della rovina di un privato e della sua famiglia, ma, allo stesso tempo, causa della fortuna di uno stato ben amministrato – la *Favola* che aveva tanto indignato il pubblico aveva, infatti, offerto un resoconto avvincente della positiva funzione sociale dell'avarizia¹⁰⁷ – alimentando arti ed industrie e dando lavoro a quei poveri che, alla fine dei conti, erano coloro costituenti il vero corpo, nonché, la vera potenza di una grande nazione¹⁰⁸.

Non proprio, dunque, la stessa accusa vista precedentemente essere perpetuata dal Middlesex *Gran Jury* e qui argomentata, invece, sulla base dei principi dell'*old Whig* riproponente quel modello che voleva il commercio ed il credito non solo fonti di ricchezza pubblica, ma, anche, di stabilità politica e di virtù e dimostrante come, per quanto all'inizio del XVIII secolo gli umanisti civici britannici avessero ammesso l'importanza delle passioni umane e dell'interesse personale nelle azioni degli uomini, continuassero comunque ad insistere sul fatto che queste, l'interesse personale, la prosperità materiale ed il lusso, non solo restavano nemici della loro fede fondamentale nella libertà civile, ma si sarebbero dovute tenere sotto controllo e preferibilmente attraverso i meccanismi di una costituzione mista e, soprattutto, della proprietà fondiaria dal momento che per tali umanisti del primo Settecento la terra privata, avendo abilitato gli eserciti privati, avrebbe consentito ai cittadini di rimanere finanziariamente e politicamente indipendenti concedendo così loro di comportarsi virtuosamente¹⁰⁹. E così, attraverso la difesa del guadagno privato ottenuto, però, tramite il lusso ed il commercio, Mandeville difese anche il governo Hannover tanto che, non a caso, gli stessi funzionari del governo iniziarono ad usare l'argomento dell'olandese a propria difesa¹¹⁰.

Inoltre il testo mandevilleiano non solo divenne modello di appoggio per i nuovi ricchi, ma anche per il lusso stesso¹¹¹, altro tema caro ai dibattiti del periodo moderno nonché il vizio migliore

106E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, pp. 20-23.

107«Le grandi ricchezze e il denaro [...] si rifiuteranno di venire fra gli uomini, a meno che non accogliate anche i loro compagni inseparabili, l'avarizia e il lusso [...], se gli uomini progrediscono nella conoscenza, e i loro modi diventano civili, dobbiamo aspettarci nello stesso tempo che i loro desideri crescano, i loro appetiti si affinino, e i loro vizi aumentino», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota Q, cit., p. 123.

108«mentre il lusso/ dava lavoro ad un milione di poveri», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Nota L, cit., p. 70. Cfr. I. HONT, *The early Enlightenment debate on commerce and luxury*, pp. 387-395.

109J. G. A. POCKOCK, *The Machiavellian Moment*, pp. 463-464.

110E. WALLMANN, *The Political Economy of Eighteenth-Century Insects*, p. 49.

111Nella nota L della *Favola* in particolare, «mentre il lusso/ dava lavoro ad un milione di poveri», Mandeville si concentrò nella difesa alla presenza del lusso in Inghilterra, lodandone i benefici effetti per la società: «È un'idea comune che il lusso sia rovinoso per la ricchezza dell'intero corpo politico», ma in realtà Mandeville dimostrò come «una nazione ricca può vivere con tutti gli agi e l'abbondanza immaginabili, e mostrare in molte sue parti tutta la pompa e la raffinatezza che l'ingegno umano possono inventare, e nello stesso tempo essere temibile per i vicini», dal momento che «ogni cosa può essere considerata un lusso» visto come «le comodità della vita sono così diverse e numerose che nessuno può dire che cosa la gente intenda per esse, a meno di non sapere che genere di vita conduca»; inoltre il lusso non avrebbe danneggiato «una saggia amministrazione» perché «ogni popolo può notare in tutto il lusso straniero che il suo prodotto può acquistare, senza esserne impoverito» dato il fatto che una nazione,

al quale l'olandese avrebbe potuto fare riferimento parlando dei suoi *Private Vices* dato anche che il concetto del lusso risultava alquanto malleabile non possedendo, ancora, una precisa definizione, un problema riscontrato anche da Diderot che nella sua *Encyclopédie* chiese, infatti, di aprire «une discussion que les personnes qui montrent le plus de justesse dans l'application du mot *luxe*» e specificando come tale discussione «n'ont point faite» e fermo restando che, forse, «ne sont peut-être pas même en état de faire»¹¹². Un tentativo degno di nota, in questo senso, fu quello eseguito dal marchese de Saint Lambert il quale nel 1764 pubblicò, collaborando con l'*Encyclopédie*, un articolo intitolato *Essai sur le luxe* ed equivalente tanto ad un riassunto dei dibattiti che avevano riguardato tale vizio nella prima metà del Settecento, quanto ad un tentativo di risolverli, presentandolo come «l'usage qu'on fait des richesses & de l'industrie pour se procurer une existence agréable»¹¹³, ovvero non un semplice fenomeno economico, bensì la questione morale e politica centrale della modernità e trasformandolo, così, in una parte costitutiva dell'amor proprio, una diretta progenie dell'istinto umano, definizione che divenne più familiare nel *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* di Adam Smith (1776) dove il «desire of bettering our condition, a desire which, though generally calm and dispassionate, comes with us from the womb, and never leaves us till we go into the grave»¹¹⁴.

Il tema fu talmente di moda che tra i contributori a questi dibattiti ed in Francia ed in Gran Bretagna presero parte praticamente tutte le più brillanti menti del XVIII secolo, da Voltaire che definì il lusso quale il fiorire delle arti e delle scienze in risposta a chi lo considera come un vizio corruttivo il popolo, a Hume, il quale, davanti al medesimo dilemma, cambiò il titolo del suo saggio del 1752 *Of Luxury* in *Of Refinement in the Arts* del 1760.

Il *De l'Esprit des Lois* di Montesquieu inaugurò la seconda fase del dibattito sul lusso del XVIII secolo, nel 1748, fornendo un'analisi spettacolare e provocatoria di tale vizio e fornente a Saint Lambert le risorse necessarie al suo articolo.

Non tutti i più grandi *philosophes* del secolo presentarono, però, la stessa linea di pensiero e nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* di Rousseau sull'origine della disuguaglianza del 1755, ai quali si rifece Genovesi, respingendo Mandeville¹¹⁵, e che il

per comprare i beni delle altre, deve a sua volta offrirne di propri, in un baratto mutevole. E per chi avesse temuto «il danno che di può temere dal lusso fra la gente di guerra», Mandeville rammentava come colui a capo di un esercito avrebbe dovuto possedere una conoscenza completa degli affari militari «e molte altre qualità che sono prodotte dal tempo», facendo notare come le persone in grado «di distruggere una città restandosene a letto, e rovinare interi paesi mentre pranzano» erano, di solito, uomini di età avanzata dai quali sarebbe stato ridicolo aspettarsi robustezza, ma «finché la loro testa è attiva e funziona bene, non ha importanza» se cavalchino o vengano portati in carrozza: «la capacità di guida e la sagacia di un uomo non diminuiscono se è storpio» tanto che il migliore generale del re di Francia, Claude-Louis-Hector, duca di Villars, il migliore generale di Luigi XIV durante la guerra di successione spagnola, «riesce appena a trascinarsi» e dimostrando come «ciò che si addebita al lusso spetta invece alla cattiva amministrazione e alle colpe di una cattiva politica», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Nota L, pp. 70-79.

112 *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, V, M. DCC. LV, p. 636.

113 J.-F. DE SAINT-LAMBERT, *Essai sur le Luxe*, s.l., s.t., 1764, p. 1. L'articolo venne tradotto in inglese e riportato con annotazioni aggiuntive in J.-F. DE SAINT-LAMBERT, *Luxury (Moral Science and Philosophy)*, in T. CASSIRER, N. S. HOYT, *Encyclopedia. Selections*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company Inc, 1965, pp. 205-232. Circa gli articoli pubblicati sull'*Encyclopédie* e scritti da Saint-Lambert si rimanda a H. DIERCKMANN, *The Sixth Volume of Saint-Lambert's Works*, in «The Romanic Review», XLII, 2, April 1951, pp. 109-121 con un particolare riferimento alla nota numero 7 di pagina 112.

114 A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I, London, W. Strahan; T. Cadell, MDCCLXXXVI, p. 415.

115 Antonio Genovesi nelle *Lezioni di Commercio o sia d'Economia Civile*, consapevole del ruolo del lusso e del progresso nelle arti, ruoli che difese andando contro il discorso rousseauiano, «io stimo[...] chiamare i secondi, *bisogni dell'uomo*; per esserci quelli comuni colle bestie, e questi proprj di esseri ragionati, e calcolanti. E degno che si consideri, che i bisogni dell'ultime due classi non sono dappertutto eguali, ma seguono la coltura dell'arti», ammise come una maggiore felicità per gli uomini sarebbe conseguita attraverso un ritorno alle arti primitive e ad un accontentarsi della semplicità – qui si veda un richiamo alla Boetica di Fénelon – «selvaggi, che ci potrebbero dar lezione di giustizia, di costume, e di felicità» anche al costo di risparmiare fatica – e qui, la massima opposizione a Mandeville: per Genovesi, se tutti avessero lavorato, vi sarebbero stati meno ceti sottratti al lavoro e, dunque, meno gravame per tutti i lavoratori, «la legge [...] non dee permetter, che le persone d'un corpo civile vi vivano secondo tutti i loro capricci: ma neppur dee tollerare, che vi facciano troppe fondazioni per la poltroneria [...] è con

ginevrino scrisse conoscendo già l'argomento della *Favola* sull'utilità sociale del consumo del lusso, l'autore cercò di dimostrare come, invece, la rivoluzione contro il vizio dello sfarzo predetta da Fénelon sarebbe stata inevitabile nonostante i migliori sforzi di Montesquieu.

E qui risulta d'obbligo aprire una parentesi su Fénelon. Nato François de Salignac de La Mothe-Fénelon, il francese fu arcivescovo di fede cattolica, teologo e pedagogo, noto specialmente per la sua opera *Les Aventures de Télémaque*¹¹⁶ del 1699 e che, ironia della sorte, fu causa della sua rovina essendo considerato una critica alla politica di Luigi XIV, del cui nipote, il duca di Borgogna, Fénelon era stato nominato precettore. Nonostante questo l'opera, per almeno due secoli, rimase notevole per via della sua influenza letteraria e nella quale si trova l'eco di una favola di Fénelon pubblicata nel 1689, poco dopo essere divenuto precettore del nipote del re, ed intitolata proprio *Les Abeilles*. Oltre al titolo iconico, anche l'argomento non era da meno volendo essere una favola sul lusso scritta nello stile di La Fontaine e riecheggiante esempi antichi come intuibile dalla descrizione della *petite république* ben ordinata e meritocratica, basata sul principio del lavoro

moltiplicare i poltroni, quando si avevano a moltiplicar le braccia lavoranti». Anche per il castiglionesse, quindi, il progresso non sarebbe dovuto essere lasciato senza controllo poiché, in questo caso, i cittadini sarebbero potuti ricadere nel vizio dell'avidità e, per questo, la missione della monarchia e delle leggi sarebbe stata proprio quelle di esercitare una qualche forma di controllo sui suoi sudditi. Cfr. A. GENOVESI, *Delle Lezioni di Commercio o sia d'Economia Civile*, Napoli, Fratelli Simone, MDCCLXV, I, pp. 196-197; II, p. 12; 20.

116 Considerato il libro più popolare dell'intero Settecento, l'opera si configura come un poema eroico, in prosa, avente la pretesa di essere una continuazione del IV libro dell'*Odissea* di Omero narrante il viaggio intrapreso da Telemaco, il figlio di Ulisse, in compagnia del suo tutore, Mentor – una sorta di Fénelon stesso, visto anche il ruolo da lui sostenuto di tutore. Fu, inoltre, da questa figura così descritta nel *Télémaque* che si diffuse, nella cultura occidentale, l'uso della parola *mentore* per *tutore* –, attraverso diversi paesi dell'antichità che, per via dei cattivi regnanti, spesso presentavano problematiche simili a quelle che la Francia di Fénelon stava attraversando, specialmente le continue guerre. Il testo volle essere un insegnamento e morale e politico, ma fu anche e, soprattutto, letto come una satira al regno di Luigi XIV. La caratteristica principale dell'opera si trova, infatti, nella descrizione della riforma eseguita nella città-stato principesca immaginaria, corrotta e bellicosa, di Salentum, peraltro descritta sulla base del modello già presente nella favola de *Les Abeilles* sempre della penna di Fénelon. Mentor spiegò, infatti, a Telemaco che due erano i problemi di quella monarchia corrotta: il dispotismo ed il lusso e dove il secondo sarebbe stato ben peggiore del primo dal momento che, se l'eccessiva autorità avrebbe avvelenato i re, così, «le luxe empoisonne toute une nation» portando a mischiare le classi sociali, «tout le monde fat plus qu'il ne peut; les uns par faste, et pour se prévaloir de leurs richesses; les autres par mauvaise honte, et pour cacher leur pauvreté». Così i poveri sarebbero voluti apparire ricchi al punto da spendere come se lo fossero stati per davvero e così finendo in rovina, comportamenti che avrebbero condotto un'intera nazione «à regarder comme les nécessités de la vie les choses superflues: ce sont tous les jours de nouvelles nécessités qu'on invente, et on ne peut plus se passer des choses qu'on ne connaissait point trente ans auparavant», una condizione malata della società – e per la quale Fénelon incolpava le politiche economiche di Colbert –, ma fondamentale poiché quel lusso avrebbe mantenuto «les pauvres aux dépens des riches». Questa situazione avrebbe portato alla povertà del paese, una povertà dipendente, a sua volta, dalla politica adottata da Luigi XIV e volta a stabilire una monarchia universale europea. In Fénelon si ritrovano, quindi, i concetti recuperati anche da Mandeville, per quanto l'arcivescovo non fosse a favore del lusso, un vizio che, per il francese, avrebbe, invero, portato a sacrificare la moralità per dare vita ad una civiltà moderna aperta al «bon goût, perfection des arts, et politesse de la nation», ma propensa all'abbandono dell'agricoltura, al declino della popolazione rurale ed all'indebolimento dell'economia della monarchia che avrebbe, dunque, cercato nelle conquiste militari un modo per ricostituire le esaurite casse del lussuoso stato. Ed anche Fénelon, alla ricerca di una soluzione, guardò al passato: per lui la Francia sarebbe finita col condividere lo stesso destino di Roma, il lusso l'avrebbe portata alla sconfitta militare e, prevedendo i tempi, alla rivoluzione interna. Nella predizione di Fénelon, la rivoluzione sarebbe divenuta, con maggiore probabilità, incontrollabile e si sarebbe tradotta, non in una riduzione del potere della monarchia assoluta, ma in un totale rovesciamento dello stato. Attraverso l'immaginaria Salentum Fénelon tentò di mostrare una via attraverso la quale poter salvare la Francia e prevenire la violenta rivoluzione del paese. Ed anzi, l'arcivescovo si spinse oltre, divulgando ben tre modelli ai quali la Francia si sarebbe potuta ispirare nel tentativo di evitare la futura rivoluzione e la sua conseguente caduta: la Boetica, una comunità pre-lusso indicante lo stadio più alto della civiltà materiale senza lusso; la città di Salentum non ancora riformata e coincidente con uno stato lussuoso e bellicoso; la Salentum riformata coincidente con una città post-lusso. In particolare la Boetica avrebbe mostrato come si sarebbe potuto vivere frugalmente, ma anche comodamente per via della pastorizia, agricoltura e manifattura e, non avendo uno stato politico, né proprietà privata, non avrebbe conosciuto nemmeno la disuguaglianza e nessun sistema di ranghi. Per una società in cui, invece, fosse stato troppo tardi, Fénelon presentò Salentum come modello per la correzione chirurgica del lusso attraverso un programma diviso in tre fasi: distruzione del lusso, passaggio alla frugalità e creazione dello spirito pubblico che avrebbe reso durevole il regime di onestà. In F. FÉNELON [DE SALIGNAC DE LA MOTHE], *Les Aventures de Télémaque*, II, Paris, Librairie Hachette, 1920, pp. 466-468. Cfr. I. HONT, *The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury*, pp. 383-387.

obbligatorio. Ma nel *Télémaque* tornò anche un altro elemento mandevilleiano, la descrizione del porto commerciale di Salentum, un «immensely rich maritime beehive»¹¹⁷ i cui cittadini erano «industrieux, patients, laborieux, propres, sobres et ménagers»¹¹⁸.

In Mandeville, dunque, lo scopo filosofico della definizione del lusso era quello di mostrare l'amor proprio dei cittadini sotto ad una luce positiva, in contrasto con la rigorosa morale cristiana e repubblicana e denunciante l'aver sempre reso il *self-love* un principio vizioso rientrando, così, in quel dibattito tra *Anciens* e *Modernes* che fece eco ad argomenti di vecchia data originari della Grecia, della Roma repubblicana e del primo cristianesimo, fondamenta storiche rintracciabili nell'invito a volgere lo sguardo verso la *old Greece* e di notare come lì, così come nell'impero romano e nelle «great Eastern Nations, that flourish'd before them» fosse possibile osservare come «Luxury and Politeness ever grew up together [...] to obtain Happiness in this World»¹¹⁹ e sviluppando, così, una teoria della moda¹²⁰ non direttamente collegata alla gerarchia, alla concorrenza né all'invidia, bensì espressione materiale della socievolezza educata, un mezzo per soddisfare un genuino desiderio umano di autostima, impressionando gli altri attraverso l'aspetto esteriore.

In tale modo, il lusso finì con l'esprimersi attraverso la moda che divenne manifestazione di ambizione sociale e, di conseguenza, veicolo del benessere psicologico, perfetto esempio della connessione ricercata da Mandeville tra malinconia e mali della società, anche se, forse, fu l'esempio meno dannoso per riproporre quell'insaziabilità che avrebbe stimolato la crescita economica del paese.

Per i suoi critici il lusso era il prodotto dell'estrema disuguaglianza, il sacrificio della campagna per le città, la causa dello spopolamento, la nemesis del coraggio, dell'onore e dell'amore per la patria; per i suoi difensori, era un motore di crescita demografica, portatore di livelli di vita più elevati, della circolazione del denaro, delle buone maniere, del progresso delle arti e delle scienze e, ultimo, ma non meno importante, del potere delle nazioni e della felicità dei cittadini. Nella sua *Favola* Mandeville non mancò di riportare come esempio più eclatante lo stesso incendio di Londra che, a conti fatti, fece più bene che male dal punto di vista del commercio e delle manifatture:

L'incendio di Londra fu una grande calamità; ma se i falegnami, i muratori, i fabbri e tutti i lavoratori che trovarono occupazione non solo nella costruzione delle case, ma anche nella manifattura e nel traffico degli articoli e delle mercanzie che furon bruciate, [...] fossero paragonati alle perdite provocate dall'incendio scopriremmo che i motivi di contentezza furono uguali, se non superiori ai motivi di lamentela¹²¹,

e nuovamente con Saint Lambert tornò anche il concetto che il lusso «prend le caractere des nations, il ne le fait pas»¹²² esponendo lucidamente come i suoi effetti positivi o negativi dipendessero dal cattivo e dal buon governo, dall'equilibrio tra corruzione e spirito pubblico e non dalla natura, neutra, del vizio in sé.

Come anticipato, il dibattito sul lusso fu molto in voga nel XVIII secolo tanto che non mancò nemmeno di divenire uno dei punti di discussione della *Querelle des Ancientes et Modernes* per quanto al suo interno il dibattito non verté sull'accettazione o meno dell'imputare alla crescita economica moderna la colpa per essere stata la generatrice del lusso, ma sul come poter rendere tale crescita politicamente e moralmente benigna ed in questo contesto il lusso sfrenato andò persino a configurarsi con il lusso patriottico in quanto fermamente guidato dallo spirito civico¹²³ e ritornando, così, al paradosso mandevilleiano contrastato nel *Discours sur les Science et les Arts* rousseauiano dove l'autore richiamò l'attenzione sul lusso «si digne d'être né de nos jours», non mancando di esprimere il suo timore circa la distruzione della virtù nel caso gli uomini «s'enrichir à

117I. HONT, *The Early Enlightenment debate on Commerce and Luxury*, p. 385.

118F. FÉNELON [DE SALIGNAC DE LA MOTHE], *Les Aventures de Télémaque*, I, cit., p. 117.

119B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 147.

120I. HONT, *The Early Enlightenment debate on Commerce and Luxury*, p. 399.

121B. MANDEVILLE, *Indagine sulla Natura della Società*, cit., p. 258.

122*Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, IX, M. DCC. LXV, cit., p. 770.

123I. HONT, *The Early Enlightenment debate on Commerce and Luxury*, p. 379.

quelque prix que ce soit»¹²⁴.

Per quanto, infatti, Rousseau non mancò di palesare la sua convinzione che le *dangerous doctrines* di Mandeville «had more than succeeded»¹²⁵, riconoscendo, anche, sia le prescrizioni fatte dall'olandese nei confronti delle malattie della civiltà, sia accettandone la loro origine rintracciabile all'interno della vita moderna intesa come una forma commercializzata di obbligo sociale, il ginevrino mostrò, anche, la sua ossessione nei confronti dall'aspetto morale per come rivisitato ed esposto da Mandeville al punto da trascurarne, quando non ignorarne, gli scopi satirici, seppur restando uno dei suoi lettori più influenti ed in grado di accettare quella morale, appunto, perversa e che affermava tanto apertamente come «What we call Evil in this World [...] is the grand Principle that makes us sociable Creatures»¹²⁶ ed identificando, così, il trionfo della teoria mandevilleiana come una tragedia umana ambientata in una società dove i malvagi erano tenuti ad indossare la maschera della virtù e le persone a coltivare talenti al solo scopo di ottenere l'approvazione da cui dipendeva il loro successo mondano.

L'interesse dimostrato da Rousseau per la *Favola* contribuì ad instillare nei livelli più alti della teoria sociale dell'Illuminismo l'affermazione che ciò che veniva chiamata corruzione morale e dal ginevrino e dagli avversari di Mandeville, altro non fosse che un'aggiunta necessaria al progresso della civiltà e l'incapacità da parte di Rousseau ed affini di sconfiggere questo ideale che vedeva la prosperità delle società moderne dipendente dal lusso – quindi vizio e corruzione – e dall'autostima, mise in rilievo la forza della scoperta più sconcertante di Mandeville, ossia che per i popoli commerciali, dediti ai benefici del progresso materiale, non vi fosse alcuno scampo dalle esigenze morali della modernità, uno dei cui nefasti sintomi era una nostalgia regressiva per le semplicità, ormai svanite, appartenenti ad un presunto passato virtuoso dove l'élite sociale era ancora quella della corte formata da membri rigorosamente rispettanti quei codici dei rapporti cortesi promossi da Addison, Steele e Shaftesbury ed adesso non più applicabili al *beau monde* in espansione delle società commerciali costituito, invece, da agenti morali indipendenti e disillusi, quella nuova élite del potere commerciale costituente una delle intuizioni principali della *Favola* e che, ad un primo istante, potrebbe sembrare essere stata ignorata, al pari dell'aspetto satirico di Mandeville, da Rousseau.

Non a caso Adam Smith vide nelle sue idee un derivato della *Favola delle api*, un collegamento magistralmente nascosto dallo stile *studiously elegant* e «sometimes even sublime and pathetic» del ginevrino che «by the help of this style, together with a little philosophical chemistry, that the principles and ideas of the profligate Mandeville seem in him to have all the purity and sublimity of the morals of Plato, and to be only the true spirit of a republican carried a little too far»¹²⁷.

In realtà questa tendenza non risulta propriamente vera dal momento che Rousseau, così come gli altri avversari contemporanei di Mandeville, da William Law a George Berkeley, non ignorarono il nuovo pubblico a cui l'olandese si stava riferendo, semplicemente i loro ideali erano indirizzati ad un'altra società, quella preesistente, aderente agli standard morali realizzantisi nel cittadino modello o, al massimo, nel tipico ed idealizzato santo cristiano, quella società anti-commerciale ed austeramente civica ed agostiniana¹²⁸ al punto che l'equivalente monarchico del regime prescritto per Ginevra da Rousseau nel suo *Contratto sociale* (1762) potrebbe essere identificabile solo col regime del lusso «ben ordinato» proposto da Saint Lambert.

Mandeville, invece, aveva indirizzato la sua *Favola* a quella nuova classe sociale che vedeva il suo interesse monetario legato ai funzionari di governo ed agli agenti di cambio e che otteneva i propri guadagni attraverso una dipendenza reciproca mettendo in luce il rovescio di quei sensi anticommerciali, civici ed agostiniani voluti da Rousseau, un'élite che non avrebbe potuto vivere nella vecchia società morale e virtuosa, ma che avrebbe potuto sopravvivere e prosperare solo

124J. J. ROUSSEAU, *Discours qui a Remporté le Prix a L'Academie de Dijon. En l'Année 1750*, Geneve, Barillot & Fils, 1750, p. 38.

125E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, cit., p. 113.

126Ivi, p. 117.

127A. SMITH, *A Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, in «The Edinburgh Review», from July 1755 to January 1756, pp. 74-75.

128E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 117.

all'interno di una monarchia, la forma politica della disuguaglianza per eccellenza.

La *Favola* nacque, quindi, con un intento differente, quello di rivolgersi ad un ordine di persone nuovo, discordante dal precedente nelle sue stesse radici, indirizzata specialmente alla «fashionable part of Mankind in all countries of Christendom», a quel *beau monde* «for whom Ease and Pleasure are the Chief ends of their education» e per il quale le inclinazioni prevalentemente aristocratiche della vecchia élite non avrebbero più avuto peso di fronte ai quei «Comforts of life, as well as the Lessons of Human prudence, [they] avoid Pain and Trouble in order to enjoy as much of the World, and with as little Opposition, as it is possible»¹²⁹, le nuove abitudini di uno strato sociale recentemente ampliato ed in procinto di essere riformate e codificate secondo un'ideologia delle buone maniere, un nuovo codice informale di regole morali accettabili per quelle persone che vivevano non nell'indipendenza fondiaria od aristocratica, ma all'interno del mondo pubblico ed intersoggettivo del commercio, delle arti e del tempo libero. Il loro era un mondo in cui le nuove forme di proprietà – azioni in borsa, posizioni conferite dallo stato, capitali mobili e così via – erano insieme il fondamento materiale della ricchezza e la base sociale della personalità.

In questo mondo, notò puntualmente Mandeville, la «Decency in Fashion» sarebbe stata «the chief, if not the only Rule, all modish People walk by»¹³⁰.

Questa era la nuova virtù e, allo stesso tempo, il nuovo vizio, entrambi associati ad una nuova società i cui membri,

they mean nothing by it [la parola virtù], but a great Veneration for whatever is courtly or sublime, and an equal Aversion to every thing, that is vulgar or unbecoming. They seem to imagine, that it chiefly consists in a strict Compliance to the Rules of Politeness, and all the Laws of Honour, that have any regard to the Respect that is due to themselves. It is the Existence of this Virtue, that is often maintain'd with so much Pomp of Words, [...]: Whilst the Votaries of it deny themselves no Pleasure, they can enjoy, either fashionably or in secret; [...] [e] can only condescend to abandon the outward Deformity of Vice, for the Satisfaction they receive from appearing to be well-bred¹³¹,

concetti esposti nei *Free Thoughts* pubblicati sì sei anni dopo la prima edizione della *Favola*, ma comunque nel 1720, ossia tre anni prima della versione non solo divenuta famosa, ma comprendente proprio l'*excursus A Search into the Nature of Society* e trattante tale argomento – ennesima dimostrazione di come le accuse mosse contro Mandeville fossero figlie del loro tempo e della nuova condizione socio-politica e di come sia impossibile comprendere e Mandeville e la sua *Favola* all'infuori del loro contesto sociale e geografico.

Fu, infatti, nel XVII secolo che cominciarono a venire pubblicati con successo quei libri relativi alla *politesse* e a come le élite sociali si sarebbero dovute comportare, libri di etichetta, diremmo noi oggi, e fra i più importanti vi fu il qui già citato *Il Cortegiano* di Castiglione del 1528, ma che subì un *revival* proprio nel Settecento, divenendo una vera e propria legislazione sociale per quell'élite aristocratica francese che finì col considerare le norme di condotta accettabili a Versailles come esclusive del loro ambiente e rango¹³² ed immorali, invece, in quei contesti urbani e commerciali tanto che l'esule francese Saint-Evremond sostenne come «the only Study in the Courts of Princes is how to please, because a man makes his fortune there by being agreeable. This is the reason why Courtiers are so polite. On the contrary, in Towns and Republicks where men are forced to take pains to get their living, the last of their cares is to please, and this it is that makes them so clownish»¹³³ in piena opposizione al pensiero di Mandeville che, al contrario, applicava la *politesse* proprio ai modi della città piuttosto che della corte, a quelle forme di comportamento accettabili da parte dei cittadini comuni piuttosto che dai soli titolati, mettendo in luce la differenza tra la genuina virtù morale e le tecniche utilizzate per l'introduzione della propria persona e che i moralisti

129 *Ibidem*.

130B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 12.

131 *Ibidem*.

132E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 118.

133C. DE SAINT-ÉVREMOND, *The Works of Monsieur de St. Evremond*, trad. by Mr. des Maizeaux, III, London, J. and J. Knapton e al., MDCCXXVIII, p. 357.

contemporanei, come Nicole, denunciavano quale un giudizio corruttivo¹³⁴.

Per Mandeville, a differenza di Nicole ed altri quali La Rochefoucauld e Boyer, la distanza tra apparenza e motivazione, tra identità sociale e morale, sarebbe stato lo spazio concettuale ideale entro il quale esaminare le dinamiche nascoste della socialità commerciale che, dalla seconda metà del XVIII secolo, finì inevitabilmente col dilagare quale segno di forza nazionale distinguendosi da un lato, come indipendente dal benessere degli individui specifici – mercantilismo – e, dall'altro lato, come esempio definitivo di dove il lusso avrebbe potuto condurre in quanto dispensatore di ricchezze e benefici indirizzati, però, «not to the luxurious Man, or to a sensual luxurious People, but to those who take Advantage of supplying others with the Materials of Luxury»¹³⁵, linee di pensiero che permettono di rintracciare facilmente per tutto il XVIII secolo l'ostilità generata dal mercantilismo e dalla rivoluzione finanziaria e che rendono evidente come il caso di Mandeville sarebbe apparso relativamente meno significativo se le sue opere fossero state pubblicate ed il suo pensiero esposto in un momento differente da questo già di per sé incentrato e sulla politica economica e sul rapporto lusso-povertà.

Più ci si avvicinava alla metà del secolo, infatti, più si veniva a sostenere come il lusso non fosse un male sociale perché anche se avesse potuto «ruin Individuals [...] whatever One loses Another gains, and the National Stock cannot be thus exhausted»¹³⁶ e da qui le argomentazioni del governo sulle condizioni economiche divennero più audaci anche circa la posizione sul lusso, ora visto come un sottoprodotto necessario della combinazione di libertà e prosperità necessari alla crescita di una nazione i cui ministri non si sentivano più i colpevoli da additare per il dislivello sociale a cui il benessere aveva portato, non considerandosi più colpevoli di un padre che provvedeva ai suoi figli pur sapendo che avrebbero potuto usare incautamente il patrimonio di famiglia. Tutti i buoni ministri non facevano altro che cercare pace, libertà ed abbondanza, vedendo il lusso come la «scab of Riches»¹³⁷ e, per quanto una misura di moderazione volontaria sarebbe potuta risultare utile per frenare consumi eccessivi, restava ora un punto fermo come nessun governo libero avrebbe dovuto usare il suo potere per poter imporre la frugalità ai cittadini. Lo stesso Walpole si era schierato passando all'offensiva, «A minister is answerable, Sir, in some measure; for the wealth of a nation; but he is not answerable for the abuse of that wealth. And when gentlemen exclaim against the luxurious living of a nation, they are mistaken if they think that thereby they hurt the reputation of a minister in the eyes of considerate men. No, Sir, they bestow a tacit encomium upon the minister»¹³⁸. E proprio entro la fine dell'«era Walpole» emerse una teoria abbastanza coerente del governo e della società che, da un lato, vide schierati i portavoce della maggioranza del governo, i quali avevano rivisitato il lusso in maniera positiva tanto che divenne parte fondamentale del loro programma politico e, dall'altro lato, gli uomini all'opposizione che lo legavano ancora alla corruzione, il mezzo principale attraverso il quale salvare i criminali colpevoli e del lusso e di altri vizi.

In realtà Mandeville non negò mai il dovere da parte del governo di punire coloro davvero colpevoli, osservando solo come bisognasse, però, scindere quando tali vizi divenivano crimini e quando non risultavano semplicemente essere un fastidio all'io di qualche persona:

Credo vi siano a Londra poche persone, fra quante sono costrette qualche volta ad andare a piedi, che non desidererebbero che le sue strade fossero molto più pulite di quanto di solito non sono. A questo riguardo, essi considerano soltanto i loro abiti, e la loro comodità privata: ma se venisse loro in mente che ciò che li disturba è il risultato dell'abbondanza, del grande traffico e dell'opulenza di questa potente città, allora, purché abbiano a cuore il suo benessere, difficilmente vorrebbero che le sue strade fossero meno sporche¹³⁹.

134E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 118.

135J. A. W. GUNN, *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1983, p. 110.

136Ivi, p. 113.

137Ibidem.

138Ivi, p. 114.

139B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, p. 6. E Mandeville continuò con la sua spiegazione «Infatti, se pensiamo ai materiali di ogni sorta che devono alimentare un numero infinito di commerci e manifatture nella loro attività incessante; alla grande quantità di cibi, vivande e combustibile che vi si consumano ogni giorno, e ai rifiuti e

D'altronde una società priva del male e di crimine non avrebbe più avuto bisogno di avvocati, carcerieri, guardiani della legge che sarebbero tutti caduti in rovina così come non sarebbero serviti più i fabbri, perché non ci sarebbero stati più furti, i medici avrebbero prescritto rimedi locali più utili e meno costosi rispetto a quelli esotici ed i titolari degli uffici religiosi sarebbero stati desiderosi di svolgere esclusivamente il loro dovere. Ecco che in questa maniera le api più ricche si sarebbero autonomamente allontanate da tale alveare virtuoso dove il prezzo dei terreni e delle case sarebbe conseguentemente crollato e tutte le persone lavoranti nei settori del lusso, inclusi pittori e scultori, sarebbero finite disoccupate. L'alveare deserto sarebbe stato così vittima di attacchi da parte dei vicini e le ultime api rimaste, vinte nonostante il loro coraggio, si sarebbero rintanate nel tronco cavo di un albero. In una società proliferata alcuni vizi dovevano, quindi, essere accettati poiché causalmente correlati a quelli che generalmente sarebbero stati, in realtà, dei benefici pubblici.

Eppure, non per questo, la società non avrebbe dovuto fare rispettare un sistema di giustizia, anzi: i crimini sarebbero dovuti essere definiti e puniti e questo anche a costo di non produrre una giustizia uguale e per ricchi e per poveri ed anche al costo di far scivolare qualcuno attraverso le sue maglie. E qui Mandeville colse l'occasione per difendersi anche da quell'accusa che lo voleva concorde nell'avere una giustizia corrotta dal vizio e punente solo i poveri – «si pensava che la spada che essa [la giustizia] recava, fosse rivolta soltanto contro i disperati e i poveri».

Mandeville fu, infatti, spesso accusato di non essersi preoccupato di questi ultimi, essendosi semmai limitato, con la sua satira, a sottolineare semplicemente la sofferenza e l'ipocrisia su cui si fondava la prosperità, mentre, al contrario, l'olandese si preoccupò, e molto, dei poveri, dal momento che senza di loro nessuno, incentivato dal bisogno di guadagnare, avrebbe più lavorato.

Ed ancora Mandeville risultò così preoccupato della situazione dei meno abbienti da andare oltre: «Se qua e là qualcuno della classe più umile, con un'assiduità non comune e tirando la cinghia, si solleva al di sopra della condizione di partenza, nessuno glielo deve impedire» dal momento che «è interesse di tutte le nazioni ricche che la massima parte dei loro poveri non stiano mai in ozio, e tuttavia spendano continuamente ciò che guadagnano»¹⁴⁰. Per Mandeville era quindi normale che tra i processi sociali che avrebbero portato alla grandezza di una nazione vi fossero anche la corruzione morale o la disgrazia materiale di alcune sue parti, ma sarebbe, invece, stata indispensabile la permanente ineguaglianza dei poveri, coloro che lavorano e la cui condizione non sarebbe dovuta essere migliorata a parte per quei pochi casi necessari ad alimentare il sentimento della speranza: «nulla li [gli uomini] incita a rendersi utili se non i loro bisogni, che è prudenza alleviare, ma sarebbe follia eliminare. La sola cosa, dunque, che può rendere operoso un lavoratore, è una moderata quantità di denaro: troppo poco lo scoraggerà o lo renderà disperato, [...], e troppo lo renderà insolente e pigro»¹⁴¹ – se, infatti, nessun povero fosse mai divenuto ricco, allora tutti si sarebbero rassegnati alla loro condizione senza dare quel di più che solamente l'illusione di una vita più agiata gli avrebbe spinti, invece, a dare.

Un continuo richiamo all'inseparabilità del bene e del male si insegue dunque in Mandeville mostrando un collegamento con Montaigne il quale, già, aveva affermato tale inscindibile unione:

Bisogna imparare a sopportare quello che non si può evitare. La nostra vita è composta, come l'armonia del mondo di cose contrarie, egualmente di toni diversi, dolci e aspri, acuti e bassi, molli e gravi. Il musicista che amasse solo i primi, che cosa vorrebbe dire? Bisogna che sappia servirsene nel complesso e mescolarli. E così noi, i beni e i mali, che sono consustanziali alla nostra vita. Il nostro essere non può sussistere senza

agli avanzi che vi si producono; alla moltitudine di cavalli e altro bestiame che insozzano di continuo le strade; ai carri, carrozze e veicoli più pesanti che ne consumano e rompono incessantemente la pavimentazione, e soprattutto alle folle innumerevoli che le riempiono e le percorrono sempre e in ogni loro parte; – se, dico, pensiamo a tutte queste cose, vediamo che ad ogni momento si deve produrre nuova sporcizia [...]. Ora vorrei sapere se un buon cittadino, in considerazione di quanto si è detto, non possa affermare che le strade sporche sono un male necessario, inseparabile dalla felicità di Londra, senza che ciò costituisca il minimo impedimento a che si puliscano le scarpe o si spazzino le strade, e quindi, senza alcun danno per i lustrascarpe o gli spazzini».

140Ivi, nota Q, cit., p. 129.

141Ivi, p. 130.

questa mescolanza. E una parte non vi è meno necessaria dell'altra¹⁴²,

dimostrando come anche la corrente montaignana nell'olandese contribuì allo sviluppo di una sofisticata teoria delle passioni fondata sull'estrema complessità e sul carattere contraddittorio della natura umana: «Di quali strane contraddizioni è fatto l'uomo!»¹⁴³ e che lo portò ad essere designato quale principale portavoce dell'economia politica di una società commerciale della quale non fu mai troppo esplicito riguardo le sue istituzioni parlamentari – lo si è visto con la stessa accusa mossa contro le scuole di beneficenza, accuse economiche più che politiche – e della quale non ebbe modo né di essere consapevole della moda alla metà del secolo o dello sviluppo che interessò le varie fasi delle società umane essendo venuto a mancare nel 1733. Eppure fu l'olandese, attraverso l'analisi del rapporto tra fattori quali il lusso, le normative di governo, gli affari politici e la corruzione emersa in tali ambienti, ad aver fornito una visione significativa della natura della società stessa e ad averne messo in luce la connessione tra quelle due forme ampiamente note di corruzione sociale: il consumo di lusso e l'influenza politica giustificando, allo stesso tempo, le innovazioni politiche attraverso la sua formula sui vizi e sui benefici.

142M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro III, capitolo XIII, Milano, Bompiani, 2014, pp. 1080-1081.

143B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, p. 41.

7.2 Bernard de Mandeville ed il suo pensiero

7.2.1 Uomo ed animale, ragione e sentimento

Altro dibattito pienamente settecentesco ed al quale la figura di Mandeville non mancò di interessarsi¹ fu quello relativo alla teoria della bestia-macchina portata in auge nel XVIII secolo dalla figura di Descartes e che non mancò di comparire anche nella *Favola*.

Come molti, lo stesso olandese si affacciò al dibattito dell'*âme des bêtes* prendendo le mosse dal francese – d'altronde Mandeville studiò a Leida, la città in cui Descartes passò l'esilio e dove erano pienamente circolate le sue idee che si videro divulgate nel suo *Discours de la Méthode* nel 1638 – tanto che nel 1689 pubblicò, a sua volta, una dissertazione sulla natura degli animali, la *Disputatio Philosophica de Brutorum Operationibus*, dove difese palesemente la posizione cartesiana ortodossa sostenendo anch'egli una distinzione assoluta tra pensiero e sentimento ed opponendosi all'idea che il pensiero potesse appartenere agli animali, i quali, al massimo, avrebbero potuto percepire delle sensazioni.

Questa visione cambiò completamente come dimostrato nell'edizione della *Favola* del 1728 dove Mandeville, nella prima riga della prefazione, mise in relazione la sua comprensione del corpo politico associato alla studio dei corpi animali, «Le leggi e il governo sono per i corpi politici delle società civili ciò che gli spiriti vitali e la vita stessa sono per i corpi naturali delle creature animate»² e dimostrando la più completa dissociazione dall'idea cartesiana finendo con l'ammettere come anche gli animali fossero, esattamente all'opposto, capaci di pensare e governati, come tutti gli esseri viventi, da quel principio vitale distinguente la materia animata da quella inerte.

Cambio di pensiero suggerito, anche, dal nuovo modo di considerare i corpi delle comunità che, così come quelli degli animali – fra le cui specie l'olandese faceva rientrare anche quella dell'uomo – non avrebbero più funzionato meccanicamente, ma attraverso l'animazione da parte di spiriti vitali³, una visione che non solo rifiutava totalmente il meccanismo cartesiano, ma che derideva anche tutti coloro che, ancora, continuavano a pretendere come l'anatomia delle carcasse morte – il fenomeno della putredine – avrebbe potuto portare alla conoscenza dei corpi viventi.

Non è un caso che proprio Michel de Montaigne, influente per gli scettici post-cartesiani, venne citato da Mandeville come modello per la propria *Favola* – «Fu detto di Montaigne che era molto pratico dei difetti dell'umanità, ma non conosceva le eccellenze della natura umana. Se non mi capiterà di peggio, non mi sarà andata male»⁴ – tanto che la matematica parigina Émilie du Châtelet, nella sua traduzione della *La favola delle api*, bollò l'olandese quale «il Montaigne inglese»⁵. D'altronde l'obiettivo di Montaigne non era dissimile da quello di Mandeville, volendo,

1 Per approfondire il rapporto tra Mandeville, Shaftesbury e la teoria cartesiana dell' *âme des bêtes* si faccia riferimento a J. J. CALLANAN, *Mandeville on Pride and Animal Nature*, in J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes*, pp. 125-136.

2 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 3.

3 Tornò, anche in questo caso, la pratica medica nella *Favola* dove, nella nota R, Mandeville, nel definire il coraggio, ricorse all'intensità della circolazione sanguigna, alla sua composizione in termini di spiriti ed alla sua distribuzione attraverso le parti corporee, «la costituzione che favorisce il coraggio consiste nella forza naturale, nell'elasticità e nella giusta composizione degli spiriti più fini. [...]. La risolutezza che dipende da questo tono degli spiriti, si mostra anche fra gli effetti dei liquori forti, le cui particelle ardenti si addensano nel cervello e rafforzano gli spiriti. [...]. Questa costituzione spesso è influenzata dalla salute e dalla malattia, ed è indebolita da gravi perdite di sangue», pur restando consapevole di come le cause di tali passioni, pur descrivibili all'interno di un discorso fisiologico, non fossero del tutto fisiche. Ivi, nota R, pp. 142-143.

4 Ivi, p. 4.

5 Forse a sua volta influenzata dal paragone fatto dallo stesso Mandeville col filosofo di Bordeaux nella sua *Favola*, nella traduzione della matematica si legge, «Mandeville qui en est l'auteur [della *Favola*], peut être appelé le Montaigne des Anglais, à cela près, qu'il a plus de méthode et des idées plus saines des choses, que Montaigne», in

più che fornire un resoconto degli animali, minare la fiducia dell'uomo o, più precisamente, il suo orgoglio nelle proprie facoltà razionali: «Il mezzo che scelgo per abbattere questa frenesia e che mi sembra il più adatto, è di schiacciare e calpestare l'orgoglio dell'uomo e l'umana baldanza, far sentire loro l'inanità, la vanità e nullità dell'uomo»⁶ e Mandeville, collegando la sua poesia all'opera montaigneiana, suggerì ai suoi lettori più dotti in filosofia naturale come anche lui fosse impegnato a rimuovere l'uomo razionale dal trono su cui Descartes, oramai niente più che l'ex fonte mandevilleiana, lo aveva posto.

Sostenendo, nella sua *Favola*, come l'utilità dell'anatomia alla pratica medica non potesse che essere limitata, rivelante solo la struttura, ma non la funzione delle parti del corpo e concludendo come il motivo per cui non si riusciva a spiegare il corpo vivente nel suo insieme era perché sia il corpo animale sia quello umano erano governati da una forza inaccessibile alla mente umana, ma che li distingueva radicalmente dagli oggetti inerti, Mandeville ripropose e la sua conoscenza medica e, più in generale, la conoscenza vigente nel Settecento, rifacendosi specialmente alle teorie di un medico tedesco, George Ernst Stahl.

La visione mandevilleiana del corpo ed individuale e politico fece, infatti, eco alle idee del tedesco, padre di una concezione animista del corpo vivente come governato in ogni movimento da un'anima e, per quanto le forze meccaniche avrebbero potuto spiegare il funzionamento del corpo, queste non avrebbero, però, potuto essere utilizzate per la comprensione della vita; in questo modo non si rifiutava del tutto lo studio meccanicistico del corpo, ma si andava a sostenere l'esistenza di due principi fondamentali, la materia – materiale – ed il movimento – immateriale – e, poiché anche l'anima era immateriale, allora questa avrebbe avuto la capacità di causare movimento il quale, a sua volta, avrebbe avuto il potere di influire sulla materia. I corpi viventi, per Stahl, erano dunque composti da materia mista e l'armonia tra questi diversi composti, così come la coordinazione delle parti, sarebbe stata garantita dall'anima. Riprendendo questi concetti, Mandeville volle dimostrare come sia gli animali sia i corpi umani fossero guidati da un principio della vita immateriale ed inconoscibile, ovvero, se anche un anatomista avesse avuto una conoscenza completa di ciascuna delle parti del corpo, non sarebbe comunque stato in grado di comprendere il corpo vivente nel suo insieme e lo stesso valeva, ovviamente, per lo sciame di api di Mandeville: anche se i cittadini, visti individualmente, sembravano viziosi e depravati, il corpo politico ben governato nel suo insieme era comunque armonioso – rammentando le api del diderotiano *d'Alembert* di ben un secolo e qualche decade più tardi.

Concetti, questi, che bene si legavano anche alla definizione che Mandeville attribuiva alla nozione di società e nella quale mostrò chiaramente il modo in cui concepiva le differenze tra uomini ed animali all'interno di un contesto sociale: per Mandeville le grandi società avrebbero formato un corpo che, proprio come quello di un animale, non sarebbe equivalso semplicemente alla somma delle sue parti, ma

Spero che il lettore abbia capito che con la parola società voglio significare un corpo politico nel quale l'uomo, o soggiogato da una forza superiore o tolto dal suo stato selvaggio dalla persuasione, è divenuto una creatura disciplinata, capace di realizzare i propri fini lavorando per quelli altrui, e dove, sotto la guida di un capo o retti da qualche altra forma di governo, ciascun membro è reso utile al tutto e, con un'abile direzione, tutti sono spinti ad agire come se si trattasse di un sol uomo. Se infatti col termine società volesse intendere soltanto un numero di persone che, senza regola o governo, vivessero insieme stabilmente, spinti da un naturale amore per la propria specie o dall'amore per la compagnia, [...], allora affermo che non esiste al mondo una creatura più inadatta alla società dell'uomo. Se ci fossero cento persone, perfettamente uguali, libere da ogni soggezione e da ogni timore di un qualche superiore, essi non potrebbero mai vivere insieme due ore, a meno che non dormissero, senza litigare; e quanto più possedessero esperienza, forza, ingegno, coraggio e risolutezza, tanto più violenta sarebbe la loro lite⁷.

É. DU CHÂTELET, *La favola delle api*, trad. Elena Muceni, Bologna, Marietti 1820, 2020, pp. 60-61. Il manoscritto della du Châtelet venne precedentemente riportato da I. O. WADE, *Studies on Voltaire. With Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet*, New York, Russell & Russell, 1947.

⁶ M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro II, capitolo XII, cit., p. 464.

⁷ B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 248.

Come Hobbes e contro Shaftesbury, Mandeville sostenne la sua visione dell'uomo come un essere naturalmente egoista e non virtuoso, anche se, a differenza di Hobbes, affermò come un buon governatore avrebbe imbrigliato e non represso le passioni delle persone, dando così vita ad una società, «un alveare spazioso» e non costituito da solo cento uomini, composta da degli individui appassionati e presumibilmente viziosi e facendo così eco alla concezione vitalistica del corpo che aveva già delineato nel suo trattato sull'isteria e nei riguardi della questione dell'ipocondria politica, lasciando emergere, ancora, la teoria e la pratica medica⁸ nella sua *Favola* dove, nel brutale gesto del chirurgo che tagliava la pelle e la carne pur di trovare quelle molle, elementi trascurati, che avrebbero permesso il movimento della macchina umana⁹, sarebbe stato possibile leggere la metafora degli organi politici delle società civili.

Nella sua opera medica più importante, il *Treatise*¹⁰, Mandeville aveva, infatti, sostenuto come fin quando «the strict Union that is between the Body and the Soul lasts, and they continue to be, as it were, a Mixture, the latter cannot act without the Assistance of the first»¹¹ considerando tanto il corpo dell'uomo quanto quella donna come un miscuglio unico di parti e riproponendo il medesimo individuo quale essere dotato di proprie passioni e con le quali avrebbe costituito un solo insieme.

Questo sarebbe stato l'essere alla base della società presentata nella *Favola* dove l'insistenza sull'idiosincrasia di ogni uomo o donna venne manifestato nei vari paragrafi attraverso l'analisi e la comunione coi differenti mestieri, ognuno avente le proprie passioni dominanti, quelle che avrebbero reso il soggetto più o meno incline a determinate malattie mentali in base proprio al suo impiego e che non sarebbero dovute essere ignorate o vincolate attraverso rigidi codici morali, bensì disciplinate al fine di servire il bene superiore, ovvero la comunità.

In Mandeville, a differenza di Diderot (e, in una certa misura, di Adam Smith), il compito dell'abile politico era, dunque, quello di incoraggiare il singolo soggetto a perseguire le proprie passioni al fine di poterle sfruttare per il bene più grande della società che si presentava come un corpo di composti misti animati da una propria forza vitale e che, come chiosato dalla *Favola*, poteva denunciare un individuo come vizioso e spinto da passioni egoistiche, ma che, in realtà, rendeva prospero il corpo politico nel suo insieme dal momento che, proprio come il corpo umano o animale risultavano essere la somma dei propri organi, così anche la società risultava essere un corpo, od una creatura, avente preso vita propria: «That most minute and subtile Texture, remote not only from the Senses but likewise from the Reach of human Understanding, which the solid as well as fluid Parts are made of in a living Creature, is and will eternally be hid from us»¹².

8 Circa la relazione tra il pensiero medico di Mandeville e la sua filosofia politica si rimanda a P. HILTON, *Bitter Honey: Recuperating the medical and scientific context of Bernard Mandeville*, Bern, Peter Lang, 2010.

9 Nel suo trattato medico, Mandeville fece emergere il suo punto di vista scientifico e, stando al quale, un anatomista sarebbe sì riuscito ad osservare le singole parti di un corpo, ma avrebbe necessariamente mancato di riportare la vitalità dell'insieme e dimostrando come sia gli anatomisti sia i meccanicisti si sarebbero occupati solo di ciò che avrebbero potuto vedere, sia ad occhio nudo sia attraverso il microscopio. Questa enfasi sul visibile voleva dimostrare come le distinzioni tra animale e macchina avessero avuto poca importanza per gli iatromeccanici interessati, invece, solo al lato visibile e materiale degli esseri. Mandeville andò, così, a conferire importanza all'osservazione ed all'esperienza, denigrando l'efficacia dell'uso dei metodi deduttivi in medicina e mettendo in evidenza il punto nodale del suo modo di considerare la pratica medica, un'arte basata sull'osservazione ricorrente e sull'apprendimento dei modi misteriosi in cui la natura avrebbe manifestato il suo vigore e nel corpo e nella mente umana a seconda, ovviamente, della costituzione, del temperamento e delle passioni del soggetto. Cfr. R. B. ROMÃO, *Mandeville as a Sceptical and Medical Philosopher*, in J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes*, pp. 105-112 e C. A. S. CARVALHO, *Mandeville and the Therapeutics of Melancholic*, in J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes*, pp. 147-166.

10 In questo testo, e maggiormente nella seconda edizione ampliata del 1730, l'olandese ritornò sull'analisi più letterale che figurata della digestione – un tema tanto caro anche a Trembley e da lui posto alla base della comunicazione tra l'intero e le parti singole del corpo – mostrando come nel suo trattato per l'ipocondria continuasse a portare avanti l'interesse, già precedentemente avanzato, per lo stomaco, sottolineando l'importanza di una buona digestione nella cura delle malattie malinconiche. Cfr. N. MARCHI (DE), *Exposure to Strangers and Superfluities*, pp. 67-92. «Digestion and concoction depend upon the *Menstruum* (nervous ends surrounding the stomach), and are made difficult when the animal spirits, running in the blood stream are too thin or too crude», in C. A. S. CARVALHO, *Mandeville and the Therapeutics of Melancholic*, cit., p. 155.

11 B. MANDEVILLE, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases*, cit. p. 160.

12 Ivi, p. v.

In questo senso è da rileggere l'idea che alcuni dei sudditi possano soffrire a beneficio del bene superiore al quale sono sottomessi non appena entrati a far parte del corpo politico perché questi, *Desp'rate and Poor*, con la loro spinta all'autoconservazione avrebbero contribuito alla vita del corpo politico e, per di più, lo avrebbero fatto né di propria volontà od a proprio vantaggio, poiché la creatura che era la società funzionava a beneficio di se stessa e non a quello dei suoi membri.

È dunque nel testo di Mandeville che possiamo vedere un primo esempio di questa questione del rapporto tra gli individui, dotati di una propria mescolanza di passioni, e l'insieme sociale, la cui paradossale armonia era garantita dalla ricerca egoistica delle passioni degli individui, la metafora, dunque, dello sciame d'api agente all'unisono e tanto apprezzata ed usata dai medici vitalisti – Théophile Bordeu il più famoso – quanto dai *philosophes* materialisti – e qui il più famoso fu Diderot – per pensare a come organi o particelle corporee (in medicina) od individui (nelle speculazioni politiche) avrebbero potuto agire di concerto.

Va notato, tuttavia, come per l'olandese questa armonia fosse paradossale poiché l'equilibrio dell'insieme era mantenuto dalla soddisfazione delle passioni e non dalla conoscenza, tema che portò Mandeville a considerare la creatura vivente, ovvero il corpo politico, specialmente come una creatura animale che per l'olandese non si configurava più col vecchio essere cartesiano privo di razionalità, al punto che l'unico tratto che avrebbe distinto l'uomo dagli altri esseri viventi non sarebbe più stata la ragione, bensì l'orgoglio. Questo concetto divenne fondamentale per comprendere come Mandeville e le sue teorie fossero state recepite ed in Gran Bretagna ed in Francia e per capire, soprattutto, le differenze fra le accuse mosse dall'isola europea nei confronti della *Favola* e quelle mosse oltremarina dove il pensiero di Descartes aveva avuto la meglio e dove non tanto i lettori – delle eccezioni – quanto i critici, molti dei quali membri, per altro, di ordini religiosi, non poterono accettare il trattamento da Mandeville riservato all'uomo e da lui paragonato a delle bestie prive di intelletto che, nel loro stato solitario, altro non sarebbero stati che corpi di animali spinti dalle loro passioni, «Tutti gli animali non domati sono per istinto attenti soltanto a soddisfare se stessi»¹³ e così ritornando al concetto che voleva le presunte virtù umane nient'altro che delle maschere indossate dagli uomini con il solo intento di essere lusingati.

Specialmente questo punto di vista venne criticato da Émilie du Châtelet la quale per prima tradusse la *Favola* in lingua francese redigendola a partire dal 1735 ed alla quale lavorò, probabilmente, fino al 1738 circa¹⁴. Anche la marchesa criticò, infatti, Mandeville specialmente per questa sua visione delle passioni ritenute più potenti persino della ragione, un punto di vista che si scontrava con quello della matematica parigina la quale continuò, invece, a considerare gli individui quali soggetti razionali capaci di agire liberamente, unica spiegazione al come gli uomini fossero in grado di assecondare e le leggi gerarchiche e la volontà del sovrano. A questo proposito bisogna, infatti, rammentare come la du Châtelet fosse un membro privilegiato dell'alta nobiltà francese e come l'accoglienza negativa ricevuta dalla *Favola* in Francia vada analizzata anche attraverso lo spettro delle ragioni politiche del paese vertente in una condizione completamente differente rispetto a quella britannica.

Seppure, infatti, anche la matematica non vedesse un divario insormontabile tra gli esseri umani e tutti gli altri animali, continuò a sostenere come il governo di sé e degli altri si sarebbe dovuto basare sulla comprensione dell'individuo inteso come una miscela unica di passioni, ma governate dalla ragione, piuttosto che come membro rappresentativo del più ampio corpo politico e funzionante indipendentemente dalla ragione e dalla volontà razionale e per via, invece, di un'anima vitalistica inconoscibile per l'uomo. Così facendo la du Châtelet denunciò la prima particolarità della traduzione da lei svolta e riguardante l'esempio di una risposta e francese e femminile alla domanda sul ruolo dei corpi individuali nella creazione di insiemi sociali armoniosi posta da

13 B. MANDEVILLE, *Ricerca sull'Origine della Virtù Morale*, in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, cit., p. 25.

14 La storia della composizione della traduzione svolta dalla du Châtelet è ancora oscura ed avente come principale elemento di datazione le date delle quattro prefazioni e lettere riportate dalla stessa marchesa nella sua opera. Cfr. J. P. ZINSSER, *Entrepreneur of the "Republic of Letters": Emilie de Breteuil, Marquise Du Châtelet, and Bernard Mandeville's Fable of the Bees*, in «French Historical Studies», 25, 4, 2002, pp. 595-624 e F. GOTTMANN, *Du Châtelet, Voltaire, and the Transformation of Mandeville's Fable*, in «History of European Ideas», 38, 2, n.° 4, 2012, pp. 218-232.

Mandeville. Sebbene, infatti, affascinata dalle idee audaci dell'olandese sul ruolo positivo delle passioni, l'interpretazione della du Châtelet della *Favola* dipese fortemente dal contesto dei mutevoli dibattiti sociali sul rapporto tra passioni e ragione relativi non solo agli esseri umani in generale, ma, in particolare, alle donne che all'inizio del XVIII secolo potevano dedicarsi ad un apprendimento ancora notevolmente limitato dal momento che, se con i salotti misti del primo Seicento si era iniziata a divulgare anche per il gentil sesso una seria attività individuale, i nuovi spazi del dibattito settecenteschi, come le Accademie, non solo erano strutturati attorno ai privilegi di rango, ma escludevano le donne essendo unicamente maschili. Questo rese interessante lo scritto di Émilie: essa scrisse come una nobile donna colta¹⁵ in un'epoca in cui si diceva che le donne erano inclini a sottomettersi alle loro passioni verso le quali sarebbero state più sensibili degli uomini ed avvicinandole, così, agli animali ugualmente guidati dalla passione, il nodo, quindi, alla base delle idee di Mandeville; la marchesa, inoltre, trattò dell'argomento in un momento in cui le gerarchie sociali dell'antico regime francese¹⁶ stavano cambiando ed un'élite accademica si stava formando accanto alle vecchie cerchie di nascita e rango.

Questo rese particolarmente peculiare nella traduzione della du Châtelet la volontà della matematica di non tradurre la poesia, ma solo una selezione degli appunti di Mandeville, una scelta giustificata dalla stessa autrice per via della sua mancanza di talento nei confronti delle traduzioni dei componimenti in versi, ma che, ad un esame più attento, sembrerebbe invero attribuibile alla sua decisione di omettere l'immagine dell'alveare, scelta coerente con la sua visione più ampia del soggetto umano razionale identificabile non come un corpo animale, ma come in grado di controllare il suo io e le sue passioni¹⁷ attraverso la ragione e la volontà; una scelta risultante, però, allo stesso tempo, quanto mai ironica dal momento che Mandeville avrebbe, invece, elevato la posizione della donna nella società proprio per via della sua maggiore vicinanza all'influenza delle passioni. Ma qui va considerato non solo lo status della du Châtelet come donna dell'alta aristocrazia, posizione che necessariamente influenzò la sua visione dei corpi ed individuali e

15 Sia suo padre, il barone de Breteuil, sia suo marito, il marchese Florent Claude du Châtelet, discendente di una delle prime famiglie di Lorena, erano membri dei vertici dell'alta nobiltà francese. Cfr. J. P. ZINSSER, *Emilie Du Châtelet's Views on the Pillars of French Society: King, Church, and Family*, in L. CURTIS-WENDLANDT, P. GIBBARD, K. GREEN, *Political Ideas of Enlightenment Women: Virtue and Citizenship*, London and New York, Routledge, 2011, pp. 17–32.

16 Anche Mandeville non perse mai di vista il contesto e geografico e temporale in cui scrisse: per lui gli inglesi avrebbero calcolato male la ricchezza e la forza della Francia, per Mandeville un paese da non considerarsi povero dal momento che solo i francesi della classe inferiore erano miseramente poveri, una condizione influenzata dal tipo di sistema politico e sociale in cui vivevano. Tornando al *The Virgin Unmask'd* Mandeville, attraverso Lucinda, analizzò proprio «the Subordinations of the Degees of People» notando come questi differissero «in every Nation, according to the Degrees of Liberty they enjoy». In una monarchia come quella francese vi era una gerarchia molto ripida che distingueva ampiamente il divario tra la nobiltà e la nuova borghesia, un divario assente, invece, in Olanda dove, anzi, la «Notion that they have of Liberty, makes 'em so proud» e dove con quel *they* si volle fare proprio riferimento al popolo olandese. In Gran Bretagna, anche, vi sarebbe stato un divario, ma visto più come «a Mixture of Monarchy and Commonwealth together» e dove il *peerage* si sarebbe mescolato con l'*upper gentry*. Le repubbliche si sarebbero caratterizzate per via dei modi egualitari ed anche per una maggiore uguaglianza circa le ricompense. Le monarchie, invece, non solo avrebbero mostrato un comportamento più deferente, ma anche una più ampia differenziazione della ricompensa; i poveri venivano valutati meno ed avrebbero lavorato per salari più bassi. Quindi, in Francia le persone appartenenti ai ranghi più bassi sarebbero state non solo povere, ma *molto* povere, mentre una grande ricchezza e potere avrebbe contraddistinto solo i ranghi superiori. Allo stesso modo, la Gran Bretagna con il suo governo misto, avrebbe goduto di un'uguaglianza inferiore rispetto a quella presente in Olanda, ma di una gerarchia meno rigida rispetto a quella francese. Ancora una volta fu la voce di Antonia a riassumere l'argomento: «where Nations are equal in Riches and Plenty, the lowest Rank of People will not be so poor in a Commonwealth, as in a Kingdom; and that they must still be more superlatively mean in an absolute, than in a limited Monarchy», in *The Virgin Unmask'd*, pp. 165-167.

17 Anche in *Queen Zarah* ritornava questo concetto che voleva la ragione dominare le passioni. Per l'autore, o autrice, dell'opera, gli esseri umani sarebbero stati naturalmente sociali ed aventi un «certain Instinct, or natural Law» aristotelico che avrebbe fornito loro «an Internal Motion or Propensity to it». Questo ordine sarebbe stato «something more than of bare Humane Invention» dal momento che «it seems to derive its Origine from a higher Source» ed anche le «Irrational Creatures», come le api – altro riferimento per nulla casuale – sarebbero state guidate da questo ordine, motivo per cui avrebbero potuto fungere da modello per le società umane. In *The Secret History of Queen Zarah, and the Zarazians*, pp. 99-101.

politici, ma anche questo approccio quale suo tentativo e di strategia per entrare nei discorsi scientifici del XVIII secolo e di tentativo per poter stabilire delle relazioni di clientelismo tra gli accademici e se stessa¹⁸. Il testo, infatti, pur rimanendo in forma manoscritta, non mancò di circolare tra membri selezionati delle élite intellettuali europee del Settecento ed oltre al coinvolgimento di Voltaire, del quale la du Châtelet fu l'amante, vi sono lettere documentanti il legame della matematica con altri intellettuali dell'epoca come Francesco Algarotti, autore del diffuso *Newtonianismo per le dame* (1737) ed al quale mostrò il suo lavoro, così come alla scrittrice Françoise de Graffigny, una delle donne più importanti della letteratura francese del XVIII secolo, autrice del celebre romanzo epistolare *Lettres d'une Péruvienne* (1747), il primo nel suo genere ad essere stato scritto da una donna in Francia, nonché ispirazione per la tragicommedia goldoniana, *La peruviana*, del 1755.

La sua interpretazione del testo mandevilleiano va, dunque, vista anche nel contesto di una nobile società, dominata da forme di interazione educate, le così considerate buone maniere che si fecero mano a mano più stratificate in base allo status sociale di appartenenza nel XVII e XVIII secolo¹⁹ e che non mancarono di influenzare personaggi quali Shaftesbury, il quale poggiò la sua società proprio sulla buona educazione. Agli inizi del Settecento i codici di costume divennero così diffusi che le élite, compresi i membri dell'alta nobiltà come la du Châtelet, iniziarono a prendere le distanze dalle rigide regole della civiltà avendo compreso come i modi veramente educati si sarebbero basati sulla «freedom to shape appearances independent of all authority»²⁰ – e circa le apparenze la stessa Françoise de Graffigny scrisse, nel suo celebre romanzo, «la vanité dominante des Français est celle de paraître opulents», tornando anche lei sulla questione del lusso e della corruzione da questo portata nella società, specialmente quella francese: «il ne faut ni finesse ni pénétration pour démêler que leur goût efféné pour le superflu a corrompu leur raison, leur cœur et leur esprit»²¹.

L'uso della ragione, al fine di governare le proprie *passions & goûts*, era, dunque, un ideale così radicato nella cultura francese, eco di quelle comprensioni contemporanee della nobile *politesse*, da aver portato la marchesa non solo ad eliminare la metafora di Mandeville del «longue grappe de petits animaux ailés», ma a riscrivere i riferimenti fatti dall'olandese al corpo sociale ed alle sue passioni sottolineando, invece, il ruolo avuto dalla ragione, un'enfaticizzazione messa in luce dalla scelta della parigina nel rifiuto di tradurre la poesia, rinuncia ricollegabile non tanto alla mancanza di talento, per ammissione stessa dell'autrice, nel tradurre dei versi poetici, quanto all'idea che si aveva della poesia, un genere letterario associato, a differenza della filosofia morale, all'immaginazione ed alle passioni: non traducendo la poesia, la du Châtelet intese presentarsi come una donna razionale, non lasciandosi trasportare dalla poesia immaginativa e dai sentimenti.

Questo rende maggiormente curioso il fatto che la matematica, invece, alla fisica newtoniana prediligesse, come divulgatoci da Voltaire, la metafisica leibniziana, considerata «immaginazione ornata di falsità»²² e che fece comparire nella sua critica a Mandeville attraverso il concetto di libero arbitrio, una libertà razionale posseduta dagli esseri umani, negata da Mandeville, e rendente loro in grado di governare il loro corpo, simile a macchine, e di gestire le proprie passioni e che la du Châtelet ricollegò direttamente al concetto di *vis viva* leibniziano²³.

18 Cfr. M. TERRALL, *Émilie du Châtelet and the Gendering of Science*, in «History of Science», 33, 1995, pp. 283-310; L. GARDINER, *Women in Science*, in S. I. SPENCER, *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 181–193.

19 Circa il concetto di *politeness* tra Seicento e Settecento si faccia riferimento a R. MUCHEMBLED, *La société polie: politique et politesse en France du XVIe au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1998, pp. 195–216 e J. REVEL, *The Uses of Civility*, in P. ARIÈS, G. DUBY, *A History of Private Life. Passions of the Renaissance*, III, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1989, pp. 167–205.

20 J. REVEL, *The Uses of Civility*, cit., p. 201.

21 F. DE GRAFFIGNY, *Lettres d'une Péruvienne*, Éd. Martine Reid, Paris, Gallimard, 2021, pp. 178-179. La lettera in questione è la numero XXIX la quale venne riscritta nell'edizione del 1752 dove l'autrice aggiunse due lettere, una nella quale si occupò dell'opulenza ingannevole dei francesi ed alla quale si è fatto qui riferimento con le citazioni sopra riportate e l'altra, costituente un breve passaggio tra la lettera XXVIII e la lettera XXXI.

22 E. WALLMANN, *The Political Economy of Eighteenth-Century Insects*, cit., p. 69.

23 La marchesa prese, infatti, parte al dibattito circa la controversia sulla *vis viva*, nome apparso per la prima volta

Sebbene la du Châtelet non abbia quindi alterato sostanzialmente l'affermazione di Mandeville sull'ipocrisia della maggior parte delle virtù, «La honte et l'orgueil, ces deux sources de nos vertus, ne sont point des qualités imaginaires, mais des ingrédients nécessaires a nostre composé. Rien ne le prouve mieux que les différents effets quelles produisent en nous malgré nous memes»²⁴, omise, però, il riferimento alle passioni, una scelta motivata in quanto stilistica, ma che dimostra, inverò, un interessante sostrato dove, se per Mandeville, il dottore divenuto poeta, le interazioni sociali erano riducibili agli effetti delle forze corporee e le leggi ed il governo dei corpi politici delle società civili paragonabili agli «spiriti vitali» ed alla «vita stessa» dei corpi naturali delle creature animate²⁵, per la du Châtelet, anzitutto, non vi sarebbe stata alcuna relazione causa-effetto tra corpo e mente – dal momento che il corpo fungeva da semplice contenitore per l'esperienza – e le leggi espresse dall'olandese non sarebbero state affatto il fattore determinante il comportamento morale e sociale degli esseri civili mostrando, ancora una volta, la preoccupazione da lei rivolta nei confronti di quel legame tra il sé animale ed il sé umano e ben espressa dalla marchesa in una frase, «Les loix sont a la société, ce que la vie est au corps humain»²⁶ e mostrante come, se l'originale rifiutava di distinguere gli esseri umani dagli animali, la traduzione si riferiva inequivocabilmente solo agli esseri umani.

Ignorando l'allegoria dell'ape, la du Châtelet rifocalizzò il problema centrale sollevato dalla *Favola* di Mandeville dimostrando come per lei il paradosso delle api viziose non riguardasse tanto la questione della differenza tra uomo ed animale, che, come dava per scontato, era già sufficientemente spiegato attraverso l'anima umana, quanto servisse a rafforzare la capacità della ragione di governare e trarre piacere dalle passioni. Al posto di un ordine sociale fondato sull'aggregato degli interessi individuali, in altre parole, la du Châtelet sottolineò l'importanza della volontà dell'individuo, o almeno, di coloro abbastanza privilegiati da poterne esercitare una; coloro, infatti, appartenenti ad un livello sociale inferiore sarebbero potuti essere incapaci di riconoscere il proprio interesse e risultanti così bisognosi della guida e della disciplina fornita delle leggi.

La du Châtelet ripropose così, ancora una volta, la sua visione della società come strettamente gerarchica e dove, ad una posizione sociale, sarebbe corrisposta la relativa capacità di autogoverno, una «partage convenable au rang que nous tenons dans la nature»²⁷.

E fu proprio sia nell'intento di dimostrare come i soggetti umani avrebbero dovuto prendere in considerazione gli effetti del loro bene comune e non fare affidamento su abili politici per soddisfare i propri interessi, sia nel rifiuto dell'analogia dell'ape, che la du Châtelet fece emergere prepotentemente il contesto così come la sua importanza: il di lei trattamento delle idee proposte da Mandeville, specialmente quelle relative alle passioni, era chiaramente colorato dalle norme della Francia assolutista e dei suoi circoli aristocratici piuttosto che da quelle della Gran Bretagna e dei Paesi Bassi di Mandeville ed orientati al commercio, un fatto che la portò ad essere accusata, come nel caso di Shaftesbury, di essere accecata dal suo status di nobildonna ricca e privilegiata.

In realtà la marchesa fu semplicemente un prodotto culturale della Francia settecentesca e, se per Mandeville il fattore fondamentale dell'essere felice in una società sarebbe dipeso dalla considerazione che gli altri avrebbero avuto dell'individuo, per la du Châtelet solo la stima di *honnêtes gens* avrebbe contato per il raggiungimento di tale felicità, per altro, non raggiungibile da chiunque, «Mon but n'est pas d'écrire pour toutes sortes de conditions & pour toutes sortes de personnes (et pour toutes sortes de conditions); tous les états ne sont pas susceptibles de la même espèce de bonheur»²⁸, visione fortemente dipendente, anche, da quelle determinate condizioni

negli studi di Leibniz e con la quale il tedesco volle indicare la nostra odierna energia cinetica, in contrapposizione al concetto di *vis mortua*, oggi inerzia. Cfr. É. DU CHÂTELET, *Réponse de Madame la Marquise du Châtelet*, Bruxelles, Foppens, 1741; E. WALLMANN, *The Political Economy of Eighteenth-Century Insects*, p. 71; R. H. EPSTEIN, M. B. OGILVIE, P. ROSE, R. J. RUBEN, R. K. SMELTZER, *Extraordinary Woman in Science & Medicine: Four Centuries of Achievement*, New York, Grolier Club, 2013; M. TERRALL, *Vis Viva Revisited*, in «History of Science», 42, 2004, pp. 189–209.

24 I. O. WADE, *Studies on Voltaire*, cit., p. 157.

25 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, p. 3.

26 I. O. WADE, *Studies on Voltaire*, cit., p. 138 e É. DU CHÂTELET, *La favola delle api*, trad. Elena Muceni, cit., p. 64.

27 I. O. WADE, *Studies on Voltaire*, cit., p. 107.

28 É. DU CHÂTELET, *Discours sur le Bonheur*, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961, p. 7.

materiali dalla du Châtelet individuate come il tempo ed il denaro necessari per studiare e, dunque, elevare, attraverso la ragione e la *politesse*, la mente, venendo così a spiegare l'interesse della marchesa per il lusso e per le passioni visti come strumenti per il perseguimento di un sé nobile, razionalmente governato dalla ragione, piuttosto che elementi fini alla soddisfazione di passioni personali. Laddove Mandeville aveva individuato il lusso come uno stimolo per il lavoro egoistico, la du Châtelet vi aveva, invece, intuito una preconditione per la coltivazione della mente e, di conseguenza, accessibile solo a coloro nati con dei privilegi sufficienti per goderselo senza dover praticare il lavoro fisico.

Se a seguito di queste riflessioni viene da bollare la marchesa aristocratica e Mandeville democratico, bisogna però continuare a tenere a mente come l'alveare democratico di Mandeville non comportasse, a sua volta, un'equa distribuzione del potere visto come i politici intelligenti avrebbero potuto sfruttare gli interessi personali dei loro subordinati a proprio vantaggio. L'opera della du Châtelet, quindi, può essere letta come una forma di resistenza ad alcune idee di Mandeville sul rapporto tra il corpo e le facoltà razionali e tra i corpi individuali e l'insieme sociale e, nonostante nel dibattito sul lusso la marchesa si schierò fermamente dalla parte di coloro che approvarono i benefici derivanti dall'abbondanza del superfluo, i suoi scritti non mancarono di mostrare un disagio provato nei confronti di un ordine sociale basato sul commercio ed una natura umana egocentrica e competitiva. Il suo ideale aristocratico di felicità individuale e sociale era, dopotutto, profondamente radicato nel regime feudale, il cui destino sarebbe stato presto segnato, e che le avrebbe reso impossibile accettare quella teoria della governabilità basata sulla fisicità del corpo, teoria che avrebbe reso la sua filosofia morale di donna aristocratica sedicente impossibile e che l'avrebbe portata ad essere esclusa, per via del suo genere, da quelle istituzioni scientifiche che sempre più detenevano l'autorità di definire quelle leggi naturali. Tuttavia, la sua lotta per conciliare la felicità individuale, le passioni corporee e la responsabilità morale, fu un contributo affascinante al panorama intellettuale della Francia dell'Illuminismo, nonché un promemoria di ciò che precedette la diffusione delle economie politiche di libero mercato basate sulla nozione di interesse per le popolazioni piuttosto che su responsabilità individuali. Inoltre, la sua interpretazione della *Favola rifletté*, anche, il suo posto nel mutevole ordine sociale francese, così diverso dalle società commerciali olandesi ed inglesi in cui Mandeville era di casa e che la portò a rifiutare la concezione del corpo politico mandevilleiano sostenendo, invece, come la società fosse organizzata gerarchicamente, con quelli individui liberi, autonomi ed egoisti, perché economicamente indipendenti, posti al di sopra delle masse, tutti elementi che resero inevitabile vedere questi due personaggi quali suggeritori di due concezioni opposte del governo e del suo rapporto con le passioni poiché profondamente radicate nei diversi contesti socioculturali, politici ed economici dei loro autori.

7.2.2 Mandeville, l'ateo

Se attraverso la figura di Émilie du Châtelet si è potuto investigare sulla questione socio-politica francese, è invece attraverso quella maggioranza di critici, membri di ordini religiosi, che si è potuto portare alla luce il contesto religioso del XVIII secolo attraverso le loro obiezioni, simili a quelle della marchesa, ma adottanti una differente visione del mondo, non più aristocratica, ma dipendente da quell'idea che voleva gli esseri umani dotati di quelle anime razionali che avrebbero loro consentito di accettare ed applicare le leggi morali eterne di Dio espresse nelle gerarchie feudali della loro monarchia assolutista: in pratica, i sudditi del re non sarebbero potuti essere semplici corpi animali, ma esseri umani il cui dovere era l'obbedienza alle leggi e della corona e della Chiesa.

D'altronde era convinzione comunemente accettata che le comunità degli insetti sociali fossero così prospere proprio perché gli individui che le componevano obbedivano alle leggi, rammentiamo ancora le parole di Latreille descrittive la «république des fourmis» come un luogo che «n'est pas

sujette à ces vicissitudes de formes, à cette mobilité dans les pouvoirs, à ces fluctuations perpétuelles qui agitent nos républiques et font le tourment des citoyens», una stabilità raggiunta dal formicaio «depuis que la fourmi est la fourmi, elle a toujours vécu de même; elle n'a eu qu'une seule volonté, qu'une seule loi» fondata su «l'amour de ses semblables»²⁹ e come dimostrato anche da Dorat-Cubières nella sua poesia *Les Abeilles ou l'heureux gouvernement* nella quale non fece mistero circa la sua volontà di volere rivaleggiare proprio contro Mandeville proponendo la semplice lezione delle api, «Il n'y a de bon gouvernement que là où tout est soumis aux lois, depuis le plus grand jusqu'au plus petit, depuis le sceptre jusqu'à la houlette. [...] ce sont les lois que j'ai voulu chanter, avec l'air de chanter les Abeilles»³⁰ e dell'alveare, «Pour les premiers humains la fable eut des attraits;/ Virgile en a tracé de sublimes portraits [...]./ Loin de vous, loin de moi des récits trop vantés:/ Ce n'est point aux faux dieux par l'erreur inventés/ Qu'il faut attribuer les vertus de l'Abeille:/ Au seul dieu véritable on en doit la merveille»³¹ in opposizione al *Grumbling Hive* dell'olandese.

Sia in Gran Bretagna sia nel continente³², quindi, le critiche mosse nei confronti di Mandeville si divisero essenzialmente in quelle due classiche categorie, quelle rivolte alla concezione mandevilleiana del rapporto tra uomo ed animale e quelle rivolte alla questione dell'innato senso della moralità e ritornando, dunque, su quei concetti quali la natura dell'uomo, degli animali e di Dio, le scandalose presunzioni da parte di Mandeville e che causarono l'indignazione non solo del Middlesex *Grand Jury*, ma, e specialmente, di quei membri delle élite tradizionali e delle università opponentisi all'idea che la società potesse essere formata non da anime libere, razionali e virtuose, ma da corpi materiali ed appassionati ed accusanti per questo Mandeville di aver aperto le porte all'ateismo³³ ed al caos e morale e politico avendo basato le sue idee non sulla superiorità concessa all'uomo da Dio, ma sull'ipocrisia e l'inganno. Mandeville sosteneva, infatti, come la moralità della società a lui contemporanea avesse invece promosso l'autoinganno e come inganno e superbia, piuttosto che virtù e prudenza, avessero caratterizzato la fiorente comunità del nuovo alveare, non più simbolo delle monarchie assolute, ma del successo commerciale, gettante una luce positiva proprio su quei valori relativi agli interessi personali,

Così il vizio nutriva l'ingegnosità,
che insieme con il tempo e con l'industria
aveva portato le comodità della vita,
i suoi reali piaceri, agi e conforti,
ad una tale altezza, che i più poveri
vivevano meglio di come vivessero prima i ricchi;
e nulla si sarebbe potuto aggiungere³⁴,

29 P.-A. LATREILLE, *Histoire Naturelle des Fourmis*, cit., p. 2.

30 M. DORAT-CUBIERES, *Les Abeilles ou l'heureux gouvernement*, cit., p. 14.

31 Ivi, p. 23.

32 L'opera di Mandeville, va rammentato, si riferiva particolarmente a quella società ampia e prospera che era l'Inghilterra, ma non per questo mancò la volontà dell'olandese di voler universalizzare il paradosso, da lui così brillantemente riassunto nel famoso sottotitolo, a tutte le società impossibilitate dallo sfuggire a quel contrasto tra la prosperità economica e l'adozione generalizzata della virtù.

33 Per quanto non sia corretto identificare Mandeville come ateo e, come da lui stesso sostenuto, nemmeno un sostenitore dell'ateismo, ma, piuttosto, un sostenitore della libera scelta, un giovane Mandeville venne coinvolto in un episodio, presso la sua madre patria, che lo avvicinò all'ateismo. Nelle Province Unite si svolsero quelle che divennero note come le *Costerman riots* avvenute a Rotterdam nel 1690 a seguito dell'esecuzione di un cittadino, Cornelius Costerman, in quanto reo, per sua confessione, di aver assassinato un esattore delle tasse. A causa dell'episodio e delle conseguenti rivolte, Mandeville pubblicò, in forma anonima, un opuscolo satirico dedicato all'ufficiale giudiziario Jacob Van Zuilen van Nievelt, un *sanctimonious atheist* e nel quale si mostrò a favore delle opinioni più radicali e polemiche. A seguito della rivolta il padre di Mandeville venne bandito da Rotterdam e forse per il declino in cui versò la sua famiglia, oppure per la cattiva notorietà a cui lo aveva portato la sua satira, anche Bernard decise di lasciare le Province Unite e di trasferirsi in Inghilterra, ma restando inseguito dalla sua nomea. Cfr. R. DEKKER, *Private vices and public virtues revisited: The Dutch background of Bernard Mandeville*, in «History of European Ideas», 14,1992, pp. 481–498 e E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 3.

34 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, p. 14.

ed anzi la prosperità e l'agio sarebbero svanite una volta *flung down* la *mask of hypocrisy* indossata dalle api e la frugalità e la moderazione sarebbero state adottate su istigazione dei moralisti, come bene espresso dalla morale conclusiva della *Favola*,

Smettetela dunque con i lamenti: soltanto gli sciocchi cercano
di rendere onesto un grande alveare.
Godere le comodità del mondo,
essere famosi in guerra e, anzi, vivere nell'agio
senza grandi vizi, è inutile
UTOPIA nella nostra testa³⁵.

Questi ideali sostenuti da Mandeville, il quale utilizzò tali immagini ed associazioni per focalizzare il suo discorso su di un alveare, ora simbolo di un'attività economica moralmente sfrenata, ovvero il punto colto da John Gay nella sua risposta poetica alla *Favola*, la *The Degenerate Bees*, apparvero rintracciabili in due personaggi dai quali l'olandese prese probabilmente le mosse: da un lato, circa l'argomento scettico sulla relazione tra uomini ed animali e la controversa posizione gassendiana sulla continuità delle pulsioni tra i due, sembrò seguire l'esempio di La Fontaine, mentre, dall'altro lato, l'aspetto più teologico, prese più probabilmente le mosse da Bayle il quale già si era chiesto se un ateo sarebbe potuto essere virtuoso e se, nel caso, sarebbe potuta esistere una società senza religione spezzando così il legame esclusivo tra questa e la morale, teorizzandone una laica³⁶ che avrebbe potuto costituire la base di una società in cui, a livello politico, la religione sarebbe stata del tutto irrilevante³⁷.

Nel 1723 venne pubblicata la seconda edizione della *Favola* ed alle accuse politiche seguirono ben presto quelle ecclesiastiche capitanate da William Law, sacerdote della Chiesa d'Inghilterra, e dalla pubblicazione, il 20 gennaio 1724, del suo saggio dal titolo esplicativo *Remarks upon a late Book entitled The Fable of the Bees*³⁸ in cui si sforzò di criticare specialmente l'idea

35 Ivi, p. 20.

36 Tali supposizioni vennero esposte dal francese nel suo studio intitolato *Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680* e pubblicato per la prima volta nel 1682 sotto al titolo di *Lettre à M.L.A.D.C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie que les comètes ne sont point la présage d'aucun malheur. Avec plusieurs réflexions morales et politiques erreurs populaires*, Cologne, chez Pierre Marteau, MDCLXXXII.

37 Queste ipotesi generarono almeno tre problemi. Il primo avrebbe riguardato la possibile reazione di Dio verso quelle società che avrebbero deciso di tollerare l'ateismo. In questa prospettiva, la persecuzione dell'ateo sarebbe stata necessaria come forma di autodifesa della società, non per prevenire il danno fatto dagli stessi atei, ma come salvaguardia contro l'ira di Dio che avrebbe colpito inesorabilmente una simile società. Qui il problema sarebbe, dunque, stato quello di un Dio vendicativo e non il pericolo sociale che la presenza degli atei avrebbe potuto causare. Il secondo problema, invece, sarebbe stato di natura epistemologica, riguardante il fondamento della morale senza religione. Sarebbe bastata la ragione per fondare la distinzione tra vizio e virtù? E l'assenza di Dio avrebbe necessariamente generato una morale convenzionale e relativistica? Il terzo problema sarebbe vertito sul rapporto tra virtù e motivazioni comportamentali. Se Dio non fosse esistito, tutto sarebbe stato possibile: la virtù non avrebbe guadagnato alcuna ricompensa, né il vizio nessuna punizione. In questo stato di cose, il male ed il vizio avrebbero regnato ed il bene e la virtù non sarebbero state altro che una truffa per tenere soggiogati gli ignoranti e gli sciocchi. Anche l'assenza di ricompensa o punizione eterna avrebbe avuto conseguenze su di un disegno strettamente politico: senza Dio nessun giuramento si sarebbe potuto considerare valido ed un giuramento non sarebbe più valso a suggellare alcun impegno. Senza timore di spergiuro qualsiasi promessa sarebbe stata molto meno vincolante e qualsiasi accordo stipulato con atei non si sarebbe potuto considerare valido perché gli stessi atei non sarebbero risultati vincolati dalla loro parola. Dopo aver analizzato le tre questioni, Bayle concluse come l'ateismo non avrebbe costituito alcun ostacolo alla nascita di una società dove, anzi, sarebbe potuta esistere una morale laica. Un ateo sarebbe, dunque, potuto essere virtuoso e, di conseguenza, sarebbe potuta esistere una società priva di religione. Nella sua analisi della società, Bayle affermò poi coraggiosamente come la religione cristiana, se rispettata in tutti i suoi precetti morali, avrebbe, anzi, potuto arrecare danno alla ricchezza ed al potere di una società. Cfr. P. BAYLE, *Lettre à M.L.A.D.C.*, pp. 321-367 e P. BAYLE, *Continuation des Pensées Diverses, Écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Decembre 1680*, I, Rotterdam, Reinier Leers, MDCCV, pp. 114-125.

38 W. LAW, *Remarks upon a late book entitled The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits, in a Letter to the Author. To which is added a postscript, containing an observation or two upon Mr. Bayle*, London, Will and John Innys, 1724.

mandevilleiana che voleva le passioni all'origine delle azioni umane ed il comportamento dell'uomo non più guidato dalla ragione, tanto che la morale sarebbe stata un'invenzione umana e la fede nell'immortalità dell'anima un derivato dell'orgoglio. Per Law, dunque, si trattò di una dottrina ricasante «the Power of Reason and Religion, and ascribing all human Actions to Complexion, natural Temper, &c.»³⁹ e basantesi su di una descrizione degli uomini visti come nient'altro che animali complessi rispondenti a degli impulsi. Specialmente apparve poi rilevante un poscritto di sette pagine finali ai *Remarks* di Law e nel quale il sacerdote criticò anche due tesi di Bayle, la convinzione che virtù e religione sarebbero potute essere spiegate come effetti ciechi delle passioni umane e la credenza nella possibile esistenza di una società di atei virtuosi; in questo modo si sottolineò la vicinanza di Mandeville alle posizioni di Bayle, una posizione che si aggiunse alle critiche ed accuse nei confronti dell'olandese, ma che già Mandeville aveva denunciato nei suoi *Free Thoughts*: «Those who are vers'd in Books will soon discover, that I have made great Use of Monsieur Baile, without mentioning him. I confess, he is the learned Man I speak of in Page 93. The Citations likewise which I have borrow'd from that Author, without naming him, are many»⁴⁰ per quanto già nella loro seconda edizione, soprattutto a seguito delle accuse perpetuate e dal Middlesex *Grand Jury* e da Law, venne notato come «Mandeville si fa più cauto e aggiunge nella prefazione un passo (pp. XIX–XX) nel quale dichiara di essersi rifatto a Bayle solo come fonte di notizie, senza entrare nel merito della veridicità dei fatti e delle opinioni riportate, per la quale declina quindi ogni responsabilità»⁴¹, un cambiamento che qualche anno dopo non impedì, comunque, alla penna di Archibald Campbell di bollare Mandeville, così come Bayle, quale ateo e libertino⁴².

In verità Mandeville aveva già preso le distanze da alcuni punti molto significativi del pensiero bayleiano, primo fra tutti, quello che voleva una società costituita da atei virtuosi, anzitutto per via della figura dell'ateo da Mandeville inizialmente individuata, nel 1714, come vanitosa, «Eppure è certo che vi sono stati uomini che sostenendo le cause peggiori con il solo aiuto dell'orgoglio e della loro costituzione, hanno affrontato la morte e le torture con la stessa serenità con cui i migliori degli uomini, animati da pietà e devozione, hanno fatto lo stesso per la vera religione»⁴³ per poi, nei *Free Thoughts*, l'opera mandevilleiana maggiormente influenzata da Bayle, essere scissa in due categorie⁴⁴, quella degli atei speculativi, uomini che si sarebbero comportati virtuosamente pur non credendo in un potere superiore governante invisibilmente il mondo, e per questo non ritenuti da Mandeville pericolosi per la società, e quella degli atei pratici, uomini peccatori e viziosi che avrebbero negato l'esistenza di Dio solo perché auspicanti di non dover rendere conto del loro comportamento a seguito della loro dipartita e, dunque, nocivi per la società poiché, rifiutando l'esistenza di Dio, avrebbero rifiutato anche i valori condivisi dalla comunità.

L'olandese dimostrò, dunque, di aver preso vistosamente le mosse dalla distinzione bayleiana tra atei speculativi, *athées de théorie*, ed atei pratici, *athées de pratique*, distaccandosene, però, nella

39 Ivi, p. 53.

40 B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., p. XV.

41 M. E. SCRIBANO, *La presenza di Bayle nell'opera di Bernard Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LX, 1981, p. 187. Cfr. M. SIMONAZZI, *Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought*, in J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes*, pp. 221-242.

42 Cfr. M. SIMONAZZI, *Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought*, p. 224; A. CAMPBELL, *Arete-logia. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Westminster, J. Cluer, A. Campbell, MDCCXXVIII.

43 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota R, cit., p. 144.

44 «Atheists are either Speculative or Practical; Speculative Atheists are those unhappy People, who, being too fond of Knowledge or Reasoning, are first deluded into Scepticism, till, unable to extricate themselves from the Mazes of Philosophy, they are at last betray'd into a Disbelief of every Thing they cannot comprehend, and become the most convincing Evidences of the shallowness of Human Understanding. The Number of these has always been very small; and, as they are commonly studious, peaceable Men, the Hurt they do to the Publick is inconsiderable. [...]. Practical Atheists are generally Libertines, who first have been guilty of all manner of Vice and Profaneness, and afterwards, not daring to reflect on the Enormity of their Sins, or the Punishment they deserve from the Vengeance of Heaven, lay hold on Atheistical Arguments, to skreen themselves from their own Fears, and only deny a God, because they wish there was none. Practical Atheists, as they commonly spend their Lives in Riots, and ridiculing every thing that is holy, generally dye (unless they happen to repent) in uncommon Agonies and Despair», in B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., pp. 4-5.

sua descrizione, per Bayle uomo eroico e militante, per Mandeville uomo da biblioteca, del tutto indifeso e pacifico⁴⁵.

Il secondo elemento che distanziò Mandeville da Bayle fu il motivo per cui, stando al primo, non sarebbe potuta esistere una società di atei virtuosi non tanto per la figura dell'ateo in sé, quanto per l'uso fatto dall'olandese del termine virtù che distinse sempre in due categorie, quella della virtù reale e quella della virtù apparente, prendendo in prestito dal pensiero francese di Pascal e Nicole l'idea che l'utilità sociale di un'azione non avrebbe potuto portare a guadagnare il titolo di virtuoso dal momento che la loro virtù non sarebbe stata una categoria sociale, ma una qualità derivante da decisioni puramente personali, una questione di coscienza individuale del tutto irrilevante rispetto alle esigenze della società⁴⁶.

La virtù reale venne definita come «ogni atto, con cui l'uomo, andando contro l'impulso della natura, ricercasse il vantaggio degli altri, o la vittoria sulle sue passioni, per un'ambizione razionale di essere buono»⁴⁷, mentre quella apparente quale il comportamento esteriore che avrebbe rispettato i valori comuni all'interno di un contesto sociale, ma la cui vera ragione sarebbe stata la passione dell'egoismo e non la razionale ambizione di essere buoni. Questo avrebbe reso la virtù reale impraticabile poiché contraria alla stessa natura umana passionale, mentre la virtù apparente, per quanto producente sul piano esteriore gli stessi effetti della virtù reale, sarebbe restata motivata da ragioni egoistiche; da ciò ne sarebbe conseguito che nessuno sarebbe potuto essere veramente virtuoso, perché, indipendentemente dal tipo di virtù, questa sarebbe invero dipesa dalle passioni umane e dimostrando così ulteriormente la negazione alla natura umana del libero arbitrio.

Se per Bayle, dunque, la religione non solo non risultava necessaria all'interno di una società, ma, addirittura, veniva da lui identificata quale elemento nocivo a livello sociale, per Mandeville il problema non avrebbe riguardato affatto la religione, anche per lui un elemento non effettivamente necessario per la vita all'interno della società, bensì la virtù stessa che, intesa nel suo senso più radicale, sarebbe stata incompatibile con l'esistenza della società. Di conseguenza per Mandeville il problema non riguardava tanto il fatto che una società potesse essere composta da membri atei o credenti, ma virtuosi tanto che nell'analisi da lui effettuata circa il carattere dell'ateo, e che lo avvicinò progressivamente alla tesi di Bayle, ammise solo la possibilità dell'esistenza dell'ateo *apparentemente* virtuoso.

Nonostante questo George Berkely attaccò proprio Mandeville circa la questione della virtuosità di una colonia atea e già nell'*Alciphron* – dialogo⁴⁸ filosofico berkeleyano del 1732 in cui l'autore guerreggiò gli argomenti di quei liberi pensatori quali Mandeville e Shaftesbury contro la religione cristiana – il vescovo irlandese respinse la questione bayleiana concernente la possibilità per una società atea di essere virtuosa ed anzi, ne incitò la creazione prevedendo come, senza il dovere religioso, nessun suo abitante sarebbe potuto sopravvivere. Nella *A Letter to Dion* Mandeville fu abbastanza esplicito nell'asserire come la *Favola* non fosse stata scritta col «Design to encourage or promote the Vices of the Age» come affermato, invece, da Berkeley il quale, pertanto, travisò il suo commento e quando Mandeville espresse la sua idea di come «more Mischief Men did, the more they acted for the Publick Welfare» la giustificò dal momento che «without Vices, no great Nation can be rich and flourishing»⁴⁹ stabilendo «as a first Principle, that in all Societies, great or small, it

45 M. E. SCRIBANO, *La presenza di Bayle nell'opera di Bernard Mandeville*, p. 213. Cfr. M. SIMONAZZI, *Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought*, p. 227.

46 Cfr. T. A. HORNE, *The Social Thought of Bernard Mandeville*, pp. 19-31.

47 B. MANDEVILLE, *Ricerca sull'Origine della Virtù Morale*, cit., p. 29.

48 Nell'opera il dialogo si svolse tra quattro figure, Alcifrone e Lisicle, liberi pensatori – non a caso entrambi furono uno un filosofo greco antico e l'altro un politico ateniese – Eufratore, pittore e teorico sempre appartenente al mondo greco antico, portavoce di Berkeley, e Critone, filosofo greco antico, amico e discepolo di Platone il quale scrisse un dialogo recante l'omonimo titolo, portavoce, invece, del cristianesimo tradizionale. In ultimo venne fatto comparire il narratore più silenzioso di tutto il dialogo e che, curiosamente, porta proprio il nome di Dion – Dione fu un filosofo e politico siceliota, tiranno di Siracusa, ma, nella mitologia greca, fu invece la dea del cielo, del mare e della bellezza. L'opera appoggiò il protestantesimo e per questo motivo la Chiesa cattolica lo inserì all'interno dell'Indice dei libri proibiti ove rimase sino alla caduta di tale lista di pubblicazione nel 1966. Cfr. G. BERKELEY, *Alciphron*, London, J. Tonson, 1732.

49 B. MANDEVILLE, *A Letter to Dion*, cit., pp. 33; 54.

is the Duty of every Member of it to be good, that Virtue ought to be encouraged, Vice discountenanc'd, the Laws obey'd, and the Transgressors punish'd»⁵⁰.

L'analisi dell'ateismo di Mandeville⁵¹ si andava ad inserire, infatti, nella sua interpretazione più generale del comportamento umano all'interno del quadro del sistema delle passioni; se molti erano, infatti, rimasti legati alle immagini di san Tommaso d'Aquino che volevano le leggi morali universali non solo date da Dio, ma impresse nel cuore umano, sede dell'anima, dall'inizio dei tempi – immagine presente anche nei *Romani* 2:15⁵² – per Mandeville, invece, il legame sociale si sarebbe andato a formare sulla base dell'esistenza universale delle passioni corporee – il poeta olandese venne infatti accusato di ignorare la moralità umana a favore della fisicità – e, mentre Mandeville considerava gli uomini allo stesso modo di tutti gli altri esseri viventi – tutti tendevano all'autoconservazione –, i suoi critici presumevano l'esistenza di un insieme di leggi morali date da Dio, ma limitate agli esseri umani dotati di anima poiché gli unici in grado di conoscerle proprio attraverso quella ragione relegata in secondo piano da Mandeville il quale, non avendo riconosciuto all'uomo il libero arbitrio, «what we call the Will is properly the last Result of deliberation»⁵³, vide l'ateismo, così come la fede, non una questione di scelta, ma un'inclinazione dipesa dall'educazione ricevuta e dalla propria struttura emotiva.

Riprendendo la definizione in prestito da Hobbes, Mandeville non mancò di farsi ancora più esplicito sostenendo come «Every Man may be convinc'd within himself, that Believing is not a Thing of Choice»⁵⁴ e finendo indirettamente col sostenere come la libertà, invero, non fosse così libera come comunemente pensato.

Il comportamento individuale, stando all'olandese, sarebbe stato, infatti, determinato dallo stesso principio determinante le azioni degli uomini, ovvero dalle passioni ed, in particolare, dalle più importanti fra queste, ovvero quell'espressione del piacere di sé, identificabile nel concetto di autoconservazione e chiamato *self-love*, e l'orgoglio, od il cosiddetto *self-liking*, per Mandeville definibile come il desiderio di essere stimati – nella terminologia moderna il desiderio del riconoscimento sociale – e che per questo sarebbe risultato una passione relazionale in quanto avente il suo fondamento nel giudizio altrui e motivo per il quale sarebbe, inoltre, risultato più forte del *self-love* come dimostrato nel caso del suicidio. Tutte le azioni umane – libertà compresa – sarebbero, dunque, dipese dalla struttura passionale così come il martirio dei primi cristiani e quello di atei famosi quali Giordano Bruno citati, non a caso, nella stessa *Favola* in quanto aventi tutti la stessa causa: orgoglio e vanità, qualità degli uomini identificate quali necessarie per la società resa possibile solo dall'unione delle due: «quanto più l'orgoglio e la vanità sono sviluppati, e tutti i desideri si accrescono, tanto più sono capaci di essere uniti in società vaste e numerose»⁵⁵.

È su questo piano che Mandeville dimostrò la sua più totale distanza da Bayle: all'interno della sua ideologia non solo un ateo, ma in generale una persona veramente virtuosa, non sarebbe, semplicemente, potuta esistere e perciò la figura dell'ateo venne da Mandeville, nella seconda parte della *Favola*, rivista quale una persona di talento, spiritosa e riflessiva, un difensore, persino, della libertà dal momento che la maggior parte di coloro che diventavano atei erano orgogliosi e pieni di sé, soprattutto quando non aventi ricevuto un'adeguata educazione religiosa da giovani.

Mandeville, quindi, trasse da Bayle la riabilitazione degli atei riuscendo a sfruttare questa visione positiva per suggerire, in pochi passaggi, come una società senza religione sarebbe stata forse meno vulnerabile ai conflitti interni, ma fermo restando come la sua convinzione di fondo restasse, in opposizione a quella del francese, l'impossibilità di cancellare la fede dalla società

50 Ivi, p. 4.

51 Si tratta di un tema, invero, rintracciabile in tutta la produzione scritta mandevilleiana – rammentiamo dall'autore inteso non come appoggio all'ateismo, ma alla libera scelta – e che acquistò importanza col tempo come visibile dall'articolazione sempre maggiore che andò a caratterizzare l'argomento a partire dalla prima edizione della *Fable of the Bees* (1714), attraverso i *Free Thoughts* (1720), la *Fable of the Bees. Part II* (1729) ed infine nella *An Inquiry into the Origin of Honor* (1732).

52 «essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori», *Romani*, 2,15.

53B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., p. 88.

54 Ivi, p. 67.

55 B. MANDEVILLE, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 247.

umana in quanto un'esigenza antropologica, un elemento, dunque, che il potere civile avrebbe dovuto riconoscere tenendo sempre presente come da un lato, avrebbe potuto costituire uno dei principali motivi di agitazione interna e, dall'altro, fungere da opportunità attraverso la manipolazione dei sentimenti religiosi a fini politici.

Anche in questo contesto, infatti, si è soliti concludere come l'interesse di Mandeville per la religione, così come era avvenuto per la politica, non fosse stato di natura teologica tanto che l'olandese analizzò la religione, per lui consistente in un «Acknowledgment of an Immortal Power, that, superior to all Earthly Dominion, invisibly governs the World, and a respectful Endeavour to discharge such Duties, as every one shall apprehend to be requir'd of him by that Immortal Power»⁵⁶, come un fenomeno umano, cioè come un prodotto delle passioni distinguibile in un primo rapporto⁵⁷ vedente la religione legata all'antropologia, in un secondo⁵⁸ legata alla società, e circoscritta al cristianesimo, ed ancora, in un terzo⁵⁹, analizzante, invece, il rapporto tra religione e

56B. MANDEVILLE, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, cit., p. 1.

57 In questo primo livello Mandeville affrontò il problema dell'origine della religione considerandole tutte allo stesso livello ed ogni fenomeno religioso viene analizzato in una prospettiva storica ed in modo comparativo. In questo modo il medico olandese poté esaltare il suo metodo antropologico e dare una spiegazione strettamente psicologica, senza ricorrere ad alcun tipo di rivelazione. Mandeville non solo non fece distinzione tra cristianesimo, ebraismo, od islamismo, ma non fece nemmeno distinzioni tra monoteismo e fedi politeistiche o qualsiasi altra forma di superstizione od idolatria, nel porre all'origine della religione una passione naturale, da lui identificata nel sentimento della paura e, nello specifico, nella paura della cause invisibili in assenza di una spiegazione razionale. A questo primo livello, Mandeville rifiutò esplicitamente la teoria dell'impostura politica per spiegare l'origine della religione.

58 Riguardo alla sua funzione sociale, Mandeville ritenne come la religione non fosse necessaria per la vita nella società e la condivisione della stessa religione non sarebbe funta da collante sociale necessario per la vita comunitaria; l'unica sua funzione sociale sarebbe stata quella di rafforzare ed i legami sociali attraverso una griglia di valori condivisi e l'obbligo politico quando Chiesa e Stato sarebbero venute a coincidere. Distinguendo, infatti, la religione dei Vangeli – il cristianesimo così come si formò nei primi due secoli – e la religione dei sacerdoti – il risultato delle trasformazioni che il cristianesimo subì come religione ufficiale di Stato – Mandeville finì col sostenere come i valori della religione dei Vangeli fossero incompatibili con la possibilità di istituzione di una società, mentre la religione dei sacerdoti avrebbe riportato l'adattamento che quei valori avevano attraversato nel tempo affinché il cristianesimo potesse sopravvivere. Da un lato vi sarebbe stata, dunque, l'impossibilità di conciliare il messaggio dei Vangeli con l'utilità sociale e, dall'altro, vi sarebbe stata l'ipocrisia delle chiese, su cui Mandeville non fece distinzione tra cattolici e protestanti, i quali avrebbero, infatti, voluto fare della loro religione, il cristianesimo, un credo mondano. La distinzione tra religione dei Vangeli e religione dei sacerdoti ebbe, quindi, la funzione di evidenziare il contrasto tra i valori cristiani in sé ed il loro sfruttamento politico. Mandeville, quindi, affermò come il cristianesimo non avrebbe costituito un vincolo sociale e perciò si sarebbe dovuto conformare ai bisogni mondani. Nella prospettiva di Mandeville il vero vincolo sociale sarebbe stato l'onore, ovvero l'insieme di quei valori soddisfacenti la vera passione innata della natura umana corrispondente alla simpatia, definita come il desiderio di essere stimati.

59 Il terzo livello di analisi del fenomeno religioso si occupò degli effetti negativi delle chiese da una prospettiva politica e, se la riflessione di Mandeville sulla religione fu piuttosto cauta, nascondendo spesso le sue reali posizioni, la sua analisi del potere secolare mostrò, invece, apertamente il suo anticlericalismo accusato di favorire posizioni radicali e di essere responsabile degli scismi e delle persecuzioni della storia inglese. Bayle aveva già sostenuto come solo controllando l'educazione dei bambini fin dall'infanzia, la Chiesa fosse riuscita a rendere accettabili le idee più strane, come la trinità o la transustanziazione, e che nessun adulto cresciuto al di fuori del cristianesimo avrebbe mai accettato idee così apertamente irragionevoli. Mandeville condivise l'idea di Bayle, ampliandola, ed accusando il potere del clero di essere eccessivamente pervasivo in tutte le fasi della vita di un individuo. La soluzione di Mandeville avrebbe previsto l'istituzione di una chiesa nazionale che avrebbe consentito un'ampia tolleranza interna, portando alla desocializzazione della religione e rendendo, così, la chiesa irrilevante e sul piano sociale e su quello politico. Va qui detto come al principio del Settecento la difesa della tolleranza religiosa fosse sentita come una sorta di guerra contro il potere della Chiesa ed, in particolare, indirizzata contro una minacciosa alleanza tra la *High Church* ed i *Tories*, frange reazionarie, in parte molto vicine ai giacobiti. In passato erano state avanzate molte proposte contro questa minaccia, ma due sono gli atteggiamenti principali che si possono identificare: quello dei latitudinari, che concepirono un'unica chiesa globale comprendente concezioni anche molto diverse tra loro, e quello degli indipendenti, che sostenevano una molteplicità di chiese, tutte, però, ugualmente subordinate al potere civile. La posizione di Mandeville non rientrò in nessuna delle due posizioni, potendo essere, anzi, vista come una sorta di compromesso specialmente a seguito dell'avanzamento di idee quali quella di una chiesa nazionale con alcuni privilegi, come l'esenzione dalle tasse sul reddito od il controllo dei templi e delle scuole pubbliche. Allo stesso tempo, però, questi privilegi non avrebbero dovuto interferire con l'esistenza delle chiese minoritarie che, tuttavia, avrebbero dovuto riconoscere la legittimità del governo civile. Inoltre, il clero della chiesa

politica, analisi in cui Mandeville giunse a teorizzare una riforma del rapporto tra Chiesa e Stato in Gran Bretagna.

L'ateismo e la religione non sarebbero stati, dunque, spiegati da Mandeville in termini moralistici, ma psicologici e la fede non sarebbe stata una questione di scelta razionale o predestinazione, ma una risposta psicologica alla paura delle cose invisibili od alla paura della morte. In questa concezione, l'ateo si sarebbe configurato come colui avente superato queste paure ed avente smesso di conformarsi alle spiegazioni socialmente accettate per i misteri della vita, una linea di pensiero mostrante, anche, come la società fosse basata sull'onore e sul diritto e non sulla religione che, di fatto, restava una risposta nei confronti di una passione innata e discostandosi, così, esplicitamente da Bayle: in Mandeville la religione non era necessaria alla società, ma lo era per l'uomo, configurandosi così come un bisogno naturale che eliminava automaticamente la possibilità dell'esistenza di una società di atei, indipendentemente dalla loro virtuosità.

Ovviamente in molti lo criticarono, specialmente i *Whigs*, per i quali la libertà e la società dipendevano da un contratto stipulato tra il re ed i suoi cittadini e sigillato proprio dalla religione la quale, con la sua decadenza, avrebbe visto mancare le fondamenta di una società civile e, bollato come ateo ed antireligioso, come avvenne nel caso di George Berkeley, l'olandese si trovò nella posizione di dover nuovamente difendere se stesso e la *Favola* da quelle accuse che volevano e lui e la sua opera contrari alla religione o promuoventi l'ateismo, una difesa che venne presentata dall'olandese nella sua *A Letter to Dion* ed in cui ribadì, appunto, come il suo alveare non fosse stato scritto contro la religione, ma con l'obiettivo di smascherare l'ipocrisia di molti cristiani⁶⁰ e, senza presumere che l'olandese fosse ateo, con l'intento di far prendere atto del suo pensiero considerante il vero cristianesimo quale una preoccupazione privata di ogni individuo⁶¹ e rimarcante come, per quanto lo svolgimento della fede potesse essere esterno e pubblico, la religione effettiva restasse sempre una questione individuale e privata⁶².

Mandeville non mancò nemmeno l'occasione per sottolineare ancora come l'argomento «vizi privati, benefici pubblici» riguardasse proprio questo mondo dove il pensiero cristiano avrebbe dovuto sempre tenere in considerazione le questioni relative l'aldilà, questioni, dunque, differenti da quelle relative al fiorire di uno stato, una posizione che lo portò vicino non solo ai giansenisti, ma, specialmente, a Pierre Nicole il cui punto comune vedeva la prosperità mondana e l'aldilà aventi poco a che fare l'una con l'altra⁶³.

Molte critiche furono mosse, dunque, contro la volontà mandevilleiana che voleva rendere l'uomo così simile agli animali al punto da negargli l'ingresso in una società in quanto essere ragionevole, piuttosto che interessato alla soddisfazione dei propri desideri facendo, in questo, eco a Shaftesbury, dal satirico criticato per aver erroneamente concepito la ragione come un cavaliere tenente le redini del suo cavallo.

E se tra gli interpreti di Mandeville si possono rintracciare, da un lato, coloro che lo collocarono all'interno della tradizione libertina e, dall'altro lato, quelli che riconobbero un'ambiguità nelle sue opere rimarcando gli elementi che portarono a vedere in Mandeville «a pious Christian, an ascetic, and an unusually austere moralist» e, allo stesso tempo, «at best an easy-going man of the world, at worst a profligate, a cynic, a scoffer at all virtue and religion»⁶⁴, dall'altra parte della Manica, in

nazionale non avrebbe avuto il diritto di perseguire gli eretici. Sarebbe stato, infatti, compito del governo, e non del clero, valutare se una setta religiosa sarebbe potuta risultare pericolosa per lo Stato. Il punto centrale della tesi di Mandeville sulla religione e sulla politica verte sull'idea che il clero sarebbe dovuto essere controllato dallo Stato, tanto che nei suoi *Free Thoughts* propose l'istituzione di una nazione avente una chiesa nazionale, ma in cui il clero avrebbe agito alla pari di un funzionario sociale, non mancando di indicare come modello la sua Olanda dove tutto il clero, non solo quello della Chiesa ufficiale, veniva pagato dallo Stato, rispettava l'autorità assoluta del governo e non interferiva nelle questioni politiche. Cfr. M. E. SCRIBANO, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980, pp. 47-74.

60 B. MANDEVILLE, *A Letter to Dion*, pp. 24-25; 63.

61 Ivi, pp. 40-41.

62 *Ibidem*.

63 M. TOLONEN, *The Exchange Between Mandeville and Berkeley*, in J. BRAGA, E. B. PIRES, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes*, cit., p. 173.

64 H. MONRO, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, cit., p. 1.

Francia, le critiche essenzialmente si concentrarono sulla concezione mandevilleiana del rapporto tra la ragione – umana – e le passioni – bestiali – ed il modo in cui queste sarebbero entrate nella composizione dell'insieme sociale.

Pur fermo restando come anche nel paese del *fleur-de-lys* fra i critici più accaniti della *Favola* si ritrovarono chierici e teologi, anche qui l'attacco continuò ad essere perpetuato sulla scia di quella critica che non voleva le passioni sottoposte ad un controllo di forza, ma che, comunque, sarebbero potute restare imbrigliate nelle reti delle abili manipolazioni degli ordini di governo – «the skillful management of the dextrous politician» avrebbe potuto trasformare i vizi privati in benefici pubblici incanalando l'orgoglio in direzioni socialmente utili – ed in questo caso fu ancora Pierre Nicole – con quasi mezzo secolo di anticipo rispetto a Mandeville – ad esprimersi in maniera abbastanza drammatica, sostenendo nel suo *De le Grandeur* come gli uomini, quando pieni di avidità, «sont pires que des tigres, des ours et des lions. Chacun d'eux voudrait dévorer les autres: cependant par le moyen des lois et des polices, on apprivoise tellement ces bêtes féroces, que l'on en tire tous les services humains que l'on pourrait tirer de la plus pure charité»⁶⁵.

E così anche in Francia la *Favola*, nel 1725 fresca di traduzione, anche se quella ufficiale dovette aspettare il 1740, si vide bandita dalle autorità francesi nel 1745, collocata nell'Indice dei libri proibiti e, condannata dalla Sorbona, venne fatta ritualmente bruciare dal pubblico boia⁶⁶, un'immagine che andò a rafforzare quella che voleva Mandeville, anche a seguito della sua inimicizia con Rousseau, un settecentesco Machiavelli⁶⁷, un provocatore in un mondo di provocatori.

Anche in Francia, dunque, i critici evidenziarono le connessioni esposte nell'opera circa le sensazioni corporee e le azioni umane calcando la mano su quell'aspetto mandevilleiano che sembrava negare l'idea di come l'uomo avrebbe potuto agire seguendo il libero arbitrio, preferendo seguire un istinto animalesco piuttosto che le leggi morali, pensiero che portò la maggior parte dei recensori della *Favola* a scegliere di riportare quei passi mostranti la società umana come non naturale o data da Dio, ma quale effetto di una serie di impulsi fisiologici non controllati dalla ragione o, ancora, quelle passioni dell'anima indipendenti dalla volontà, mostrando il testo come un assalto a quell'idea tomista che voleva l'uomo dotato di un senso innato universale, datogli direttamente da Dio e necessario per l'adozione di quella condotta morale e naturale che, se ascoltata da un numero sufficiente di individui, avrebbe garantito l'armonia sociale.

7.2.3 Self-love e self-liking

Per comprendere la società a Mandeville apparve, dunque, logico il bisogno di partire dallo studio dei suoi componenti, ovvero gli uomini, e l'olandese cominciò proprio dall'analisi del comportamento dell'uomo al suo precedente stadio di selvaggio, quando ancora non si era aggregato all'interno di una comunità, uno stadio per Mandeville meglio rintracciabile nei bambini non venuti ancora a contatto con quelle regole e quei decori sociali, un postulato rientrante perfettamente nel suo ideale che voleva innato il carattere delle passioni nella determinazione del comportamento umano. Nell'osservare i bambini era, infatti, possibile individuare la prepotenza nei loro rapporti con altre creature espressa in maniera immediata dal momento che l'origine di ogni loro soddisfazione derivava «dall'amore del dominio e da quell'inclinazione naturale a soverchiare gli altri che ci è innata»⁶⁸, una propensione universale, dunque, a considerare qualunque cosa di nostra

65 P. NICOLE, *Of Grandeur*, in P. NICOLE, *Œuvres Philosophiques et Morales de Nicole*, Paris, Hachette Editeur, Ladrangé Libraire, 1845, p. 398.

66 E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, cit., p. 104.

67 Circa la presenza di elementi machiavellici in Mandeville si veda M. SIMONAZZI, *Temi machiavelliani nell'opera di Bernard Mandeville*, in A. ARIENZO, G. BORRELLI, *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Monza, Polimetrica, 2009, pp. 313–340.

68 B. MANDEVILLE, *Saggio sulla carità e sulle Scuole di Carità*, cit., p. 194.

proprietà, un'inesauribile conseguenza dell'orgoglio risultante, per altro, comune a tutti gli uomini sin dalla nascita, quando l'essere umano si dimostrava ancora privo di quelle nozioni ragionevoli del giusto e dello sbagliato. I bambini seguivano, d'altronde, naturalmente le esigenze delle loro passioni che ancora non erano state istruite o, forse, sarebbe meglio dire, riprendendo l'immagine del cavaliere e del suo destriero, imbrigliate, e lasciando così emergere quel *something* impiantato nel *Mechanism of the Body*, prima ancora che in tali corpi si sarebbero potute vedere «any Marks of Wit or Reason»⁶⁹.

In questo stadio, uno «state of simplicity», le passioni predominanti individuate dall'olandese sarebbero state la lussuria, seguita da quella paura così succintamente descritta da Hobbes come «*Aversion, with opinion of Hurt from the object*»⁷⁰, ma che in Mandeville divenne una passione «che sorge in noi quando apprendiamo che un male incombe su di noi»⁷¹, un'importante forza trainante convertente l'uomo selvaggio nell'uomo credente nel valore di vivere in una comunità in cui sarebbe stato più facile resistere a quei pericoli quali l'aumentare della popolazione – causata, per altro, proprio dalla lussuria – e che avrebbe portato ad una competizione per ottenere delle risorse conseguentemente sempre più scarse. Questa paura avrebbe spinto gli uomini a cercare sicurezza nel numero e formando, così, le prime comunità dove le nuove condizioni di socializzazione avrebbero imposto degli agenti civilizzatori che avrebbero, a loro volta, portato alla disciplina ed andando così a «break in us the Spirit of Independency we are all born with» e portando alla nascita di passioni nuove e più complesse quali l'invidia, l'avarizia, l'ambizione sino a quel *self-love* mandevilleiano, quell'amor proprio che avrebbe spinto l'uomo a volere il meglio per se stesso e la sua famiglia, una volontà che, all'interno di una società priva di ordinamento giuridico, avrebbe portato il soggetto a «have every thing he likes, without considering, whether he has any Right to it or not; and he would do every thing he has a mind to do, without regard to the Consequences it would be to others»⁷² portando, a sua volta, ad una serie sregolata di conflitti di desideri, i risultati di un allargato repertorio di passioni che portarono gli uomini a rendersi conto di come i loro nemici principali non fossero più delle bestie, come nello stato di natura selvaggio, ma altri uomini e giungendo così naturalmente alla conclusione di come la più grande minaccia alla loro tranquillità e sicurezza, e per le quali si erano ironicamente aggregati al principio, era proprio finita con l'essere la presenza l'uno dell'altro.

Da questi disagi gli uomini si sarebbero potuti liberare solo cominciando a perseguire i loro interessi in una maniera più circoscritta e meno gratificante, ma, allo stesso tempo, meno distruttiva e così la formazione di una società ordinata finì col dipendere, almeno nella visione mandevilleiana, dalla disponibilità degli uomini nel trovare soddisfazione nel lavorare per gli altri o, in caso contrario, ogni uomo sarebbe rimasto «incurably averse to Society, and more obstinately tenacious of his Savage Liberty, than any other Creature would be»⁷³. La ricerca dell'approvazione pubblica che aveva convertito il *self-love* dell'individuo a fini socialmente benefici aveva così portato al concetto di *self-liking* rivelando lo scopo della *Favola*, il mostrare che «i singoli membri di una società dipendono dalla molteplicità di questi bisogni; e che di conseguenza, quanto maggiore è la varietà dei bisogni, tanto maggiore è il numero di individui che possono trovare il loro interesse privato nel lavorare per il bene degli altri e, uniti insieme, comporre un solo corpo»⁷⁴, distillando ed usando le nozioni centrali e scettiche di *amour propre* ed *amour de soi même* per spiegare il perché gli uomini avrebbero agito in determinati modi, compresi quelli che si sarebbero potuti etichettare come altruisti.

Dal *self-love* del 1723, passione iniziale dalla quale sarebbero poi derivate tutte le altre, si passò così al *self-liking* passione che avrebbe spinto gli esseri umani a sopravvalutarsi in modi socialmente decisivi e cominciando così a fungere da regolatore delle azioni individuali, promuovente la stabilità sociale e dirigente gli uomini a cercare l'approvazione dei loro simili.

69 B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 296.

70 T. HOBBS, *Leviathan*, cit., p. 25.

71 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota R, cit., p. 134.

72 B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., pp. 270-271.

73 Ivi, p. 300.

74 B. MANDEVILLE, *Difesa del Libro*, cit., pp. 289-290.

Nel regno animale era il *self-love* a restare la passione dominante, forte delle due passioni della paura e della rabbia e che condannava i suoi abitanti a ripetere in maniera immutata i loro cicli di vita; al contrario, nelle comunità umane, attraverso il tempo, i componenti della società avevano imparato a controllare le loro passioni basilari quali la paura e la rabbia, finendo col governare il *self-love* attraverso il *self-liking*, ed anzi: nella società politica la paura divenne, per la prima volta, il fondamento di una forma interiorizzata di obbedienza sociale, mentre l'ordinamento giuridico, antidoto alle cattive conseguenze della natura umana, riuscì persino a legittimare gli strumenti repressivi, ma comunitari, dello Stato ed attraverso i quali assicurare la canalizzazione della rabbia selvaggia: «la prima cura di tutti i governi è di tenere a freno la sua ira per mezzo di severe punizioni quando reca danno, e in questo modo, aumentando le sue paure, di prevenire i mali che potrebbe causare. [...] Quindi la sola passione utile che l'uomo possiede per la pace e la tranquillità di una società, è la paura; e più operate su di essa, più sarà quieto e governabile»⁷⁵ e nelle politiche organizzate l'invidia, l'avarizia e l'ambizione, coloro che avevano sublimato la rabbia ed il *self-love* necessari alla vita civile, finirono persino col divenire caratteristiche fondamentali della costituzione umana.

Mandeville finì così con l'individuare il *self-liking* non solo una passione naturale per gli esseri umani quanto il *self-love*, ma per giunta presente in ogni uomo sin dall'infanzia, declinandolo in due forme, moderato – quando inducente l'uomo a praticare buone azioni – od eccessivo – quando conducente ad una passione che ne avrebbe reso il soggetto odioso agli altri, ovvero all'orgoglio – individuato, per altro, dall'olandese quale passione dominante nell'uomo, una «facoltà naturale per cui ogni mortale che abbia qualche intelligenza si sopravvaluta, e immagina riguardo a se stesso cose migliori di quelle che gli concederebbe un giudice imparziale, perfettamente a conoscenza delle sue qualità e condizioni»⁷⁶, una passione consistente, dunque, nella marcata autostima posseduta da ciascuno per se stesso e che si sarebbe andata a riflettere nell'«extraordinary Concern» di ciò che gli altri avrebbero potuto pensare.

Questa preoccupazione, in particolare, avrebbe spinto l'individuo orgoglioso ad agire in vari modi, inclusi quelli sembranti avvantaggiare gli altri piuttosto che se stesso e manifestando così l'orgoglio interiormente, ovvero includendo anche quelle preoccupazioni narcisistiche, quali la vanità, ed esteriormente, ossia attraverso quegli effetti sociali benefici a cui tale lotta per l'ottenimento dell'approvazione altrui avrebbe portato.

Inoltre queste manifestazioni, specialmente quelle relative all'apparenza del sé, avrebbero avuto importanti ripercussioni economiche come nel caso degli abiti alla moda, in continua evoluzione e fornenti un importante e continuo stimolo al commercio ed alla manifattura, «La loro follia favorita, la volubilità/ nel nutrirsi, nell'arredamento e nel vestire,/ questo vizio strano e ridicolo, era divenuta/ la ruota che faceva muovere il commercio»⁷⁷ scriveva Mandeville nella *Favola*. Questo effetto avrebbe operato a tutti i livelli della società poiché ogni classe avrebbe cercato di emulare quella al di sopra di essa, come una sorta di pressione dal basso che avrebbe spinto le mogli dei mercanti a vestirsi secondo lo stile delle donne di qualità, esseri superiori a loro volta spinti a cercare una raffinatezza ancora maggiore per distinguersi da quelli a loro socialmente inferiori e dimostrando come il *self-liking* fosse, allo stesso tempo, la cura e la malattia affliggente il *Grumbling Hive*, portando anche chi non poteva permetterselo a sostenere spese necessarie per poter piacere agli altri.

«Io sono un oppositore del papismo come lo sono stati Lutero e Calvino o la stessa regina Elisabetta», polemizzava in *A Search Into the Nature of Society* Mandeville, «ma nutro profondi dubbi che la Riforma sia stata più utile a far fiorire regni e gli stati che l'hanno abbracciata della ridicola e capricciosa invenzione delle gonne cerchiare e imbottite»⁷⁸, lasciando emergere anche un altro elemento vivo tanto nella sua ideologia quanto nella sua epoca, ovvero l'associazione del lusso con l'incostanza della donna. Si trattava, invero, di un antico potere sociale del desiderio femminile

75 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota R, cit., p. 138.

76 Ivi, nota M, pp. 79-80.

77 Ivi, p. 14.

78 B. MANDEVILLE, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 255. «Invention of Hoop'd and Quilted Petticoats», in B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, p. 411.

che nel XVIII secolo divenne una risorsa regolare all'interno di quei resoconti del declino politico di ispirazione repubblicana ed agostiniana classica in cui proprio l'effeminatezza ed il lusso da essa comportato venivano normalmente considerati caratteristiche integranti della corruzione e morale e politica. In questo discorso, il termine virtù, come fece notare Mandeville, sarebbe direttamente derivato dal latino *vir*, rimarcando come la virilità disciplinata fosse l'elemento distinguente un uomo genuino da una donna sempre più associata al lusso, un'iconografia già di per sé nota dai tempi medievali e rinascimentali, ma che, alla fine del XVII secolo, si vide rimarcata specialmente tra gli scrittori economici ai quali non passò inosservata la crescente domanda da parte delle donne per quegli articoli importati e considerati un danno all'economia interna, prosciuganti il denaro dal paese⁷⁹ e promuoventi una morale lassista.

Ovviamente anche Mandeville non mancò di usufruire di tale connubio e quando aggiunse i suoi commenti sul significato sociale del lusso femminile nella nota T della *Favola*, le donne della società londinese avevano già costituito una percentuale significativa e tra i proprietari di azioni della *Bank of England* e tra i sottoscrittori di prestiti governativi, gestivano i loro ordini e guadagni ed avevano accesso ad una proporzione maggiore a quei redditi metropolitani in rapida crescita; inoltre, avevano anche stabilito un fiorente mercato per quei beni dominati dalle proprie scelte di consumo, in particolare per gli accessori alla moda e che, all'inizio del secolo, costituivano un segmento significativo del commercio internazionale.

Un osservatore della società britannica non avrebbe potuto fare a meno di notare la profusione di manuali di decoro, come *Implements Proper for Female Walkers* (1716) di John Gay, specificamente rivolti alle donne aventi a disposizione un cospicuo reddito, rilevante al punto che sia queste *ladies* sia le loro cameriere, come osservato da Defoe in un opuscolo che ebbe almeno cinque edizioni nel solo 1725, finirono con l'essere abitualmente ritenute nei loro costumi «an excess of pride, and extravagance in dress»⁸⁰, una ormai usuale osservazione letteraria che anche Mandeville non mancò di palesare nella *Favola*⁸¹, così come Richardson nella sua *Pamela* dove, sebbene l'eroina fosse l'umile cameriera personale di una signora della nobiltà, questa riuscì proprio mediante l'applicazione assidua delle sottigliezze sociali – abbigliamento, portamento, conversazione – a scoprire come anche lei sarebbe stata in grado di poter realizzare la sua ambizione, ovvero sposarsi con un membro della famiglia della sua padrona.

Richardson fu abile nel dimostrare come in questa società l'elevazione sociale non sarebbe più dipesa dall'impenetrabile virtù di Pamela, non di certo l'elemento più attraente agli occhi del dissoluto Mr. B., almeno quanto la sua accettabilità acquisita dalla serva proprio attraverso l'accrescimento delle sue virtù migliorate mediante l'intelligenza applicata. Gli abiti, Richardson sapeva essere gli emblemi visibili della posizione sociale in una società in cui le mode non erano più dettate a corte, ma erano sempre più manipolate dalle industrie che soddisfacevano ambizioni sociali redditizie e, quando Pamela indossò il suo abito e la sua sottoveste fatti in casa e di semplice mussola invece dell'abito di seta fine e dei pizzi smessi che le erano stati dati dal guardaroba della sua padrona, il signor B. divenne letteralmente incapace di riconoscere la serva di sua madre, così come era abituato a vederla in abiti adatti ad una gentilezza dalla cameriera appena acquisita grazie all'intelligenza e non, certo, alla virtù.

Questo tema divenne ricorrente nei romanzi e nelle opere teatrali del XVIII secolo in cui potenziali corteggiatori scambiavano l'amante per la cameriera travestitasi con costumi stravaganti e contribuenti a mostrare gli effetti di una sfera pubblica ora dominata dalla fantasia femminile, una società che venne immediatamente recepita come deplorabile – da Law osservata nientemeno che con orrore – e, se sino a quel momento si era guardato al commercio come ad una fonte di potere

79«Comprare significa barattare, e nessuna nazione può comprare i beni delle altre, se non ne ha di propri con cui pagarli», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota L, cit., p. 73. Nella nota L Mandeville non mancò di dedicarsi ad un passionale esempio di come la mancanza di importazione ed esportazione delle merci straniere e locali avrebbe ben presto potuto portato alla fine della prosperità nazionale.

80 D. DEFOE, *Everybody's Business is Nobody's Business. Or Provate Abuses, Public Grievances*, in D. DEFOE, *The Complete Works of Daniel Defoe*, Hastings, East Sussex, Delphi Classics, 2012, p. 4623.

81 Specialmente nella nota L circa le sue affermazioni sul lusso. Cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota L, pp. 73-75; 78; E. J. HUNDERT, *The Enlightenment's Fable*, p. 210.

nazionale, ora esso rappresentava una minaccia ideologica, radicalmente trasfigurato tanto da divenire, per dirlo con le parole di Dafoe, «a mystery, which will never be completely discovered or understood», uno scambio richiedente adesso «a fruitful Fancy, to invent new Whims, to please the Changeable Foibles of the Ladies»⁸², abitudini di un consumo capriccioso oramai così profondamente penetrate nell'intero corpo sociale che anche Mandeville, nella *Favola*, non mancò di utilizzare proprio le immagini dell'instabilità femminile per rappresentare una società ove a regnare era la moda e dove persino i mercanti venivano immaginati così sopraffatti dal lusso che ci si sarebbe potuti aspettare di vedere anch'essi «girare per le strade in gonnella»⁸³.

E quando Condillac descrisse l'immaginazione come «une abeille, qui fait son trésor de tout ce qu'un parterre produit de plus belles fleurs»⁸⁴ forse, volle fare eco proprio a Mandeville, indicando il principio femminile in agguato dietro alle confusioni provocate dalla liberazione di quella fantasia dalla quale Émilie du Châtelet tanto aveva cercato di prendere le distanze. Non a caso, la tesi della *petticoat* di Mandeville, raggiunse il suo pieno significato quando si trovò all'interno di questi contesti ideologici che in Gran Bretagna, in particolare, avevano visto le associazioni del commercio con la libertà venire alimentate da paure misogine esacerbate, all'inizio del XVIII secolo, dall'esplosione dei traffici di lusso europei. Riducendo a semplice egoismo il tentativo di moralizzare l'espansione economica associandola alle virtù frugali di cittadini pii ed indipendenti, Mandeville, pur insistendo sul fatto che «la religione è una cosa e il commercio un'altra»⁸⁵, costrinse i suoi lettori ad affrontare il puro potere della loro avarizia, ora disadorna. Per dirla con le sue parole, «nulla potrebbe riparare ai danni che verrebbero al commercio, se tutte le donne che godono del felice stato del matrimonio agissero e si comportassero come potrebbe desiderare un uomo saggio e sobrio»⁸⁶.

Seguendo questa argomentazione, Mandeville trasformò il desiderio femminile da una forza localizzata guidante il recente progresso economico in un principio generale di spiegazione sociale e la sua osservazione, volente una grande società dipendente «dall'abominevole miglioramento del lusso femminile», finì con l'aver lo scopo di sfidare – cosa che riuscì a fare – uno dei presupposti più profondi del suo pubblico: l'integrità morale delle proprie aspirazioni.

Per questo motivo Mandeville trovò derisorio il tentativo dei seguaci di Shaftesbury di moralizzare la presunta opposizione costituzionale tra i sessi in una forma superiore di armonia cosmica, presentando la società come un insieme morale ordinato e composto, solo apparentemente, come in Addison e Steele, da parti discordanti; questo anche perché, per Mandeville, il conflitto e l'artificio, la dissimulazione e l'inganno, erano caratteristiche elementari nonché necessarie per una raffinata vita sociale e proprio quelle donne meno attraenti allo stato di natura, le quali avevano presto scoperto di essere in grado di aumentare la loro bellezza mediante l'uso di artifici ed ornamenti, ne sarebbero state alla base. Era stato, d'altronde, a causa dello sforzo effettuato da tutti gli esseri umani di emulare coloro che consideravano essere ad essi superiori che le donne si erano spinte a vestirsi al di sopra delle loro posizioni sociali e ad abbracciare con entusiasmo il mondo della moda ed a contendersi l'attenzione degli uomini. Inoltre le donne avrebbero avuto più orgoglio degli uomini e sarebbero anche state in grado di sfruttare in maniera più efficiente tale passione, ma questo non per la loro natura, bensì per un'educazione che, soprattutto tra i ranghi più alti, aveva subito dato un premio alla verginità ed alla civetteria. Generato dalla divisione sessuale del lavoro, l'accresciuto orgoglio femminile ed il bisogno delle attenzioni da parte degli uomini si erano andati così a combinare finendo col produrre, nelle condizioni moderne, un desiderio quasi insaziabile per quei beni alla moda tra le donne di ogni ceto.

La costante ricerca dello status ebbe dunque, secondo Mandeville, un ruolo molto più significativo di quello che le si sarebbe voluto attribuire all'interno del progresso sociale delle

82 R. CAMPBELL, *The London Tradesman*, London, T. Gardner, MDCCXLVII, p. 115. Cfr. E. J. HUNDERT, *The Enlightenments Fable*, p. 211.

83 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota L, cit., p. 75.

84 E. BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines*, I, Amsterdam, Pierre Mortier, M. DCC. XLVI, p. 131.

85 B. MANDEVILLE, *Indagine sulla natura della società*, cit., p. 256.

86 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota T, cit., p. 151.

attività di qualsiasi piccolo gruppo di uomini virtuosi agenti per il bene pubblico dal momento che, tanto i modesti quanto i potenti, non mancarono di seguire la moda come loro regola principale.

Come sostenuto da Mandeville sia nel suo attacco a Shaftesbury sia nell'introduzione al secondo volume della *Favola*, «Virtue however is a very fashionable Word, and some of the most luxurious are extremely fond of the amiable sound; tho' they mean nothing by it» ed anzi, sarebbe solo per «the Existence of this Virtue» che tali persone «instead of sacrificing the Heart to the Love of real Virtue, can only condescend to abandon the outward Deformity of Vice, for the Satisfaction they receive from appearing to be well-bred»⁸⁷ ovvero, era dalle regole della socievolezza educata che si sarebbero acquisite le nozioni di virtù e non, come di norma si pretendeva, il contrario. Questo rende implicito come la differenza tra essere ed apparire, che per Mandeville rimase la caratteristica psicologicamente più significativa della vita pubblica nelle società commerciali, fu, allo stesso tempo, la conseguenza più visibilmente ovvia e socialmente significativa della diffusione delle maniere moderne sin dal XVII secolo, un concetto che sia i leader sia i politici avrebbero dovuto comprendere: «Infatti dire che se tutti gli uomini fossero veramente virtuosi, potrebbero, senza considerazione per se stessi, consumare per zelo nei confronti del prossimo e per promuovere il bene pubblico tutto quello che ora consumano per amore di sé e per emulazione, è un volgare sofisma e una supposizione irragionevole»⁸⁸.

In questo senso Mandeville identificò l'orgoglio con il *self-love*, l'amor proprio, quell'*amour propre* di cui parlò Rousseau e relativo al confronto con gli altri ed all'opinione che essi si sarebbero fatti. Inoltre, questo elemento andò ad accentuare la dipendenza delle passioni mandevilleiane da un contesto sociale, un legame che nessuno avrebbe potuto negare dal momento che, se nelle società terriere pre-moderne i piaceri erano stati relativamente semplici e specialmente violenti, ora, nella nuova società moderna settecentesca, quegli stessi piaceri si erano correlati a quelle nuove civiltà commerciali dipendenti dalla continuità del mantenimento della loro nuova posizione raggiunta in società e degenerante in quella forma di orgoglio mirante ad un'accresciuta prosperità.

In pratica, si erano rivisti i metodi stando ai quali gli uomini sarebbero divenuti accettabili agli occhi degli altri poiché erano mutati i vincoli stessi della società: adesso era la ricchezza delle persone a conseguire sicurezza ed a garantire loro di distinguersi attraverso i segni di una vita agiata e non più i trofei, le conquiste militari e le sottomissioni belliche che, nelle società terriere pre-moderne, avevano conferito soddisfazione ai piaceri più volenti. Adesso la pretesa sociale aveva ampiamente soppiantato l'aggressività fisica ed erano gli abiti, gli ornamenti, gli equipaggiamenti, la servitù, i mobili, i palazzi ed i titoli ad offrire quelle soddisfazioni psicologiche necessarie a soffocare la violenta ed «odious Part of Pride», i «costly Equipages, Furniture, Buildings, Titles of Honour, and every thing that Men can acquire» e che divennero rapidamente i principali «Marks and Tokens»⁸⁹ di stima ed il commercio andò, così, a trasformare le regole del dominio.

Attraverso l'approvazione pubblica, l'azione dell'adulazione, la legislazione sociale di una casta guerriera un tempo rude e recentemente ricostituita, addomesticata e resa educata da forze sociali al di fuori del suo controllo, insieme agli elaborati codici di decoro che distinguevano tutte le élite moderne, era giunta a soddisfare il suo orgoglio: «are no more than the various Methods [...] by which Artifice we assist one another in the Enjoyments of Life, and refining upon Pleasure; and every individual Person is rendered more happy by it, in the Fruition of all the good Things he can purchase, than he could have been without such Behaviour»⁹⁰ e per la prima volta nella storia sociale gli standard di raffinata civiltà, ora «to be observ'd every where, in speaking, writing, and ordering Actions to be perform'd by others»⁹¹, avevano consentito alle persone di ottenere costantemente l'applauso dei loro simili correndo, però, il minimo rischio fisico. D'altronde, «questa lodevole qualità [...] nota con il nome di belle maniere e buona educazione [...] consiste in una elegante abitudine [...] di adulare l'orgoglio e l'egoismo degli altri, e di nascondere il nostro»⁹² e

87 B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 12.

88 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota N, cit., pp. 86-87.

89 B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., pp. 126-127.

90 Ivi, p. 147.

91 Ivi, p. 141.

92 B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota C, cit., p. 48.

quando qualcuno fa qualcosa che noi approviamo, confermiamo la stima che ha per se stesso onorandolo, mentre, quando qualcuno fa qualcosa che non approviamo, dimostriamo di differire da lui per quanto riguarda la stima che ha per se stesso.

Le società commerciali si modellarono, quindi, sulla base di quelle «Alterations, that are made in the Behaviour of Men, by their being civiliz'd»⁹³ e, rispetto alle altre società, si distinsero unicamente dal momento che sia il benessere materiale sia la sicurezza politica avevano consentito ai loro membri di soddisfare gli impulsi egoistici in modi che trascendevano ampiamente il conflitto tra la ricerca del piacere per se stesso da parte dell'individuo e le richieste palesemente repressive della disciplina sociale: come mai prima d'ora, gli uomini si erano potuti sbizzarrire nel mondo del commercio perché in esso erano liberi di competere in modi del tutto non violenti per quegli apprezzati segni dell'approvazione pubblica, le buone maniere e la cortesia che erano arrivate a caratterizzare le abitudini sociali delle élite moderne e che si rivelarono, in realtà, essere, dei dispositivi regolatori governanti un mercato commerciale fatto di segni di stima e del consumo cospicuo di simboli per la promozione del sé. I costumi moderni finirono, così, col costituire l'ultima tappa della storia dell'orgoglio nonché «the best way to manage it» e l'abitudine alla *politeness* attraverso «artful Education» e le «strictest Rules of good Breeding»⁹⁴ addomesticò effettivamente, anche se inconsciamente, la violenza di un'élite in espansione riuscendo a reindirizzare le proprie energie verso il consumo economicamente espansivo e, dunque soddisfacente, del lusso. Infatti, «when his noble and polite Manner is become habitual to him, it is possible, he may in time forget the Principle he set out with, and become ignorant, or at least insensible of the hidden Spring, that gives Life and Motion to all his Actions»⁹⁵ ed una volta che gli uomini furono in grado di distinguersi attraverso quelle educate pretese sociali sottoscritte dai segni della ricchezza, la severa ed abnegante moralità della virtù venne ridotta a nient'altro che ad un residuo nostalgico e le società primitive, caratterizzate dallo squallore e dal disagio, così come l'idea che una tale esistenza potesse essere oggetto di ammirazione o modello di vita per qualcuno, vennero spazzate via con disprezzo tanto che in Mandeville non vi è alcuna traccia di nostalgia per quello stato di natura cupo ed aspro della tradizione hobbesiana. Al contrario, alla radice della sua ideologia progressista, vi era invece una teoria dell'evoluzione della società basantesi su di un'analisi psicologica di un agostiniano decaduto, convinto che la creatura depravata del suo studio potesse essere un cittadino di successo della società commerciale ed educata. In questo modo Mandeville, naturalizzando l'orgoglio e dotandolo di una storia, completò il suo progetto di spiegare la società con un linguaggio privo di concetti moralizzati.

7.2.4 L'eredità culturale di Mandeville: il declino nel XIX secolo ed il ritorno in auge nel XX

Uno degli ultimi personaggi che esposero considerazioni degne di nota sulla *Favola* fu Sir James Mackintosh, autore della *Vindicae Gallicae* del 1791, una polemica critica alle *Reflections on the Revolution in France* (1790) di Edmund Burke, nonché la più radicale difesa *Whig* della Rivoluzione francese. Mackintosh volle distinguere la questione dello sviluppo psicologico del senso morale da quella dei criteri della moralità e nella sua *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy, Chiefly during the 17th and 18th Centuries* (1830) non solo approfondì la questione, sostenendo come il sentiero della virtù sarebbe consistito nel seguire la natura e come l'interesse personale non sarebbe stato il motivo fondamentale alla base di ogni azione razionale, ma liquidò Mandeville definendolo come «the buffoon and sophister of the ale-house»⁹⁶; nonostante ciò, fu

93 B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 139.

94 Ivi, p. 79.

95 *Ibidem*.

96 J. MACKINTOSH, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy. Chiefly during the 17th and 18th Centuries*,

proprio questo libro di Mackintosh a suscitare due considerazioni, seppur di breve durata, sulla *Favola* durante la prima metà del XIX secolo. La prima riguardò la figura di Hames Mill che nel 1835 pubblicò *A Fragment on Mackintosh*, un feroce attacco alla sua filosofia morale e che lo portò a recuperare Mandeville, personaggio che gli avrebbe dato e l'opportunità di esporre le proprie accuse contro Mackintosh e la possibilità di difendere i principi fondamentali dell'utilitarismo. La seconda coinvolse invece la figura di Darwin, imparentato, per altro, con Mackintosh attraverso il matrimonio⁹⁷, il quale scrisse *On the Moral Sense*, un commento sulla dissertazione dello scozzese, ma trattata dal punto di vista naturalista e nella quale riteneva fallito l'argomento di Mackintosh poiché l'agire in base all'egoismo individuale, in realtà, avrebbe significato lottare per l'esistenza: nessun organismo si sarebbe preoccupato del mantenimento della sua categoria generale, ma se tutti gli organismi di una data specie fossero morti, allora anche la specie stessa sarebbe terminata. Ogni organismo, quindi, pur di sopravvivere, si comporterebbe attraverso azioni interessanti anche la sua specie ed il senso morale avrebbe, in questo caso, aumentato la felicità della propria categoria. Per esprimere al meglio questi concetti, anche il grande naturalista si servì proprio della figura di Mandeville, colui che meglio espresse tale paradigma, individuare nell'interesse dell'individuo il bene della collettività, ed anche per dimostrare come la fondazione del senso morale dell'uomo sarebbe risieduto in diversi istinti sociali a loro volta consistenti in «feeling of love & sympathy» or benevolence⁹⁸.

Per Darwin, quindi, l'uomo si sarebbe evoluto in un animale etico riconoscente di dover agire in certi modi od accettare determinati tipi di direzione autorevole anche quando le sue stesse passioni ed appetiti lo avrebbero indotto a rinunciare al proprio dovere. Di conseguenza, i sentimenti di amore, benevolenza e simpatia sarebbero potuti essere intesi come caratteristiche costitutive degli istinti sociali umani di base ed incoraggianti la protezione degli altri e, di riflesso, elementi di valore in quanto legati alla sopravvivenza stessa della specie. La benevolenza, concluse Darwin, avrebbe quindi avuto qualche vantaggio nella lotta per l'esistenza. Infine l'ultima considerazione estesa sulla *Favola* del secolo fu quella contenuta nella *History of English Thought in the Eighteenth Century* (1876) di Leslie Stephen il quale riconobbe l'importanza della tesi della *petticoat* per gli scopi più ampi a cui mirava la *Favola* e pose una certa attenzione al significato che Mandeville attribuì alla sua visione della società come una *masquerade*. Nonostante Stephen provasse un profondo apprezzamento per molti degli aspetti della *Favola*, nonché avesse un'abile comprensione della gravità dei problemi da essa sollevati, anch'egli non vide, però, collegamenti importanti tra Mandeville e Butler, o Hume, né men che meno Smith, dal momento che, anche per Stephen, Mandeville restò una figura alquanto limitata al suo secolo ed ormai, cento anni dopo, al tramonto.

Bisognerà aspettare il 1924 per leggere l'edizione della *Favola* curata dallo storico della letteratura americano Frederick Benjamin Kaye e che segnò il modo di studiare Mandeville nel XX secolo avendo offerto un contesto ben più ampio rispetto ai precedenti circa la comprensione dell'opera mandevilleiana, grazie a lui non più solo una satira, ma un testo cruciale per comprendere

Edinburgh, Adam and Charles Black, 1862, p. 87. La stessa definizione venne riportata nella *Dissertation Second* della settima edizione dell'*Encyclopædia Britannica*, «not to mention Mandeville, the buffoon and sophister of the ale-house», in *Encyclopædia Britannica*, 7th ed., I, Edinburgh, Adam and Charles Black, MDCCCXLII, p. 323.

97 Un cugino di Darwin, Hensleigh Wedgwood, aveva sposato una Mackintosh, Frances Emma Elizabeth Mackintosh, figlia di James Mackintosh.

98 C. DARWIN, *Old and useless Notes about the moral sense & some metaphysical points written about the year 1837 & earlier*, in C. DARWIN, *Metaphysics, Materialism, & the Evolution of Mind. Early Writings of Charles Darwin*, transcr. by Paul H. Barrett, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 138. Le *Old and Useless Notes* sono, invero, una collezione di note miscellanee così unite ed etichettate dallo stesso Darwin la cui trascrizione si deve in particolare a Paul H. Barrett. La nota da cui è tratta la dicitura qui riportata data May 5th 1839, è la numero 42 e reca come titolo *Mackintosh Ethical Philosophy. On the Moral Sense*. Il riferimento a Mackintosh rimanda al suo scritto *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy* dove, al contrario, sosteneva la tesi dell'uomo egoista e ponente il proprio interesse al di sopra di quello di ogni altro: «even inferior animals, under the powerful though transient impulse of parental love, prefer their young to their own safety or life; that gleams of compassion, and, [...], of gratitude and indignation, appear in the human infant long before the age of moral discipline; that man at the period of maturity is a social animal, who delights in the society of his fellow-creatures for its own sake, independently of the help and accommodation which it yields», in J. MACKINTOSH, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy*, cit., p. 66.

il conflitto tra mercantilismo e *laissez-faire*.

Kaye divenne una figura determinante, colui che concesse un posto a Mandeville all'interno della storia delle dottrine economiche e che inserì la *Favola* nell'ambito delle controversie contemporanee sulla natura del capitalismo. Ed ancora più fu sempre Kaye ad aver collocato la *Favola* nel 1924 nel contesto di quella che era divenuta – specialmente dopo la rivoluzione bolscevica – una preoccupazione internazionale per l'essenza del capitalismo sostenendo come il lavoro di Mandeville prefigurasse l'analisi americana delle abitudini sociali capitaliste. Questo, in parte, non sorprende. I membri della generazione venuta dopo il 1918 erano più preoccupati dei loro predecessori del XIX secolo circa le dinamiche dei consumi e lo stimolo alla domanda dei consumatori, specialmente dopo il *Great Crash* (1929), e proprio per molti di questi successori, una delle caratteristiche più sorprendenti esposte nell'edizione della *Favola* di Kaye fu la preveggenza modernità di Mandeville. Nel XX secolo la *Favola* arrivò a rappresentare per alcuni eminenti scienziati sociali un modello dal quale si sarebbero potute leggere una varietà di messaggi dottrinali secondo interesse e gusto. Ricostruita razionalmente con il senno di poi, la *Favola*, completamente ignorata da alcuni e considerata solo di sfuggita da altri, fra cui Marx, a seguito del contributo di Kaye, cominciò ad essere considerata una precorritrice della sociologia moderna e Mandeville, insieme a Machiavelli ed Hobbes, venne considerato come uno dei maggiori scrittori «of the bourgeois dawn»⁹⁹.

Durante l'ultima generazione, Mandeville è stata dichiarato una «master mind» da Friedrich von Hayek il quale continuò elogiando l'olandese e descrivendolo come un pensatore che «asked the right question» – ossia se fosse possibile una pianificazione sociale razionale. Per Hayek, parte del genio di Mandeville consistette nel rispondere a questa domanda con un sonoro *no*. E sebbene non comprendesse appieno la propria scoperta, Mandeville, o almeno così sostenne Hayek, «developed all of the classical paradigmata of the spontaneous growth of orderly social structures»¹⁰⁰, il primo di una grande linea di teorici a considerare la società esclusivamente dalla prospettiva individualista ed evolutiva in cui le persone, seguendo liberamente le proprie inclinazioni, avrebbero stabilito, seppur inavvertitamente, le istituzioni sociali più efficienti. Un fatto resta però certo: il passaggio della *Favola* da «Diabolical Attempts against Religion»¹⁰¹, attraverso le calunnie e sino alla più recente stima, rivela, senza dubbio, molto più sulle preoccupazioni dei suoi posterì rispetto a quelle sentite da Mandeville e dai suoi contemporanei.

7.2.5 Conclusioni

Sebbene molti non abbiano, quindi, mai mancato di dimostrare una similitudine tra le api ed il mondo umano e non solo tra gli imenotteri ed il comportamento degli uomini, fu Mandeville ad aver alzato l'asticella introducendo la questione della società, nonché l'istruzione dei suoi abitanti, come emerse chiaramente dall'uso che l'olandese fece dell'alveare, sorpassando la classica analogia che ad esso si riferiva come ad un mondo economico che gli umani avrebbero dovuto imparare a trattare e sfruttare virtuosamente, apprendendo, anche, parte di questa virtù proprio a partire dall'osservazione delle api e finendo, così, con l'introdurre una distinzione tra alveari artificiali, fioriti, ma viziosi, ed il virtuoso *Hollow Tree* delle api selvatiche. Come sosteneva Mandeville, i suoi contemporanei dovettero fare una scelta: o vivere in povertà e virtù, o vizio e prosperità perché, a differenza di quanto amavano credere i moralisti cristiani, trarre vantaggio dalle ricchezze della società contemporanea, affermando di vivere una vita virtuosa, era un atto di ipocrisia.

Così Mandeville aveva finito col presupporre, riprendendo, per altro, l'affermazione

99 T. W. ADORNO, M. HORKHEIMER, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder and Herder, 1972, p. 90.

100 F. A. HAYEK, *Dr. Bernard Mandeville*, in «Proceedings of the British Academy», 52, 1966, p. 129.

101 B. MANDEVILLE, *A Vindication of the Book*, in B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, cit., p. 443.

hobbesiana¹⁰² del naturale egoismo dell'umanità, che gli esseri umani fossero essenzialmente creature egoistiche guidate all'autoconservazione ed intente ad aumentare i propri piaceri – pulsioni che sarebbero dovute essere imbrigliate in vizi socialmente utili – sostenendo l'idea che tutte le azioni umane fossero, in definitiva, il risultato dell'egoismo e dell'orgoglio portando a quella preoccupante equazione del vizio privato e del beneficio pubblico che aveva suggerito come la prosperità nazionale potesse essere fondata su delle passioni e, specialmente, su quelle meno virtuose quali l'avarizia, l'egoismo ed il desiderio, un'equazione che avrebbe potuto portare all'insieme nazionale, ma la cui prosperità si sarebbe potuta comprendere solo in termini di debolezze o sofferenze morali da parte del singolo individuo, la percezione, ovvero, presente nella rappresentazione di Mandeville dell'economia come di un essere vivente la cui forza vitale sarebbe derivata non dagli sforzi di auto-miglioramento individuale, ma dalle inevitabili vicissitudini della fortuna:

I filosofi, che osano andare con il pensiero al di là dell'ambito ristretto di ciò che è immediatamente di fronte a loro, considerano questi alterni mutamenti della società civile non diversamente da come considerano il sollevarsi e l'abbassarsi dei polmoni, il secondo dei quali è una parte della respirazione degli animali perfetti non meno del primo: così che il soffio instabile dell'inquieta fortuna è per il corpo politico quello che la circolazione dell'aria è per una creatura vivente¹⁰³,

un processo individuale e naturale inevitabile ed anzi, necessario, del corpo politico.

Ma è così che in Mandeville, d'altronde, veniva considerato l'uomo, non meno generosamente dotato degli animali¹⁰⁴, semplicemente superiore ad essi in quanto in grado di controllare quei desideri ed impulsi che con gli animali avrebbe, invece, condiviso e le cui vere differenze sarebbero emerse all'interno della società civile dove, attraverso la gestione manipolativa, politici intelligenti sarebbero stati in grado di sfruttare le passioni delle persone ed affrontando così, a sua volta, la questione cruciale del rapporto tra gli individui e le comunità che andavano a formare.

Non a caso quando nella *Favola* si chiese¹⁰⁵ come l'affollata città di Londra, popolata da quelli

102Tra Mandeville ed Hobbes è comunque rintracciabile un'antitesi dal momento che la cooperazione nella grande società si sarebbe presentata, nell'olandese, non come l'oggetto di una scelta razionale (Hobbes), ma come una sorta di fatto naturale. Hobbes considerava sì, infatti, la natura egoistica dell'uomo, ma in quanto elemento che avrebbe portato all'origine della conflittualità naturale tra gli individui dal momento che l'uomo sarebbe stato intrinsecamente un solitario aggressivo e la paura e la belligeranza provocate da questa sua natura avrebbero portato ad una società politica da intendere come una sorta di patto difensivo stipulato tra gli individui per cercare di rendere le loro vite meno solitarie e brutali, il tutto nel tentativo di uscire da quella guerra *tutti contro tutti* imposta all'essere umano, inizialmente solitario, dallo stesso stato di natura.

103B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, nota Y, cit., p. 169.

104In natura esisterebbe «a system of all animals: an animal order or economy according to which the animal affairs are regulated and disposed», in SHAFTESBURY, A. A. COOPER, [EARL OF], *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, Cambridge University Press. 1999, p. 169.

105Anche Shaftesbury, proprio come Mandeville, si chiese dove e quando l'uomo si sarebbe fermato, una volta raggiunto il confine della mente umana che, apparentemente, non sembrava conoscere limiti, «How shall we fix or ascertain a thing wholly unnatural and unreasonable? Or what method, what regulation, shall we set to mere imagination or the exorbitancy of fancy in adding expense to expense or possession to possession?». L'immaginazione umana sarebbe, dunque, divenuta distruttiva per la società e Shaftesbury avrebbe rintracciato l'origine economica di questi problemi psicologici nella disuguaglianza, nel lusso difeso, invece, da Mandeville come motore alla base della crescita di una società, «We see the enormous growth of luxury in capital cities, such as have been long the seat of empire. We see what improvements are made in vice of every kind, where numbers of men are maintained in lazy opulence and wanton plenty». Ma su questo punto l'olandese ed il conte concordarono: la mente si sarebbe ammalata quando il corpo fosse risultato inattivo e, non a caso, in Shaftesbury le classi lavoratrici risultarono essere le uniche immuni dalla malattia, impegnate a produrre le basi materiali del lusso moderno trasformato in invidia solo a seguito della comparsa di quell'«appetites towards glory and outward appearance» e ritornando al disprezzo di quell'orgoglio e di quell'invidia, promotori della disuguaglianza, ma passioni non solo alla base, bensì necessarie per giungere ai *publick benefits* mandevilleiani come sostenuto dall'olandese sin nella prefazione della sua opera, «dimostro che se l'umanità potesse essere curata delle manchevolezze di cui è per natura colpevole, cesserebbe di essere capace di formare e società vaste, potenti e civili che ha formato sotto le diverse grandi repubbliche e monarchie», in B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, Prefazione, p. 5. Cfr. SHAFTESBURY, A. A. COOPER, [EARL OF], *Characteristics of Men*, cit., p. 214; 223-224.

«innumerevoli sciami di persone» potesse essere governata in modo tale da produrre «felicità», Mandeville rappresentò proprio quel corpo politico inteso come una creatura vivente ed implicante la passiva sottomissione dell'individuo nei confronti dell'entità più ampia di cui avrebbe fatto parte e dove le proprie fortune, buone o cattive, avrebbero dovuto sostenere la società.

Tale concetto venne rivisitato da Smith il quale non accettò, invece, la visione del corpo politico animato da semplici mutevoli forme, ma dalla ricerca attiva della prosperità individuale, dimostrando come nella *Favola* sia da ritrovare, anche, una delle maggiori influenze circa lo sviluppo del capitalismo moderno che emergerebbe quando la religione non sarebbe più in grado di tenere a freno le passioni degli uomini.

In risposta a questa mancanza i teorici politici tra XVI e XVII secolo videro due soluzioni: istituire uno stato repressivo – e qui si vedano le menti di Calvino e di Hobbes – o sviluppare un governo esercitante influenze civilizzanti in grado di imbrigliare piuttosto che reprimere le passioni – ovvero il pensiero di Mandeville, un invito ai governatori di prendere gli uomini così come erano piuttosto che volerli per come sarebbero dovuti essere idealmente, giungendo alla classica morale mandevilleiana, ovvero dare libero sfogo alla passione al fine di giungere al bene materiale invece che fare appello alla coscienza morale degli uomini¹⁰⁶.

In Mandeville la teoria del governo risultò, quindi, poggiante sull'idea dell'individuo dotato di passioni e bisogni ancora prima di entrare all'interno della società, soggetti economici appartenenti inevitabilmente ad un corpo da essi sostenuto, ma impermeabile alla loro prosperità, partecipanti passivi di un organismo più ampio al quale sarebbero appartenuti¹⁰⁷ – l'idea che una società dovesse essere guidata da dei politici qualificati risultò essere, d'altronde, sintomo dell'esistenza, anche in Mandeville, di una qualche forma di subordinazione nonostante la libertà dell'individuo, incitato a soddisfare le proprie passioni ed i propri vizi.

Mandeville mostrò così quel contrasto tra le idee strutturanti le relazioni socio-politiche caratterizzanti la maggior parte dei testi e politici e sociali dell'epoca, riguardanti per lo più analisi e difesa, o screditamento, del quadro monarchico piuttosto che di quello assolutista, ma dove, comunque, emergeva un concetto base, ossia che la felicità nazionale avrebbe richiesto un costo in termini di integrità morale e di senso di comunità. La vera domanda era: tale felicità valeva il prezzo che occorreva pagare per averla?, riflessione che avrebbe potuto alleviare i sintomi di quella ipocondria politica, il male che aveva afflitto la situazione britannica. Non è un caso se proprio questo dualismo, vizio privato e pubblico beneficio, a seguito della *Favola delle api* e le problematiche da essa messe in luce, divenne un tema centrale della teoria politica e le due classiche ed opposte prese di posizione in merito vennero assunte da Montesquieu e da Rousseau; se per l'olandese, infatti, il vizio era un elemento privato, rispecchiando la concezione machiavelliana de «il fine giustifica i mezzi», Rousseau, invece, sosteneva che, nel secolo della virtù, il vizio individuale, semplicemente, non sarebbe potuto sussistere, l'alveare mandevilleiano che si faceva città rousseauiana, simbolo del vizio, in contrapposizione alla campagna, simbolo della virtù.

Con le figure quali quelle di Mandeville, Rousseau, Shaftesbury, Smith ed altri si entrò nei regni della filosofia, della medicina e della scienza lasciando indietro l'anima cristiana immortale, ambientata nella sua grande narrativa escatologica del peccato e della redenzione e con la loro giustapposizione bene vennero messe in luce alcune tensioni importanti nel ripensamento dell'identità all'alba del XVIII secolo, lo spettro hobbesiano che incombeva: l'uomo ridotto a bestia

106Cfr. A. O. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2013, pp. 17-19.

107In Smith, invece, il corpo politico avrebbe concepito il rapporto tra sudditi e nazione come armonioso, integrato e reciprocamente vantaggioso, un insieme in cui i soggetti sarebbero risultati promotori attivi dei loro migliori interessi, sforzi individuali che, inconsciamente, si sarebbero cumulati andando, così, a creare quel corpo economico attraverso il quale gli sforzi dei soggetti sarebbero stati, appunto, collegati. Risultante ancora all'opposto di Mandeville, il corpo politico smithiano non sarebbe stato né dipendente né immune dalle fortune degli individui, ma, anzi, sarebbe stato da esse sostenuto. Il corpo politico di Smith, al contrario di quello dell'olandese, sarebbe stato, dunque, animato dal principio vitale dell'autoconservazione ed i suoi sudditi si sarebbero adoperati per benefici insieme e particolari e generali, e privati e pubblici. Cfr. C. PACKHAM, *Eighteenth-Century Vitalism*, pp. 106-107.

o macchina, sino all'egoismo antisociale e se al composto si andava ad aggiungere anche il modello di Locke della mente intesa come un foglio di carta bianco, veniva da chiedersi quanto fosse plausibile il tentativo di voler conferire alla mente una sfumatura neoplatonica, dotata di un'innata bellezza del pensiero, di un sé generoso, di un'affinità socievole e se il tutto si sarebbe potuto rivelare sostenibile¹⁰⁸, specialmente in vista di una società che, per Mandeville, sarebbe rimasta, invece, comprensibile solo considerando l'egoismo naturale e l'istinto di sovranità presenti negli uomini sin dalla nascita. Così Mandeville, in pratica, distrusse il punto di vista dei moralisti attraverso il suo, di punto di vista, ossia quello di un medico, sì, ma invero anche di un naturalista, studioso di quelle erbacce e di quegli animali dannosi che altri cercavano di estirpare e di cacciare appropriandosi di una tradizione che cercava di teorizzare la natura tramite il ragionamento morale e la pratica sociale.

Tradizione anglosassone e francese, moralismo, massime fontanelleiane così come il gusto per il paradosso, furono presenti nel pensiero di Mandeville, quello degli ultimi anni degli Stuart ed i primi degli Hannover, il periodo in cui incominciò il libero pensiero in Inghilterra, un'apertura alla quale Mandeville non mancò di partecipare anche usando la metafora animale in politica, non mancando di influenzare il periodo in cui visse e quello a lui successivo a partire dalle menti di personaggi quali Smith, Hume o Rousseau e continuando, a livello sociale, ove si ritagliò un angolino tutto suo all'interno della lotta politica inglese fra le fazioni dei *Whigs* e dei *Tories*, immancabilmente finite con l'essere anch'esse suggestionate dall'influenza di una favola che, semplicemente, espose l'uomo per quello che era, come quegli «untaught Animals» interessati solo «of pleasing themselves»¹⁰⁹, una creatura che «centers every thing in himself, and neither loves nor hates, but for his own Sake. Every Individual is a little World by itself»¹¹⁰.

108Relativamente al dibattito Mandeville-Shaftsbury si faccia riferimento a R. PORTER, *Flesh in the Age of Reason*, pp. 124-138.

109B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, cit., p. 27.

110B. MANDEVILLE, *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, II, cit., p. 178.

Capitolo 8. Jonathan Swift: un'ape ed un ragno simboli di un secolo

Alla fine del XVII secolo ed alle porte del XVIII, come si è visto, tese a regnare uno scontro tra il mondo machiavelliano e l'universo agostiniano¹ che andò ad intensificarsi sempre più portando alla nascita di quella disciplina che prese il nome di *religio politica*², un fenomeno che rese sempre più palese non solo come il potere temporale della religione fosse pari a quello spirituale, ma anche come la politica stessa avesse ampliato il suo ruolo all'interno della disciplinarizzazione della condotta umana giungendo, persino, ad utilizzare la religione in qualità di arma, la migliore, all'interno del suo arsenale e facendo di essa un uso politico; questa interferenza fra i due universi portò ad una mescolanza di giudizi opposti e contrari che confluirono in un'incoerenza di valori avente trovato la sua massima espressione proprio nel sottotitolo mandevilleiano di *Private Vices, Publick Benefits*.

E proprio a questa dualità tra la religione e la politica, i vizi ed i benefici, la natura divina e la ragione scientifica, ma ancora, in Inghilterra, tra i *Whigs* ed i *Tories*, si andò a legare un ulteriore scontro che venne magistralmente reso attraverso una metafora entomologica e due insetti, un ragno ed un'ape, vennero incaricati di farsi emblema di concetti molto più profondi iniziati, persino, nel rinascimento italico – anche se le loro origini si rintracciano già nel Medioevo – e sorti prima come un piccolo fuocherello e poi esplosi nella Francia sei-settecentesca di Luigi XIV portando a quella che passò alla storia come *Querelle des Ancients et Modernes*, una disputa vertente sulla questione riguardante il migliore tipo di apprendimento, se quello dell'età moderna della scienza e della ragione fosse stato, o meno, superiore a quello derivante e tramandato dalla Grecia classica e di Roma, il sapere, cioè, degli antichi che sostenevano come tutta la conoscenza fosse concentrata in Virgilio, Cicerone, Omero e, soprattutto, Aristotele, subito accusati dai moderni di non essere in grado di vedere oltre gli insegnamenti di tali personaggi.

Lungi dall'essere risolte, le nuove tensioni, anche nel tentativo di fungere da ponte tra il vecchio ed il nuovo mondo moderno, portarono ad ulteriori ambivalenze – aumentate ancora dalle ingerenze e politiche e religiose che non mancarono di recitare la propria parte anche all'interno della *Querelle* – e la polemica fra antichi e moderni si vide riaccesa alle porte del XVIII secolo grazie, in particolare modo, alle scienze post-galileiane e post-cartesiane, al declino del latino come lingua dominante negli scambi culturali e grazie, anche, a quei dibattiti circa il dubbio intellettuale ed il

1 «fit Machiavelli's world into Augustine's universe», in F. RAAB, *The English Face of Machiavelli*, London, Toronto, Routledge & Kegan Paul, University of Toronto Press, 1964, p. 101.

2 Durante il XX secolo, regimi e movimenti politici sacralizzarono al punto tale la politica, attraverso l'adozione di vari sistemi di credenze adornati dall'uso di simboli e riti, da rendere comune la locuzione religione politica, termine che comparve già nel XVII secolo riferendosi proprio all'uso politico della religione anche se con una focalizzazione nell'ambito dei rapporti tra Stato e cristianesimo. Nel XVIII secolo, a seguito dell'Illuminismo, si tentò maggiormente di cercare una nuova religione indipendente e dalle Chiese e dalle religioni tradizionali, un culto privato del cittadino che si andò a considerare come un elemento alla base delle fondamenta di quella nascente società poggiante sul culto del bene comune. Rousseau nel suo *Contratto Sociale* del 1762 aveva proposto, a sua volta, l'istituzione di una *Religion Civile* – oggi i termini religione politica, religione civile, religione laica, religione secolare, sono spesso usati come sinonimi – fra i cui dogmi positivi vi sarebbe stata «la sainteté du Contrat Social & des loix». Con la rivoluzione americana e francese, le prime esperienze storiche di sacralizzazione della politica, questi concetti si andarono a consolidare sempre più, specialmente per via della nuova interpretazione data agli eventi rivoluzionari cominciati ad essere visti come annunciatori di nuove ere, generazioni e periodi di salvezza per l'umanità. A dimostrazione, ancora, di come questi concetti abbiano permeato la nostra cultura, si riportano l'auspicio fatto da un giovane Lincoln, nel 1838, agli studenti del liceo di Springfield, Illinois, a venerare le leggi poiché la Costituzione e lo stato di diritto erano, per gli Stati Uniti, la religione politica della nazione – il discorso reca il titolo di *The Perpetuation of Our Political Institutions* e per maggiori informazioni si propone il volume di E. FONER, *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*, New York, Norton & Company, 2010, con riferimento alle pagine 26-27 per il suddetto discorso – e la definizione data dal patriota italiano Luigi Settembrini alla Giovine Italia «una novella religione politica», in L. SETTEMBRINI, *Ricordanze della mia vita*, I, Napoli, Antonio Morano, 1879, p. 121. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, M. DCC. LXII, pp. 244-245.

rifiuto dell'autorità arbitraria che sfociarono in quello che prese poi il nome universale di Illuminismo.

Nel primo caso, quello più scientifico, emerse prepotentemente la figura di Galileo il quale, nella prima metà del '600, aveva già cominciato a sostenere come il linguaggio della natura fosse la matematica, ritornando ad Euclide e rifacendosi ad Archimede e dimostrando, così, come l'idioma, per quanto avesse basi antiche, stesse inesorabilmente mutando e progredendo molto più rispetto alle previsioni espresse dagli antichi. Lo stesso Bacone aveva sostenuto come alcuni aspetti della scienza fossero rimasti ancora inesplorati, un *novum organum*³ di teorie che gli antichi non avevano conosciuto al pari degli aristotelici; sempre a livello scientifico, immancabile fu poi la figura di Newton che, tra il suo calcolo e quello leibniziano, affermò definitivamente in tutta Europa il principio dell'evoluzione della conoscenza umana inevitabilmente soggetta a rivoluzioni. Ma qui i Lumi fecero da padrone riportando come il concetto di progresso richiedesse, al pari delle parole lusso e vizio, le sue delucidazioni e ci si chiese se il termine potesse essere applicato anche alla rivelazione teologica, al discorso filosofico o, ancora, agli argomenti morali, introducendo quel dubbio intellettuale di cui sopra.

Il secondo caso, il declino del latino, spiegò, in parte, il motivo per cui il conflitto fu tanto acceso in Francia: il latino non era più la prima lingua della filosofia e della scienza, l'italiano aveva aspirato al primato europeo, ma i temi di Dante si erano fatti ormai lontani e la lingua francese finì col vincere la faida, imponendosi come nuovo medium linguistico negli scambi culturali. Inoltre, in quegli anni, Parigi divenne capitale della retorica e dell'eleganza – si trattava, d'altronde, della Francia di Descartes, di Pascal e di Montesquieu, figure che avevano portato la città alla nomina di capitale dell'eccellenza letteraria europea. I testi dell'antica Grecia e di Roma non vennero dimenticati, ma certamente la lingua franca ed il prestigio dei suoi letterati portarono al trionfo della modernità.

Infine l'Illuminismo contribuì a far eclissare i grandi geni del passato, quali Omero ed Ovidio, riconoscendo classici internazionali quali gli scritti di Shakespeare o di Cervantes e dimostrando come anche i lavori della modernità non solo avrebbero potuto, ma avevano già dato vita a dei capolavori ed il pre-illuminismo finì con non l'accettare più il primato degli antichi così come avrebbe da lì a breve rifiutato anche il primato dell'*Ancien Régime*.

Per quanto, però, la Francia fu il paese rappresentante della *Querelle*, gli insetti ve ne presero parte non tanto nel suo epicentro di fine Seicento inizio Settecento, bensì in Inghilterra dove giunse, per altro sotto significati differenti – si vedrà come il ragno e l'ape swiftiani rappresenteranno, difatti, le tematiche che caratterizzarono la *Querelle*, ma inglese – per via del consigliere di Carlo II, Sir William Temple e della sua pubblicazione, nel 1690, di *Of Ancient and Modern Learning*, un saggio scritto in risposta alle pubblicazioni ed alle idee del rappresentante moderno nella patria del Re Sole, Bernard le Bovier de Fontenelle⁴. Il saggio di Temple sosteneva la superiorità della filosofia e delle scienze antiche sulla base di due testi in particolare, le *Favole* di Esopo e le *Lettere di Falaride*⁵, e finì col riscuotere, in particolare, l'interesse del classicista e curatore della Biblioteca

3 Anche in questo caso vi è un collegamento con la *Querelle* dal momento che con il termine *organum* Bacone volle sfidare il vecchio *Organum* dei trattati di logica di Aristotele, ponendo col suo testo le basi per il futuro metodo sperimentale induttivo e lasciando così aperta l'ipotesi che la faida tra gli antichi ed i moderni potesse essere esplosa nell'Inghilterra baconiana prima di raggiungere il suo apice in Francia.

4 de Fontenelle fu uno dei primi personaggi ad affiancare Perrault nella difesa del partito moderno attraverso la pubblicazione di varie opere – *Nouveaux dialogues des morts* (1683), *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), *Disgression sur les Anciens et les Modernes* (1688) – tramite le quali, con ironia e scetticismo, cercò di smorzare l'aura quasi divina ruotante attorno agli idoli degli antichi. Per de Fontenelle la natura sarebbe stata retta da delle leggi immutabili ed indipendenti dal tempo storico o dal variare dei costumi umani, dimostrando come per lui in essa vi fosse un'evidenza geometrica opposta a quell'ordine estetico sul quale si basavano, invece, gli scritti degli antichi. In realtà de Fontenelle non entrò mai nel pieno della disputa circa, soprattutto, la questione su chi detenesse il mezzo più efficace per servire la gloria del re. In Francia, infatti, la *Querelle* si sviluppò sotto delle tematiche molto distanti da quelle che la caratterizzarono in Inghilterra e nella patria del Re Sole, la questione dell'encomio al re era stata quasi il cuore stesso del dibattito, un carattere che cominciò a scemare proprio con de Fontenelle il quale, infatti, non dedicò mai nessuno dei suoi libri al re o ad un personaggio di potere. Cfr. M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*, pp. 24-28; 136-148.

5 Si tratta di una raccolta di lettere la cui falsità venne provata da Bentley, ma alla quale Temple diede per certa

Reale, Richard Bentley, e di un critico, erudito, *fellow* della Royal Society, William Wotton, i quali si videro contro i membri della *Christ Church*, uno dei collegi ancora oggi costituenti l'Università di Oxford, o, come si facevano chiamare loro, al pari degli *Scribleriani*, *Wits*⁶ – i primi a richiamare il termine *scribble*, scarabocchiare, e *scribbler*, lo scribacchino, termine a loro contemporaneo indicante in modo dispregiativo scrittori senza talento, i secondi il significato stesso della parola *wit*, una forma di *humour* intelligente adornato di ironia, a volte anche pungente – guidati dal *Tory* della *High Church*, nonché giacobita, Francis Atterbury e che crearono un unico fronte contro i moderni, specialmente contro Wotton, ricreando, pur se per pochi anni, il dibattito anche in Inghilterra dove, però, la *Querelle*, al contrario di quella francese di natura estetica⁷, si distinse per l'essere stata per lo più uno scontro tra scienza e filosofia⁸ e tra personalità, come nel caso di Temple contro Wotton il quale, nel 1694, aveva preso parte alla disputa rispondendo al testo templeiano attraverso l'esposizione delle sue ragioni nelle *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, subito sostenuto dall'amico Richard Bentley, il quale aggiunse alle *Reflections* di Wotton un'appendice intitolata *Dissertations upon the Epistles of Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides, and upon the Fables of Æsop* in cui insinuò come classici antichi, fra i quali i due alla base delle convinzioni di Temple, le *Favole* di Esopo e le *Lettere di Falaride*, fossero, in realtà, testi attribuibili a rimaneggiamenti più tardi, critiche mosse con l'intento e di demolire la visione templeiana del genio antico inalterabile e dell'integrità dei classici. Ed ancora si può riportare a titolo di esempio il caso di Bentley contro l'aristocratico, da lui bollato come un'arrogante nullità, Charles Boyle, il quale si difese, aiutato dai membri oxfordiani della *Christ Church* di cui, per altro, fu anch'egli membro, con la pubblicazione, nel 1698, di una *Examination*⁹ – probabilmente scritta per la maggior parte da Atterbury – e che vide un'ulteriore risposta, l'anno successivo, da parte di Bentley, attraverso un ampliamento delle sue *Dissertations* che giunsero a toccare le seicento pagine. Questa situazione

l'autenticità, segnando, così, un aspetto della piega che la *Querelle* prese in Inghilterra dove ci si andò a scontrare intorno ai meriti degli autori antichi e moderni. Falaride fu tiranno di Akragas, odierna Agrigento, rammentato soprattutto per aver dato seguito alla proposta del suo consigliere, ovvero collocare i condannati all'interno di un toro di rame al quale si sarebbe poi dato fuoco. Le urla di dolore dei condannati, risuonando all'interno della cavità del toro, sarebbero così dall'esterno apparsi come dei muggiti. L'episodio atroce gli conferì un posto all'interno dell'*Inferno* dantesco, canto XXVII, vv. 7-12: «Come 'l bue cicilian che muggiò prima col pianto di colui, e ciò fu dritto, che l'avea temperato con sua lima, muggiava con la voce de l'afflitto, sì che, con tutto che fosse di rame, pur el pareva dal dolor trafitto».

- 6 Ancora oggi col termine *Oxford Wits* si contraddistingue quel gruppo di *dandies* ed esteti intellettuali del college inglese. Il termine *wit* indica una forma intelligente di umorismo e la conseguente capacità di dire e scrivere affermazioni intelligenti e, solitamente, spiritose. La battuta e l'ironia vengono considerate figlie dell'arguzia *wit*, così come la forma satirica.
- 7 Nonostante le radici antiche di tale contrasto, rintracciabili all'inizio del Rinascimento in Italia con la figura di Francesco Petrarca – anche se non mancarono teologi medioevali già facenti ricorso proprio a tale opposizione – convenzionalmente la *Querelle* viene fatta iniziare nel 1687, con precisione il 27 gennaio, a seguito della lettura da parte di Charles Perrault del suo *Poème sur les siècles de Louis le Grand* nel quale perorava e la causa moderna e del progresso, qualità che si sarebbero affermate durante il secolo d'oro guidato da Luigi XIV. A seguito di tale episodio, gli antichi ed i moderni sembrarono schierarsi definitivamente impegnando vari tra i più grandi pensatori del tempo, Boileau, Racine, La Fontaine tra gli antichi, de Fontenelle, Descartes, Perrault tra i moderni, per fare un esempio. E se Joseph Joubert decretò la fine dell'antichità al 1715, con la dipartita di Luigi XIV e l'inizio del Secolo dei Lumi, la *Querelle* non mancò di venire considerata non più come un fenomeno di esclusiva matrice francese, mostrando il suo legame anche con le corrispondenti dispute italiane – si faccia riferimento giusto alla figura di Vico, a quella di Boccacini, per altro ispirazione del *The Battle of the Books*, e di Tassoni, musa, a sua volta, del *The Rape of the Lock* – ed inglesi. Oltre al respiro europeo, la *Querelle* andò poi oltre i limiti temporali di Luigi XIV e, dopo avere interessato personaggi del calibro di Montaigne, Swift, Rousseau, approdò anche all'Ottocento arrivando a tormentare figure quali Baudelaire. D'altronde, lungi dall'essersi conclusa col XVIII secolo, la *Querelle* vide nuova vita nell'Ottocento francese attraverso l'avvicinarsi, per nulla civile, di repubbliche, imperi e restaurazioni e, soprattutto, col conflitto tra accademismo ed anti-accademismo, e trovò una ventata d'aria fresca anche nell'Ottocento inglese e nella sua ambizione imperialistica. Cfr. M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*.
- 8 L'intera diatriba tra il ragno e l'ape può essere letta in questo senso, una contrapposizione tra il sapere innato ed il sapere acquisito mediante la conoscenza empirica e l'uso della ragione. Si riproponeva, così, una delle polemiche centrali nel dibattito e scientifico e letterario del Settecento, un'altra dicotomia tra l'educazione umanistica tradizionale e la nuova cultura basata sulle spiegazioni meccanico-materialistiche nonché sulle verità deducibili.
- 9 C. BOYLE, *Dr. Bentley's Dissertations on the Epistles of Phalaris, and the Fable of Æsop, Examin'd*, London, Tho. Bennet, 1698.

venne riportata per intero nel *The Battle of the Books* dove i moderni Wotton e Bentley sfidarono incautamente proprio gli antichi Temple e Boyle, finendo con l'averne la peggio, «*Falaride* stava sognando che un vile *poetaastro* lo aveva dileggiato con libelli satirici e che lui lo aveva fatto rinchiudere all'interno del *toro*, lasciandolo a ruggire»¹⁰, richiamando non solo i testi che gli autori usarono come arma nelle loro faide, o il *toro* del tiranno di Akragas, ma a sottolineare l'ineluttabile fine dei paladini della modernità Swift richiamò, anche, con quel *that Minute dreaming* ed il precedente «sonno popolato di sogni», le pratiche dei sogni premonitori¹¹ i quali nel Settecento videro, allo stesso modo di Wotton e Bentley, finiti i loro giorni di gloria dal momento che, nel XVII secolo, era già stato dato il via alla demolizione delle profezie, delle forme di scetticismo e delle analoghe forme di superstizione. Ovviamente in Inghilterra lo scontro non mancò di spostarsi anche sul versante politico, d'altronde i *Tories* usavano la lingua degli eruditi nel tentativo di difendere antichi precedenti e privilegi canonici, scontrandosi con la proposta più liberale dei *Whigs* incentrata sul migliorare la politica inglese¹² e l'affare *Falaride* finì con l'interessare anche questioni filologiche portando a riflettere sulle divisioni in seno alla chiesa anglicana, tra la *High* e la *Low Church* e, correlatamente, alla divisione tra *Tory* e *Whig*, antica e moderna, Oxford e Cambridge, una tesi che avrebbe permesso, dunque, di far discutere circa le questioni di episcopato, dottrina e successione monarchica – d'altronde i membri della *Christ Church* erano fermamente *High Church* e, in molti casi, sospettati di tendenze *Tory-giacobite*; mentre Wotton e Bentley (e Newton, almeno pubblicamente) erano *Low Church Whigs*.

Ma oltre alle appartenenze politiche, le antipatie di questi personaggi riguardavano, anche, le posizioni da loro rivestite all'interno della società, basti pensare a Temple che, all'epoca, era ministro in pensione, ex segretario di stato di Carlo II e figura nota per aver condotto vari negoziati di pace proprio con la Francia, carica e posizione che lo portarono inevitabilmente ad avere molti nemici; e fu così che Jonathan Swift, all'epoca segretario di Temple, forse per via proprio di tale incarico, sedette in prima fila osservando, più che partecipando, alla faida dalla quale, non a caso, ricavò, più che un incentivo ad entrarne a farne parte attivamente, uno stimolo immaginativo, impegnandosi in una partecipazione solo fantastica al dibattito e che portò alla pubblicazione di *A Tale of a Tub*, una satira, come la descrisse Swift, sulle «Corruptions in Religion and Learning»¹³ ed alla quale, sin dalla prima pubblicazione, l'irlandese aggiunse una breve appendice intitolata appunto *The Battle of the Books*¹⁴, breve satira all'interno della quale un'epica e magnifica battaglia venne combattuta all'interno della biblioteca di St. James¹⁵ a Londra tra i libri ivi residenti, i quali presero vita e si divisero in due schieramenti: quelli scritti dagli autori antichi ed individuati dal

10 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, Napoli, Liguori Editore, 2002, p. 77. Le citazioni originali provenienti da *The Battle of the Books* faranno sempre riferimento a questa edizione che riporta, a fronte del testo tradotto, l'originale.

11 In questo caso Swift si rifece anche alla tradizione omerica del raccontare i sogni come avvenne nel secondo libro dell'*Illiade* dove, a seguito della descrizione degli uomini e degli dei immersi nel sonno, Agamennone riferì la sua visione onirica a seguito della quale decise di attaccare battaglia: «Questo alfine parve al di lui [Giove] animo ottimo consiglio, d'inviare all'Atride Agamennone un sogno pernicioso [...]. Così disse, e andossene il sogno [...]: tosto giunse alle celeri navi degli Achei, e andossene all'Artride Agamennone: trovollo addormentato nella sua tenda; un sonno d'ambrosia era sparso d'intorno a lui. Stettegli sopra il capo, simile a Nestore figlio di Nileo [...]. A questo somigliante parlogli il divino sogno: tu [...] non dee dormir [...]. Egli [Giove] ti comanda d'armare i capo-chiomati Achei con tutto l'esercito: perché ora prenderai la città dei Trojani [...]. Perciocchè egli [Agamennone] diceva che prenderebbe in quel giorno la città di Priamo», in OMERO, *Versione Letterale dell'Illiade*, II, pp. 143-151. Si noti, per altro, come anche qui vengano resi vivi concetti astratti quale il sogno, avente preso le sembianze di Nestore ed avente viaggiato, attraverso le navi degli Achei, sino alla tenda del re dell'Argolide.

12 All'interno di *The Battle of the Books* si legge «Ora, chiunque voglia compiacersi di accogliere questo schema, e ridimensionarlo o adattarlo a uno Stato intellettuale, o Repubblica del Sapere, scoprirà presto il principale oggetto del contendere fra i due grandi partiti attualmente armati l'uno contro l'altro», il riferimento ai *Parties* esprime la valenza dispregiativa che colpì tanto i *Whigs* quanto i *Tories* in questo periodo. Cfr. J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 23.

13 J. M. LEVINE, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1991, p. 234.

14 J. SWIFT, *A Full and True Account of the Battel fought last Friday, between the Antient and the Modern Books in St. James's Library*, London, MDCCIV, in J. SWIFT, *A Tale of a Tub*, London, John Nutt, MDCCIV.

15 La scelta di questa biblioteca non fu casuale; avente sede nel Palazzo Reale, dal 1693 il curatore della St. James divenne proprio Richard Bentley.

simbolo dell'ape e quelli scritti dagli autori moderni ed individuati dal simbolo del ragno. Sin dal principio sembrò emergere la preponderanza di Swift per gli antichi,

Infatti, signori miei, c'è mai stato niente di più Moderno del Ragno, con le sue arie, i suoi giri di frase e i suoi paradossi? Egli argomenta [...] vantandosi di beni innati e della sua grande genialità, di sputare e filare tutto da sé, disdegnando qualsiasi obbligo o aiuto dall'esterno [...]. Quanto a noi, gli Antichi, come l'Ape, non reclamiamo niente oltre le nostre ali e la nostra voce [...], tutto ciò che possediamo l'abbiamo ottenuto con infinite fatiche e ricerche¹⁶,

una preponderanza visibile anche nelle parole di Esopo, «Progettate pure le vostre costruzioni con tutto il metodo e la perizia che volete, ma se i materiali si riducono alla sporcizia filata dai vostri intestini [...], l'edificio alla fine si rivelerà una ragnatela»¹⁷, screditanti l'intero lavoro del ragno. Eppure questa preponderanza, rimarcata anche dalla decisione dell'autore di scrivere la sua opera attraverso una tecnica più vicina a quella dell'ape, richiamante le forme classiche, per quanto il successivo corso della letteratura europea si vide maggiormente vicino alle procedure del ragno¹⁸, risultò dubbia: che Swift non abbia, invero, utilizzato tale forma stilistica solo come un ulteriore elemento satirico. D'altronde, abilmente, Swift evitò di pronunciarsi su chi avesse vinto la battaglia attraverso un altro classico *escamotage* letterario, il manoscritto sul quale venne riportata la narrazione risultò essere rovinato, lasciando, così, il lettore con un dubbio finale ed una libera interpretazione, un modo questo, forse, per l'irlandese di evitare di cadere in scomode posizioni dal momento che aveva sì esaltato Omero e Virgilio, ma, allo stesso tempo, omesso accuratamente Dante, relegato in un angolo Milton¹⁹ e passato sotto silenzio anche le produzioni di Shakespeare.

Relativamente alle figure entomologiche, queste comparvero come una sorta di parentesi all'interno del combattimento principale – una sorta di interruzione dell'allegoria protagonista, ancora un altro *escamotage* classico, quello della novella dentro la novella – «le cose erano giunte a questo punto critico quando si verificò un incidente decisivo», ovvero un ragno che «si era gonfiato a proporzioni eccezionali grazie alla strage di un numero infinito di mosche», risiedente all'interno della St. James in quanto detentore di una ragnatela posta nell'«highest Corner of a large Window»²⁰, così simile a quella «extreme part of the window on the top side»²¹ heywoodiano, era stato disturbato da un'ape la quale volando, seguendo le sue inclinazioni naturali, all'interno della biblioteca, finì con l'imbattersi nella tela del ragno da lei non vista, distruggendogliela.

Il ragno maledisse l'ape per il suo vagabondare e per aver rovinato il suo capolavoro, ovvero la sua ragnatela, la casa del ragno da lui paragonata ad un maniero maestoso ed alla quale, in tutto il testo, si fece riferimento chiamandola indifferentemente *castle*, *palace*, *mansion*, sottolineando così l'abilità prettamente moderna della costruzione nella quale il ragno era maestro e facendo riferimento ai progressi e nell'architettura e nella matematica, motivi tra i principali di orgoglio dei moderni; e se per il ragno la sua tela era un maniero maestoso, l'ape non poteva che essere una vagabonda, una caratteristica per lei naturale dato che il suo modo di vivere la portava a ricercare in modo perpetuo la ricchezza da lei ottenuta attraverso i fiori ed i boccioli che utilizzava pur senza danneggiarli. L'ape, non a caso, rispose alle accuse sostenendo di stare svolgendo gli ordini della natura, aiutando nei campi, mentre la casa del ragno era semplicemente ciò che egli aveva estratto dal suo stesso corpo avendo esso «accumulato nel petto una bella provvista di sporcizia e veleno»²².

Per quanto, quindi, in realtà, la parentesi entomologica sia stata inserita e qualificata al pari di

16 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., pp.45-47.

17 Ivi, p. 47.

18 Cfr. K. MICHALSKI, S. MICHALSKI, *Spider*, pp. 79-80.

19 Milton, per altro, nel 1644, scriveva in *Areopagitica*, l'opera con la quale sostenne la libertà di stampa: «Books are not absolutely dead things, but doe contain a potencie of life in them to be as active as that soule was whose progeny they are; nay they do preserve as in a violl the purest efficacie and extraction of that living intellect that bred them», risultando ulteriore esempio al quale ispirarsi per dare vita ad oggetti inanimati. Cfr. J. MILTON, *Areopagitica*, London, s. t., 1644, p. 4.

20 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 36.

21 J. HEYWOOD, *The Spider and the Fly*, cit., p. 149.

22 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 43.

una semplice digressione all'interno della battaglia vera e propria, fu invece tale semplice allegoria a mostrare il tema dell'intera *Querelle*: l'ape risultò essere come gli antichi e come gli autori, raccogliente i suoi materiali dalla natura e cantante il suo ronzio nei campi, mentre il ragno risultò essere come i moderni e come i critici, colui che uccide i deboli e poi tesse la sua tela (i libri di critica) attraverso le proprie viscere – in Swift, d'altronde, il problema critico vedeva sempre coinvolto anche l'aspetto morale ed un critico ottuso non poteva che essere, conseguentemente, invidioso e maligno.

E proprio per questi motivi, per quanto la *Querelle* conobbe il suo culmine nella Francia del Seicento e del Settecento e, per giunta, lo si ripete, sotto ad un aspetto molto più legato alla questione dell'estetica, fu, però, Jonathan Swift, irlandese su suolo inglese, satirista famoso specialmente per le sue maliziose allusioni rivolte ai mondi della politica e della religione, ad avere creato l'emblema più completo e più inesauribile di tale disputa avendo fatto raccontare all'antico favolista Esopo una favola entomologica destinata a divenire manifesto della dottrina degli antichi.

Si trattò, infatti, di una favola nella quale, da un lato, venne espressa un'intera fase di transizione, dalla *Repubblica* platoniana al *Leviathan* di Hobbes – fuori di metafora la balena²³ contro la quale venne scagliata la botte²⁴ – giungendo in quel nuovo *commonwealth* del sapere, il nuovo stato intellettuale tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, ed una favola nella quale, dall'altro lato, si identificarono i moderni con i ragni, attingenti «ai loro stessi escrementi di che filare la propria scienza» – ed identificando così anche la modernità come «atrofia della memoria, negazione di ogni retaggio, funesta e narcisistica sterilità»²⁵ – e gli antichi con l'ape, traente il miele dalla natura e dai suoi fiori non solo esterni a lei, ma anteriori alla sua esistenza, simboli riprendenti, a loro volta, sia l'antichista che, ispirazione degli antichi giunti dopo di lui ne divenne guida ed archetipo, ovvero Montaigne che già aveva, infatti, scritto nei suoi *Essais* come «Le api predano i fiori qua e là, ma poi ne fanno il miele, che è tutto loro, non è più timo né maggiorana: così quello che ha preso da altri, egli lo trasformerà e lo fonderà per farne un'opera tutta sua, ossia il suo giudizio»²⁶, sia la famosa metafora dei nani seduti sulle spalle dei giganti di Bernardo di Chartres²⁷, poi ripresa dallo stesso Swift e da Temple²⁸, ed anche da Voltaire nel suo *Microméga*²⁹, da Vico nella sua *Scienza*

23 «The Whale was interpreted to be Hobs's Leviathan, which tosses and plays with all other Schemes of Religion and Government», in J. SWIFT, *A Tale of Tub*, London, John Nutt, MDCCIV, p. 14.

24 Come spiegato dallo stesso Swift nella prefazione della sua opera, «è costume dei marinai, quando s'imbattono in una balena, lanciarle una botte vuota in guisa di trastullo, onde distoglierla dal gettarsi con violenza sulla nave», in J. SWIFT, *La Favola della Botte*, a cura di Gianni Celati, Torino, Einaudi Editore, 1990, p. 29.

25 M. FUMAROLI, *Le api e i ragni*.

26 M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro I, capitolo XXVI, cit., p. 187.

27 Del filosofo e grammatico francese non ci è pervenuta alcuna opera ed ogni informazione a lui relativa ci è stata tramandata dai suoi discepoli fra i quali Giovanni di Salisbury il quale riportò l'interesse del suo maestro per gli *auctores* antichi, specialmente Cicerone e Quintiliano, e la stima che riversava anche nei confronti dei contemporanei. Sempre Giovanni di Salisbury riportò la famosa citazione attribuendola a Bernardo di Chartres: «Bernard de Chartres used to compare us to dwarfs perched on the shoulders of giants. He pointed out that we see more and farther than our predecessors, not because we have keener vision or greater height, but because we are lifted up and borne aloft on their gigantic stature», in JOHN OF SALISBURY, *The Metalogicon*, tran. By Daniel D. McGarry, III, 4, Gloucester, Peter Smith, 1971, p. 167.

28 «Let it come about how it will, if we are dwarfs, we are still so though we stand upon a giant's shoulders», in W. TEMPLE, *Of Ancient and Modern Learning*, in W. TEMPLE, *The Works of Sir William Temple, Bar^t*, III, London, J. Clarke e al., MDCCCLVII, p. 447.

29 L'intera opera si basa sugli incontri che il filosofo di Sirio, Microméga, fece nei confronti di ogni genere di essere, da quelli infinitamente grandi ed intelligenti a quelli, ai suoi occhi, piccolissimi. In particolare, una volta giunto sul pianeta Terra, Microméga incontrò delle forme di vita talmente microscopiche da riuscire a distinguerne la sagoma solo attraverso l'uso di un diamante impiegato come un microscopio rimanendo colpito dal fatto che, nonostante la loro piccolezza, fossero comunque in grado di comunicare e di compiere calcoli matematici. In *Microméga*, di ventisei anni più tardi dei *Gulliver's Travels*, ritornarono, dunque, non solo i tropi delle figure piccole e delle figure giganti, ma anche il concetto che voleva i giganti intelligenti ed i nani mancanti di sapere esattamente come le menti dei lillipuziani e le loro conoscenze che risultarono piccole come i loro proprietari, mentre il sapere dei broddingnagiani imponente come le loro figure. VOLTAIRE, *Le Micromégas*, Londres, s.t., 1752.

nuova³⁰ nonché dal medesimo Isaac Newton³¹ e raffigurante, da un lato, un moderno come un cieco in grado di vedere solo quando poggiante le proprie basi sulle conoscenze più elevate degli antichi e, dall'altro lato indicante la paura degli antichi di non riuscire ad eguagliare i propri predecessori.

Circa l'antitesi in sé, quella delle api e dei ragni non fu una dualità originale dell'irlandese, ma, a sua volta, presa in prestito dal repertorio rinascimentale e vantante, anzi, una notevole tradizione incominciando dal poeta inglese elisabettiano Geoffrey Whitney che già nel suo *A Choice of Emblemes* del 1586 aveva individuato un emblema [Fig. 28], un cespuglio di rose i cui fiori erano coperti alcuni da dei ragni ed altri da delle api, accompagnato dal motto *Vitæ, aut mortis* e dal componimento in inglese recitante: «Within one flower, two contraries remaine,/ For proofe behoulde, the spider, and the bee,/ One poison suckes, the bee doth honie draine:/ The Scripture soe, hath two effectes we see:/ Unto the bad, it is a sworde that slaies,/ Unto the good, a shielde in ghostlie fraies»³², ripreso poi nella poetica massima di «A flower gives honey to a bee and poison to a spider»³³ da Peter Daly nel suo aggiornamento al testo whitneyano, *The English Emblem Tradition* di fine XX secolo.

Per quanto riguarda il tropo della battaglia dei libri – ormai un classico nel XVIII secolo come dimostrato anche dalla battaglia popeiana tra i *beaux*³⁴ e le *belles* in *The Rape of the Lock* – e della loro umanizzazione, anche in questo vi sono differenti esempi ai quali l'irlandese avrebbe potuto rifarsi, dai più antichi quali i *Tristia* ovidiani³⁵, ai più classici moderni quali i già citati Milton e Montaigne³⁶, personaggi che avevano a loro volta assegnato personalità e diritto di parola ai testi scritti, sino agli esempi nominati dagli stessi critici i quali accusarono Swift di aver plagiato delle opere sia per *A Tale of a Tub*, sia per *The Battle of the Books*. Specialmente per quest'ultima, Swift venne accusato di aver copiato, sin dal titolo, un'opera intitolata *Combat des Livres*³⁷, libro mai ritrovato³⁸ e forse da identificare con la *Histoire Poëtique, de la Guerre nouvellement déclarée entre*

30 «dovevan' incominciar' a ragionare la Sapienza degli Antichi Gentili: cioè, da' Giganti», in G. VICO, *Principj di Scienza Nuova*, I, Napoli, MDCCXLIV, p. 138.

31 Il fisico inglese rimarcò il concetto in una lettera, datata 5 febbraio 1675, ed indirizzata al suo rivale Robert Hooke: «You have added much several ways, & especially in taking the colours of thin plates into philosophical consideration. If I have seen further it is by standing on the sholders [sic] of Giants», in H. W. TURNBULL, *The Correspondence of Isaac Newton: 1661–1675*, I, London, The Royal Society at the University Press, 1959, p. 416.

32 G. WHITNEY, *A Choice of Emblemes*, Leyden, In the house of Christopher Plantyn, M. D. LXXXVI, p. 51.

33 P. M. DALY, *The English Emblem Tradition*, I, Toronto, University of Toronto Press, 1988, p. 141.

34 Il legame tra Swift e Pope è rafforzato dalla presenza di questo termine, *Beaux*, francesismo in voga nella poesia settecentesca e presente anche in *The Battle of the Books*: «By Me, Beaux, become Politicians», in J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 54.

35 Il libro primo dei *Tristia* si apre proprio con un dialogo tra Ovidio ed il suo libro, dal poeta trattato come se fosse una persona vera: «O mio piccolo libro, senza di me [...] andrai a Roma [...]: indossa, infelice, l'abito della circostanza. [...]. I due margini non siano levigati da friabile pomice, perché tu appaia trascurato, coi capelli arruffati. [...]. Va', o libro, e a nome mio saluta quei cari luoghi [...]. Se là, in mezzo alla gente, vi sarà qualcuno non immemore di me, se vi sarà chi per caso domandi cosa faccio, dirai che sono vivo [...], o libro, ricordati di andare senza curarti della gloria, e non ti vergognare se non piacerai alla lettura [...]. Quindi sta attento, o libro, guardati attorno con grande cautela [...]. Il viaggio è lungo, affrettati», in OVIDIO, *Tristia*, I, in OVIDIO, *Opere di Publio Ovidio Nasone*, II, a cura di Francesco della Corte e Silvana Fasce, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1991, pp. 120-129.

36 Plurime volte nei suoi *Essais* Montaigne fece riferimento al suo scritto attribuendogli caratteristiche vive, dall'essere un libro sincero sino al «qui non andiamo d'accordo e allo stesso passo, il mio libro ed io», in M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, libro III, capitolo II, cit., p. 812.

37 Il *risponditore* [Wotton] «produce tre esempi, a dimostrare che in vari brani l'arguzia dell'autore non è farina del suo sacco» fra i quali «il terzo esempio è in queste parole: «Fummi assicurato che la Battaglia nella libreria di St. James sia, *mutatis mutandis*, ricavata da un libro francese intitolato *Combat des Livres*, se non ricordo male», in J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 14.

38 Circa questa accusa, la situazione risulta essere incerta. Swift riportò nell'apologia di *A Tale of a Tub* di come un anonimo *risponditore* [Wotton per via delle parole riportate da Swift e coincidenti con quelle della *Defence wottoniana*] avrebbe identificato nella battaglia swiftiana forti similitudini con un testo francese intitolato *Combat des Livres*, a partire dal titolo stesso. Un libro pubblicato sotto tale titolo non fu, però, mai ritrovato, ma, curiosamente, l'errore continuò ad essere tramandato a partire, appunto, da Wotton il quale lo menzionò nel suo *A Defence of the Reflections upon Ancient and Modern Learning*: «And I have been assured that the *Battle in St. James's Library is Mutatis Mutandis* taken out of a French Book, entituled, *Combat des Livres*, if I misremember not», ripreso da Johnson, «"The Battle of the Books" is so like the "Combat des Livres" which the same question

les Anciens et les Modernes del 1688 – tradotta nel 1725 – di François de Callières, diplomatico – fu inviato speciale di Luigi XIV ed uno dei tre plenipotenziari francesi che firmarono la pace di Ryswick nel 1697 – e scrittore francese, membro dell'*Académie François*, che partecipò, attraverso tale scritto, in maniera imparziale, alla *Querelle*, e che, a detta dell'irlandese, da lui non venne mai letto: «l'autore [Swift], il quale insiste di non aver tratto alcuna suggestione contenuta in questo libro [*A Tale of a Tub*] da nessuno scrittore di questo mondo»³⁹ nonostante sia possibile rintracciare dei punti in comune fra le due opere come la presenza del monte Parnaso⁴⁰, la nomina, anche in de Callières, di Omero a «Généralissime des Poètes Grecs»⁴¹, nonché la conclusione moderata tra antichi e moderni – anche se avente lasciato inconclusa la sua opera, parimenti Swift si astenne dall'esprimere un giudizio definitivo nei confronti dei primi o dei secondi.

Per quanto l'accusa di plagio non venne mai comprovata, questa portò ad una ricerca, da parte degli studiosi di Swift, delle opere alle quali l'irlandese si sarebbe potuto ispirare ed a seguito della quale la maggioranza giunse alla conclusione che Swift non avrebbe plagiato opere successive quali la fantomatica *Combat des Livres*, ma direttamente la fonte originale, ossia Omero⁴², un uomo che

concerning the Ancients and Moderns had produced in France» sino a John Nichols il quale, nei suoi studi su Swift, fu il primo a rendersi conto dell'errore sostenendo come «I have never yet met with any mortal who had seen such a book», ma, nonostante questo «I have heard from the mouths of hundreds “that Swift's Battle of the Books was taken from a French book, called *Combat des Livres*”». L'indagine andò avanti e sir. Walter Scott sostenne nel suo *Life of Jonathan Swift* che, invero, tale testo francese plagiato dall'irlandese sarebbe sì esistito, ma non sotto al titolo di *Combat des Livres*: «the idea [per the Battle of the Books] is taken from Coutray's “Histoire poétique de la guerre nouvellement déclarée entre les anciens et les modernes” a spirited poem, divided into eleven books», portando così avanti l'errore dal momento che nessuno mise in discussione la parola di Scott, né si accertò dell'esistenza di un certo Coutray. Anche John Forster, eminente critico e biografo inglese, nella sua biografia su Swift, errò, dal momento che, come Scott, non mancò di ritenere Coutray l'autore del testo che Forster, persino, avrebbe avuto tra le sue mani: «A prolonged inquiry and great good fortune enabled me at last to obtain a copy of this very rare little work». Il testo, alla fine, comparve presso il British Museum e solo allora ci si rese conto che la suddetta *Histoire poétique* non venne scritta da Coutray, bensì da François de Callières. Il testo, dunque, non poté ispirare Swift nel titolo portando, così, alla decadenza delle accuse, anche se, leggendo il testo francese, delle somiglianze con Swift emergono – per quanto la battaglia swiftiana sia una satira e la storia callieresiana una critica – portando alla conclusione che l'opera di de Callières, probabilmente, passò presso la biblioteca di Temple e da lì nelle mani di Swift, perdendosi poi nel mezzo delle autorità trattanti della *Querelle*. Cfr. W. WOTTON, *A Defence of the Reflections upon Ancient and Modern Learning on Answer to the Objections of Sir. W. Temple, and Others. With Observations upon The Tale of a Tub*, London, Tim Goodwin, MDCCCV, p. 68; S. JOHNSON, *The Lives of the Most Eminent English Poets*, III, London, C. Bathurst e al., M DCC LXXXI, p. 392; J. NICHOLS, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, II, London, J. Johnson e al., 1803, p. 206; W. SCOTT, *Life of Jonathan Swift*, Boston, Wells and Lilly, 1829, p. 33; J. FORSTER, *The Life of Jonathan Swift*, London, John Murray, 1875, p. 92; H. CRAIK, *The Life of Jonathan Swift*, London, John Murray, 1882.

39 J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 13.

40 Il Monte Parnaso era consacrato al culto del dio Apollo ed alle nove Muse, le quali vi risiedevano. Vista l'importanza significativa di tale luogo, durante la *Querelle* venne plurime volte chiamato in causa a partire, nel 1612, da Boccacini, il quale intitolò la sua opera proprio *Ragguagli di Parnaso* elogiando tale luogo come dimora di grandi antichi – specialmente Socrate, Tacito e Seneca – sino ai rappresentanti francesi quali Racine, che indicò una Francia in cui il Parnaso francese si sarebbe sommato a quello greco e romano dai quali sarebbe derivato e dove gli scrittori già saliti sulla sua vetta avrebbero goduto della sua durevole gloria, e quali de Callières che non mancò di menzionarlo nella sua *Histoire poétique* – «L'Aurore au teint vermeil n'eut pas plutôt commencé à jeter ses regards enflammez sur le haut du Parnasse, que les Anciens plus diligens que les Modernes descendirent en bon ordre à la Tête de toutes leurs Troupes» – sino a Swift che si ispirò ai suoi predecessori collocando la lite presso «un piccolo spiazzo che *si estende* su una delle due cime del colle del Parnaso, la maggiore è più alta delle quali sembra sia stata possesso indiscusso, da tempi immemorabili, di certi inquilini chiamati *Antichi*; l'altra cima, invece, era tenuta dai *Moderni*», in J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., pp. 23-25. Cfr. F. DE CALLIÈRES, *Histoire Poétique, de la Guerre nouvellement déclarée entre les Anciens et les Modernes*, Amsterdam, Pierre Savouret, MDCLXXXVIII, p. 69.

41 F. DE CALLIÈRES, *Histoire Poétique*, cit., p. 29.

42 All'interno della *Querelle* ci si concentrò molto sulla figura di Omero, riconosciuto capostipite degli antichi così come l'*Illiade* venne visto come l'epopea madre di ogni successiva produzione classica. D'altronde Omero era stato, sin dall'età ellenistica, riconosciuto come il più grande e dotto dei poeti e se, nella Francia di Luigi XIV, in materia di scienza e tecnica, i moderni avevano inconfutabilmente superato gli antichi, questi decisero di salvare l'antichità ripiegando proprio sulla figura omerica e sulla superiorità della sua, e dunque della loro, poesia. Inoltre Omero divenne emblema degli antichi in quanto testimonianza della lacunosa assenza, presso lo schieramento dei moderni, di un personaggio genio e creatore delle bellezze da loro prodotte, unico modo rimasto agli antichi per

pur avendo ignorato la Cabala, gli strumenti moderni e le leggi del regno nonché la dottrina e la disciplina della Chiesa d'Inghilterra, «a defect indeed, for which both he and the ancients stand most justly censured by my worthy and ingenious friend Mr. Wotton, Bachelor of Divinity, in his incomparable *Treatise of Ancient and Modern Learning*»⁴³, fu autore dei maggiori capolavori antichi fra cui l'opera dalla quale Swift sembrò aver tratto la maggiore ispirazione, il classico della battaglia delle rane e dei topi, la *Batracomiomachia*, dove si rintracciano elementi quali la guerra⁴⁴, il genere parodistico e scherzoso adottato per rovesciare i motivi ed i tropi tradizionali, nonché i roditori, presenza rinnovante il collegamento con quella che era divenuta una sorta di ossessione durante il periodo augusteo per gli insetti ed in generale per i parassiti, elemento che influenzò anche Swift, il quale ricollegò i testi che si sbriciolavano all'interno della St. James alla più effimera particella della polvere ed ai più effimeri esseri viventi, nel caso swiftiano, vermi – nella lingua inglese i topi di biblioteca, *bookworms*, diventano, infatti, dei vermi: «qui, sostengono alcuni filosofi, un certo spirito che loro chiamano *brutum hominis*⁴⁵ aleggia sui sepolcri fino a che i corpi non si decompongano in *polvere*, o in *vermi* [...]. Allo stesso modo possiamo dire che uno spirito inquieto voltegga su ogni *libro* fino a quando la *polvere* o i *vermi* non se ne impadroniscano»⁴⁶.

Anche in Swift la presenza degli insetti sembrò, dunque, rifarsi alle tradizioni più classiche mostrando il *continuum* con il periodo moderno e rispecchiando la divenuta tipica associazione umanistica augustea tra il disgusto morale e l'idea che si aveva degli esseri entomologici e l'odioso ed auto soddisfatto ragno del *The Battle of the Books* rientrò appieno in questa ottica – non a caso, al ragno e non all'ape, vennero plurime volte associate parole quali *dirty, excrement, venom, poison, guts*. D'altronde, nella cultura del periodo swiftiano gli insetti erano comunemente denigrati per via delle scarse condizioni di igiene che, se per le classi medie ed alte non erano così basse, lo erano di certo per il resto della popolazione e per la sanità pubblica e l'affetto provato da Swift per la parola *pester*, tormentare, suggerisce il vigore che rimase impresso nell'immagine degli insetti in un'epoca in cui questi, sia quelli che infestavano gli interni sia gli esterni, erano un fastidio costante, basti pensare a quanto le locande ed i loro materassi potessero essere infestate da delle pulci e dai topi, o ancora al fiume Fleet, affluente del Tamigi che sin dal XIII secolo era particolarmente conosciuto per via del suo fetore essendo stato un punto molto trafficato da mercantili e pescherecci e che con l'accrescimento della *City* divenne una vera e propria fogna e che venne cominciato ad essere coperto solo dagli anni '30 del Settecento.

fronteggiare l'arroganza scientifica e tecnica dei moderni. Questa strategia rese il poeta greco l'autore più discusso del Settecento tanto che nella storia della letteratura francese la *Querelle* prende anche il nome di *Querelle d'Homère*. Ma non solo in Francia, anche in Italia, specialmente con Vico, ed in Inghilterra, dove Pope tradusse e *Illiade* e *Odissea* e dove nei *Gulliver's Travels* Swift indicò come omerica la poesia prodotta dai brobdingnagiani e dagli houyhnhnms, Omero non mancò di essere presente divenendo lui l'autore più citato, discusso e tradotto dell'intero XVIII secolo. Cfr. M. FUMAROLI, *Le api e i ragni*, pp. 149-162.

43 J. M. LEVINE, *The Battle of the Books*, cit., p. 240.

44 Nell'opera greca si evince la parodia della guerra di Troia sia per la durata della battaglia – quella zoologica di un solo giorno, quella umana di dieci anni – sia per la tipologia della battaglia che nella *Batracomiomachia* vide i combattimenti modellati sulla base di quelli greci e troiani. Allo stesso modo, i libri swiftiani riproposero una battaglia vera e propria a richiamare l'atto della guerra ferocemente parodiato da Swift – la pratica dei trofei, le parate, lo spirito guerriero, tutti elementi qui attribuiti ai libri. È da rammentare, infatti, come *A Tale of a Tub* fu pubblicato nel 1704, ma terminato di comporre nel 1697, anno che segnò la fine della guerra dei Nove Anni e periodo di tempo in cui si manifestarono altri importanti scontri bellici quali la Grande Guerra del Nord (1700) e l'inizio della Guerra di successione spagnola (1701). Inoltre, anche nei *Gulliver's Travels*, si ritrovano delle somiglianze tra le guerre fittizie e quelle reali, come nel caso delle battaglie tra Lilliput e Blefuscu fortemente somiglianti a quelle tra Inghilterra e Francia, ma anche tra *Whigs* e *Tories* e tra i cattolici *grossapuntisti* ed i protestanti.

45 L'espressione venne ripresa da Swift dal trattato teosofico *Anthroposophia Theomagica* del 1650 dell'alchimista e poeta Thomas Vaughan, a sua volta ripreso da Paracelso, a dimostrazione di quanto vaste fossero le letture e conoscenze di Swift. «This Vanish, or ascent of the inward *Ethereall* Principles doth not presently follow their separation: For that part of man which *Paracelsus* calls *Homo Sydereus*, and more appositly *Brutum hominis*», in T. VAUGHAN, *Anthroposophia Theomagica*, London, T. W., 1650, p. 58.

46 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 29. Ancora, anche i critici, tanto denunciati da Swift, venivano indicati come «the restorers of ancient learning from the worms, and graves, and dust of manuscripts», in J. M. LEVINE, *The Battle of the Books*, cit., p. 238.

Inoltre, durante il XVIII secolo furono certamente i microscopi i protagonisti del palcoscenico scientifico e la potenziata visione degli insetti alla quale avevano condotto aveva reso ancora più mostruose queste creature che adesso potevano essere viste così da vicino ed ingrandite. La repulsione aumentò e proprio grazie al successo sempre maggiore del microscopio, gli insetti ed il loro reame vennero bollati sempre più come selvaggi, squallidi, brutti e meschini almeno sino alle figure di Blake e Keats⁴⁷ che ridiedero dignità agli insetti attraverso le loro opere, come *On the Grasshopper and Cricket* keatsiano, dimostrando la loro utilità all'uomo e rendendoli i soggetti di una sorta di poesia della terra o della natura.

Scarsa igiene ed immagini ingrandite di forme così lontane da quelle del corpo umano comportarono, quindi, un aumento della repulsione nei confronti degli insetti, aumentata anche grazie a pubblicazioni quali la *Micrographia* di Hooke del 1665 ed a poco servirono le scuse⁴⁸ di uno dei più grandi scienziati del Seicento nei confronti di tali creature, ormai il danno era stato fatto e Swift ne fu testimone: non è un caso se per descrivere l'onorevole Richard Tighe, un consigliere privato di Dublino che non solo picchiava la moglie, ma che pronunciava anche vigorosi sentimenti *Whig*, l'irlandese scelse la forma di un verme, *Dick, A Maggot*⁴⁹, dove *Dick* finì col divenire nocivo come un escremento umano. Allo stesso modo una vigorosa campagna intrapresa da Swift contro William Wood, proprietario di un impianto siderurgico avente anche il potere di coniare monete⁵⁰, lo

47 Fu inoltre sempre con Keats che il ragno si prese la sua piena rivincita, un poeta moderno che non avrebbe più dovuto domandare ispirazione nemmeno alle Muse perché, come il ragno swiftiano, avrebbe trovato tutti gli strumenti del poeta, le sue emozioni, le sue sensazioni, dentro di sé, nel suo proprio io: «Ora a me pare che chiunque potrebbe come il Ragno filare dal suo interno la propria aerea Cittadella – le punte delle foglie e dei rami su cui il Ragno si appoggia all'inizio dell'opera non sono molte, eppure esso riempie l'aria delle proprie circolari volute di squisita bellezza. L'uomo dovrebbe accontentarsi di appigli altrettanto scarsi sui quali appuntare la fine Tela della sua Anima, e tessere un arazzo empireo [...]. La mente di un uomo può andare assolutamente per conto suo, incrociarsi con quella di un altro in innumerevoli punti, e ritrovasi alla fine del viaggio». Non sfugge nemmeno al poeta inglese «il vecchio paragone che s'impone – quello dell'Alveare», ma Keats si rispecchiò più nel fiore che nell'ape «perché è falso che si ottenga di più quando si riceve, che non quando si dà» – citazione a sua volta ripresa dagli *Atti degli Apostoli*, 20, 35, «perché Egli stesso disse: “È cosa più beata dare che ricevere”» – e, da qui, la conseguenza che sarebbe più «dignitoso stare seduti come Giove che volare come Mercurio» deridendo il continuo ronzare delle api che, come impazzite, si affannano per raccogliere il miele e si angosciano per la preoccupazione di ciò che si deve fare, un comportamento che conduce ad una soluzione semplice, «smettiamo dunque di correre qua e là in cerca di miele, ronzando come api impazienti all'idea di quel che vogliamo ottenere; apriamo piuttosto i petali come fa il fiore e facciamoci passivi e ricettivi – attendiamo pazienti che col suo occhio Apollo ci faccia fiorire, impariamo da ogni nobile insetto che ci farà l'onore di venirci a trovare – invece di carne ci sarà dato nettare e da bere rugiada». In Keats, dunque, vi è quella mano invisibile che casualmente fa nascere le impressioni dall'io del poeta generando un caos fertile per la mente dell'autore, vi è un individualismo che pone api e ragni sullo stesso piano, conducendo all'*araignée sacrée* di Mallarmé, il centro del suo io poetico, innalzando l'aracnide da vile animale moderno a simbolo ottocentesco dell'avanguardia. Cfr. J. KEATS, *A John Hamilton Reynolds, Giovedì 19 febbraio 1818*, in J. KEATS, *Lettere sulla Poesia*, a cura di Nadia Fusini, Milano, Mondadori, 2005, pp. 104-106.

48 «it is my hope, as well as belief, that these my Labours will be no more comparable to the Productions of many other Natural Philosophers, who are now every where busie about greater things; then my little Objects are to be compar'd to the greater and more beautiful Works of Nature, A Flea, a Mite, a Gnat, to an Horse, an Elephant, or a Lyon», in R. HOOKE, *Micrographia: or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries thereupon*, London, Jo. Martyn and Jo. Allestry, M DC LX V, *The Preface*.

49 J. SWIFT, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, VII, London, J. Johnson e al., 1801, p. 413.

50 Nel Settecento, all'Irlanda, non venne concessa una zecca istituita sotto la supervisione degli irlandesi, come fatto per la Scozia, ma rimase di dominio inglese impedendo, così, all'Irlanda di poter produrre monete dello stesso valore intrinseco di quelle usate in Inghilterra. Il re, anzi, al posto dell'istituzione di una zecca, concesse sovvenzioni o brevetti attraverso i quali i privati ottenevano il diritto di coniare monete ad uso degli abitanti. Così William Wood, un privato, proprietario di un impianto siderurgico, acquistò dalla duchessa di Kendal, amante del re Giorgio I, il brevetto reale per poter coniare, per conto del governo britannico, monete in rame sia per l'Irlanda, le monete *Hibernia*, sia per l'America britannica, le monete *Rosa America*, produzione che Wood avviò nel 1722 e che terminò nel 1724. Tali monete risultarono estremamente impopolari nella patria di Swift in quanto, essendo coniate col rame e più pesanti di quelle preesistenti, nonché «to be uttered and disposed of in Ireland» portarono ad una diminuzione della circolazione delle monete in argento – il popolo irlandese «asserted that there was no lack of copper money, but that there was a great want of small silver» – svalutando, così, la moneta irlandese. Il fatto provocò non poche polemiche circa la sua costituzionalità – una critica aumentata anche per via di altri piani fraudolenti messi in atto da Wood – e senso economico – l'Irlanda sarebbe stata così tagliata fuori da ogni tipo di commercio ed obbligata, di fatto, ad importare dai territori inglesi – condizioni denunciate da Swift, in particolare, nelle sue *Drapier's Letters*.

portò a ridurne la figura ad un verme in *Wood, an Insect*⁵¹.

E Swift sfruttò ancora questo significato culturalmente negativo utilizzando la metafora entomologica anche nei confronti di quei poeti da lui ritenuti mediocri e paragonabili agli avidi uomini d'affari: per Swift una delle pratiche più *verminose* dei poeti meno dotati era proprio quella di riprendere e tradurre scrittori che avrebbero occupato un grado superiore al loro, pratica riconducibile a quella degli insetti parassiti:

The vermin only tease and pinch
Their foes superior by an inch.
So, naturalists observe, a flea
Has smaller fleas that on him prey;
And these have smaller still to bite 'em⁵²,
And so proceed *ad infinitum*.
Thus every poet, in his kind,
Is bit by him that comes behind⁵³.

Ed ecco come il morso di un insetto e la truffa umana finirono con l'essere considerate il medesimo atto, esponendo il senso umanistico del lato negativo e superbo degli uomini, emergente in special modo quando questi falliscono nel riconoscere i propri limiti, affetti da una forma di autosufficienza divina riconducibile al *modus operandi* dei moderni nuovamente parodiato.

Inoltre, anche nel modo di vedere e considerare gli insetti, tornò la dicotomia antichi/moderni: per gli uni gli insetti sarebbero stati il simbolo della caduta e dell'irrimediabile squallore di quella parte della creazione semi-umana, per i secondi, galvanizzati dal nuovo entusiasmo entomologico della Royal Society, il mondo degli insetti avrebbe suggerito, al contrario, un'ottimistica benignità divina.

In *A Tale of a Tub* e nella sua appendice vi è molto di più, dunque, della sola satira religiosa, a cominciare dall'apprendimento moderno, dalle nuove filosofie ai loro nuovi sistemi, ed un ragno ed un'ape finirono con il dovere travestire – distaccandosi fortemente dai temi della *Querelle* francese – non solo la disputa tra antichi e moderni, ma anche quelle dualità di cui si è detto all'inizio di questo capitolo, i contrasti politici inglesi, le faide personali, il legame con la tradizione augustea ed un secondo grande conflitto, quello tra la religione e la scienza e che non mancò di coinvolgere Swift il cui rapporto con la nuova filosofia naturale⁵⁴ si vide ulteriormente rinnovato nelle più tarde *Memoirs of Martin Scriblerus* ad opera dello *Scriblerus Club* e dove il protagonista, Martin, venne indicato come un «prodigy of our age» e dove si riportarono le attività dei *world-makers* in chiaro riferimento agli studiosi moderni⁵⁵.

Ma tutto questo sorprende poco, d'altronde quelli erano gli anni di *The Sacred Theory of the Earth* di Burnet (1681 in latino sotto al titolo di *Telluris Theoria Sacra* 1684 in inglese), della *Natural History* di Woodward (1695) e del *A New Theory of the Earth* di William Whiston (1696) per cui il ragno e l'ape sarebbero potuti fungere da rappresentanti anche circa il dibattito in merito

La situazione si placò solo quando la moneta fu importata esclusivamente nell'America britannica e ritirata dall'Irlanda. Cfr. J. SWIFT, *The Prose Works of Jonathan Swift*, ed. by Temple Scott, VI, London, George Bell and Sons, 1903, pp. 3-9.

51 J. SWIFT, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, VII, pp. 314-316.

52 Si veda in questi versi un richiamo alle teorie del preformismo e dell'*emboîtément* e rinnovanti ancora il legame con la conoscenza scientifica del XVIII secolo.

53 J. SWIFT, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, VIII, pp. 173-188.

54 Per approfondire il legame tra la filosofia naturale, Swift e *A Tale of a Tub*, si invita a fare riferimento a E. TUVESON, *Swift and the World-Makers*, in «Journal of the History of Ideas», XI, 1, Jan., 1950; C. KIERNAN, *Swift and Science*, in «The Historical Journal», XIV, 4, Dec., 1971; G. LYNALL, *Sinking the "Spider's Citadel": The Battle of the Books and Thomas Burnet's "Philosophical Romance" of the Earth*, in G. LYNALL, *Swift and Science. The Satire, Politics and Theology of Natural Knowledge, 1690-1730*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 50-68.

55 «To him [Martin Scriblerus] we owe all the observations on the *Parallax* of the *Pole Star*, and all the new *Theories* of the *Deluge*», mentre in «that first taught the right use sometimes of the *Fuga Vacui*, and sometimes of the *Materia Subtilis*, in revolving the grand *Phænomena* of Nature» appare un chiaro riferimento a Descartes. Cfr. *Memoirs of the Extraordinary Life, Works and Discoveries of Martinus Scriblerus*, s.l, s.t., s.a., pp. 105-108.

all'interpretazione delle Scritture, se attraverso i testi sacri o se attraverso le scoperte e le teorie della filosofia naturale. Swift, nella sua *Battle*, fu, infatti, molto specifico circa i suoi attacchi nei confronti di Burnet ed in particolare modo rilevabili nelle associazioni che Swift svolse tra il sistema terrestre del teologo inglese e la ragnatela del ragno – dimostrando, anzitutto, di aver letto *The Sacred Theory of the Earth*.

Nella battaglia di Swift, infatti, il ragno sentì la «terribile Convulsion» causata dall'ape che, avendo scontrato la ragnatela, generò degli scossoni – «tre volte l'Ape tentò di aprirsi a forza un varco e tre volte il centro tremò», tre volte come nei poemi classici e come richiamo alla simbologia religiosa – interpretati dal ragno come se la «Nature was approaching to her final Dissolution»; in *The Sacred Theory of the Earth*, allo stesso modo, si legge che «The Earth shakes and Trembles, in apprehension of the [...] Convulsions that are coming upon her; And the Sun often hides his Head, [...] as if all Nature was to suffer in this Agony»⁵⁶. Il ragno lesse, quindi, i segnali come quelli della *Conflagration* prevista da Burnet e stando alla quale «the Earth can be set on Fire», rendendo palese la ridicolizzazione attuata da Swift nei confronti del testo burnetiano e sottolineando, allo stesso tempo, l'errata convinzione moderna di riuscire, attraverso principi meccanici, a descrivere quegli avvenimenti terrestri causati dal potere di Dio. E che il fulcro della satira fosse proprio il voler ridicolizzare il tentativo di Burnet nel dare una spiegazione scientifica alle cause divine, lo si comprende appieno quando il ragno, «collegando giudiziosamente cause ed effetti», finì con l'intendere come fosse stata un'ape e non qualche avvenimento apocalittico, ad avere causato la distruzione del suo castello. Inoltre, in queste righe, Swift riassunse anche il clima che si poteva respirare in quegli anni, dalla paura intimata dal nuovo millennio alle porte e rappresentato dalla ragnatela scossa da terribili convulsioni ed infine, distrutta, alla popolarità delle teorie dei naturalisti rappresentata dal «numero infinito di mosche» allo stesso tempo simbolo, anche, del pericoloso incoraggiamento dato all'irreligione, gonfia, come il ragno, delle mosche di cui si era nutrita per giungere al successo, sino allo «spettacolo dei baratri delle macerie e dello sfacelo» che rammentarono i termini della teoria burnetiana richiamante i grandi abissi della Terra nati a seguito del Diluvio e che erano andati a riempire le crepe createsi nella superficie terrestre e visti come una rovina del pianeta ormai sgretolantesi, concetti che negavano la sapienza di Dio e la sua preveggenza. In ultimo, anche l'accusa dell'ape, «ci saranno voluti fatica e metodo per quella tua costruzione ma [...] è fin troppo evidente che i materiali valgono zero, e spero che d'ora in poi starai più attento a dare la giusta importanza alla durata e alla consistenza al pari del metodo e della scienza»⁵⁷, bene si adattò alla linea di attacco adottata nei confronti di Burnet e delle sue teorie.

Ed ancora, a rafforzare questa tesi, vi fu l'uso fatto da Swift della ragnatela precedentemente comparsa in un'altra opera burnetiana del 1692, l'*Archæologia Philosophicæ*, dove, esponendo la mitologia cabalistica⁵⁸ dei bramini, Burnet narrò della loro cosmogonia all'interno della quale la creazione del mondo viene ascritta ad un immenso ragno⁵⁹. Nel testo burnetiano, scritto in latino, ma la cui appendice relativa ai bramini fu tradotta in inglese, nel 1693, da Charles Blount, si legge di come i bramini «feign» che un *immense Spider* fosse la causa prima di ogni cosa e che «with the Matter she⁶⁰ exhausted out of her own Bowels» tessesse la rete di tutto l'universo governandolo dalla sommità sulla quale sedeva. Una volta sufficientemente compiaciuta dalla sua creazione, «she

56 T. BURNET, *The Sacred Theory of the Earth*, cit., p. 80.

57 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 43.

58 Così definita nel testo originale in latino, «Hoc autem more Cabalístico vel Mythologico exprimunt», in T. BURNET, *Archæologia Philosophicæ: sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus*, Londini, Gualt. Kettilby, MDCXCII, p. 354.

59 Nella cosmologia delle popolazioni indiane molta importanza viene posta alla tela del ragno vedendovi, nella sua disposizione, al centro il sole produttore i suoi raggi e paragonato al ragno produttore i fili della propria ragnatela. Nelle *Upaniṣad*, già citate in questo studio, il ragno viene divinizzato in quanto essere che fu in grado di innalzarsi da solo, grazie al proprio filo, ed a conquistare così la libertà; in tale modo il filo della ragnatela divenne simbolo di realizzazione spirituale.

60 Si noti come in questa tradizione l'origine del tutto venga attribuita ad un'entità femminile causa, però, anche della distruzione dell'intero creato, riportando ad un'ulteriore dualità, quella della donna da un lato figura positiva in quanto madre, come la Vergine, e, dall'altro lato, negativa poiché tentatrice, come Lilith od Eva.

retracts the Threads she had unfolded, and swallows them up again into herself»⁶¹ e l'intera natura delle cose create sarebbe, così, svanita nel nulla. Ancora una volta si comprende – e si ha la prova – di come la ragnatela swiftiana si rivelò essere molto più di un semplice castello sospeso in aria, tropo architettonico della conoscenza comune nel XVII secolo, ma anche emblema col quale rappresentare la natura intricata, eppure fragile e di passaggio delle congetture non solo burnetiane, ma di tutti i moderni ed i *philosophes* della Royal Society – «Epicuro, Diogene, Apollonio, Lucrezio, Paracelso, Cartesio, ed altri», si trova scritto in *A Tale of a Tub*, mostrerebbero «nei loro svariati modelli, di concordar piuttosto con i loro indubbi successori»⁶² da Swift collocati presso l'*Academy of Modern Bedlam*⁶³ – contro i quali la satira di Swift era impegnata e rivolta, prendendo di mira, in particolare, il loro orgoglio nel voler determinare quelle cause ultime divine e per natura, dunque, imperscrutabili dalla mente umana, assegnando loro dei mezzi materiali ed identificando così Burnet come un materialista non lasciando spazio alla provvidenza degli eventi. Sebbene, infatti, Burnet sembrò difendere la verità letterale del racconto biblico invece di leggerlo allegoricamente, Swift si dimostrò preoccupato del fatto che il teologo potesse aver preferito la ragione alla rivelazione attraverso l'uso delle prove esterne fornite dalla filosofia naturale, una subordinazione, quella del testo biblico, esplicitata, per altro, sin dalla prefazione delle prime stampe tradotte di *The Sacred Theory of the Earth* (qui di seguito si cita l'edizione del 1697): «'Tis a dangerous thing to engage the authority of Scripture in disputes about the Natural World, in opposition to Reason; lest Time [...] should discover that to be evidently false which we had made Scripture to assert»⁶⁴.

Ed ancora la figura del ragno, a livello scientifico, con il suo «filare tutto ciò che trai da te stesso», volle proprio essere la figura emblematica del metodo deduttivo cartesiano, accusato, appunto, di essere in grado di giungere a delle conclusioni implicitamente contenute nei suoi stessi principi; inoltre, il ragno cartesiano emerse ancora più grazie al riferimento a quelle sue due capacità, «Method and Skill», parole legate ai moderni, ma in particolar modo a Descartes. D'altronde quando Swift paragonò i moderni al ragno estraente il suo filo dalle proprie viscere senza dovere nulla a qualunque cosa od a chiunque a lui preesistente come, invece, nel caso dell'ape, sembrò avere in mente un'affermazione del poeta francese Desmarets:

Car la noble invention est une espece de creation, sans qu'elle ait besoin d'aucun modele quisoit ou qui ait esté dans le monde; & dont la source est dans la seule fecondité de l'esprit, & non dans la memoire, qui ne presente aux Poëtes que les Poësies anciennes, pour y dérober des matieres, & que des figures de la Rhetorique pour en parer & deguiser les larcins⁶⁵.

Inoltre la ragnatela venne volta, nella favola swiftiana, proprio contro i moderni, a rammentare l'aracnide boyleiano collocato in un palazzo in cui avrebbe vissuto ignorante di tutte le altre stanze dell'edificio ed il cui *whole business* sarebbe stato quello di «intrapping of Flies, to continue an useless Life»⁶⁶, paragonandolo all'uomo che rifiuta di usare le sue facoltà per osservare, comprendere e spiegare l'universo.

Un espediente, quello dell'uso della conoscenza moderna come arma da usare nei confronti degli stessi moderni, che Swift, a onor del vero, non abbandonò mai, non potendosi lasciare sfuggire l'occasione di associare l'autopromozione ed autoesaltazione di Burnet, un ipocrita arrogante che, come il ragno era gonfio di mosche, si ritrovava gonfio di un orgoglio ingiustificato dalle sue scarse produzioni basate sulle proprie congetture e sulla filosofia naturale piuttosto che sulle Scritture e

61 C. BLOUNT, *The oracles of Reason*, London, Mr. Gildon, 1693, p. 80.

62 J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., pp. 126-127.

63 Il *Bedlam*, oggi ospedale per la cura delle malattie mentali, fu uno dei manicomi inglesi più famosi. Nella traduzione italiana de *La Favola della Botte* la frase viene tradotta con «Accademia del Moderno Manicomio».

64 T. BURNET, *The Theory of the Earth*, London, Walter Kettilby, 1697, *Preface*.

65 J. DESMARETS DE SAINT-SORLIN, *La Comparaison de la langue et de la poësie françoise, avec la grecque et la latine, Et des Poëtes Grecs, Latins & François. Et les Amours de Protée et de Physis*, Paris, Thomas Jolly, M. DC. LXX, pp. 269-270. Cfr. M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*, p. 98.

66 R. BOYLE, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimentall Philosophy*, Oxford, Hen Hall, 1664, p.10.

sulla ragione, ad una lunga serie di moderni – Descartes attirato «into his own *Vortex*»⁶⁷ – che avrebbero guardato solo all'interno di se stessi come il ragno che «con un orgoglio presuntuoso, si genera e si nutre da sé»⁶⁸ o come uno degli occhi dei laputiani curiosamente «turned inward».

Fermamente convinto del fatto che «in tutte le battaglie fra *eruditi*, l'*inchiostro* è la grande arma missile»⁶⁹, Swift si rimise all'opera presentando quella che probabilmente risultò essere la sua maggiore produzione, i *Gulliver's Travels*, nei quali, ventidue anni dopo *A Tale of a Tub* e *The Battle of the Books*, ritornò sulla questione scientifica riproponendo la dualità tra filosofia naturale e religione e, conseguentemente, degli antichi e dei moderni, rinnovando le sue convinzioni e schierandosi ancora contro Newton ed i *philosophes*, «The sources for nearly all the theories of the Laputans and the Balnibarians are to be found in the work of Swift's contemporary scientists and particularly in the *Philosophical Transactions of the Royal Society*»⁷⁰, in un valoroso tentativo – Gulliver venne pubblicato nel 1726, l'anno prima della morte di Newton – di arginare la marea della scienza newtoniana che aveva oramai inabissato l'Inghilterra.

Sul perché Swift si fosse così ferreamente schierato contro Newton, la risposta è, probabilmente, da ricercare nell'appoggio dato dal matematico inglese a William Wood ed al conio di quel *Halfpence* che poco venne gradito in Irlanda – «we reckon the Copper of Mr. Wood's Half-pence and Farthings to be of the same Goodness and Value with the Copper of which the copper-Money is coined in the King's Mint for England»⁷¹ – e dimostrando così come la critica a Newton fosse molto più profonda e sofisticata della semplicistica soluzione che voleva Swift ignorante in ambito matematico, un'ipotesi nata, per altro, a causa dello stesso irlandese il quale aveva dichiarato ad un non identificato John Wheldon «I understand not Mathematicks»⁷², parole che portarono all'errata conclusione di cui sopra anche se facilmente smentibile viste le conoscenze swiftiane circa, ad esempio, i movimenti dei satelliti di Marte⁷³, un argomento che approfondì al punto da sviluppare lui stesso un'equazione per determinare il tempo di rivoluzione del pianeta rosso sfruttando la terza legge planetaria di Keplero⁷⁴, o, ancora, come il principio dell'analisi dimensionale, ovvero due grandezze fisiche si possono sommare o sottrarre se appartengono alla medesima natura e se hanno le medesime dimensioni⁷⁵, un principio noto ai lillipuziani e, quindi, allo stesso Swift⁷⁶. Questi dati

67 J. SWIFT, *La battaglia dei libri*, cit., p. 60.

68 Ivi, p. 43.

69 Ivi, p. 27.

70 N. M. MOHLER, M. NICOLSON, *The Scientific Background of Swift's "Voyage to Laputa"*, in A. N. JEFFARES, *Fair Liberty was all His Cry. A Tercentenary Tribute to Jonathan Swift. 1667-1745*, London, New York, Macmillan and St, Martin Press, 1967, p. 228.

71 *A Defence of the Conduct of the People of Ireland in their unanimous Refusal of Mr. Wood's Copper-Money*, Dublin, George Ewing, MDCCXXIV, p. 15.

72 J. SWIFT, *Swift to John Wheldon, Holy Sept. 27, 1727*, in J. SWIFT, *The Correspondence of Jonathan Swift*, ed. by Harold Williams, III, Oxford, The Clarendon Press, 1963, p. 240.

73 Nel terzo viaggio di Gulliver, Swift attribuì a due astronomi di Laputa la scoperta di due lune di Marte, «Hanno anche scoperto due satelliti di Marte, di cui il più vicino al pianeta dista dal centro di questo quanto tre volte il suo diametro, e il più lontano cinque volte». Marte, invero, possiede due satelliti, Deimos e Fobos, ma all'epoca di Swift non erano ancora stati scoperti a riprova delle abilità scientifiche dell'irlandese ampiamente dimostrate proprio nel terzo viaggio gulliveriano. Cfr. J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, Roma, A. F. Formiggini, 1921, p. 258.

74 C. KIERNAN, *Swift and Science*, p. 712.

75 Nei *Gulliver's Travels*, Swift sostenne come non importasse quanto grandi potessero essere gli uomini, essi sarebbero rimasti invariabilmente in proporzione e, dato che la natura avrebbe operato per l'uomo, allora anch'essa sarebbe stata in proporzione all'uomo e per questo nella terra di Brobdingnag, come altrove, «Nature in that country observing the same proportion through all her operations»: se la natura soddisfa i bisogni degli uomini, ne consegue che, se gli uomini sono giganti, lo saranno anche gli animali di cui si nutrono ed il grano che mangiano, «non c'è nulla di sorprendente in questo, perché avendo in quel paese i vari oggetti la grandezza proporzionale ai nostri, quei chicchi erano milleottocento volte più grossi dei nostri» Cfr. J. SWIFT, *Gulliver's Travels*, London, Alma Classics LTD, 2016, p. 92; J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 183.

76 I lillipuziani utilizzarono il principio dell'analisi dimensionale per calcolare le misure del corpo di Gulliver che «exceed theirs [i corpi dei lillipuziani] in the proportion of twelve to one». Poiché Gulliver era alto quanto un uomo medio, ovvero circa sei piedi [il piede inglese corrisponde a poco meno di 31 centimetri, quindi 6 piedi corrisponderebbero all'incirca ad 1 metro ed 82 centimetri], mentre i lillipuziani medi erano alti all'incirca sei pollici [il pollice corrisponde a circa 2,5 centimetri, quindi sei pollici equivalerebbero a 15 centimetri], ne conseguiva che, essendo il pollice un dodicesimo del piede, l'altezza dei lillipuziani sarebbe stata a quella di Gulliver come 1 sta a

portarono a credere come probabilmente il suo *non comprendo la matematica* fosse, dunque, rivolto non al non comprendere la materia in sé, ma al fatto che la materia in sé potesse essere fuorviante: «Poiché quale uomo mai, nel suo naturale stato o corso del pensiero, concepì che fosse in suo potere di ridurre le idee dell'umanità tutta, esattamente alla stessa lunghezza, larghezza e altezza delle sue?»⁷⁷ ed allo stesso modo l'attacco, più che essere letto come diretto alla scienza newtoniana, venne rivisto ed indirizzato alla moralità della nuova scienza moderna in generale.

A sostegno di ciò il più eclatante esempio ci viene fornito da Gulliver durante il suo terzo viaggio quando approdò a Laputa, un'isola volante abitata da persone dottissime in matematica, musica, tecnologia ed astronomia, ma incapaci persino di confezionare un abito su misura o di costruire degli edifici ben progettati dal momento che non erano in grado di applicare concretamente i loro studi teorici.

In questo viaggio emerse la più feroce critica nei confronti della Royal Society e dei *world-makers*, violentemente presi in giro ed identificati da Swift come «i peggiori ragionatori del mondo» e nei confronti di Newton; il re di Laputa era, infatti, un re dispotico che non mancava di domare quelle città che si ribellavano al suo volere e l'unica che fu in grado di ribellarvisi con successo fu la città di Lindalino, prontamente eliminata dalle prime edizioni di Benjamine Motte e di Faulkner, forse per la paura di qualche rappresaglia politica, e ricomparsa solo nel 1899 in una nuova edizione dei *Collected Works*⁷⁸ swiftiani.

La città di Lindalino, infatti, era un gioco di parole per Dublino (Lin-da-lin-o = Double-lin = Dublino) e la sua ribellione contro Laputa⁷⁹ volle essere l'allegoria già trasposta nelle *Drapier's Letters*⁸⁰ dell'imposizione britannica della valuta di rame di scarsa qualità di William Wood appoggiata da Newton, all'epoca maestro della zecca, così come la sua vittoria contro Laputa volle essere l'allegoria della vittoria degli irlandesi sull'*Halfpence* woodiano.

Inoltre, sempre in occasione della visita a Laputa, Swift ritornò sulla faida tra antichi e moderni, riecheggiante in quel «da sfidare i secoli senza mai chiedere alcun restauro» ed apertamente rammentata dal ritorno delle figure del ragno e dell'ape, «Un architetto di grande genialità, [...], aveva inventato un nuovo sistema di costruire le case [...]; e giustificava la sua trovata con l'esempio di ciò che fanno l'ape e il ragno, due insetti di cui nessuno mette in dubbio l'intelligenza» e finendo con la figura del signor Munodi⁸¹ il quale «non era uno spirito intraprendente, sicché

12. Per questo, se Gulliver era 12 volte più alto di un lillipuziano, questi calcolarono che pesasse 123 volte un lillipuziano $1/(12 \times 12 \times 12)$. Gli abitanti di Lilliput finirono, così, col concludere come «from the similarity of their bodies, that mine must contain at least 1,728 of theirs». Swift stava ovviamente ridicolizzando il principio dell'analisi dimensionale e non l'idea di un lillipuziano anche perché, l'intera tendenza dell'argomento di Swift, era, al contrario, quella di rafforzare l'idea che Lilliput e le altre terre esistessero; associato al fatto che Swift non fosse, dunque, ignorante in matematica – ed il modo accurato in cui impiegò il principio dell'analisi dimensionale lo dimostra – si giunge alla conclusione che l'intento dell'irlandese fosse, chiaramente, quello di usare la sua abilità artistica contro il sofisma degli scienziati. Cfr. J. SWIFT, *Gulliver's Travels*, cit., p. 33; J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, p. 86.

77 J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 127.

78 J. SWIFT, *The Prose Works of Jonathan Swift: Gulliver's Travels*, VIII, London, George Bell and Sons, 1899, con riferimento alla pagina 178.

79 È interessante notare come Laputa ed il suo re siano indicate come una tirannia ed il suo tiranno, ma, per la prima volta, forse, in tutta la storia, tale degenerazione di potere non sarebbe stata causata dall'ignoranza, ma proprio dalla scienza che nei laputiani non è più teoretica, ma l'elemento necessario per soddisfare i desideri e, di conseguenza, le passioni degli uomini.

80 Le *Drapier's Letters* consistono in sette opuscoli scritti tra il 1724 ed il 1725 da Swift con l'intento di denunciare la Gran Bretagna mostrandosi favorevole all'indipendenza dell'Irlanda ed incitando il resto degli irlandesi a schierarsi a difesa della propria patria. Nelle prime lettere, Swift incitò, appunto, il popolo a prendere coscienza dei cambiamenti in atto e che stavano portando il paese alla povertà – tema ripreso nel 1729 in *A Modest Proposal* – a partire proprio dalla questione circa il conio delle monete di rame di cui Wood venne incaricato.

81 Forse da identificarsi con Alan Brodrick, importante avvocato e politico irlandese facente parte del Parlamento irlandese dal 1692 al 1715, nonché della Camera dei Comuni britannica dal 1715 al 1728, presidente della Camera dei Comuni irlandese e Lord Cancelliere d'Irlanda. Si oppose alla produzione dell'*Halfpence* woodiano, ma, a seguito del ritiro del brevetto, non solo si dimise dalla carica di Lord Cancelliere, ma, persino, si oppose al Parlamento irlandese venendo poi incolpato dai pari irlandesi per la perdita dei loro poteri sotto Giorgio I. Anche in questo fatto si potrebbe vedere un ulteriore richiamo swiftiano, «Il signor Munodi era un nobile di prima classe, e

aveva cercato di tirare avanti coi vecchi sistemi», eppure tutti coloro che vivevano come lui finirono con l'essere «mal visti e disprezzati come nemici delle arti e delle scienze, e come cattivi cittadini più amanti del proprio comodo e del dolce far niente che del benessere del paese», in un timido richiamo anche alle api mandevilleiane ed al suo *Private Vices, Publick Benefits*.

Si noti, dunque, la continuità e la coerenza di base delle opinioni di Swift che dalla controversia che lo portò alla stesura della *Battle* trasse le basi per la satira più scientifica in Gulliver dove tornarono quelle ambivalenze comparse proprio in *A Tale of a Tub* così come le sue opinioni politiche, ben evidenti sin dal primo viaggio gulliveriano a Lilliput tranquillamente leggibile come un attacco a Walpole – solitamente identificato con il personaggio di Flimnap, gran tesoriere dell'impero che convinse l'imperatore a sbarazzarsi velocemente di Gulliver⁸² – la cui politica e figura vennero ridotte alla piccolezza lillipuziana.

Gulliver, nel primo libro, funse egli stesso da esempio di onesta umanità e decenza, smascherando la politica dei lillipuziani, le cui qualità venivano riflesse nelle loro dimensioni: a delle motivazioni basse venivano attribuite piccole menti; al contrario, nel secondo viaggio, i brobdingnagiani torreggianti sopra Gulliver capovolsero la situazione mostrando il protagonista dei *Viaggi* non solo piccolo di natura, ma anche di intelletto⁸³, anche se questi giganti risultarono comunque, a loro modo, disgustosi, dal momento che non solo il loro intelletto venne ingigantito, ma anche ogni loro difetto normalmente nascosto all'occhio dai limiti della vista umana: «La loro pelle era ruvida e chiazzata, con certi nei, qua e là, larghi come scodelle; e i capelli erano grossi come corde, sul resto sarà meglio non insistere»⁸⁴.

Inoltre proprio nei brobdingnagiani bene emerse l'ambiguità morale e politica denunciata da Swift, specialmente nell'episodio che vide il re di Brobdingnag inorridito dalla descrizione di Gulliver della polvere da sparo ed insistente nel non parlarne mai più, conclusione che portò Gulliver a pensare agli effetti prodotti dalla «ristrettezza delle vedute in un sovrano» il quale, per quanto «ben fornito di tutti i pregi che richiamano la stima, l'amore e la venerazione dei popoli» si sarebbe lasciato scappare «l'occasione di diventare assoluto padrone della vita, della liberà e degli averi di tutti i suoi sudditi» solo «per uno scrupolo inconsistente». L'unico modo in cui Gulliver poté spiegare questo errore senza sminuire «codesto saggio e valente principe, pieno di buone qualità e adorato dal suo popolo» fu attraverso la dimostrazione di come i brobdingnagiani non avessero ancora ridotto la politica ad una scienza⁸⁵, esprimendo così l'ambiguità morale e politica sviluppatasi in quegli anni ed esposta tanto da Swift quanto da Mandeville attraverso la medesima tecnica di attacco, ovvero esprimendo quell'incoerenza dei valori attraverso la fusione di quei termini di giudizio contrari ed opposti e danti origine alla satira.

E se i laputiani del terzo viaggio risultarono essere la più sgradevole delle scoperte di Gulliver,

altra volta era stato governatore di Lagado per molti anni; ma gli intrighi dei ministri l'avevano fatto deporre come incapace», in J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 264.

82 Flimnap ragguagliò l'imperatore di come il mantenimento di Gulliver «era già costato più di un milione e mezzo della loro moneta», un richiamo, anche questo, non casuale dal momento che il corrotto Walpole si vantava di conoscere il prezzo di ciascun uomo, essendo a sua volta gran corruttore. Cfr. J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 115.

83 In Lilliput e Laputa, Gulliver non riportò paragoni con la sua terra natia, l'Inghilterra, come, invece, fece presso Brobdingnag o la terra degli houyhnhnms. Questo perché, per i lettori, i riferimenti attraverso i quali si paragonavano i personaggi di Lilliput ai personaggi della politica britannica ed i riferimenti che vedevano i filosofi moderni di Laputa paragonati ai membri della Royal Society, sarebbero dovuti essere palesi e, per questo, vennero da Swift dati per scontati. Fu questa soluzione che permise, d'altronde, a Swift di applicare quella formula del “quando io sono buono, gli altri sono cattivi; quando gli altri sono cattivi, io sono buono”: Gulliver, in quanto *english-man*, rappresentò sempre l'Inghilterra in tutti i viaggi, ma quando si trovò presso Lilliput e Laputa – i cattivi si trovano nei libri I e III – divenne il termine di paragone per criticare l'Inghilterra moderna, mentre quando si trovò presso i brobdingnagiani e gli houyhnhnms – i buoni si trovano nei libri II e IV poiché lontani dalla modernità – divenne il modello da essere criticato in quanto interprete del ruolo di un inglese moderno.

84 J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 186.

85 Nel terzo viaggio Swift sostenne, infatti, come «Pure, non so vedere alcuna analogia tra matematica e politica; a meno di non supporre che, avendo un grandissimo cerchio lo stesso numero di gradi di uno piccolo, colui che può ragionare sopra un piccolo cerchio tracciato sopra la carta sia anche capace di ragionare sull'immensa sfera del mondo», *ivi*, p. 249.

con la loro volontà di abbandonare la carne ed elevarsi, in un misto di arroganza e miope vanità, alle sole scoperte intellettuali, e gli struldbrugs i più mortificanti nel loro aver trovato un modo per superare la morte riducendosi, però, a vili creature prive di qualunque bontà, incastrati in una mortalità eterna⁸⁶, fu nel quarto viaggio⁸⁷, nella terra degli houyhnhnms e degli yahoos che la satira swiftiana raggiunse il suo culmine contro le pretese umane. In questo viaggio Swift pose il dilemma dell'esistenza di un uomo capace di ragionare, finendo con lo scoprire, tramite Gulliver, con costernazione, come le creature razionali ed onorate da quelle fra le migliori qualità come la generosità, l'onore e la socievolezza, non fossero affatto creature umane, bensì equine che, per giunta, non erano nemmeno in grado leggere, ma che parlavano con la ragione a differenza di tutti gli altri popoli umani incontrati da Gulliver nel suo immaginario viaggio morale; inoltre, come ultima vergognosa ed umiliante sconfitta, la saggezza di questi cavalli non sarebbe derivata nemmeno dai libri, d'altronde non sapevano leggere, ma dalla natura. Così Swift passò dall'attacco politico di un *Tory* all'esponente capo dei *Whigs* dei primi viaggi, alla trattazione della *Querelle*, antichi o moderni, ape o ragno, in quelli intermedi, sino a concludere, negli ultimi viaggi, col dibattito tra scienza e natura, contrasti narrati dall'irlandese attraverso una satira basata sull'esposizione di ciò che era sbagliato in contrapposizione a ciò che era giusto, come dimostrato dalla disputa tra i *tramecksan* ed i *stamecksan* lillipuziani – suggerenti come anche le differenze tra i *Whigs* ed *Tories* altro non sarebbero state se non insignificanti diatribe da trattare in egual modo⁸⁸ – e dagli houyhnhnms che non incolparono nemmeno più di tanto gli yahoos delle loro guerre dal momento che tali esseri bestiali con tratti umani, viziosi, violenti, aggressivi e sporchi, non possedendo la ragione, non avrebbero potuto che essere mancanti nella capacità di scelta.

E proprio qui la satira gulliveriana culminò: essere umani significava essere un composto di mente e di corpo, ma era il cavallo, l'houyhnhnm, ad essere razionale e lo yahoo, l'umanoide, ad

86 Con gli struldbrugs Swift introdusse le opinioni che, a seguito della Riforma, prevalsero in Inghilterra circa l'importanza nel limitare il potere della Chiesa, in particolare della Chiesa cattolica romana, come, ad esempio, riducendone le proprietà terriere. Così Swift dimostrò la sua consapevolezza dei pericoli ai quali l'avarizia del clero superiore avrebbe potuto portare, così come delle difficoltà politiche causate dalla proprietà e dall'influenza della Chiesa romana prima della Riforma. Swift descrisse i tempi moderni come caratterizzati da un corpo immortale che abitava, senza, però, fare veramente parte, della società civile e dove la morte sarebbe divenuta preferibile ad un allungamento della vita rappresentato dalla Chiesa, mentre la società civile venne vista al sicuro solo fino a quando quel corpo immortale sarebbe stato contenuto dalla legge, «Le leggi di quel paese circa gli immortali mi parvero, del resto, savissime e del tutto confacenti al caso. Senza di esse, l'avarizia di codesti esseri crescendo con l'età, come suole, li avrebbe resi padroni di tutti gli averi della nazione e di tutti i civili poteri; ciò che, data la loro incapacità, avrebbe finito col mandare il paese alla malora», *ivi*, p. 323.

87 L'abilità principale di Swift fu quella di riuscire a produrre una storia tanto per bambini quanto scandalosa unendo innocenza e corruzione. I *Gulliver's Travels* non fanno eccezione e seguono tale schema finendo con l'essere tanto una lettura di avventura per ragazzi quanto una discussione sulla natura umana e, in particolare, sulla sua politica in quegli anni caratterizzata dalla grande scissione inglese. Sotto questo punto di vista e come riportato da Allan Bloom, i viaggi possono essere suddivisi in: libro I, pratica politica moderna avente come modelli di riferimento la Gran Bretagna e la Francia; libro II, pratica politica antica avente come modelli di riferimento i modelli romani e spartani; libro III, filosofia moderna applicata alla politica pratica; libro IV, l'antica politica utopica usata come modello per giudicare l'uomo nell'ottica dei moderni. Cfr. A. BLOOM, *An Outline of "Gulliver's Travels"*, in A. Bloom, *Giants and Dwarfs*, New York, Simon and Schuster, 1990, pp. 35-54.

88 La corte di Lilliput era divisa da più di settanta mesi, parodia della lunga disputa tra i *Whigs* ed i *Tories*, in due partiti, i *tramecksan* ed i *stamecksan* contendentesi il potere e «che significano *tacchi-alti* e *tacchi-bassi*, poiché i due partiti si distinguono appunto dalla maggiore o minore altezza dei loro tacchi». Nei *tacchi-alti* sono da individuare i *Tories* (un richiamo anche alla *High Church*) mentre nei *bassi* i *Whigs* (e la collegata *Low Church*), tanto è vero che «sembra veramente che i *tacchi-alti* corrispondano meglio al carattere delle nostre leggi; ma ad ogni modo l'imperatore non vuol servirsi che dei *tacchi-bassi* nell'amministrazione dello stato e in tutti gli uffici dipendenti dalla corona: anzi potete osservare che sua maestà porta i tacchi più bassi». Siamo, infatti, nel 1726, quando Swift si era già convertito al partito dei *Tory* – «Swift began Anne's reign as a *Whig* and ended it as a *Tory*» – e da qui si chiariscono sia quel «sembra veramente che i *tacchi-alti* corrispondano meglio al carattere delle nostre leggi», sia quell'imperatore che indossa i tacchi più bassi di tutti e che «non vuol servirsi che dei *tacchi-bassi*» per governare, un chiaro riferimento alla figura di Giorgio I ed al suo appoggio al partito *Whig* che, da quel momento e per i successivi cinquant'anni vide, senza interruzioni, la sua continua vittoria alle elezioni. Cfr. J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 91. Circa la posizione politica di Swift si rimanda a W. A. SPECK, *Swift's Politics*, in «University Review», IV, 1, Spring 1967, pp. 53-71.

essere animalesco ed il contrasto tra la semplicità, la frugalità e l'utilità della politica brobdingnagiana e la subdola e corrotta politica britannica divenne esplicito, così come gli attacchi di Swift rivolti agli scienziati ed ai dotti finirono col dipendere dall'esagerazione delle idee e dei comportamenti dei loro contemporanei che li portarono a deviare dalla ragione, dal buon senso e dalla moralità e dimostrando come, nonostante la loro ferocia, gli yahoos, metafora degli uomini, operassero proprio come espedienti satirici: gli esseri umani divenivano simili agli yahoos nella misura in cui seguivano la loro natura bestiale piuttosto che la loro natura razionale.

Difatti gli yahoos vennero posti in contrasto agli houyhnhms fedeli alla ragione, ma anche a quegli esseri umani ancora in possesso della capacità di essere razionali, figure lascianti emergere l'adesione di Swift ai valori cristiani ed ai principi umanistici civili che più volte non mancarono di apparire nelle sue opere, come, ad esempio, nell'orrore provato dal re di Brobdingnag all'idea di mantenere un esercito permanente in tempo di pace⁸⁹. La ferocia della satira di Swift era, d'altronde, da identificare non tanto con il patriottismo quanto con la morale – lo stesso Swift specificò che ciò che lui riportava con tanta veemenza era dovuto ad una «perfect rage and resentment, and the mortifying sight of slavery, folly, and baseness about me, among which I am forced to live»⁹⁰ – vero elemento guida delle satire swiftiane riprovato, ancora, nel 1729 in *A Modest Proposal* sia nella sua descrizione satirica degli studi fuorvianti degli scienziati, sia nel feroce attacco agli economisti scientifici inglesi e, soprattutto, nella soluzione da lui trovata alla povertà inglese suggerita in un'immagine tanto orrida quanto satirica – anche se qualcuno non capì dove Swift finì di essere *wit* ed incominciasse ad essere serio aumentando, così, l'ironia del testo – di vendere i bambini irlandesi poveri ed orfani come carne per il ricco mercato inglese.

Proprio, dunque, nella veemenza con cui denunciò il fallimento degli uomini nell'essere ciò che avrebbero dovuto essere e non per come sarebbero dovuti apparire⁹¹ va ricercato, e trovato, il filo conduttore delle opere swiftiane, da *A Tale of a Tub*, forse base gulliveriana, sino ad *A Modest Proposal*, in una mutazione dei tropi satirici che giunsero all'opposizione dei grandi e dei piccoli, degli animali e degli umani, partendo dagli abiti che nascondevano, rivelavano e simboleggiavano l'uomo interiore ed il paradosso umano; d'altronde, le divisioni tra cattolicesimo, luteranesimo e calvinismo, rappresentate rispettivamente da tre eroi, Pietro – il San Pietro cattolico – Martin – ovvero Lutero, simbolo del luteranesimo – e Jack – cioè Giovanni Calvino per il puritanesimo, nella satira di *A Tale of a Tub* potevano essere riconosciuti proprio dai loro cappotti così come le loro pretese di verità erano contrassegnate dalle misere insegne della moda: la santa fede non poteva più essere indossata tramite qualcosa di semplice – *religio absoluta et simplex*⁹² era il tratto

89 All'inizio del XVIII secolo ci si stava ancora abituando all'idea di avere un esercito permanente piuttosto che la tradizionale presenza militare chiamata esclusivamente in tempo di guerra. Nel Settecento, infatti, il mondo militare cominciò ad essere visto come un lavoro a tempo pieno e come una possibilità di carriera anche per chi non vantava un prestigioso albero genealogico. Swift e, più in generale, i *Tories* anti-Walpole erano ancora sconcertati da questo cambiamento, mentre altri, quali Defoe, stavano già abbracciando la nuova realtà militarista nella quale la forza militare professionale stava sostituendo le tradizionali milizie locali e dove la guerra cominciava ad essere concepita come un normale stato politico: «War is no longer an Accident, but a Trade, and they that will be anything in it, must serve a long Apprenticeship to it», in D.DEFOE, *A Brief Reply to the History of Standing Armies in England*, London, s.t., 1698, p. 14.

90 J. SWIFT, *Swift to Alexander Pope, June 1, 1728*, in J. SWIFT, *The Correspondence of Jonathan Swift*, III, cit., p. 289.

91 Questa idea viene espressa proprio nelle due popolazioni degli houyhnhms e degli yahoos presso le quali Swift riportò il contrasto finale tra la passione e lo spirito: quando i due sono in perfetta armonia naturale con ciò che è razionale, danno origine agli houyhnhms, mentre, quando prevale la natura passionale od erotica, si ha la nascita degli yahoos. In questo senso si potrebbe dire che gli houyhnhms rappresentano l'uomo raffigurato da Platone, mentre gli yahoos l'uomo raffigurato da Hobbes e, non a caso, il contrasto nell'ultimo viaggio di Gulliver può essere ridotto proprio a questi due personaggi, l'animale politico perfezionato platoniano e l'uomo allo stato di natura hobbesiano, dove i secondi, gli yahoos, hanno tiranni, mentre i primi, gli houyhnhms, non hanno bisogno di alcuna subordinazione perché sufficientemente virtuosi da potersi auto-governare. Questo paragone portò a risolvere il dilemma ultimo di Gulliver il quale era passato dal non provare imbarazzo presso coloro a lui inferiori, come nel caso dei lillipuziani, al provare vergogna di fronte a chi a lui superiore, i brobdingnagiani ed in ultimo gli houyhnhms: Gulliver era solo un uomo che cercava di vivere secondo i più alti standard virtuosi – quelli degli houyhnhms – ma che, alla fine, capì essere, per contro, inaccettabili nella società umana – quella degli yahoos.

92 «*Cristianam religionem absolutam et simplicem*», così la religione cattolica veniva descritta da Ammiano Marcellino, storico pagano ed avverso al cristianesimo di età tardo-imperiale, come venne, per altro, fatto notare da

caratteristico della religione cristiana – ma venne relegata nei grandi fiocchi sulle spalline delle giubbe, «Quel tale, è privo d'anima: dove sono le sue spalline infiocchettate?»⁹³, volendo così esprimere lo smarrimento dell'anima all'interno del lusso e della moda – decorazioni che non sarebbero servite a nulla, nemmeno per comodità e che vennero paragonate da Swift all'introduzione dello sfarzo, ugualmente inutile, all'interno della Chiesa – e la detestazione provata nei confronti dei bigotti e dei fanatici convinti di possedere loro, e loro soltanto, l'unica giusta verità, l'autorità divina per la Chiesa cattolica, la Bibbia per i protestanti.

E se l'ispirazione spirituale venne ridotta a dei disturbi fisici – in questo specifico caso disturbi intestinali – dal momento che i suggerimenti dello spirito «santo» sarebbero derivati da «certi sotterranei effluvi ventosi»⁹⁴ – in *A Tale of a Tub* Swift si scagliò contro il dogmatismo cattolico, le nuove dottrine e filosofiche e naturalistiche, contro le ricerche sperimentali della Royal Society, ma anche contro il credo dell'ispirazione individuale caratteristico dei puritani e dei calvinisti – lo stesso venne fatto a livello politico dove la brama di potere venne identificata con la follia, una patologia somatica poiché derivante dai vapori che si levavano dalle viscere e dalle regioni inferiori del corpo umano sino a raggiungere la mente ed annebbiarla⁹⁵ – «Poiché la regione superiore dell'uomo ha le stesse proprietà della regione mediana nell'aria»⁹⁶ – e Luigi XIV, da Re Sole si rese una meteora dorata avente già superato il suo zenith⁹⁷, «Giddy he grows, and down is hurl'd:/ And as a Moral to his *Vile Disease*,/ Falls sick in the *Posteriors* of the World»⁹⁸, una *vile disease* che altro non sarebbe stata se non una fistola anale, disturbo regale sofferto da Luigi XIV⁹⁹, tutti

Wotton: «This is the Distinguishing Character of the Christian Religion. *Christiana Religio absoluta & simplex*, was *Ammianus Marcellinus's* Description of it, who was himself a Heathen», in W. WOTTON, *A Defence of the Reflections upon Ancient and Modern Learning*, cit., p. 52. Cfr. A. MARCELLINUS, *Le Storie di Ammiano Marcellino*, trad. di Francesco Ambrosoli, XXI, Milano, Antonio Fontana, M.DCCC.XXIX, p. 329.

93 J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 61.

94 «Le loro [degli Eolisti] divinità erano i quattro venti, ch'essi adoravano come gli spiriti che pervadono e vivificano l'universo [...], il principale di questi, [...], era l'Onnipotente Settentrione [...]. Tale dio, [...], era tuttavia ritenuto dai più profondi eolisti possedere una sua particolare sede, o (parlando in figura) un *coelum empyraeum*, dove egli era più intimamente presente. [...]. Ora, i lor misteri e riti erano praticati come segue. [...]. Nei giorni solenni i sacerdoti entrano in tali fusti, [...], e qui un imbuto nascosto congiunge il loro deretano con il fondo del fusto, ciò che permette nuovi rifornimenti d'ispirazione tramite fessura o apertura volta a settentrione. [...]. In tal postura essi spandono una vera tempesta sul loro uditorio, a mano a mano che lo spirito dal di sotto infonde in loro il discorso: il quale, uscendo *ex adytis ed penetralibus* ["dagli interni altari e santuari", Virgilio *Eneide*, II], non viene diffuso senza molte pene e dolori di ventre», in J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 119. La parodia ed il suo legame con l'aria, la sua presenza nelle regioni settentrionali, nonché il tema della defecazione sono tutti argomenti che rimandano agli studi ed insegnamenti paracelsiani. Cfr. R. PORTER, *Swift and the Scriblerans: Nightmare Selves*, in R. PORTER, *Flesh in the Age of Reason*, pp. 139-154.

95 Si tratta del nono capitolo di *A Tale of a Tub* dedicato alla digressione sulla pazzia e descritta da Swift nell'ottica di ridicolizzare le teorie paracelsiane secondo le quali, «In the upper air these occasionally by man as thunder and lightning. But in the lower atmosphere these same emanations enter the body through respiration where they may also react in certain burning disorders or diseases», in C. KIERNAN, *Swift and Science*, cit. p. 715.

96 J. SWIFT, *La Favola della Botte*, cit., p. 123.

97 R. PORTER, *Swift and the Scriblerans: Nightmare Selves*, cit., p. 146.

98 Si tratta del componimento swiftiano intitolato *Ode. To the King on His Irish Expedition, and the Success of His Arms in General*. Per quanto l'Ode fosse stata composta da Swift nel 1690, per molti anni si credette che la prima edizione contenente tale componimento fosse stata quella del 1735 edita da Samuel Fairbrother nel quarto volume delle sue *Miscellanies Begun by Jonathan Swift*. Solo a seguito di vari studi si scoprì come l'Ode fosse già stata edita precedentemente a Fairbrother e con James Woolley venne, infine, provato come il componimento fosse stato per la prima volta stampato da John Brent nel 1691. Questa cronistoria risulta essere importante poiché Fairbrother modificò il testo con vari interventi, dai cambi stilistici, all'inversione delle stanze, sino alla modifica delle parole usate da Swift ed alla riduzione di alcune righe. La citazione qui riportata si confà all'edizione del 1691 di Brent – in quella riportata da Fairbrother, ad esempio, si legge «And as a Mortal to his *true Diseases*». Cfr. J. WOOLLEY, *Swift's First Published Poem: Ode. To the King*, in H. J. REAL, H. STÖVER-LEIDIG, *Reading Swift: Papers from The Fourth Münster Symposium on Jonathan Swift*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003, pp. 265-283; A. CARPENTER, *Verse in English from Tudor to Stuart Ireland*, Cork, Cork University Press, 2003, pp. 543-548.

99 Nell'Ode swiftiana la figura di Luigi XIV comparve sotto alla definizione di *Restless Tyrant* ed il riferimento alla *vile disease* confermò il rivolgimento alla sua figura dal momento che il Re Sole soffrì, invero, di numerose patologie registrate almeno dal 1647 (ovvero dalla sola età di nove anni quando contrasse il vaiolo) e via via andate sempre peggiorando. In particolare il problema della fistola anale venne risolto nel 1686 grazie all'intervento del suo

elementi rinnovanti il collegamento con la filosofia naturale¹⁰⁰ attraverso il richiamo agli insegnamenti paracelsiani dell'aria¹⁰¹ denunciati dagli Eolisti¹⁰² in *A Tale of a Tub*.

Allo stesso modo agli insetti spettò, invece, il compito di denunciare il contesto intellettuale del XVIII secolo saldamente legato a quei dibattiti degli anni '90 del Seicento che Swift prese tanto a cuore tra i suoi specifici obiettivi satirici e quelle faide più o meno personali per l'irlandese, a partire dalla continua dualità presentata prima nella *Battle* e poi nei *Gulliver's Travels*, riflesso di quella disputa, come passata alla storia, degli antichi e dei moderni, ma contenute al suo interno molte altre dispute delle quali, due animali, un'ape ed un ragno, ne divennero emblema, variamente simboli di moderni ed antichi, di razionalisti ed empiristi, di pensiero solipsistico ed egocentrico, di autori orgogliosi ed umili, poiché questi due insetti furono da sempre in grado di esprimere i fondamenti dello scisma: le api dimostrando come la capacità dei poeti, il loro linguaggio e le loro creazioni, consistessero non nel creare *ex novo*, ma nel ritrovare qualcosa dal passato, mentre i ragni, figurando autosufficienti e bastanti a se stessi, interpretarono il ruolo degli individualisti trovando tutto ciò di cui avevano bisogno direttamente dentro di sé, dei moderni doventi il loro patrimonio alla famosa *mano invisibile* smithiana della provvidenza e ricalcitranti davanti a qualunque memoria precedente; d'altronde, ogni uomo avrebbe racchiuso in sé «un mondo a parte,

chirurgo personale, Charles-François Fèlix che la asportò attraverso una tecnica sperimentale per mezzo di un lungo bisturi d'argento.

100Un altro collegamento dimostrante l'ampia conoscenza di Swift circa le scoperte scientifiche della sua epoca, riguarda lo scontro tra preformisti e spontaneisti. Sebbene, infatti, Swift non menzionò in maniera specifica la teoria della preformazione nelle sue opere pubblicate, si mostrò comunque consapevole del suo significato specialmente nella narrazione fatta dagli houyhnhnms circa la generazione degli yahoos: «Ricordò anche un'antica leggenda del paese, secondo la quale gli *iahù* non erano sempre esistiti, ma una volta, molti secoli addietro, ne erano stati veduti due in cima a un monte; sia che fossero stati generati dal fango grasso e attaccaticcio riscaldato dai raggi del sole, sia che fossero usciti dal pattume di qualche palude, sia che provenissero dalla schiuma del mare. Certo è che quei due *iahù* ne avevano procreati molti altri», dimostrando come Swift sembrasse più vicino alla teoria della generazione spontanea – lasciando aperta anche l'ipotesi della creazione da parte di una divinità – piuttosto che della preformazione. Cfr. J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 412

101Nella tradizione paracelsiana lo spirito della vita sarebbe dovuto essere ricercato nell'aria da Paracelso distinta tra media ed alta, una distinzione cruciale dal momento che, in quel limbo, si sarebbe affermata l'emanazione delle stelle, alcune delle quali composte da zolfo, altre da nitrite, la cui funzione sarebbe stata quella di collegare il macrocosmo ed il microcosmo: «Through these stary emanations our atmosphere obtains both an aerial niter and an aerial sulphur», in C. KIERNAN, *Swift and Science*, cit. p. 714.

102In *A Tale of a Tub*, rispetto ai *Gulliver's Travels*, lo scontro riguardò più che la scienza meccanica newtoniana, la tradizionale scienza biologica paracelsiana, ancora abbastanza comune all'epoca di Swift ed identificante Dio con lo Spirito Santo e lo Spirito Santo con il soffio della vita, ovvero, con l'anima o con il vento o l'atmosfera. Quando nel suo testo Swift identificò le sue vittime con il nome di Eolie lo fece proprio per ridicolizzare e l'importanza data loro al vento e la loro credenza che l'aria, o qualcosa nell'aria, fosse vitale per la vita, un concetto plurime volte ripetuto da Paracelso nei suoi studi. La figura di Paracelso è poi identificabile nell'opera swiftiana grazie al gioco di parole inventato da Swift partendo dal nome originale della famiglia di Paracelso, Banbast, corrotto poi in Bumbast ed ancora in Bombast e che in *A Tale of a Tub* compare come Bumbastus (J. SWIFT, *La Favola della Botte*, p. 116) rendendo chiaro il riferimento che, per altro, cadde a pennello alla satira swiftiana visto anche il nuovo significato che il termine *bombast* stava acquisendo nella lingua inglese, ovvero ampollosità, un tratto che sarebbe abbondato in Paracelso che per sua stessa ammissione disse di voler superare anche il celebre medico romano Aurelius Cornelius Celsus e che, col suo nome Para-Celso, voleva indicare proprio il suo essere al di là persino del cielo. Ma il termine si prestava anche ad un'altra interpretazione, *bum-baste*, ovvero, come definito da Partridge, «to beat hard on the posteriors». In questo senso Swift avrebbe fatto riferimento, anche, al fenomeno della flatulenza analizzato sempre da Paracelso assieme agli escrementi, studi legati al fenomeno della decomposizione ed elementi che non mancarono di tornare nei *Gulliver's Travels* in connessione alla presa in giro dei futili esperimenti svolti dai *men of science* presso la Royal Society, «Entrando in un'altra sala, fui quasi tentato di uscirne per l'orribile puzzo che l'empiva. Ma la mia guida mi esortò a farmi avanti, pregandomi sottovoce di non offendere in alcun modo lo scienziato che ivi risiedeva [...]. L'ingegnere che stava lì aveva [...] le mani e le vesti pieni di sudiciume. [...]. Costui, fino dal primo giorno del suo ingresso nell'accademia, indagava sul modo di ritrasformare gli escrementi umani nel primitivo aspetto dei cibi da cui risultavano, separandone le varie parti e depurandole dal fiele, che è appunto la causa del puzzo che mandano gli escrementi. Egli faceva svaporare il fiele e toglieva la schiuma derivante dalla saliva. Ogni settimana l'Accademia gli forniva, per le sue esperienze, un recipiente pieno di sostanze fecali grosso all'incirca come un barile di Bristol», in J. SWIFT, *I Viaggi di Gulliver*, cit., p. 271. Cfr. J. HARGRAVE, *The Life and Soul of Paracelsus*, London, Victor Gollancz LTD, 1951, pp. 16, 45, 97, 109; E. PARTRIDGE, *A Dictionary of Slang and Unconventional English*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1937, p. 106.

estraneo alle leggi e ai destini generali dei secoli»¹⁰³.

Ma con questi concetti così come con Gulliver ed i suoi viaggi si è già proiettati verso la seconda metà del '700 quando la *Querelle* in Inghilterra si era ormai sgonfiata e quando, specialmente, gli animali avevano iniziato ad assumere nuovi significati come, ad esempio, con Chateaubriand, personaggio col quale siamo oltre, in una fase in cui l'ape appartiene ad un altro bestiario, quello che sarà di Orwell e della sua *Fattoria*, in un contesto in cui erano mutati gli antichi valori: per Swift le api erano legate al concetto della memoria, di ciò che vi era prima – rammentiamo il loro cogliere il miele dai fiori preesistenti – ed erano ancora reminiscenze di antichi miti che le vedeva come nutrici di divinità ed eroi, stemma di papi ed icone pontificie. Con Chateaubriand le api continuarono a provvedere al miele ed alla cera, ma la destinazione del loro carico era mutata, fattasi personale ed egoistica, in una sorta di animale da bestiario, un incrocio tra ape e ragno.

D'altronde, dopo Swift, le api operose cominciarono a perdere il loro significato antico tanto che il moderno decise di farne suo simbolo, facendole spiccare sul suo mantello purpureo durante la sua incoronazione del 1804 e le api virgiliane, feconde e generose, così riprese da Swift, nella Francia postrivoluzionaria divennero quelle di Chateaubriand, simbolo dell'obbedienza – ma d'altronde, con Mandeville, lo si è visto, già in Inghilterra le api erano divenute il simbolo del benessere materiale soddisfatto dal libero commercio – ed il mutamento continuò in questo senso.

Non vi erano più il ragno e l'ape come usati da Richard Bentley, il ragno che si gonfiava e che rimproverava l'ape per essere una «vagabonda senza casa» e per il «saccheggio universale» del suo stile di vita, così diverso dal «cemento nativo dentro di me» del ragno, così come non vi erano più le api protestanti sullo «sporco e veleno» del ragno in contrasto con la «dolcezza e luce» dei loro prodotti, «miele e cera»; adesso era venuto il tempo del nuovo ibrido che da Marx nell'Ottocento e da Hayek nel Novecento divenne nuovo simbolo – cinico – della società borghese e mercantile, modelli dell'economia politica liberale, api comportantisi da ragni o ragni camuffantisi da api. Il ragno di Swift, non a caso, assomigliava molto alle api di Mandeville, traenti entrambi la propria produttività dalla corruzione presente nella loro società, nelle proprie viscere, continuando la stupefacente inversione dei vizi privati e dei pubblici benefici, «le vendemmiatrici della rugiada celeste si sono mutate negli ingegneri petroliferi della città mercantile e industriale»¹⁰⁴, per dirla con la poetica definizione di Fumaroli.

103F.-R. CHATEAUBRIAND, *Memorie d'oltretomba*, Torino, Einaudi-Gallimard, 2015, p. 750. Così scriveva Chateaubriand, discepolo moderno ed identificante il proprio *moi* col ragno autosufficiente, un simbolo che, a seguito del Terrore e della conseguente rinascita della società francese, nel tentativo di conciliare la libertà individuale con quelle pubbliche, nonché con l'eguaglianza sia sociale sia giuridica, subì una metamorfosi rinascendo dal suo bozzolo come un'ape laboriosa volontariamente messasi al servizio dello Stato, seppur mantenendo un fine egoistico, quello di incrementare il proprio benessere materiale. Cfr. M. FUMAROLI, *Le Api e i Ragni*, pp. 198-199.

104M. FUMAROLI, *Le api e i ragni*, cit., p. 203.

Capitolo 9. Verso la fine del XVIII secolo e gli anni dei Tournant des Lumières

«Les plantes sont les habitations des insectes, & on ne fait point l'histoire d'une ville, sans parler de ses habitans»¹, così diceva Jacques Henri Bernardin de Saint-Pierre, scrittore e botanico normanno, da molti indicato come un mancato filosofo che «purtroppo volle fare – ed ostinatamente – opera di filosofo»², una critica da questi ravvisata spesso leggendo le sue *Études de la Nature* le quali affascinarono con le immagini, i suoni ed i colori descritti dall'autore, ma, essendo mancanti di un sistema di conoscenza, da molti non vennero considerate una vera e propria opera filosofica; l'abilità di Bernardin de Saint-Pierre nel notare dettagli e colori³ sino ad allora nemmeno distinti lo rese, infatti, più un pittore che un filosofo, pecca che, comunque, non impedì alla sua opera di essere ristampata per ben sei volte durante la sua vita e che non mancò di influenzare l'immaginario romantico letterario e filosofico e scientifico di tutto il XIX secolo.

Bernardin de Saint-Pierre fu, d'altronde, uno dei *Tournant des Lumières*, forse il più brillante ed eclettico, scapestrato letterato che riuscì a ricoprire quel che fu il ruolo di intendente del precedente *Jardin du Roi* divenuto *Jardin des Plantes*⁴ di Buffon personaggio col quale ebbe in comune quell'anima poliedrica che lo spinse a voler essere tanto filosofo quanto scienziato, letterato ed uomo politico. Le stesse *Études de la Nature* ne sono una conferma, con la loro comprensione della natura tanto sotto ad un aspetto teologico quanto scientifico e col loro voler tenere conto delle leggi regolanti sia l'ordine fisico sia morale, riproponendo quella volontà di far convivere filosofia naturale e teologia – e che resero Bernardin de Saint-Pierre, forse, un filosofo poi non così tanto

1 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, Paris, Pierre-François Didot, M. DCC. LXXXIV, p. 4.

2 S. F. BARIDON, *Les Harmonies de la nature di Bernardin de Saint-Pierre: studi di filologia e di critica testuale*, I, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1958, p. 8.

3 Come si vedrà più avanti, con Bernardin de Saint-Pierre cominciò a divulgarsi il pensiero romantico che vide le emozioni e le sensazioni primeggiare sulla ragione e le prime divenire il nuovo mezzo attraverso il quale comprendere la natura ed il nostro legame con essa portando ad un'armonia comprensibile attraverso delle leggi che, per Bernardin de Saint-Pierre, sarebbero state tre: la convenienza, stabilente le relazioni tra il soggetto ed il mondo e che risiede nelle parti; l'ordine, costituito dalla convergenza di più convenienze verso un unico fine e risiedente nell'insieme ed attraverso il quale, integrando ordini più semplici all'interno di ordini più complessi, si giungerebbe alla ricostruzione dell'ordine generale della natura; l'espressione armonica. Proprio la terza legge, quella dell'espressione armonica, risultò essere la più importante essendo discendente tanto della convenienza quanto dell'ordine, ma, allo stesso tempo, essendo loro condizione di possibilità. L'armonia venne pensata da Bernardin de Saint-Pierre come un'arte posseduta dalla natura e grazie alla quale ella sarebbe stata in grado di creare contrasti. L'espressione armonica, infatti, si sarebbe potuta trovare in diversi livelli del mondo naturale fra cui i movimenti, le forme ed i colori. Per quanto concernente i movimenti, il normanno sembrò richiamare gli scienziati del Settecento attraverso termini quali movimento di rotazione su se stesso, movimento perpendicolare, circolare ed anche il riposo; le forme, le cui cinque più importanti sono la linea, il triangolo, il cerchio, l'ellisse e la parabola, divennero importanti dal momento che queste figure, espressioni armoniche, sarebbero converse nella figura umana ed in particolare nel viso dell'uomo dove i cinque termini armonici delle forme elementari si sarebbero riuniti: la linea nei capelli, il triangolo nel naso, il cerchio nella testa, l'ellisse nel viso e la parabola nel vuoto sotto il mento. Infine Bernardin de Saint-Pierre individuò i colori, importanti per via del collegamento con le precedenti teorie newtoniane e, soprattutto, con le future idee goetheiane. Cinque sarebbero stati i colori semplici principali, giallo, rosso, blu, bianco e nero, «vale a dire la luce e le tenebre, che producono armonizzandosi tutti i differenti colori» e dalle affinità e corrispondenze fra loro – fra le quali spiccherebbe il mistico rosso, «armonica conciliazione di bianco e nero» – sarebbe scaturita la loro capacità di influire sulle passioni, così come il loro possibile collegamento con le affezioni morali. Vi erano poi una quarta, una quinta ed una sesta legge – la consonanza, ripetizione della medesima armonia ora posta in un nuovo scenario; la progressione, una serie di consonanze ascendenti e discendenti; ed il contrasto tramite il quale distinguere le differenti armonie – relative alla sintassi, l'elemento che avrebbe permesso di comprendere appieno il linguaggio della natura. Cfr. J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Studi della Natura*, a cura di Marco Menin, Milano-Udine, Mimesis, 2020, pp. 17-18.

4 Quando, nel 1793, terminò il breve mandato, di soli sei mesi, di Bernardin de Saint-Pierre, il giardino di storia naturale smise di essere chiamato *Jardin du Roi* essendo stata dichiarata la Repubblica Francese. Caduta la monarchia, il nuovo regime, votato il 21 settembre 1792, non vide una proclamazione ufficiale, ma dal 25 settembre del 1792 la Repubblica venne definita come *una ed indivisibile* ed il Calendario Rivoluzionario Francese entrò in vigore il 24 novembre del 1793 anno in cui, il 21 gennaio, venne giustiziato il re Luigi XVI, ed il 16 ottobre, la regina Maria Antonietta.

mancato: «C'est dans la nature que nous en devons trouver les lois, puisque ce n'est qu'en nous écartant de ses lois que nous rencontrons les maux»⁵.

Un tentativo, quello del normanno, di conciliare, dunque, la visione scientifica del mondo naturale con una sua valutazione morale che molto avvicinava, invero, l'opera ad un pensiero filosofico, a quella *loi de la nature* rousseauiana, un'influenza che poco sorprende essendo stato Bernardin de Saint-Pierre discepolo del ginevrino e, più in generale, discepolo dei *philosophes* di inizio secolo col suo aspetto maggiormente sensibile alle opere buffoniane e reaumuriane piuttosto che swiftiane o mandevilleiane: lo stesso titolo, *Études de la Nature*, ne è un esempio con quella duplice traduzione “studi *sulla* natura” o “studi *della* natura” in cui da un lato prevarrebbe la componente descrittiva, dall'altro lato quella più regolativa, alla ricerca della rivendicazione, molto lesseriana, tra la poetica della natura e l'indagine scientifica e filosofica.

Infatti, proprio come nel caso di Lesser, anche in Bernardin de Saint-Pierre si legge «Quelque petits que fussent ces objets [gli insetti], ils étoient dignes de mon attention, puisqu'ils avoient mérité celle de la nature. Je n'eusse pu leur refuser une place dans son histoire générale, lorsqu'elle leur en avoit donné une dans l'univers»⁶ dimostrando come anche per il botanico di Le Havre, osservare lo *spectacle de la nature* avrebbe significato interrogarsi sulle sue cause finali, le uniche che Dio avrebbe concesso all'uomo di conoscere, nascondendo, invece, il resto e riproponendo qui i pensieri di Pluche, di intento apologetico e lasciando, così, emergere l'aspetto anacronistico di questo personaggio che ripropose una sorta di teodicea della natura, così come il dibattito sulla finalità naturale, temi che, invero, sembravano essere stati archiviati da vari anni e che crearono, specialmente nel XIX secolo, diversi problemi a Bernardin de Saint-Pierre il quale, al pari di alcuni dei suoi predecessori, pur di dare risposta a determinati fenomeni, finì con l'abbracciare anche assurde teorie scientifiche o, comunque, di debole applicazione, subito ridicolizzate come nel caso del maestro del realismo francese Flaubert il quale, scrivendo «Le melon a été divisé en tranches par la nature, afin d'être mangé en famille»⁷, volle apertamente deridere l'originale, «d'autres [frutti], beaucoup plus gros, comme les melons, sont divisés par côtes & semblent destinés à être mangés en famille»⁸.

Teorie, queste subito difese da quei personaggi vicini alla figura del normanno, come nel caso del suo segretario, Louis Aimé-Martin, il quale nella biografia di Bernardin de Saint-Pierre, riportò proprio l'intento agiografico dei suoi scritti

5 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., pp. 1-2.

6 Ivi, p. 4.

7 G. FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet, avec un choix des scénarios, du Sottisier, L'Album de la Marquise et Le Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Éditions Gallimard, 1979, p. 474.

8 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, II, cit., pp. 573-574. Nel tentativo di dimostrare come il primo fine delle leggi governanti il mondo fosse quello di contribuire alla felicità dell'uomo, Bernardin de Saint-Pierre riportò come esempio «les fruits qui ont une surabondance de chairs fondantes et de pâtes sucrées, inutiles au développement de leurs graines, comme les pommes, les poires, les melons», la cui sovrabbondanza non sarebbe risultata inutile solo perché voleva essere una «complaisance de la part de la nature» preoccupata di garantire il cibo all'uomo. La polpa di questi frutti non avrebbe fornito, infatti, alcun vantaggio alle piante interessate portando Bernardin de Saint-Pierre a vedervi un fine antropocentrico rintracciabile, anche, nei vari tipi di frutti, alcuni, come le ciliegie e le prugne, «taillés pour la bouche de l'homme», altri, come pere e mele, creati «pour sa main» mentre quelli più grandi, come i meloni, sarebbero stati, per l'appunto, divisi per costole, «sont divisés par côtes» e destinati, così, ad essere mangiati con la famiglia. In questa maniera Bernardin de Saint-Pierre applicò, anche, quelle corrispondenze tra naturale ed umano presenti all'interno del suo pensiero presentando, da un lato, il regno vegetale esposto in un crescendo di forme e dimensioni, dalla ciliegia e dalla prugna, alla pera sino al melone ed alla zucca, e l'umano dall'altro lato, prima considerato anatomicamente, dalla bocca alla mano, e poi politicamente, dal singolo al gruppo. Il *philosophes* di Le Havre riuscì, dunque, a riportare, ancora una volta, da un lato la Provvidenza della natura incentrata sul benessere dell'uomo e, dall'altro lato, la presenza dei legami e dei nessi rintracciabili in ogni parte del mondo vegetale ed animale – circa quest'ultimo, Bernardin de Saint-Pierre, similmente alla teoria della polpa del melone, riportò come esempio le mammelle della mucca la quale partorendo un solo vitello avrebbe una sovrabbondanza di capezzoli, se non fosse stato per il fatto che gli altri sarebbero serviti per produrre il latte in esubero per l'uomo, «La vache s'écarte, [...] des lois générales de la nature, qui a proportionné dans toutes les espèces le nombre des mamelles des mères à celui de leurs petits; elle a quatre mamelles, quoiqu'elle ne porte qu'un veau & bien rarement deux, parce que ces deux mamelles superflues étoient destinées à être les nourrices du genre humain», in J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 305.

mais, aux premières lignes de la déclaration solennelle de ses principes religieux, un cri de fureur s'éleva de toutes les parties de la salle. Les uns le persiflaient en lui demandant où il avait vu Dieu, et quelle figure il avait; les autres s'indignaient de sa crédulité; [...] et l'on poussa la démence jusqu'à l'appeler en duel, afin de lui prouver, l'épée à la main, qu'il n'y avait pas de Dieu⁹,

un episodio che mise bene in luce il determinante ruolo giocato dalla religione cristiana all'interno del pensiero di Bernardin de Saint-Pierre e dimostrato, ancora, dal lungo dibattito sulla Provvidenza occupante sei delle quattordici *Études* e degeneranti in una sorta di difesa nei confronti di quell'accusa che aveva dipinto Dio come un artefice malvagio od indifferente richiamando la questione della teodicea sulla scia di quella esposta da Leibniz, nel 1710, nei suoi *Essais de Théodicée*, così come facente eco a quelle teorie già esplorate in questo studio circa la compatibilità tra il male nel mondo e l'esistenza di Dio, l'enigma del male, bene riassunto in queste righe delle *Études*: «Mais il n'y a point de Dieu. S'il y en avoit un, il seroit injuste. Quel est l'être tout-puissant & bon qui auroit environné de tant de maux l'existence de ses créatures, & qui auroit voulu que la vie des unes ne se soutînt que par la mort des autres?»¹⁰, passaggio riprendente, a sua volta, il cosiddetto paradosso di Epicuro¹¹ come riportato da Bayle nel *Dictionnaire Historique et Critique*¹² e dibattuto dal medesimo Leibniz nei suoi *Essais*¹³.

Così anche Bernardin de Saint-Pierre ripropose la tesi dell'esistenza del male e della possibilità o volontà di Dio: o l'Onnipotente vorrebbe cancellare il male, ma non può; oppure, può, ma non vuole o, ancora, né può e né vuole, richiamando in causa tutta quella diatriba che aveva designato un Dio non onnipotente, oppure malvagio, debole ed incurante del genere umano, ovvero un Dio fasullo, ritornando alla domanda finale e mai risolta: se Dio è giusto ed onnipotente e dunque può e vuole cancellare il male, perché questo ancora persiste?, portando anche Bernardin de Saint-Pierre ad immergersi in una leibniziana spiegazione storica e sociale del male attraverso la quale giunse alle conclusioni dei suoi predecessori: dal momento che tutto quello che fa la natura non è vano, in quanto opera di Dio, deve allora esservi un significato e «Les autres maux de la nature sont également nécessaires. La douleur du corps, & les chagrins de l'ame dont la route de la vie est traversée, sont des barrières que la nature y a posées pour nous empêcher de nous écartier de ses loix»¹⁴, riconoscendo, infine, due tipi di male, quello morale, o peccato, da ascrivere esclusivamente all'uomo, un male che, da un lato, mostrerebbe ancora come Dio applicherebbe l'uso del male solo in quanto mezzo del bene, le «raisons du choix de Dieu, & que ces raisons sont tirées de sa bonté»¹⁵, in una visione ancora una volta leibniziana, e che, dall'altro lato, spiegherebbe l'altro tipo di male,

9 L. AIMÉ-MARTIN, *Œuvres Complètes de Jacques-Henri-Bernardin de Saint-Pierre*, I, Paris, Lequien Fils et J. Pinard, 1830, p. 231.

10 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 125.

11 Il paradosso, attribuito al filosofo greco dal quale prese il nome, riguardava il concetto di Dio e, basandosi su alcune domande, avrebbe proceduto per gradi sino a rendere, per l'appunto, paradossale il concetto di Dio stesso: «Dio, dice, o vuole eliminare i mali ma non può farlo, o può eliminarli senza però volerlo, o non può e non vuole, o può e vuole in un tempo. Se vuole senza però potere, è imperfetto, il che non può essere attribuito a Dio; se può senza però volere, è invidioso, cosa egualmente contraria a Dio; se non vuole né può farlo, è insieme imperfetto e geloso, e pertanto non è Dio; se invece vuole e può farlo, come solo si direbbe convenire a Dio, qual è l'origine dei mali e perché Dio non li cancella?». Così venne riportato da Lattanzio, lo scrittore romano che attribuì ad Epicuro il paradosso, nel suo *De ira Dei*, opera vertente proprio sopra la tesi dell'impassibilità di Dio e dove, in conclusione al dilemma, scrisse che, stando al greco, si sarebbe stati «quasi costretti a convenire che Dio non si prenda cura di nulla; il che è precisamente quanto tenta di dimostrare Epicuro», in LATTANZIO, *La Collera di Dio*, a cura di Luca Gasparri, Milano, Bompiani, 2013, pp. 97-99.

12 P. BAYLE, *Epicure*, in P. BAYLE, *Dictionnaire Historique et Critique*, I, seconde partie, pp. 1042-1053.

13 «Mais il y en a d'autres qui vont plus loin: ils croyent que Dieu auroit pu mieux faire, & c'est un sentiment qui doit être rejetté», richiamando poche righe dopo il dilemma secondo il quale buono e cattivo non sarebbero dipesi da Dio: «Monsieur Bayle y remarque que ny l'un ny l'autre de ces deux grands Philosophes (Epicure & Chrysippe) n'a compris que la verité de cette maxime, toute proposition est vraie ou fausse, est independante de ce qu'on appelle fatum: elle ne pouvoit dont point servir de preuve à l'existence du fatum, comme Chrysippe le pretendoit, & comme Epicure le craignoit», in G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Amsterdam, Isaac Troyel, MDCCX, pp. 325-327.

14 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 462.

15 G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu*, cit., p. 405.

quello dell'ingiustizia, l'unico che permetterebbe di dare ragione di esistere alla postulazione di quell'ordine futuro dopo la morte in cui a ciascuno verrà data la pena o la ricompensa che si è meritato in vita. D'altronde, in un impeto totalmente illuminista, Bernardin de Saint-Pierre era convinto che la missione dei *philosophes* fosse quella di porre attivamente rimedio ai mali ed alle disuguaglianze – una riforma sociale affidata, nelle *Études*, all'educazione, altro richiamo rousseauiano¹⁶ – e solo dopo il raggiungimento, da parte di tutti gli individui, della felicità, la città celeste sarebbe potuta scendere sulla terra.

Di una certa importanza fu, dunque, la teodicea naturale nel pensiero del normanno il quale proprio attraverso essa si ricollegò al dibattito sulle finalità naturali riprendendo ancora quella controversia contro Descartes ed i filosofi e gli scienziati che prima di lui avevano cercato di spiegare la natura invertendo, però, il processo conoscitivo e sostituendo lo studio della cause ultime con quello degli effetti, «sans consulter la fin des opérations de la nature, n'en étudient que les moyens»¹⁷, convinzioni finalistiche che portarono ad annoverare Bernardin de Saint-Pierre fra gli ultimi *philosophes* interessati all'argomento, al tramonto dei Lumi ed all'alba dei Romantici.

Ovviamente questo studio della natura e le conseguenti osservazioni, portarono Bernardin de Saint-Pierre a credere fermamente come tutto fosse connesso in natura tenendo, però, allo stesso tempo bene a mente come tutto, in natura, sarebbe sempre esistito con e per un fine e nulla sarebbe esistito mai separatamente dal tutto, portando a quella svolta dimostrante come, alla fine del Settecento – le *Études*, lo si rammenta, vennero pubblicate nel 1784 – si fosse oramai proiettati verso la fase successiva: la scienza non era più quella cartesiana o newtoniana la quale voleva i fenomeni isolati e studiati singolarmente e separatamente, ma affondava, ora, le sue radici in una concezione, forse mistica¹⁸, delle affinità universali, una scienza basata sulla soggettività del sentimento: «Je définis donc la science le sentiment des lois de la nature par rapport aux hommes»¹⁹.

Non vi era più l'analisi causale, ma, alle porte del Romanticismo, si era posti davanti ad un'analisi, potremmo forse definirla, teologica, progressiva e sintetica, non più analitica, indirizzata a cogliere l'unità della natura e non più il suo fine generale, una lezione completamente sfuggita agli scienziati del Settecento, così come ai *philosophes*, legati al metodo logico-razionale che andò ad essere soppiantato da quello sentimentale il quale aveva portato a soluzioni sconclusionate dove la chimica non avrebbe più compreso la funzione degli elementi che, adesso, si vedevano scomposti e dove l'algebra si sarebbe dedicata a quelli studi teorici di grandezze e costruzioni immaginarie, ma inapplicabili che tanto richiamavano i vaneggiamenti degli abitanti di Laputa swiftiani incapaci di applicare i loro studi poiché puramente teorici. Non fu un caso il successo avuto nell'Ottocento dagli animali impagliati e dagli erbari: per i naturalisti non occorreva più correre in mezzo ai campi armati di retino, lenti e vasetti di vetro, adesso la ricchezza degli esseri viventi e l'essenza dei fiori potevano essere ricavare da esseri imbalsamati ed erbe rinsecchite lasciando emergere la nuova opposizione, stridente, tra il mondo naturale meccanicistico settecentesco e la nuova visione ottocentesca organicistica e tutta incentrata sull'intuizione sentimentale al punto che il *cogito ergo*

16 «le *Études de la nature* fondono, per così dire, il momento della critica della società esistente e della diagnosi della nascita storica del male (che Rousseau aveva sviluppato nei due *Discours*) con quello della delineazione di una nuova società giusta e fraterna (*Contrat social*), in cui l'uomo riesce a rimanere fedele alla natura pur vivendo in società (*Émile*)», un interesse per la dimensione pedagogica che ritornerà nella produzione adulta di Bernardin de Saint-Pierre come dimostrato nel capitolo intitolato *Harmonies de l'Infance* delle *Harmonies de la Nature*. In J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Studi della Natura*, cit., p. 25.

17 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, II, cit., pp. 20-21.

18 Per quanto nel Settecento si fossero prese le distanze da quegli elementi più superstiziosi, concentrandosi maggiormente e sulla ragione e sulla scienza, le quali ostentarono la loro vittoria attraverso il successo dell'*Encyclopédie* ed in generale del genere enciclopedico, dalla fine del XVIII secolo l'influenza romantica, con il suo approccio contemplativo al divino, riportò il misticismo in auge il quale si diffuse pienamente proprio nell'Ottocento, risollevato da figure quali William Blake, da dottrine, quale quella dello spiritismo apparsa in Francia nel 1857 ed ancora da società, come quella Teosofica, fondata a New York nel 1875, o, ancora, dalla più famosa *Golden Dawn*, di fine XIX secolo (1888).

19 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Harmonies de la Nature*, III, Paris, Méquignon-Marvis, 1815, p. 3.

sum in Bernardin de Saint-Pierre divenne *io sento, dunque sono*, «Je sens, donc j'existe»²⁰, un *sento* che si estese ad ogni sensazione fisica raggiungendo quegli stimoli che, molto più del pensiero, ci avrebbero rammentato della nostra esistenza – «quand l'homme commence à raisonner, il cesse de sentir»²¹ portando all'eliminazione di ogni distinzione tra la conoscenza della natura dei naturalisti e l'apprezzamento emozionante ed estetico della bellezza della natura più vicino agli artisti.

D'altronde in questo nuovo metodo era l'essere umano ad essere nuovamente collocato al centro di ogni fine, la natura venne antropomorfizzata²² e l'uomo con le sue emozioni e sentimenti venne visto come la chiave per decifrare il messaggio della natura sia estetico sia morale, premesse antropocentriche sviluppate nelle *Études* che, infatti, convergettero nell'essere umano nel X studio – i primi nove studi avevano preparato il terreno per approdare proprio alla decima parte spiegando la necessità della Provvidenza divina, mentre gli ultimi tre studi avevano ulteriormente approfondito la conoscenza umana spiegando le leggi morali della natura applicate ai mali della società e dell'educazione – elementi poi ripresi ed applicati nelle *Harmonies de la Nature*, incompiute e pubblicate postume, nel 1815 (Bernardin de Saint-Pierre morì l'anno prima, il 1814), dal segretario di Bernardin de Saint-Pierre, Louis Aimé-Martin e dove il normanno si ripropose il compito di esaminare, attraverso sei armonie fisiche e sei armonie morali²³, ogni parte dell'universo in rapporto alle altre sempre col fine di dimostrare come ogni cosa sarebbe ruotata attorno alla figura dell'uomo, ma con una peculiarità: essendo l'essere umano il fine ultimo di tutte le finalità intrecciantisi nella natura, non sarebbe stato possibile ipotizzare un mondo privo di creature da esso traenti beneficio poiché, altrimenti, sarebbe venuto meno il fine della Provvidenza: «A quoi serviroit l'ensemble des ouvrages de la Divinité, s'il n'y avoit pas des êtres qui en jouissent?». E proprio per spiegare questa visione, Bernardin de Saint-Pierre chiamò ad esempio il mondo entomologico: «une simple mousse a des insectes qui la contemplent, le monde doit avoir aussi ses spectateurs»²⁴, invitando i suoi lettori ad adottare persino il punto di vista dell'animale, anche quello del più piccolo insetto, perché solo attraverso il cambiamento delle proprie visioni del mondo si sarebbe giunti ad una maggiore comprensione della natura e degli stili di vita degli esseri abitanti altri pianeti²⁵, ma analoghi²⁶, o

20 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, III, cit., p. 12.

21 Ivi, I, pp. 21-22.

22 All'interno della cultura umana la valuta simbolica degli animali ha sempre avuto un certo ruolo, ad esempio, la volpe è sempre stata associata all'astuzia e questa pratica andò sempre più formalizzandosi all'interno di una tradizione emblematica combinante l'immagine di un animale con un breve motto od una poesia. Ma proprio quando lo studio degli insetti iniziò ad emergere all'interno della storia naturale, la tradizione emblematica cominciò a scomparire attorno alla metà del XVII secolo, sviluppi sintomi della nascita di un rinnovato interesse per la fisiologia, sebbene la perdita di una tradizione emblematica non significò la fine dell'antropomorfismo, della metafora, dell'analogia e dell'allegoria nella storia naturale. Non appena si scoprì che all'interno di alcune società entomologiche vi erano re e regine, il paragone fu, infatti, scontato e la società gerarchica venne vista come voluta dalla natura stessa, un pensiero importante specialmente in un periodo in cui la monarchia costituzionale, il diritto divino ed il patriarcato si videro al centro delle controversie politiche specialmente in Inghilterra a seguito dell'incruenta Gloriosa Rivoluzione del 1688 e la società degli insetti finì col confrontarsi con la natura politica. Solo verso il XIX secolo, man mano che la fede post-illuministica cresceva verso la scienza, la conoscenza sistematica del mondo naturale venne associata all'autorità oggettiva, privata di un evidente settarismo politico e religioso, lasciando emergere una relazione ben più enigmatica tra scienza ed ideologia politica. Cfr. J. F. M. CLARK, *Bugs and the Victorians*, New Haven and London, Yale University Press, 2009, pp. 1-13.

23 Le armonie fisiche vennero suddivise, così come le morali, in elementari ed organizzate; le elementari fisiche erano quell'aerea, terrestre ed acquatica, mentre le organizzate fisiche, l'armonia vegetale, animale ed umana. Le armonie elementari morali erano, invece, l'armonia fraterna, coniugale e materna, mentre le armonie organizzate morali erano l'armonia specifica, generica e sferica. Tutte queste armonie potevano, inoltre, intrecciarsi tra loro in maniera positiva o negativa potendo, dunque, creare un'infinita possibilità di combinazioni. Fu, inoltre, sulla base di queste suddivisioni che vennero articolate le *Harmonies de la Nature*. Cfr. J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Studi della Natura*, cit., pp. 19-20.

24 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Harmonies de la Nature*, III, cit., p. 273.

25 Si tratta di concetti già ravvisabili, ad esempio, in Leibniz e nella sua *Monadologia*: «Ogni porzione di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante, o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo delle piante, ciascun membro dell'animale, ciascuna goccia dei loro umori, è a sua volta un tale giardino o un tale stagno», in G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, principio 67, a cura di Salvatore Cariatì, Milano, Bompiani, 2001, p. 89.

26 In questo nuovo metodo, le indagini scientifica e morale erano state massimamente rese attraverso l'uso di un procedimento, quello dell'analogia la quale avrebbe, infatti, concesso di unire termini somiglianti anche quando

comunque simili, a quelli della popolazione terrestre – Bernardin de Saint-Pierre nelle *Harmonies de la Nature* analizzò la vita su tutti i pianeti dell'universo, da Venere, una Svizzera tropicale, «Supposez les glaciers de la Suisse, avec leurs torrens, leurs lacs, leurs prairies et leurs sapins, au sein de la mer du Sud»²⁷ il cui clima favoriva la passione amorosa²⁸, a Giove, il cui moto inverso rispetto a quello della Terra aveva fatto sì che l'uomo e le armonie attorno a lui fossero rimaste immerse in una differente dimensione temporale²⁹.

Questo, d'altronde, divenne anche l'unico modo per poter continuare a perseguire quella visione provvidenzialistica dell'universo permettendo di rintracciare, anzi, nel collegamento tra i valori legati alla vita terrena e la dimensione religiosa il *fil rouge* del pensiero di Bernardin de Saint-Pierre che se da un lato, anacronisticamente, riprese una visione unitaria della filosofia, della scienza e della natura, dall'altro lato costituì, coi suoi scritti, un esempio magnifico di transizione dall'Illuminismo al Romanticismo riproponendo discipline che nell'Ottocento si sarebbero andate sempre più a specializzare e, dunque, a frammentare, ma che alla fine del Settecento ancora si trovavano fuse tra loro proprio in quella prospettiva divina legante il pensiero di Bernardin de Saint-Pierre e grazie alla quale venne annoverato tra gli esponenti dei Lumi – religiosi – che stavano vivendo la loro fine.

Per il normanno il piacere estetico divenne, dunque, la prova della beneficenza della Provvidenza divina all'interno della Creazione, una beneficenza esercitata principalmente sugli animali e motivo per cui Bernardin de Saint-Pierre insistette nell'abbandonare quei pregiudizi meccanici che tanto erano stati cari al Settecento così come i metodi della scienza moderna, metodi che avevano reso ciechi di fronte agli animali che erano stati sradicati dalla natura per poter essere analizzati singolarmente. Bernardin de Saint-Pierre studiò, invece, l'animale all'interno dell'ordine generale e provvidenziale di una natura in cui tutto è collegato lasciando così emergere l'armoniosa finalità della natura i cui benefici, per quanto destinati all'uomo, unico animale consapevole della divinità e per questo superiore agli altri, restavano, comunque, rivolti a tutti, anche agli esseri più piccoli ed insignificanti e raccapriccianti come gli insetti e sottolineando come non si potesse che essere ciechi di fronte alla negazione della sensibilità degli animali, un tema molto caro al botanico di Le Havre il quale non solo sosteneva il vegetarianismo, ma anche quelli che oggi vengono denominati i diritti degli animali, sostenendo come essi non fossero insensibili al dolore e come gli esperimenti fatti dagli scienziati nei loro confronti per poterli studiare altro non sarebbero state che vili pratiche, per altro errate da un punto di vista metodologico poiché, sforzando la natura, ne avrebbero perso la verità; inoltre queste pratiche si sarebbero rivelate dannose per l'anima di chi le avrebbe commesse poiché dimostranti un totale disprezzo per la vita, «les expériences cruelles que l'on fait chaque jour sur les bêtes, pour découvrir ces correspondances secretes de la nature, ne font qu'y jeter de plus grands voiles [...]; car ils leur inspirent, avec de fausses lumieres, le plus atroce des vices qui est la cruauté»³⁰. Ed è specialmente a questa scienza crudele che Bernardin de Saint-Pierre contrappose la sua metodologia, quella della buona scienza delle relazioni e che analizzava il legame dell'animale col suo ambiente interessandosi, anche, dei cibi da loro privilegiati sino agli scambi con le piante delle quali si nutrivano in quella che lo stesso normanno denominò nelle sue *Études* «zoologie botanique»³¹, cioè lo studio del legame tra la pianta e l'animale che bene emerge in

appartenenti ad ambiti, ed a mondi, differenti e permettendo, così, agli insetti di proseguire quella sorta di ascesa incominciata, scientificamente, con la nascita dell'entomologia e l'interesse ad essa rivolto da quelle importanti accademie scientifiche, quali la Royal Society, ed ora continuata dallo stravolgimento romantico che li riportò a quella gloria che i passati Pluche e Lesser avevano cercato di attribuirgli e che con Blake, Chateaubriand e, in pieno Ottocento, con Keats, videro la loro definitiva rimonta grazie a quella poesia elogio della natura e della terra che non lasciò indietro nemmeno loro, i *vermin*, le *creeping creatures* tanto detestate dai Lumi.

27 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Harmonies de la Nature*, III, cit., p. 289.

28 «Ses habitans, d'une taille semblable à la nôtre, puisqu'ils habitent une planète du même diamètre, mai sous une zone céleste plus fortunée, doivent donner tout leur temps aux amours», ivi, pp. 290-291.

29 «Leur adolescence commence à un an, leur jeunesse deux, leur virilité à quatre, leur vieillesse à six, leur décrépitude à huit. Le terme des années de leur vie est celui des années de notre enfance», ivi, p. 317.

30 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, II, cit., pp. 153-154.

31 Per approfondire si rimanda a C. DUFLO, *La Zoologie Botanique de Bernardin de Saint-Pierre*, in «Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle», 42, 2010, pp. 385-396.

uno dei suoi più famosi studi, quello del suo *fraisier*, albero di fragole, da Bernardin de Saint-Pierre messo su di un piedistallo: «l'histoire complete du fraiseir suffiroit pour occuper tous les Naturalistes du monde» in una valutazione nettamente divergente circa la portata della storia naturale rispetto a quella esposta da Buffon rimarcante come, al contrario «une seule partie de l'Histoire Naturelle, comme l'Histoire des Insectes, ou l'Histoire des Plantes, fussit pour occuper plusieurs hommes»³².

Ma proprio qui, nell'albero di fragole, stette il fulcro delle *Études* di Bernardin de Saint-Pierre: in una singola pianta e nella sua descrizione sarebbe stato possibile rintracciare una contemplazione dell'infinita rete delle armonie naturali colleganti quella singola pianta a tutta la natura – in un'ulteriore opposizione proprio a Buffon che si era invece prospettato di descrivere la natura compilando descrizioni successive dei singoli soggetti –, un concetto ravvisabile sin dal principio della descrizione del *fraisier* durante la quale Bernardin de Saint-Pierre sostenne di essere stato distratto dal suo lavoro, consistente nelle «observations sur les harmonies de ce globe», da delle «petites mouches» descritte, per altro, come *jolies*, le quali, dopo tre settimane di osservazione, risultarono talmente tante e di diverso genere che l'autore dovette «laisai là cette étude» perché rimasto a corto «de loisir, & pour dire la vérité, d'expression». Per delle mosche, tra gli insetti più diabolici, Bernardin de Saint-Pierre aveva abbandonato persino le sue osservazioni sulle armonie del globo; d'altronde come poteva sperare di descrivere l'intero globo se la più piccola pianta lo aveva impegnato in una descrizione di tre settimane? E se per Buffon una mosca non avrebbe dovuto occupare grande spazio all'interno della mente di un naturalista, Bernardin de Saint-Pierre si profuse in una lunga e dettagliata descrizione di tale insetto, non più *vile* bensì *jolie*, il cui colore sarebbe persino potuto corrispondere a quello di una pietra preziosa, *un rubis* e qualche d'una sarebbe stata persino «brillantes, comme des lames de nacre» ed ancora, nell'uso di determinati oggetti quali termini di paragone, come nel caso di un aquilone per descrivere il delicato volo dell'insetto, «celles ci voloient [...] près semblable à celui des cerfs volants de papier», venne segnato il netto e definitivo allontanamento da quella che era stata la comune pratica della descrizione entomologica durante il XVIII secolo, per Bernardin de Saint-Pierre contraria, anzi, al vero oggetto della storia naturale, ignorante e distorcente nella sua denigrazione quelle armoniche relazioni che avrebbero connesso animali, piante e la natura circostante³³.

Avendo, infatti, abbandonato ogni ideale di completezza descrittiva, il botanico di Le Havre si sentì libero di concentrarsi su dettagli sorprendenti: «Les mouches que j'avois observées étoient toutes distinguées les unes des autres, par leurs couleurs, leurs formes & leurs allures. Il y en avoit de dorées, d'argentées, de bronzées, de tigrées, de rayées, de bleues, de vertes, de rembrunies, de chatoyantes»³⁴ rimostrando ancora una volta l'importanza data alle forme ed ai colori e, pur non rientrando all'interno di un catalogo entomologico, le descrizioni fatte da Bernardin de Saint-Pierre riuscirono a testimoniare la bellezza della natura mantenendo, allo stesso tempo, la coerenza con la sua critica nei confronti dei naturalisti settecenteschi, evitando descrizioni isolate e dai singoli animali e dal loro contesto naturale, unico modo per comprendere, ad esempio, come le erbe siano adatte ai grandi quadrupedi, mentre gli alberi ai piccoli uccelli ed agli insetti; solo attraverso lo studio delle *harmonies animales des plantes* si sarebbero potute evincere tali considerazioni.

Ed anzi, proprio in questa ostinazione nei confronti dello studio del contesto nella descrizione della storia naturale si rintraccia il cuore della filosofia naturale di Bernardin de Saint-Pierre che riuscì a studiare ogni animale all'interno del suo habitat, considerando le particolarità tra ogni specie e la pianta da loro privilegiata che spesso offriva all'animale cibo e riparo e, soprattutto, dimostrando la connessione tra vita animale e vita vegetale. La costanza universale della Provvidenza sarebbe apparsa, infatti, nell'ordine presente in natura onnicomprensivo delle esigenze di tutti i suoi abitanti, avendo, ad esempio, «couvrant de robes à poils ras» gli animali del sud e dato

32 G-L.L. DE BUFFON, *Histoire Naturelle*, I, cit., p. 4.

33 «les naturalistes ont mutilé la plus belle portion de l'histoire naturelle, en rapportant, comme ils font la plupart, des descriptions isolées d'animaux & de plantes, sans rien dire de la saison & du lieu où ils les trouvent», in J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, II, cit., p. 213.

34 Ivi, I, p. 3.

«les sapins toujours verts»³⁵ come *toits* agli animali del nord nel tentativo di mostrare come le leggi della natura si applicassero, anche, al regno animale, leggi che non erano quelle meccaniche della scienza moderna, bensì quelle qui analizzate in principio: l'accordo, l'ordine, l'armonia degli opposti, le consonanze, le progressioni ed i contrasti, ovvero i rapporti in atto nella natura e da noi uomini percepite grazie non alla ragione, ma ai sentimenti.

L'armonia degli opposti, ad esempio, la si sarebbe potuta rintracciare nell'opposizione dell'animale col suo ambiente, clima freddo-pelo caldo, mentre la consonanza nella forma del corpo di ogni individuo nella sua composizione, e questo vale anche per l'animale *uomo*, in due metà simmetriche; la consonanza ed il contrasto sarebbero state, poi, facilmente ravvisabili tra due animali della medesima specie, ma di sesso diverso – ancora oggi si dice che, per quanto riguarda l'essere umano, gli uomini vengano da Marte e le donne da Venere – ed ancora l'accordo, ad esempio, lo si sarebbe potuto rintracciare nella durata della vita di alcuni insetti e quella della pianta loro casa e nutrice: tutto questo, in Bernardin de Saint-Pierre si sarebbe configurato con il disegno benevolo della natura provvidenziale.

L'aspetto morale del normanno si legò poi profondamente alla teoria dei colori poiché in essi sarebbe prevalsa la legge dei contrasti, il motivo per cui, ad esempio, il manto fulvo striato di bruno della vespa ci vorrebbe avvertire della sua pericolosità e, allo stesso modo, il motivo per cui la farfalla, allo stato di bruco, si confonderebbe con il verde delle foglie, mentre, raggiunta la maturità, assumerebbe quella varietà di colori smaglianti che l'armonizzano con i fiori di cui si nutre.

E sul perché la farfalla nasca bruco ed assuma poi meravigliose fattezze e colori o sul perché la vespa faccia vanto di un manto tigrato, sul «pourquoi, par exemple, la plupart des arbres du nord perdent-ils leurs feuilles en hiver, pourquoi ceux du midi les conservent-ils toute l'année?» o, ancora sul «pourquoi, malgré le froid des hivers du nord, les sapins y restent-ils couverts de verdure?», Bernardin de Saint-Pierre rispose semplicemente che «il est difficile d'en trouver la cause; mais il est aisé d'en reconnaître la fin», sarebbe bastato osservare la natura ed i suoi abitanti attraverso la sensibilità delle emozioni:

Si les bouleaux et les mélezes du nord laissent tomber leurs feuilles à l'entrée de l'hiver; c'est pour donner des litieres aux bêtes des forêts, & si le sapin pyramidal y conserve les siennes, c'est pour leur ménager des abris au milieu des neiges. Cet arbre offre alors aux oiseaux les mousses qui sont suspendues à ses branches, & ses cônes remplis de pignons mûrs³⁶.

Solo considerando il fine si sarebbe giunti alla comprensione sull'assenza di arbitrarietà in natura dove, invece, tutto aveva il suo significato ed il suo scopo, «il n'y a pas un duvet de plantes, un entrelassement de buisson, une cavité, une couleur de feuille, une épine qui n'ait son utilité»³⁷, ma per comprendere ciò non sarebbe servito a nulla studiare la pianta appassita di un erbario o l'insetto appuntato sotto ad una teca di vetro; si sarebbe, invece, dovuti tornare in mezzo alla natura in una sorta di ritorno alle origini dell'entomologia, perché se in natura nulla veniva prodotto in maniera vana anche gli abitanti microscopici avrebbero avuto un loro perché: gli insetti avrebbero abitato una pianta per mantenerla in salute, alcuni insetti avrebbero funto da nutrimento per altri insetti, ed altri ancora lo sarebbero stati per piccoli uccelli che in questo modo, a loro volta, avrebbero eliminato gli insetti dannosi per i raccolti³⁸, in un infinito ciclo testimone, ancora, dell'esistenza e di una Provvidenza e di una finalità nella natura.

E nella sua filosofia naturale, nella filosofia delle relazioni di Bernardin de Saint-Pierre, emerge, anche, un interesse per quelle che potremmo oggi definire delle prospettive ecologiche, una filosofia legata, d'altronde, alla corrente del vitalismo cresciuta in opposizione alla meccanicistica cartesiana nella seconda metà del Settecento; fu nel tardo illuminismo che si incontrano, e non a caso, quei filosofi naturali vitalizzanti il mondo utilizzando le forze viventi come principi vitali e

35 Ivi, p. 260.

36 Ivi, II, pp. 517-518.

37 Ivi, pp. 521-522.

38 Circa l'utilizzo da parte dell'uomo degli uccelli insettivori per tutelare i raccolti, si veda la figura di Pierre Poivre tratta nella nota 73 di questo capitolo e nel seguente capitolo 10.

pulsioni formative, coloro che, come Bernardin de Saint-Pierre, prestarono attenzione alla relazione, al rapporto ed alla cooperazione delle forze reciprocamente interagenti tra di loro.

E proprio in questa teoria delle armonie naturali il naturalista non solo avrebbe trovato la base per comprendere il funzionamento della natura, ma, in pieno spirito romantico, anche la vera bellezza della natura e nella descrizione di una singola pianta di fragola sarebbe stato in grado di rintracciare la più ampia concezione delle armonie naturali osservata da Bernardin de Saint-Pierre, una pianta sufficiente ad occupare le menti di tutti i naturalisti del mondo poiché anche «dans un pot de terre, au milieu des fumées de Paris», il piccolo *fraisier* avrebbe ospitato *limaçons, papillons, scarabées, les petits vers, guêpes & mouches, pucerons*, ed infine *araignées*, insetti che «je [Bernardin de Saint-Pierre] dédaignai» per poi, alla fine, vederli come parte di quell'insieme che era l'armonia divina in natura, una nuova concezione che lo portò a dissolvere, anche, la vecchia e rigida distinzione tra osservatore ed osservato e portandolo a sviluppare quell'idea di porsi nei panni degli animali e cambiare prospettiva, chiedendosi se le mosche della sua pianta di fragole stessero osservando lui come lui osservava loro, «Il y en avoit beaucoup qui étoient immobiles, & qui étoient peut-être occupées, comme moi, à observer», fondendosi ulteriormente non solo col mondo animale, ma anche con quello più vile dell'entomologia: l'idea che anche le mosche avessero la capacità di osservare la natura e che la loro prospettiva potesse essere differente rispetto a quella del naturalista, cambiò radicalmente i termini della descrizione della storia naturale che se in Daubenton aveva visto i quadrupedi trattati alla stregua di oggetti da manipolare, sezionare e misurare – basti pensare anche al povero polipo trembleyano – adesso, persino, si era giunti ad interrogarsi su quale potesse essere la loro prospettiva. E per Bernardin de Saint-Pierre la situazione degenerò al punto tale che il *fraisier* non si sarebbe nemmeno potuto descrivere adeguatamente senza aver tenuto conto del punto di vista delle mosche: «il ne suffisoit pas de l'observer, pour ainsi dire, du haut de ma grandeur, car dans ce cas ma science n'eût pas égalé celle d'une des mouches qui l'habitoient». Questo ideale portò, poi, ad un'altra conseguenza ancora, poiché il descrivere da un'altra prospettiva avrebbe significato, anche, adottare un'altra scienza, in questo caso, il sofisticato apparato ottico delle mosche il quale avrebbe consentito loro di vedere in un modo impossibile da riprodurre all'uomo, anche utilizzando un microscopio, in un'osservazione coerente con il nuovo approccio alla descrizione elaborato nelle *Étude de la Nature* e collegabile ad un'altra critica sferrata da Bernardin de Saint-Pierre al razionalismo scientifico, ovvero l'ignoranza derivata dalla limitata capacità di osservazione da parte del naturalista il quale, invece, arrivò persino ad affermare come la sua scienza sarebbe stata superiore alla *ignorance merveilleuse* delle mosche³⁹. Con un solo cambio di prospettiva Bernardin de Saint-Pierre fece vacillare i principi fondamentali delle scienze fisiche, «à mesure que l'homme s'approche des éléments de la nature, les principes de sa science s'évanouissent».

E così, «si on pense maintenant que toutes ces especes, variétés, analogies, affinités, ont des chaque latitude des relations nécessaires avec une multitude d'animaux, & que ces relations nous sont tout-à-fait inconnues», concluse Bernardin de Saint-Pierre, «on verra que l'histoire complete du fraisier suffiroit pour occuper tous les Naturalistes du monde»⁴⁰.

Questa nuova visione introdotta da Bernardin de Saint-Pierre andò a sommersi alla sua filosofia sulle armonie naturali rafforzando le connessioni tra la comprensione scientifica e la descrizione evocativa in un netto rifiuto dell'ideologia materialista del suo tempo ed in piena affermazione del futuro primato della sensazione e del sentimento nello studio della natura, richiamando quel regno della percezione aristotelico condiviso sia tra gli animali sia tra gli uomini e ben distinto da quello razionale della cognizione, una tradizione oscurata da Descart e che ora si stava riportando alla luce:

Des philosophes fameux, infidèles au témoignage de leur raison & de leur conscience, ont osé en parler comme de simples machines. Ils leur attribuent des instincts aveugles qui règlent, d'une manière uniforme, toutes leurs actions, sans passion, sans volonté, sans choix, & même sans aucune sensibilité. J'en marquois

39 Nelle *Études* Bernardin de Saint-Pierre scrisse: «Leur [delle mosche] ignorance doit être aussi merveilleuse que leur science» in chiara denigrazione della precedente scienza razionale. In J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 8.

40 Ivi, p. 11.

un jour mon étonnement à J. J. Rousseau; je lui disois qu'il étoit bien étrange que des hommes de génie eussent soutenu une thèse aussi extravagante. Il me répondit: *C'est que quand l'homme commence à raisonner, il cesse de sentir*⁴¹,

un'affermazione ben collegabile a quel *cogito* revisionato in senso anti-cartesiano da Bernardin de Saint-Pierre in *Je sens, donc j'existe*.

D'altronde per il normanno anche gli animali avrebbero posseduto la ragione, in loro semplicemente meno ravvisabile perché usata solo in relazione ai loro bisogni, mentre nell'uomo questa veniva estesa sino ad assumere una portata universale permettendogli di sviluppare un sentimento mancante in tutti gli altri animali, ovvero quello della divinità, vera specificità umana che rendeva l'uomo un animale religioso, il vero sentimento concedente all'essere umano l'intelligenza che lo aveva elevato avendogli concesso di percepire un ordine e generale e benefico della natura.

Ed a sostegno di questa idea Bernardin de Saint-Pierre espose una teoria non del tutto sbagliata: l'uomo era il più miserabile degli animali, nato nudo e fragile senza sapere nulla e dovente imparare tutto ed anzi, proprio la sua conoscenza e la sua ragione universale sarebbero state le prove della sua miseria, obbligato a cercare ovunque i mezzi per la sua sopravvivenza, a forgiare leggi per riuscire a vivere in società e, una volta al riparo, ad inventare modi per sfuggire alla noia. Al contrario, gli animali, poco dopo la nascita, apprendevano già tutto quello che avrebbero dovuto sapere per la loro sussistenza e felicità avendo ricevuto quasi subito, dalla natura, tutto quello che avevano bisogno di sapere. Sarebbe stato dunque il sentimento della divinità a costituire l'eccellenza dell'uomo, mentre la ragione ne avrebbe testimoniato solo la consapevolezza della sua miseria.

Sviluppato il suo nuovo metodo, anche Bernardin de Saint-Pierre divenne sempre più consapevole, così come molti studiosi dell'epoca dediti alla botanica, della mancanza di un linguaggio appropriato alla materia, mancanza che avrebbe reso difficoltoso comunicare con chi appena approcciatosi alla materia, in quanto non avrebbe compreso la terminologia esistente troppo avanzata e diretta a chi già conoscente le piante delle quali si sarebbe trattato. Nel tentativo di risolvere il problema, se Rousseau creò un interessante sistema numerico⁴², Bernardin de Saint-

41 Ivi, pp. 21-22.

42 La difficoltà della descrizione botanica venne esplorata da Rousseau nelle sue *Lettres sur la Botanique* scritte per Madeleine-Catherine Delessert la quale desiderava che sua figlia ricevesse un'introduzione allo studio delle piante. Rousseau capi, sin dal principio, la difficoltà che ci sarebbe stata nel dialogare con una persona ignorante in botanica, non sapendo nemmeno che tipo di catalogo descrittivo poterle inviare poiché questi cataloghi erano costituiti non da vocaboli, bensì da simboli riferentisi alle specifiche piante ed indecifrabili da chiunque alle prime armi: «Vous me demandez un petit catalogue des plantes les plus connues avec des marques pour les reconnoître. Je trouve à cela quelque embarras: c'est de vous donner par écrit ces marques ou caractères d'une manière claire et cependant peu diffuse. Cela me paroît impossible sans employer la langue de la chose; et les termes de cette langue sorment un vocabulaire à part que vous ne sauriez entendre, s'il ne vous est préalablement expliqué». Da qui Rousseau si chiese come sviluppare un linguaggio descrittivo usufruibile anche da chi, in precedenza, non avesse avuto una conoscenza della natura temendo, al contempo, che l'uso dei termini botanici basilari senza l'ausilio né di immagini né di campioni vegetali, avrebbe reso le sue lezioni troppo astratte affinché uno studente avesse potuto seguirle. Trattandosi, però, di un corso per corrispondenza epistolare, Rousseau non poté indicare alla sua allieva degli esempi specifici non essendo lei ancora sufficientemente istruita da potere identificare le piante alle quali il filosofo ginevrino avrebbe fatto riferimento. Rousseau escogitò, allora, una soluzione numerica, richiedendo alla sua allieva di raccogliere due campioni di ciascuna pianta che da lei sarebbero volute essere studiate, uno da conservare nel suo erbario ed uno da inviare a Rousseau. A seguito di questa raccolta, la figlia di Madame Delessert avrebbe dovuto assegnare un numero a ciascuna coppia e da lì avrebbe identificato, nominato e descritto ogni pianta alle quale sarebbero corrisposte le descrizioni numerate inviatele in risposta da Rousseau. Con i numeri sarebbe, così, stata in grado di abbinare ciascuna delle descrizioni del suo maestro al campione corrispondente conservato nel di lei erbario utilizzabile, a seguito della denominazione e descrizione complete delle piante campione, come guida per identificare le piante che avrebbe in futuro incontrato in natura. Così all'allieva non si sarebbe richiesta «une application très-fatigante sur un objet imaginaire» ed all'insegnante di fornirle «descriptions difficiles, auxquelles un simple coup d'œil auroit suppléé» ed allievo ed insegnante, sapendo di stare osservando la medesima pianta, avrebbero così potuto dialogare e comprendersi con facilità, «si chacun de notre côté, nous en pouvons avoir sous les yeux de semblables, nous nous entendrons très-bien l'un l'autre en parlant de ce que nous voyons». Nell'erbario di Rousseau, quindi, vengono usati gli oggetti piuttosto che le parole per stabilire le basi di un linguaggio descrittivo ed un passo in avanti venne fatto dal ginevrino quando escogitò i suoi *Caractères de botanique*, un'insieme di

Pierre puntò nuovamente l'attenzione sulle sensazioni: per il botanico di Le Havre la soluzione sarebbe stata quella di descrivere oggetti non familiari attraverso delle analogie fatte con oggetti, al contrario, familiari, enfatizzando le sensazioni condivise che sarebbero state evocate dai due oggetti descrivendo, così, come disse Bernardin de Saint-Pierre, «la nature par des images & des sensations communes»⁴³ un metodo descrittivo che per il normanno sarebbe risultato talmente valido da non dover essere applicato solo alla botanica: «Le peu que j'en dirai pourra servir à s'exprimer non-seulement dans la botanique, & dans l'étude des autres sciences naturelles, mais dans tous les arts ou nous manquons à chaque instant de termes pour rendre les nuances & les formes des objets»⁴⁴, quasi come se l'analogia – per altro non tanto tra due aspetti della natura, ma tra la natura e l'arte, ad esempio tra il colore bianco dei petali del giglio e la fine porcellana⁴⁵ – fosse divenuta la sostituta dell'analisi matematica in Bernardin de Saint-Pierre il quale diede alla descrizione il potere ultimo di stabilire un rapporto armonico tra la natura ed il linguaggio, esplorando ed attingendo alle misteriose connessioni tra le parole e le cose e dimostrando, ancora una volta, come l'aspetto importante fosse l'aver mantenuto nei confronti della natura e dei suoi abitanti la nostra sensibilità.

Certo è che per quanto si possano lodare le suggestive descrizioni di Bernardin de Saint-Pierre, allo stesso tempo si possono criticare le sue teorie scientifiche, quelle, di fatto, di uno scienziato dilettante, ma, d'altronde, le sue descrizioni scaturirono da un sentimento generale della natura nel tentativo di far sì che la vera filosofia naturale non fosse più fondata sulla comprensione scientifica, ma, in pieno stile romantico, sull'apprezzamento estetico, nel tentativo di dimostrare come laddove le cause sarebbero potute sfuggirci sarebbe dovuto essere il fine a doverci apparire chiaramente e a dover essere divulgato attraverso il potere evocativo della poetica.

Quindi Bernardin de Saint-Pierre ingiunse al naturalista di considerare la natura come avrebbe fatto un pittore, prestando attenzione ai sentimenti del piacere estetico, spie delle armonie sottostanti nella natura:

il me suffit de recommander aux naturalistes d'étudier la nature comme font les grands peintres; c'est-à-dire, en réunissant les harmonies des trois regnes [...]. Voici un moyen assuré de les reconnoître: c'est que toutes les fois qu'un objet naturel vous présente un sentiment de plaisir, vous pouvez être certain qu'il vous offre quelque concert harmonique⁴⁶,

ed allo stesso tempo e per il medesimo motivo, anche il lettore avrebbe dovuto prestare attenzione ai sentimenti del piacere estetico evocati da una descrizione, poiché segnalanti la presenza delle armonie naturali percepite dal descrittore e da lui comunicate. Inoltre tali descrizioni ed i sentimenti da loro racchiusi sarebbero serviti, anche, a stabilire l'armonia più importante rivelata dalle descrizioni di Bernardin de Saint-Pierre, quella tra linguaggio e natura, ovvero le leggi attraverso le quali comprendere la natura ed il nostro legame con essa.

In Bernardin de Saint-Pierre andò, dunque, ad emergere la fine di quell'ottimistica fede illuministica di migliorare il mondo e l'individuo il quale, sentitotisi tradito dalla società, a lei si contrappose rifugiandosi in un mondo intimo e privato, fatto anche di inquietudini e che sfociarono nel Romanticismo ottocentesco sorto in Germania in contrapposizione proprio al predominio della cultura francese illuministica e classicheggiante. Da qui la poesia romantica divenne il campo privilegiato del sentimento, esaltando l'importanza dell'individuo ed evidenziando quel desiderio di libertà individuale che bene coincideva con le neonate rivendicazioni e di identità e di libertà nazionali e post-rivoluzione e post-napoleoniche; d'altronde assolutismo e giacobinismo avevano lasciato il posto proprio al liberalismo ed all'indipendenza nazionale e proprio l'amore esaltato dai romantici andò a configurarsi con l'amore per la patria scaturendo, infine, nel fenomeno del nazionalismo. Ed oltre al ruolo della soggettività ed alla ricerca dell'intimità dell'anima, andò a

caratteri da usare come una sorta di scorciatoia per la descrizione fitologica. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Œuvres Complètes de J. J. Rousseau*, IV, Paris, L. Hachette et C^{ie}, 1857, pp. 272; 297.

43 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, II, cit., p. 341.

44 Ivi, p. 332.

45 «Le blanc [...] du lis, demi-transparent & cristallin, ressemble à de la pâte de porcelaine», ivi, p. 334.

46 Ivi, p. 217.

delinearsi, anche, la ricerca del senso profondo della natura portando a quella poesia esprime il rapporto tra natura ed uomo tanto caro a Bernardin de Saint-Pierre ed in cui anche gli insetti non mancarono di tornare in auge grazie ai poeti che si dedicarono a questa storia naturale romantica in cui si collegavano tutti gli esseri viventi, sfidando la vecchia concezione della Grande Catena dell'Essere per sostituirla con un modello di ordine naturale più dinamico e meno settoriale e nel quale enfatizzare le connessioni tra umani, animali e tutti gli altri organismi viventi sul pianeta in un'ottica completamente romantica ove l'universale non se ne stava più in disparte nei «cieli della ragione a “guidare” dall'alto gli uomini»⁴⁷, ma scendeva in mezzo ai mortali facendosi trovare vivo e concreto come un complesso vivente che prese il nome di *organismo*, l'essere nel quale l'individuo e l'universo erano un tutt'uno, non più separati come aveva voluto il razionalismo, ma in armonia.

E proprio la natura, che era una, divenne l'armonia, adorata dunque dal romantico che sviluppò, perciò, una storia naturale che, sotto questa forma romantica, invase non solo le opere scientifiche, ma anche la poesia, la prosa e le arti visive. Molte opere romantiche ben note suggeriscono quanto fossero legate le idee degli storici naturalisti con le immagini adottate dagli scrittori romantici come nel caso di William Blake, autore che, più di tutti, riuscì a vedere il mondo attraverso la visione e, soprattutto, l'immaginazione, la sensazione spirituale alla quale doversi appellare, relegando la ragione su di un secondo piano, un personaggio che, proprio per via di questa sua prospettiva, riuscì a drammatizzare la natura dell'esistenza umana utilizzando proprio l'insetto come modello simbolico: il bruco e la mosca si rincorrono, infatti, dai *The Gates of Paradise* alle *Songs of Innocence and Experience* ed anche in *Jerusalem* dove la vita dell'uomo venne costantemente paragonata alla crisalide ed alle vite alate del verme-mosca o del bruco-falena, insetti non da descrivere od interpretare in quanto tali, ma in quanto uomini con, ovviamente, una vena ironica dal momento che la condizione umana di insetto nelle opere blakeiane voleva ridicolizzare la presa che l'uomo avrebbe preteso di avere sulla vita la quale, invero, non sarebbe risultata essere più salda di quella dell'insetto che l'essere umano tanto facilmente imprigionava in teche e barattoli e schiacciava con un gesto della mano o del piede.

Si tratta di concetti ricorrenti nel pensiero e nella visione di Blake e bene espressi, ad esempio, in *The Book of Thel* dove un insetto, un verme, assieme ad una nuvola, un giglio ed una zolla di argilla, accettò il suo ruolo all'interno di un ciclo vitale concludentesi con la morte organica mentre l'unico personaggio a non aver accettato questo ciclo con la sua conclusione fu proprio Thel, figura femminile che, al di là di tutte le sue accettabili interpretazioni, vuole qui rappresentare il più generico essere umano.

Nelle opere di Blake gli uomini e la loro esistenza vennero, infatti, più volte paragonati a dei vermi ed al loro ciclo vitale, ma la conseguente metamorfosi dell'invertebrato in insetto alato, solitamente una mosca, non sarebbe stata contemplata per l'essere umano il quale, in Blake, non prese praticamente mai le sembianze alate; non a caso anche in *The Fly*⁴⁸, delle *Songs of*

47 A. GERBI, *Dalla “Politica del Romanticismo”*, in «Il Convegno», IX, 9-11, 1928, p. 447.

48 Il titolo del componimento trae in inganno poiché si è spinti a tradurre il termine *fly* con *mosca*, ma nel XVIII secolo con tale parola si indicavano, più genericamente, gli insetti alati. Nel testo *The Fly* (piatto 40, p. 82), infatti, *fly* sarebbe potuto essere un pipistrello, così come una falena od una farfalla anche se, specialmente per via anche delle illustrazioni, sembra probabilmente essere una mosca. Collegato, infatti, ad altri componimenti, come *Jerusalem* o *The First Book of Urizen* dove sono presenti altri insetti alati, si vede chiaramente come pur essendo chiamati *fly*, si sia in presenza e di una falena (piatto 2, p. 299; piatto 76, p. 373) e di una libellula (piatto 12, p. 214; piatto 4a, p. 229). Immagine che plurime volte tornò nei disegni e nelle descrizioni blakeiane è, però, quella dell'essere umano colto nel tentativo di catturare un insetto alato come, ad esempio, in *Night Thoughts* (Notte Quarta, p. 90), dove uno stanco pellegrino venne immortalato nell'intento di catturare una farfalla con la mano sinistra, o in *There is no Natural Religion* (ed. 1794, II, p. 29) dove si individua, sullo sfondo della scena, il padre del ragazzo protagonista ucciso da un serpente, scena che potremmo mettere in relazione al *the wanton boy* degli *Auguries of Innocence* riproponendo la frase come «the wanton boy who would seize the bird shall eventually feel the serpent's enmity» – *the bird* poiché, come si vede nell'illustrazione, la madre frena il ragazzo che stava per colpire un uccello, qui sostituito al solito insetto – riportando la medesima lezione esposta da Blake in *Auguries of Innocence* con la differenza che qui, il *wanton boy*, si inimica un serpente – che ucciderà il padre – e non un ragno – che, forse, ucciderà il ragazzo stesso – entrambi in una sorta di giustizia naturale divina. Le immagini della gioventù, in Blake, sembrano voler denunciare la vanità delle aspirazioni giovanili prontamente sottomessa dall'autore alla saggezza più anziana. Inoltre le ali, in Blake, assumono un particolare significato appartenendo a delle creature umanizzate e

Experience, l'opera in cui maggiormente ci si avvicinò a tale analogia, come esplicitato dal titolo, l'essere umano venne paragonato ad un verme, ma mai alla mosca e Blake considerò l'uomo «like a Worm wearied with joy», o, ancora, lo paragonò ad un «Worm seventy inches long», ma lasciandolo sempre verme ed evitando una sua qualunque trasfigurazione.

Eppure, sebbene l'uomo fosse solo un «worm wearied with joy» alla ricerca di «caves of sleep», esso rimase, comunque, un essere vivo perché la sua immaginazione, elemento che in Blake non può morire, era ella stessa un «Living Man» e non solo vivo, ma anche sveglio e le grotte del sonno avrebbero descritto proprio la vita nella morte, il luogo in cui si sarebbero intrecciate le allegorie: solo agendo attraverso l'arte e la visione piuttosto che la ragione si sarebbe potuti restare a guardare in una sorta di fase dormiente in attesa del risveglio finale dell'uomo dalla sua vita da incubo e l'appassita forma umana avrebbe solo aspettato, dunque, di diventare un «mortal worm», consapevole di essere puro dentro, come metaforicamente reso dal bozzolo entomologico, ed in grado di vedere la visione divina finale. William Blake bene, infatti, rappresentò quel trionfo del pessimismo esasperato romantico, ma che, in realtà, avrebbe portato a scoprire ciò che di positivo vi sarebbe stato nella vita e nella natura attraverso l'arte, la storia e persino attraverso la religione e la politica.

Specialmente nelle *Songs of Innocence and Experience* Blake analizzò la natura ed i suoi abitanti, ivi compresi gli insetti, utilizzandoli come mezzo per confrontare gli eventi contrastanti della vita e, a partire da una mosca, una nullità abituata ad essere scacciata via con il semplice gesto di una mano, guardando più in profondità, l'autore giunse a riflettere circa lo stato dell'esistenza umana mettendo in dubbio l'importanza delle nostre vite che, in egual modo, sarebbero potute terminare per il volere di una «blind hand»⁴⁹. In questo senso Blake fu uno degli artisti che meglio riuscì a catturare gli aspetti contraddittori della natura, descrivendone l'aspetto oscuro e distruttivo forse raggiungente il suo apice in *A Poison Tree – Songs of Experience* – dove, attraverso una pianta esotica, fornì un legame metaforico tra il veleno botanico ed un ritratto psicologico della distruttività umana attingendo all'immagine di un elemento naturale in grado di uccidere come base per il suo ritratto sullo stato psichico dell'ira, «I told my wrath, my wrath did end. [...] I told it not, my wrath did grow»⁵⁰. E se l'albero con la mela di Blake venne raffigurato come l'albero del Giardino dell'Eden, il suo potere distruttivo risultò essere più vicino a quello di una tossina o di un animale velenoso, piuttosto che alla tentazione spirituale, un collegamento ulteriormente confermato in *The Human Abstract – Songs of Experience* – vista la collocazione del metaforico albero velenoso all'interno di un cranio umano:

The Gods of the earth and sea

dall'autore descritte, infatti, come «insect raised by the Sun's heat»: le ali di Blake, arrotondate, appartengono d'altronde tanto alle api quanto ai calabroni ed alle mosche a dimostrazione di come il poeta visionario di Soho non abbia prestato particolare attenzione alle distinzioni biologiche tra le varie specie alate da lui ritratte o, persino, inventate, un'ambiguità simbolica che ha portato ad interpretare le figure blakeiane in relazione all'ambiente ed al contesto – ad esempio si tratterà di farfalle e falene quando i simboli saranno benigni, di pipistrelli in scene notturne e con significati negativi (*Jerusalem*, piatto 37, p. 334) – ed ai significati simbolici affibbiati dallo stesso Blake a tali animali – ad esempio, la farfalla era un simbolo per l'anima e la resurrezione, ma fragile, al contrario dell'uccello, simbolo di libertà, ma più resistente di una farfalla. Nel caso di *The Fly*, rappresentate una scena diurna, si è portati a considerare l'insetto od una farfalla od una mosca o, ancora, un uccello: per quanto, quale che fosse l'insetto o l'animale rappresentato in *The Fly*, la simbologia delle creature alate in Blake possa dimostrare la sua conoscenza in materie quali l'ornitologia e l'entomologia, queste rimasero, infatti, più romantiche ed astratte, simboliche, piuttosto che scientifiche, tanto che le ali degli insetti, quasi tutte le medesime, consentono di poter chiamare mosca tanto una farfalla quanto un uccello [Fig. 29]. Cfr. J. E. GRANT, *Interpreting Blake's "The Fly". Appendix, Blake's Birds and other Winged Creatures*, in «Bulletin of the New York Public Library», LXVI, n°. 1, January 1963, pp. 613-615. Per le illustrazioni di *The Fly*, *Jerusalem*, *The First Book of Urizen* e *There is no Natural Religion* le pagine fanno riferimento a W. BLAKE, *The Complete Illuminated Books*, London, Thames & Hudson, 2000, mentre per le illustrazioni di *Night Thoughts* a W. BLAKE, E. YOUNG, *Night Thoughts. Or, The Complaint and The Consolation*, New York, Dover Publications, 1975.

49 W. BLAKE, *The Fly*, piatto 40, in W. BLAKE, *Songs of Innocence and of Experience*, in W. BLAKE, *The Complete Illuminated Books*, p. 82 (trascrizione p. 409).

50 W. BLAKE, *A Poison Tree*, piatto 49, ivi, p. 91 (trascrizione p. 410).

Sought thro' Nature to find this Tree,
But their search was all in vain:
There grows one in the Human Brain⁵¹.

Una metafora naturalistica alludente ad un legame tra la natura umana e non umana e reso attraverso le potenti immagini visive di Blake la cui immaginazione vedeva continuamente gli oggetti naturali come delineati da Bernardin de Saint-Pierre, ovvero in termini di interconnessione piuttosto che di separazione ed ecco che ai bruchi ed alle farfalle blakeiane vennero dati volti umani – si pensi alla farfalla rappresentata nella parte inferiore della pagina del titolo di *Jerusalem*⁵² [Fig. 29. II.] – ed alle sue figure umane spuntarono spesso radici e rami⁵³, la «little grovelling Root outside of Himself»⁵⁴ sempre descritta in *Jerusalem*. Nell'universo fantasioso di Blake, la natura, da un lato, veniva rappresentata come ostile, segno della condizione umana di caduto, ma, allo stesso tempo, in essa veniva visto un mezzo attraverso il quale dare vita ad immagini naturali e nelle sue poesie e nelle sue produzioni artistiche, suggerendo una potente connessione che univa tutti gli esseri viventi: la natura per Blake svolse un ruolo cruciale nell'acuta consapevolezza posseduta dall'uomo circa il posto da lui occupato all'interno del cosmo e la sua condizione di caduto il cui costo venne descritto nuovamente a livello entomologico in *Auguries of Innocence*:

The Catterpillar on the Leaf
Repeats to thee thy Mother's grief⁵⁵.
Kill not the Moth nor Butterfly,
For the Last Judgment draweth nigh⁵⁶,

lasciando emergere l'altro elemento fondamentale in e per Bernardin de Saint-Pierre, l'analogia, ovvero l'identificazione simbolica della condizione dell'uomo con quella dell'insetto, la cui vita e forma alata si era vista tradita solo dalla sua precedente esistenza, più infima, di verme, associando gli sviluppi metaforici della vita degli insetti, modello della vita naturale, a quelli umani ed alla loro realtà spirituale: con quel *thy Mother*, Blake potrebbe aver voluto indicare la madre di tutti gli uomini, ovvero Eva, rammentando come, dopo aver mangiato la mela, lei ed il suo compare siano precipitati dal regno spirituale *of Innocence* a quello terrestre *of Experience* ed il *catterpillar*, un bruco non avente ancora raggiunto la sua metamorfosi, in questo contesto, avrebbe rappresentato il rimorso, un essere intrappolato nel mondo dell'esperienza.

In questi versi Blake dimostrò come la caduta avesse comportato quell'ignoranza umana impedente all'uomo di vedere le connessioni unificanti tutti gli aspetti della creazione, rammentandoci come lo sconvolgere gli equilibri naturali sia sempre a nostro rischio e pericolo, concetto ribadito nella figura di un ragazzino che, dopo aver ucciso una mosca, finì con l'inimicarsi un ragno, finendo con l'imparare il significato di essere attaccati, «The wanton Boy that kills the Fly/ Shall feel the Spider's enmity»⁵⁷; ed uccidere falene e farfalle avrebbe condotto al medesimo

51 W. BLAKE, *The Human Abstract*, piatto 47, ivi, p. 89 (trascrizione p. 410).

52 W. BLAKE, *Jerusalem. The Emanation of the Giant Albion*, piatto 2, in W. BLAKE, *The Complete Illuminated Books*, p. 299.

53 A. NICHOLS, *The Anxiety of Species: Toward a Romantic Natural History*, in «The Wordsworth Circle», XXVIII, 1997, p. 133.

54 W. BLAKE, *Jerusalem. The Emanation of the Giant Albion*, piatto 17, in W. BLAKE, *The Complete Illuminated Books*, p. 314 (Trascrizione p. 452). Nella cultura popolare del XVIII secolo si credeva che le mandragole crescessero dal seme caduto di un impiccato e, poiché si diceva che le radici urlassero quando strappate alla terra, per Blake le radici della mandragola divennero simbolo grafico per rappresentare la castrazione umana letteralmente ribadita nella *grovelling root*.

55 In *The Gates of Paradise* si leggono praticamente le medesime parole, «The Catterpillar on the Leaf/ Reminds thee of thy Mother's Grief», fatta eccezione per la sostituzione di *reminds* con *repeat*, parole che associano le immagini e l'iconografia di Blake al Libro di Giobbe XVII, 14, dove si legge «Al sepolcro io grido: Padre mio sei tu! e ai vermi: Madre mia, sorelle mie voi siete!». Cfr. W. BLAKE, *The Gates of Paradise. The Keys*, in W. BLAKE, *The Complete Illuminated Books*, p. 140 (trascrizione p. 417).

56 W. BLAKE, *Auguries of Innocence*, in W. BLAKE, *Selected Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 174.

57 *Ibidem*. Il distico richiama innegabilmente quello del *King Lear* shakespeariano, «As flies to wanton boys, are we to

rischio, quello di dover pagare per i propri peccati una volta giunto *the Last Judgement*, volendo suggerire come siano solo gli esseri umani a sconvolgere gli equilibri esistenti nel resto del mondo naturale e come questo non possa che finire in un unico modo, ritorcendo tali sconvolgimenti sull'uomo stesso, un concetto meglio espresso dal poeta del secolo scorso, Dylan Thomas, nel suo componimento *Today, This insect* in cui dimostrò come la fragilità delle piccole creature, un tempo detestate, «The insect certain is the plague of fables» adesso, assieme alle loro capacità metamorfica, fosse divenuta parabola della caduta umana e della sua rigenerazione, «The insect fable is the certain promise»⁵⁸ creature, dunque, da ammirare e sulle quali riflettere.

Al contrario in Keats, appartenente alla seconda generazione degli autori romantici inglesi, si ebbe una visione più unificante del processo naturale – pur se nel contesto della morte e del decadimento – descrivente una natura malevola ed ingannatrice⁵⁹, ma, allo stesso tempo, in grado di gonfiarsi, di riempire, di far germogliare⁶⁰, differente e da quella teocentrica caduta di Milton ed anche da quella più misticheggiante e visionaria di Blake, bensì maggiormente vicina ad una natura in cui ogni essere vivente avrebbe contenuto, in una visione più darwiniana, l'eredità delle sue origini biologiche così come le indicazioni della sua connessione con gli altri esseri viventi⁶¹. D'altronde Keats, rispetto agli altri suoi contemporanei, coi quali, comunque, condivise la medesima sensibilità nei confronti del mondo naturale, grazie alla sua formazione medica, fu in grado di descrivere come nessun altro la consapevolezza scientifica della natura attraverso un linguaggio ed un'immaginazione del tutto poetici, caratterizzando la sua versione romantica della storia naturale e dando vita ad una *Poetry of earth* che «is never dead» e che «is ceasing never»⁶². Nella sua poesia, ad esempio, Keats non fece riferimento alla propria mente, collocando parte del potere retorico della poesia nel modo in cui essa stessa avrebbe collegato la coscienza umana ad un mondo naturale che si sarebbe, perciò, potuto descrivere in modo inconsapevole ed elogiato per la sua continua bellezza ravvisabile anche nel canto di un grillo o di una cavalletta, insetti celebranti con i loro versi la «poetry of earth» ricolma dei piaceri della vita, come avviene in *On the Grasshopper and Cricket*, poiché questo era il modo in cui Keats comprendeva ed interpretava la natura stessa; nella poesia keatsiana non vi è, infatti, alcun riferimento ad una qualche divinità monoteistica, ma la sua natura esisteva senza bisogno di alcuna forma di *supernatura*, pur collegandosi a Blake nel rifiuto da parte dell'uomo nell'accettare il suo ciclo vitale ed organico al

the gods;/ They kill us for their sport» anche se in quello blakeiano non vi è alcun desiderio di enfatizzare la malevolenza di un ragazzo; Blake non intese sostenere l'ipotesi che un cruento ragazzo che uccide le mosche potesse essere paragonato ad un dio irresponsabile che uccide gli uomini e tali *gods*, infatti, neanche compagno in Blake, il cui episodio andrebbe, infatti, compreso, anzitutto, da un punto di vista naturalistico: il ragno punse il ragazzo poiché da lui privato del cibo, le mosche dall'umano schiacciate. Vero è che l'oratore delle *Songs of Experience*, essendo un adulto, avrebbe dovuto conoscere, meglio del ragazzo, le conseguenze a cui la negligenza avrebbe portato, ovvero privare un altro essere del suo nutrimento, motivo per cui Blake permise all'oratore di definirsi *guilty* anche se solo nella bozza – nella versione stampata il narratore non rivolse mai un giudizio a se stesso. Solo andando avanti nella lettura di *The Fly* si giunge, infatti, a comprendere come l'empatia nei confronti del ragno, visto come la giusta punizione per l'atto del ragazzo, non fosse stata sviluppata dal narratore, ma da Blake stesso il quale considerava ogni essere vivente come sacro, in una compiuta metamorfosi romantica. Per una completa analisi di *The Fly* si rimanda a J. E. GRANT, *Interpreting Blake's "The Fly"*, in «Bulletin of the New York Public Library», LXVI, n°. 1, January 1963, pp. 593-612.

58 D. THOMAS, *Today, This Insect*, in D. THOMAS, *Selected Poems (1934-1952)*, New York, New Directions Publishing, 2003, p. 44.

59 In *To Autumn* le api vengono ingannate dai fiori tardivi di un'estate che presto sarebbe, invece, terminata, «And still more, later flowers for the bees,/ Until they think warm days will never cease./ For Summer has o'er-brimm'd their clammy cells», in J. KEATS, *To Autumn*, in J. KEATS, *The Poetical Works of John Keats*, London, Edward Moxon, 1858, pp. 250-251.

60 Sempre in *To Autumn* si rintraccia l'altro aspetto, benevolo, della natura, che grazie alla stagione dell'autunno porta ricchezza d'uva, che fa piegare gli alberi per l'abbondanza dei frutti, «To bend with apples the moss'd cottage-trees» ed ancora, che riempie l'aria con la musica ricreata dagli animali, dai cori dei moscerini «wailful choir the small gnats mourn», al canto delle cavallette «Hedge-crickets sing», al belato degli agnelli «full-grown lambs loud bleat», sino allo zufolio del pettirosso «The redbreast whistles» ed al trillo delle rondini «gathering swallows twitter», *Ibidem*.

61 A. NICHOLS, *The Anxiety of Species*, pp. 134-135.

62 J. KEATS, *On the Grasshopper and Cricket*, in J. KEATS, *The Poetical Works of John Keats*, p. 296.

contrario degli altri esseri naturali, rigetto da Keats esposto attraverso un'esclusione parziale dell'uomo dalla natura: le creature naturali sembrano, in Keats, ma come spesso accadde nella scrittura romantica in generale, parlare un linguaggio incomprensibile al lettore umano o, comunque, a lui comprensibile solo parzialmente, come nel caso dei moscerini lamentosi⁶³, delle cavallette canterine⁶⁴ e dei pettirossi fischiattanti⁶⁵ in *To Autumn*. In realtà le creature della natura non avrebbero parlato un linguaggio differente rispetto a quello dell'uomo, ma avrebbero partecipato ad un'unità naturale che dal lettore umano sarebbe potuta essere, al massimo, immaginata in quanto avente perduto quella comunione con la natura e mantenuta, invece, dal restante mondo zoologico.

Molti storici della natura del XVIII secolo e di inizio XIX dimostrarono, dunque, fino a che punto in quell'epoca la scienza si collegasse, spesso, ad una più ampia sensibilità romantica e, per quanto gli scrittori romantici non fossero dei buoni scienziati o le loro immagini letterarie non derivassero sempre da descrizioni accurate, le loro piante ed alberi velenosi, così come i loro insetti, indicarono un pervasivo cambiamento di paradigma, da una natura che era stata statica ed immutabile, verso un'altra natura ora caratterizzata da legami dinamici tra tutti gli esseri viventi, in una visione molto più vicina alla nostra affermazione contemporanea secondo la quale la natura non sarebbe qui per noi, ma noi saremmo parte di una più vasta rete di legami ed interrelazioni, ideali dimostranti come la nostra attuale enfasi sull'ecologia romantica non sia nata solo da un senso verde contemporaneo dell'interdipendenza tra gli organismi ed i loro ambienti, ma derivante, anche, dai primi pensatori romantici. Questi scritti rivelano come la scienza della fine del XVIII e dell'inizio del XIX secolo si collegasse spesso ad una più ampia sensibilità romantica la quale, d'altronde, aveva collegato tutta la natura animata divenendo, così, precorritrice di qualsiasi ecologia romantica contemporanea. Fu infatti nel XVIII secolo che esplosero le preoccupazioni per le conseguenze negative dei cambiamenti climatici, «L'homme seul déränge les plans de la nature»⁶⁶, scriveva proprio Bernardin de Saint-Pierre offrendo una prospettiva francese al danneggiamento che l'uomo stava arrecando al paesaggio naturale della Terra e, specialmente verso la fine del XVIII secolo, scienziati e filosofi si mostrarono già preoccupati degli effetti a lungo termine che sarebbero derivati dalle operazioni degli uomini e dai miglioramenti da loro effettuati ed impattanti sul pianeta reinventandosi naturalisti, figura, nel Settecento, ancora ambigua, considerata quasi come l'esecutore dell'autorità benevola di Dio in terra, coloro che davano voce agli errori commessi dagli uomini disturbanti l'armonia degli ecosistemi della natura. Ed il cambiamento climatico, operato specialmente dalle spedizioni commerciali occidentali, venne soprattutto intuito ed avvertito negli spazi insulari delle colonie europee; non a caso furono molti dei botanici che accompagnavano i viaggi di spedizione ad avere denunciato la devastazione ambientale causata dall'installazione delle piantagioni degli europei, ad esempio, presso le Canarie, Madeira, le Barbados, Jamaica e Mauritius, l'antica Île de France⁶⁷, azioni che avrebbero portato a conseguenze maggiori della deforestazione e del disboscamento non solo nelle colonie, ma anche nelle relative madri patrie, temi che andarono a farsi più critici con l'aumento della consapevolezza, in Europa, della scarsità

63 «Then in a wailful choir the small gnats mourn», cori di moscerini rammentati dai naturalisti proprio per via della loro breve esistenza, lunga giusto il tempo di farli accoppiare e poi morire. Le parole di Keats richiamarono, infatti, le immagini descritte da due biologi, Kirby e Spence, in *An Introduction to Entomology* del 1815 dove tribù di moscerini – i *Tipulidae* impropriamente detti moscerini – si radunano «when the sun shines, and form themselves into choirs, that alternately rise and fall». Cfr. J. KEATS, *To Autumn*, pp. 250-251; W. KIRBY, W. SPENCE, *An Introduction to Entomology*, II, London, Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, 1817, p. 4.

64 «Hedge-crickets sing», in J. KEATS, *To Autumn*, pp. 250-251.

65 «and now with treble soft/ The redbreast whistles from a garden-croft», *Ibidem*.

66 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 455.

67 Si tratta della terra presso la quale Bernardin de Saint-Pierre aveva viaggiato, nonché ubicazione del suo romanzo di maggiore successo *Paul et Virginie* e nel quale non mancò appunto di denunciare la situazione ed ambientale e climatica. L'isola era nota ai malesi ed agli arabi almeno già dal X secolo e da loro era chiamata *Dina Arobi*; venne poi scoperta dai portoghesi nel 1505 e da loro ribattezzata *Ilha do Cerne*, Isola del Cigno. Rimasta disabitata sino al primo insediamento olandese del 1598, quando prese il nome di Mauritius in onore del principe Maurizio di Nassau, nel 1715 si vide conquistata dai francesi che le diedero il nome di Île de France, nome col quale Bernardin de Saint-Pierre si rivolse all'isola. Nel 1810 l'Île de France venne riconquistata dai britannici e ritornò, così, al suo nome olandese di Mauritius.

che andava aumentando di quelle risorse naturali fondamentali quali il legname.

Lo stesso Buffon aveva riportato tali preoccupazioni nella sua *Histoire Naturelle* in un articolo intitolato proprio *Sur la conservation & le rétablissement des forêts*:

Le bois qui étoit autrefois très-commun en France, maintenant suffit à peine aux usages indispensables, & nous sommes menacés pour l'avenir d'en manquer absolument; ce seroit une vraie perte pour l'État, d'être obligé d'avoir recours à ses voisins, & de tirer de chez eux à grands frais ce que nos soins, & quelque légère économie peuvent nous procurer⁶⁸.

Si noti, quindi, come già nel Settecento venivano trattati in modo pro-attivo problemi quali la difesa delle foreste ed il rimboschimento, temi che guardavano già al futuro e che senza andare troppo lontano si ritrovarono, ad esempio, nella *Ordonnance de 1669 sur le fait des Eaux et Forêts*⁶⁹ di Colbert, il ministro di Luigi XIV, da lui emessa nel tentativo di proteggere ed aumentare le riserve di legname del regno e garantire un'abbondanza di legname per la marina e le relative imbarcazioni lignee.

Questo tipo di cultura, non a caso, si sviluppò particolarmente in Francia dove, nel corso del XIX secolo, in particolare, vennero piantati sempre più alberi lungo le strade principali, vennero istituiti giardini botanici e diversi silvicoltori vennero mandati all'estero per fondare vivai che avrebbero potuto fornire grandi carichi di alberi e di legname per la Corona francese.

Il tema, poi, venne maggiormente sentito durante il periodo rivoluzionario, quando le leggi oppressive della monarchia vennero rovesciate e gli atti quali il disboscamento e la deforestazione aumentarono, azioni denunciate quali pericolose anche per altre catastrofi quali inondazioni, erosioni – senza alberi l'acqua piovana non sarebbe stata assorbita del tutto ed in breve tempo – nonché impoverimento del sottosuolo, situazioni che, a loro volta, avrebbero poi portato ad altre distruzioni, come nel caso degli alpeggi, necessari per il pascolo degli animali, in un effetto domino senza fine. Per non parlare dell'impossibilità di navigare i fiumi a seguito di inondazioni, portando così al declino di una già poco stabile economia francese.

Allo stesso modo venne notato il problema climatico poiché la scarsità degli alberi sembrava influire sul cambiamento della temperatura, come denunciato sempre da Buffon, «Une seule forêt de plus ou de moins dans un pays suffit pour en changer la température» e proprio «l'homme peut modifier les influences du climat qu'il habite, & en fixer [...] la température au point qui lui convient»⁷⁰ – un tema che, ovviamente, si sviluppò sempre più nelle colonie devastate soprattutto dalle piantagioni – seguito a ruota da filosofi naturali, quali Lamarck, chimici, agronomi e persino politici i quali argomentarono ulteriormente l'importanza dell'alberatura al fine di purificare l'aria e, come risultato, gli urbanisti francesi cominciarono a piantare sistematicamente alberi anche per ragioni igieniche. Tutti argomenti, questi, dimostranti come già nel XVIII secolo fosse incominciata una notevole sensibilizzazione ai cambiamenti introdotti dall'uomo in natura e come queste preoccupazioni andassero molto più in profondità rispetto al solo cambiamento paesaggistico di una nazione: le economie delle piantagioni e la deforestazione che esse comportavano stavano influenzando le condizioni climatiche locali e quindi, ritenevano i filosofi, avrebbero potuto potenzialmente influenzare anche la salute fisica, morale, politica ed economica di una società.

Soprattutto in Francia, il legame tra questi campi, apparentemente indipendenti, divenne particolarmente forte: trovò appoggio nelle opere di Buffon ed in eminenti pensatori come Montesquieu i quali avevano recentemente collegato queste considerazioni ambientali ad una serie di questioni sociali, sostenendo come le differenze climatiche avrebbero potuto spiegare anche le differenze di comportamento e di organizzazione politica, un pensiero che, alla fine del secolo, non mancò di essere ripreso dai rivoluzionari i quali, rinnovando questa tradizione, affermarono come una cultura degli alberi ben pianificata sarebbe potuta servire alla causa della rigenerazione morale e fisica contribuendo alla prosperità della nazione, «La culture des plantes, envisagée dans ses

68 G-L. L. BUFFON, *Histoire Naturelle*, II, cit., p. 249.

69 *Conférence de l'Ordonnance de Louis XIV. Du mois d'Août 1669. Sur le Fait des Eaux et Forêts [...]. Contenant les Loix Forestières de France*, Paris, Bernard Brunet, M. DCC. LII.

70 G-L. L. BUFFON, *Histoire Naturelle*, V, cit., pp. 243-244.

rapports avec la prospérité nationale, devient, pour le citoyen, la pratique d'une vertu morale, fondée sur l'amour de la patrie»⁷¹, si riportava sulla rivista rivoluzionaria *La Décade philosophique, littéraire et politique*, pubblicazioni le quali incoraggiavano il pubblico a sensibilizzarsi circa l'argomento e a partecipare a progetti quali la piantagione degli alberi utili ai fini igienici, economici e militari.

Data, quindi, la varietà di preoccupazioni intrappolate all'interno del discorso ambientale, non sorprende come uno dei testi di maggiore interesse e rilevanza sull'argomento fosse stato scritto sotto forma letteraria. La malleabilità della narrativa e la libertà di creare le proprie immagini poetiche permisero, ancora una volta, a Bernardin de Saint-Pierre di esprimere i suoi pensieri sui molteplici problemi creati dalle attuali pratiche di piantagione e rilasciati proprio in *Paul et Virginie*, ambientato presso l'Île de France dove il problema era alquanto sentito⁷² e dove Bernardin de Saint-Pierre poté ampliare la sua comprensione di questi problemi visto il suo soggiorno di due anni (1768-1770) in qualità di ingegnere reale dell'isola. Ivi il normanno lavorò a stretto contatto con il fisiocrate Pierre Poivre⁷³ (l'intendente o amministratore coloniale dell'isola) ed il medico naturalista Philibert Commerson le cui conversazioni lo portarono a sviluppare quella comprensione olistica ed insolita della natura e dei suoi sistemi ecologici riportati poi nelle *Études* – si rammenti che *Paul et Virginie* nacque come parte delle *Études* e che a seguito del suo successo, si vide ristampato in forma autonoma. Fu a seguito di questo soggiorno che il botanico di Le Havre divenne consapevole della fragilità dell'ambiente naturale e, in particolare, della necessità di protezione delle specie, questione di particolare interesse anche per Commerson, figura che molto insistette proprio sull'interconnessione fra le diverse forme di vita:

L'homme seul déränge les plans de la nature; il détourne le cours des fontaines, il excave le flanc des collines, il incendie les forêts, il massacre tout ce qui respire, par-tout il dégrade la terre qui n'a pas besoin de lui. L'harmonie de ce globe se détruiroit en partie, & peut-être en entier, si on en supprimoit seulement le plus petit genre de plantes; car sa destruction laisseroit sans verdure un certain espace de terrain, & sans nourriture l'espèce d'insecte qui y trouve sa vie: l'anéantissement de celui-ci entraîneroit la perte de l'espèce d'oiseaux qui en nourrit ses petits; ainsi de suite à l'infini. La ruine totale des règnes pourroit naître de la destruction d'une mousse, comme on voit celle d'une édifice commencer par une lézarde⁷⁴,

ricollegando anche i più piccoli esseri all'intero benessere del pianeta, specie umana compresa, e rimarcando, ancora, la rivalutazione dell'entomologia e degli insetti e mostrando l'uomo come il

71 «La Décade philosophique, littéraire et politique», IV, Paris, la Décade, L'an III de la République Française, p. 130.

72 Esperimenti e scambi collaborativi tra filosofi naturali e sperimentatori presso i *Jardin du Roi*, l'*Académie des Sciences* e la *English Society of Arts* dimostrarono, infatti, come clima, flora e fauna di Mauritius fossero estremamente sensibili: quest'isola era talmente piccola che i cambiamenti ambientali si manifestarono su di essa molto rapidamente.

73 I praticanti dell'arte settecentesca della gestione delle risorse – o *œconomie* – si occupavano non solo di questioni morali e politiche, ma anche di questioni di conoscenza naturale e Pierre Poivre non fece eccezione ed anzi, poco dopo il suo arrivo presso l'Île de France, nel 1767, notò come fosse necessaria una riforma amministrativa ed agraria per la colonia dove, sino ad allora, a causa della cattiva gestione dei suoi predecessori e dei costumi corrotti dei coloni, aveva visto sperperato il potenziale produttivo dell'isola – fu Poivre ad avere interrotto il monopolio della Compagnia Olandese delle Indie Orientali circa il commercio delle spezie attraverso il trapianto delle piante di noce moscata e chiodi di garofano nell'Île de France. Ilare il paragone entomologico utilizzato da Poivre per descrivere gli esattori delle tasse i quali erano come «une foule d'hommes bien autrement terribles dans les campagnes, que tous les insectes qui même en France sont presque en aussi gran nombre, que le sont ici ceux dont vous vous plaignez», una categoria contigua a quella degli insetti parassiti in quanto entrambi agivano come un drenaggio della ricchezza naturale che i proprietari di immobili ricavano dai frutti della terra. Proprio tali insetti invasivi volevano essere l'obiettivo dell'ampio progetto di riforma economica di Poivre e che vide l'introduzione nell'Île de France di un uccello, la maina comune, in qualità di agente economico di controllo biologico dei parassiti essendo esso un uccello insettivoro ed avente ricoperto in più occasioni il ruolo di protettore dell'agricoltura dagli insetti nocivi. Lo stesso Michelet elogiò gli uccelli insettivori in quanto *ouvriers de l'homme*. Cfr. P. POIVRE, *Discours prononcé par P. Poivre, à son arrivée a l'Isle de France, aux habitants de la Colonie assemblés au Gouvernement*, in P. POIVRE, *Œuvres Complètes de P. Poivre*, Paris, Fuchs, 1797, p. 207; P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, Columbia, Columbia University Press, 2018, pp. 189-231; J. MICHELET, *L'Oiseau*, Paris, L. Hachette et C^{ie}., 1856.

74 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Études de la Nature*, I, cit., p. 455.

«The wanton Boy that kills the Fly» blakeiano del tutto indifferente al pensiero che quel *fly* sarebbe potuto essere il nutrimento di un'altra creatura.

A conoscenza di ciò diviene impossibile leggere *Paul et Virginie* senza tenere conto di queste informazioni biografiche che, anzi, ci incoraggiano a rivalutare la concezione che Mauritius con il suo paesaggio in rovina ed il clima tempestoso altro non fosse che un semplice sfondo poetico per le tragiche vicende dei protagonisti; il romanzo non va letto come un semplice testo sentimentale, ma come il racconto di un viaggio autobiografico⁷⁵ ricco di descrizioni riferentesi all'habitat naturale di Mauritius – non a caso in molti criticarono la scelta di staccare *Paul et Virginie* dalle *Études* avendo così perso il loro senso più ambientalista lasciando spazio alla tragedia sentimentale romanziata. L'intero romanzo potrebbe, infatti, essere letto come una storia sul valore della semina, a partire dall'importanza data agli alberi e resa evidente dal numero di volte e dalla frequenza con cui vengono menzionati e come manifesto dell'attenzione rivolta dall'autore al mondo naturale la cui descrizione all'interno del romanzo venne posta in primo piano come indicato dal paesaggio dell'isola al quale Bernardin de Saint-Pierre dedicò ampie descrizioni tanto da aprire con una di queste il racconto, riportando una terra «jadis cultivé» ricollegabile alla storia desolata dei due protagonisti, una desolazione resa ulteriormente dal commento dell'autore rivolto ai lettori europei invitati a non riporre il loro interesse nei confronti di Mauritius solo per le loro rotte commerciali verso la zona indiana e giustapponendo, in tale modo, la storia dell'isola Mauritius con quella del commercio europeo, due sfere divise da degli interessi inconciliabili. Nel testo Bernardin de Saint-Pierre proseguì sottolineando proprio i vari modi con cui gli europei avevano trasformato il paesaggio e fisico e morale dell'isola, sia attraverso la creazione di piantagioni di canna da zucchero basate sul lavoro degli schiavi, sia, più in generale, attraverso la graduale introduzione del commercio; non a caso le parti idilliache del testo corrispondono a quei momenti privi di commercio ed il piccolo giardino di Paul e Virginie sarebbe fiorito come un'isola paradisiaca solo perché vivente di un'economia di sussistenza. Ed andando avanti, man mano che la narrazione si andava sviluppando, si vide come la sua trama fosse fortemente segnata dalla siccità, dai venti caldi, dalle tempeste, dagli uragani distruttivi e dalle inondazioni torrenziali che avrebbero colpito l'isola nel momento in cui i suoi abitanti iniziarono ad essere soggiogati dalla cultura ed all'influenza francese (o più in generale europea) mostrando chiaramente come Bernardin de Saint-Pierre avesse usato queste tempeste in modo analogico e metaforico per descrivere la forza distruttiva del patrimonio e del patriarcato francesi – le lettere della ricca prozia francese di Virginie vennero prontamente paragonate a degli acquazzoni inaspettati durante la buona stagione – «mais qu'il [il capitano] s'étoit opposé à son départ à cause de l'éloignement de la terre, & d'une grosse mer qui régnoit au large, malgré le calme des vents»⁷⁶ – ed ondate di calore particolarmente violente, così come tempeste distruttive, non mancarono di colpire Virginie adolescente ed accusante il peso dell'educazione morale impartitele dalla madre francese. Allo stesso modo le descrizioni del paesaggio di *Paul et Virginie* assumono ulteriori significati se collocate nel loro contesto scientifico originario. Leggendo, ad esempio, il seguente passo,

Bientôt des tonnerres affreux firent retentir de leurs éclats, les bois, les plaines & les vallons; des pluies épouvantables, [...], tomberent du ciel. Les torrents écumeux se précipitoient le long des flancs de cette montagne; le fond de ce bassin étoit devenu une mer; [...] & l'entrée de ce vallon, une écluse, par où sortoient pêle-mêle, avec les eaux mugissantes, les terres, les arbres, & les rochers. [...]. Pour le jardin, il étoit tout bouleversé par d'affreux ravins; la plupart des arbres fruitiers avoient leurs racines en haut; de grands amas de sables couvroient les lisieres des prairies, & avoient comblé le bain de Virginie⁷⁷,

emerge chiaramente come l'autore abbia usato metaforicamente queste tempeste per immaginare

75 Bernardin de Saint-Pierre raccontò in *Paul et Virginie* proprio il suo viaggio di andata e ritorno nell'Île de France narrato in versione non romanziata nel 1773 in J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Voyage à l'Île de France, à l'île Bourbon et au cap de Bonne-Espérance*, I-II, Neuchatel et Amsterdam, l'Imprimerie de la Société Typographique et Merlin, M. DCC. LXXIII.

76 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie*, Lausanne, J. Mourer, M. DCC. LXXXVIII, p. 228.

77 Ivi, p. 117.

le trasformazioni ed il tumulto interiore della giovane donna.

Quello che non va dimenticato è come tali tempeste fossero sì segni letterali, ma fin troppo reali degli effetti della cultura delle piantagioni francesi su Mauritius: fu solo quando Virginie lasciò l'isola per raggiungere la Francia ed ottenere l'eredità lasciatale dalla prozia che l'uragano sopra riportato si abbatté su Mauritius e che Paul, temendo che Virginie fosse stata corrotta dalla ricchezza francese, cadde vittima delle tentazioni commerciali, sognando di arricchirsi in India e trascurando, così, il loro piccolo giardino che sino a quel momento era rimasto rigoglioso proprio perché lontano dalle tratte coloniali francesi. Tale uragano, dunque, potrebbe essere interpretato, e correttamente, come simbolo di quella punizione morale per i pensieri e le azioni dei protagonisti, ma, decodificando gli scritti e le interpretazioni di Bernardin de Saint-Pierre, il medesimo uragano sarebbe da interpretare, anche ed ugualmente in maniera corretta, per quello che era, un uragano, quel ciclone temporale effetto delle pratiche economiche esercitate presso l'isola Mauritius.

E così, non solo le immagini degli uragani, ma tutte le rappresentazioni climatiche ed ambientali di Bernardin de Saint-Pierre possono essere lette sia come segni del tumulto psicologico di Paul e Virginie, sia, e soprattutto, come i veri sintomi dell'ambiente disturbato di Mauritius, problemi iniziati a seguito dell'introduzione da parte delle nazioni europee della loro cultura commerciale e, conseguentemente, delle loro pratiche economiche, agricole e sociali culminate nell'abbattimento degli alberi delle isole per fare spazio alle piantagioni su larga scala alimentate dal lavoro degli schiavi: «C'est un spectacle digne de l'attention d'un philosophe, de voir les défrichés d'une colonie naissante, au sein d'une île nouvellement découverte. C'est là que les cultures de l'homme contrastent de la manière la plus frappante avec celles de la nature. J'ai joui fréquemment de ces oppositions dans un voyage que je fis à pied, en 1770, autour de l'Ile de France»⁷⁸, pratica con la quale tali questioni ambientali si andarono ad intrecciare ad una serie di preoccupazioni anche morali e sociali e la critica di Bernardin de Saint-Pierre all'economia delle piantagioni lasciò spazio, infatti, proprio ad un'esplicita condanna della schiavitù. Uno degli episodi chiave del romanzo mostrava la brutalità del sistema degli schiavi, tesi affermata ancora più esplicitamente nel *Voyage à l'Île de France*, «Je ne sçais pas si le café & le sucre sont nécessaire au bonheur de l'Europe, mais je sçais bien que ces deux végétaux ont fait le malheur de deux parties du monde. On a dépeuplé l'Amérique afin d'avoir une terre pour les planter: on dépeuple l'Afrique afin d'avoir une nation pour les cultiver»⁷⁹, richiamando, in parte, le idee precedentemente sposate da Buffon, Montesquieu ed altri naturalisti e filosofi francesi del XVIII secolo, i quali avevano creduto come le condizioni climatiche avessero la capacità di influenzare fortemente il carattere e morale e sociale di una popolazione, così come la sua capacità di essere produttivi e di vivere in modo cosiddetto civile. In pratica in Bernardin de Saint-Pierre le tentazioni commerciali e la deforestazione che esse comportavano, a Mauritius così come in Francia, rischiavano di cambiare il clima del paese, di ritorcersi contro l'economia e di provocare il collasso generale della società – bisognerà aspettare ancora qualche anno (*Paul et Virginie* venne edito nel 1788) prima che i rivoluzionari francesi giungano a credere come la riforma climatica unitamente a quella legislativa avrebbero potuto portare al progetto di rigenerazione rivoluzionaria basato sul controllo della copertura forestale della nazione e che avrebbe migliorato le condizioni e fisiche e morali dei suoi abitanti.

Nel finale di *Paul et Virginie* si legge esattamente l'opposto: quando il narratore cominciò a raccontare la sua storia, l'isola era già stata danneggiata dall'agricoltura europea, Paul e Virginie erano morti, i loro giardini rovinati ed i futuri amministratori dell'isola figurarono come personaggi ambigui che sarebbero benissimo potuti essere privi di morale o di buone maniere, «s'il ne viendra pas ici des chefs sans mœurs & sans morale», concludendo come «un pas vers la fortune nous a précipités tous d'abyme en abyme»⁸⁰, rammentandoci ancora una volta come l'intento del narratore fosse stato quello di richiamare l'attenzione sui processi che avevano portato l'isola alla rovina: commercio e ricchezza.

Il testo di Bernardin de Saint-Pierre con le sue rappresentazioni suggerì, quindi, come in gioco ci

78 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Harmonies de la Nature*, I, cit., p. 184.

79 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Voyage à l'Île de France*, cit., p. 201.

80 J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie*, cit., pp. 268-269.

fossero vari elementi fra cui la prosperità economica dell'isola, ma anche il benessere politico, morale e sociale dei suoi abitanti. Paul e Virginie prefiguravano, d'altronde, il rischioso futuro della stessa Francia, non solo perché le descrizioni dell'Île de France (Mauritius) sarebbero potute essere lette in relazione con la Francia stessa, ma anche per la natura olistica e globale del discorso ambientale di Bernardin de Saint-Pierre esponente quegli effetti deleteri della deforestazione sistematica e commerciale, criticando indirettamente il carattere sfruttatore della cultura coloniale e portando a vedere come la bellezza naturale e l'ecologia fossero temi già presi in seria considerazione alla fine del secolo dei Lumi e che, forse, impensatamente da Bernardin de Saint-Pierre, avrebbero poi portato a quelle odiernamente chiamate *environmental humanities*⁸¹.

81 Per approfondire il tema ambientale in *Paul et Virginie* si rimanda a G. PACINI, *Environmental Concerns in Bernardin de Saint Pierre's "Paul et Virginie"*, in «Interdisciplinary Studies in Literature and Environment», XVIII, 1, Winter 2011, pp. 87-103.

Capitolo 10. *Insetti e natura, l'importanza per l'uomo*

«the human is always already enmeshed [...] within the material flows, exchanges, and interactions of substances, habitats, places, and environments»¹, una prospettiva questa esposta da Stacy Alaimo dimostrante come l'ecologia riunirebbe in se stessa prospettive scientifiche, ma allo stesso tempo anche culturali, storiche, filosofiche e letterarie implicando come ciò che, ad esempio, si manifesta a livello climatico, coinvolgerebbe tutti i livelli del tessuto del mondo, non solo ecologici, ma anche, per l'appunto, culturali e sociali, rendendo così i problemi ambientali una preoccupazione non solo per gli scienziati della Terra, ma anche dei quesiti sociali, culturali, filosofici, economici e politici. Ed anzi, come emerso sempre più prepotentemente negli ultimi anni e come si tenterà di dimostrare in questo capitolo, le difficoltà ambientali sembrerebbero essere incognite essenzialmente e sociali e culturali².

Difatti il divario tra le scienze e le discipline umanistiche parrebbe essersi accorciato, anche se lievemente, proprio a seguito dell'approccio tentato dagli esseri umani nei confronti dell'ambiente naturale all'interno del quale vivono, finendo in quella sotto-categoria delle discipline umanistiche ambientali che dalla letteratura, alla storia alla filosofia, assieme agli studi scientifici, tecnologici ed antropologici, hanno tentato di unificare questo grande insieme di interessi con un unico fine, ovvero quello di affrontare problemi ambientali, una preoccupazione vantante, invero, una storia molto antica – già Ippocrate, il padre della medicina, aveva affermato come culture e temperamenti umani diversi potessero essere correlati all'ambiente in cui i popoli vivevano – ripetutasi in forme diverse ed in diverse parti del mondo nel corso della storia, come dimostrato dal califfo Abū Bakr (primo califfo dell'Islam dal 632 al 634 d.C.) il quale comandò al suo esercito di non arrecare danno agli alberi, non bruciandoli³, od ancora, in Europa, dal re Edoardo I d'Inghilterra il quale vietò la combustione e la vendita del cosiddetto *sea-coal*⁴ nel 1272 con un proclama a Londra, dopo che il suo fumo era diventato un fastidio prevalente in tutta la città⁵.

1 S. ALAIMO, *New Materialisms, Old Humanisms, or Following the Submersible*, in «NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research», XIX, 4, December 2011, pp. 280-284. Cfr., S. IOVINO, S. OPPERMANN, *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, London, New York, Rowman & Littlefield International, 2017, p. 20.

2 S. IOVINO, S. OPPERMANN, *Environmental Humanities*, cit., pp. 19-35.

3 «I may give you ten rules for your guidance in the battlefield. [...] Bring no harm to the trees, nor burn them with fire, especially those which are fruitful», in Y. H. ABOUL-ENEIN, S. ZUHUR, *Islamic Rulings on Warfare*, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2004, p. 22.

4 Relativamente alla città di Londra, la principale forma di combustibile risultava essere la legna, materia prima che, a seguito dell'espansione della città e del conseguente restringimento delle foreste, si fece via via più scarsa e costosa richiedendo l'ausilio di una fonte alternativa e più economica rintracciata nel carbone che nel XIII secolo cominciò ad essere chiamato *sea-coal* dal momento che sulla riva della zona portuale londinese – *Seacol Lane* fu il nome dato al molo in cui arrivava il carbone a Londra – vennero trovate ingenti quantità di tale materiale. Quando queste fonti facilmente accessibili andarono gradatamente ad esaurirsi, il carbone cominciò ad essere procurato attraverso l'estrazione sotterranea mediante miniere di pozzi o cunicoli e da *sea-coal* divenne, infatti, *pit-coal*. Comunque lo si reperisse, i londinesi cominciarono a bruciare carbone per riscaldare le abitazioni e per alimentare le fabbriche, ma non bruciando in modo efficiente, il carbone, vedeva impiegata la maggiore quantità della sua energia per produrre fumo piuttosto che calore e proprio il fumo del carbone si andò a diffondere dai camini, fondendosi con la nebbia, naturale, creando lo smog che invase la città di Londra già, appunto, nel XIII secolo.

5 Per quanto non si avessero ancora le conoscenze scientifiche circa gli effetti nocivi per la salute legati allo smog, molte furono le lamentele circa l'aria impastata dal fumo del carbone e così, a seguito delle sollecitazioni dei nobili e dei religiosi, il re Edoardo I vietò il rogo del *sea-coal*. Chi fosse stato sorpreso a bruciare tale materiale sarebbe stato torturato o giustiziato, ma tali imposizioni non scoraggiarono il popolo londinese che, per necessità, continuò a bruciare il carbone, in violazione di legge: la legna era oramai troppo costosa ed in pochi riuscivano a permettersela. Dopo Edoardo I anche Riccardo III ed Enrico V tentarono di frenare l'uso del *sea-coal* come combustibile ed in molti non mancarono di continuare a registrare il fastidio di tale smog: «And what is all this, but that Hellish and dismall Cloud of SEA-COALE?», riportava John Evelyn nel suo *treatise* contro la combustione del carbone «so universally mixed with the otherwise wholesome and excellent *Aer*, that her *Inhabitants* breathe nothing but an impure and thick Mist, accompanied with a fuliginous and filthy vapour», in J. EVELYN, *FUMIFUGIUM, or The*

Esempi, questi, dimostranti come le radici delle *environmental humanities* si possano rintracciare nelle «earliest cosmological narratives, stories and symbols of the world's oldest culture»⁶, un tema che non mancò di interessare i *philosophes* del passato i quali mostrarono uno spiccato interesse specialmente nei confronti delle tematiche ambientali, dall'ambiente ed i cambiamenti climatici – si pensi appunto a Bernardin de Saint-Pierre o a Montesquieu avente, a sua volta, rintracciato nei cambiamenti del mondo naturale, specialmente climatico, una chiave per comprendere il comportamento umano – a temi quali l'animalismo ed i diritti degli animali i cui esponenti si possono ritrovare in Rousseau ed in Condillac che non mancò, al pari di un Lesser o di un Pluche, di rammentare come «Il y a non seulement des *statuts particuliers* pour les mouches, il y en a encore pour chaque mouche. Ils nous paroissent de *petites loix*, parce que nous jugeons de leur objet par le volume; mais ce sont de grandes loix, puisqu'ils entrent dans le système de l'univers»⁷ riproponendo le parole di Buffon denigranti una piccola mosca così come la stessa repubblica delle api, «*petites bêtes* qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire & du miel»⁸ e scagliandovisi contro, percependo all'interno dell'universo uno schema più grande che si sarebbe rivelato solo a seguito di un'attenta osservazione che avrebbe permesso di denotare come il Creatore non avrebbe «conduire une république de mouches» e come si sarebbe occupato, anche, di quelle attività da sempre denigrate come il comprendere «la maniere dont se doit plier l'aîle d'un scarabée», perché se Dio aveva creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, anch'Egli sarebbe potuto essere interpretato, stando a Condillac, «comme un grand naturaliste»⁹.

Condillac, infatti, considerava gli animali dotati di anima al pari degli esseri umani tanto da arrivare a sostenere come «Il seroit peu curieux de sçavoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes»¹⁰, scopo, questo, dichiarato del suo *Traité des animaux* (1755) che, in piena opposizione a Descartes ed a Buffon ed alla loro concezione che voleva gli animali niente più che delle macchine, voleva dimostrare come questi, pur con una differenza legata al grado di complicazione, sarebbero comunque stati in grado di esercitare tutte quelle facoltà che si pensava fossero di esclusivo appannaggio degli uomini: se il ragno costruiva la sua tela era per via delle conseguenze del suo apprendimento e della sua intelligenza, accogliendo la reazione sensazionalistica già sondata dal nonno di Charles Darwin, Erasmus, il quale, a suo tempo, aveva filosofeggiato sul come tutte le facoltà mentali fossero attribuibili all'input dei nostri sensi fisiologici, tatto, olfatto, vista e simili ed utilizzò questo confronto fisiologico per individuare un denominatore comune psicologico tra gli esseri umani e gli invertebrati. Nonostante quella che reputava la nostra «very imperfect acquaintance with the various tribes of insects» e le ovvie differenze nelle loro «occupations, manner of life, and even the number of their senses», ci sarebbe comunque stato, sosteneva, una «reason to imagine, that those which possess the sense of touch in the most exquisite degree [...], are indued with a greater proportion of knowledge and ingenuity»¹¹ e forte proprio di questo confronto di base, Darwin *senior* trovò le prove della presenza della ragione negli animali attraverso l'ingegnoso istinto rivelato dal ragno durante la fase di costruzione della sua ragnatela:

The production of these nets is indeed a part of the nature or conformation of the animal [...]. but when she [il ragno] employs them [i fili della ragnatela] to entangle her prey, there are marks of evident design, for she adapts the form of each net to its situation, and strengthens those lines, that require it, by joining others to the middle of them, and attaching those others to distant objects, with the same individual art, that is used by mankind in supporting the masts and extending the sails of ships¹²:

Inconveniencie of the AER and SMOAK of LONDON dissipated together with some Remedies Humbly proposed by J.E. esq. to His Sacred Majestie, and to the Parliament now assembled, London, W. Godbid, MDCCLXXII, p. 18.
Cfr. D. URBINATO, *London's Historic "Pea-Soupers"*, in «EPA Journal», Summer 1994.

6 J. ADAMSON, M. DAVIS, *Humanities for the Environment*, New York, Routledge, 2016, p. 5.

7 É. CONDILLAC [BONNOT DE], *Traité des Animaux*, Amsterdam, M. DCC. LV, pp. 67-68.

8 G-L. L. BUFFON, *Discours sur la Nature des Animaux*, in, G-L. L. BUFFON, *Histoire Naturelle*, IV, cit., p. 92.

9 É. CONDILLAC [BONNOT DE], *Traité des Animaux*, cit., p. 65.

10 Ivi, p. 1.

11 E. DARWIN, *Zoonomia*, I, London, J. Johnson, 1794, pp.175-176.

12 Ivi, p. 176.

Se l'istinto poteva produrre un comportamento analogo all'intelligenza, come nella costruzione navale, allora l'ingegno umano e quello animale esistevano su di un continuum e l'istinto e l'intelletto sarebbero stati, di fatto, paragonabili. Dalla forza emotiva di tali analogie, Darwin ascese ad un crescendo di apprezzamento per i poteri mentali degli insetti: «If these are not deductions from their own previous experience or observation, all the actions of mankind must be resolved into instinct»¹³ un inno all'intelligenza animale al quale introdusse ed il XIX secolo «Go, thou sluggard, learn arts and industry from the bee, and from the ant! Go, proud reasoner, and call the worm thy sister!»¹⁴ ed il suo stesso nipote, Charles Darwin, che nel suo *Notebook B* (1837-1838) non mancò, infatti, di riferirsi al mondo entomologico ipotizzando proprio come l'uomo, all'interno della scena evolutiva, fosse nulla rispetto all'insetto, «the first thinking being»¹⁵.

Come dimostrato più approfonditamente nel capitolo precedente con Bernardin de Saint-Pierre e qui, più brevemente, con Condillac, è dunque nel XVIII secolo che si possono trovare svariate questioni relative all'ecologia umanistica, dall'importanza degli animali e del cambiamento climatico – si pensi al *The Botanic Garden* darwiniano del 1791 in cui si evince la preoccupazione del tardo XVIII secolo rivolta agli effetti della cosiddetta piccola era glaciale¹⁶ – agli studi sulle piante e, a noi qui di interesse, sugli insetti i quali, assieme ad altri invertebrati, dalla formica all'ape, dal verme alla medusa, più di ogni altra classe di vita, tra il XVIII ed il XIX secolo sollevarono gli interrogativi maggiori circa le origini dell'esperienza mentale ed il rapporto tra natura umana e non umana¹⁷, temi questi della sostenibilità ambientale richiamanti, in un certo modo, le caratteristiche del movimento romantico di inizio XIX secolo, quali l'attenzione ed il rispetto per la natura, rintracciabili, ad esempio, nel poeta William Wordsworth individuante in essa – nello specifico la descrizione faceva riferimento al Lake District – una «sort of national property in which every man has a right and interest who has an eye to perceive and a heart to enjoy»¹⁸, sentimenti di un *ritorno alla natura* che avrebbero poi ispirato i movimenti della fine del XIX secolo, specialmente in Gran Bretagna, in reazione all'industrializzazione, alla crescita delle città, al peggioramento dell'inquinamento dell'aria e dell'acqua ed a tutte quelle altre attività dannose per il mondo naturale, volenti denunciare le condizioni urbane delle città industriali, dove i servizi igienici erano terribili, i livelli di inquinamento intollerabili e le abitazioni terribilmente anguste, situazioni manifestanti l'esistenza di un rapporto tra le società umane ed il resto della natura dalla quale tali società dipendevano. Quello che si cercherà di fare in questo capitolo sarà mettere in evidenza proprio questi legami all'interno della cornice settecentesca durante la quale, per altro, tutti questi temi iniziarono a svilupparsi. Fu, infatti, durante l'Illuminismo che si cominciò a registrare una crescente consapevolezza circa l'ambiente circostante e che portò gli scienziati ad utilizzare la storia naturale – ed ovviamente l'entomologia – al servizio e dell'ambiente e della società.

Non a caso fu proprio lungo tutto il Settecento¹⁹ che gli insetti, sia utili sia nocivi, divennero

13 Ivi, p. 181.

14 Ivi, p. 183.

15 «People often talk of the wonderful event of intellectual man appearing. — the appearance of insects with other senses is more wonderful; its mind more different probably, & introduction of man nothing compared to the first thinking being, although hard to draw line», in C. DARWIN, *Notebook B*, in «Bulletin of the Museum of Comparative Zoology», CXXII, 6, edit. by Paul H. Barrett, April 1960, p. 275.

16 La *Little Ice Age* individua un periodo della storia climatica della Terra, tra la metà del XIV secolo e la metà del XIX, durante il quale si registrò un abbassamento della temperatura media terrestre. Precedentemente al 1300 molti ghiacciai si erano ritirati o scomparsi ed a seguito della metà del XIV secolo si cominciarono a formare di nuovi la cui formazione ed estensione arrivò al culmine attorno alla metà, per l'appunto, del XIX secolo. Dal 1850 si notò un'ulteriore inversione con un nuovo aumento delle temperature ed una nuova, conseguente, riduzione della massa dei ghiacci, fase tutt'ora in corso. Inizialmente si pensava che la piccola era glaciale (PEG) fosse un fenomeno a livello globale, mentre ad oggi lo si tende a relegare essenzialmente al continente europeo.

17 B. B. RASMUSSEN, *Invertebrate Psychology before and after Darwin*, in *BRANCH: Britain, Representation and Nineteenth-Century History*, ed. Dino Franco Felluga. Extension of *Romanticism and Victorianism on the Net*. Web.

18 W. WORDSWORTH, *Guide to the Lakes*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 68.

19 Lo storico Jacques Roger nel suo *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIIe Siècle* del 1963 osservò come la moda entomologica all'interno delle comunità di filosofia naturale europee fosse incominciata dalla fine del XVII secolo confluendo in una curiosità che nel XVIII secolo travalicò i confini delle accademie scientifiche per entrare a far parte di una più ampia cultura condivisa tanto dalle élite provinciali quanto da quelle urbane – ed anzi,

sempre più conosciuti grazie a nuovi strumenti quali i protocolli delle classificazioni, le rappresentazioni e le osservazioni dettagliate tramite microscopi e lenti potenziate, conoscenze alle quali ci si applicò con un obiettivo, ovvero produrre nuove tecniche attraverso le quali gestire la circolazione – lo sfruttamento e lo sterminio comprese – degli insetti alcuni dei quali sarebbero potuti essere sfruttati poiché utili all'uomo, si pensi al concepimento dell'affumicatore, altri contenuti poiché, invece, nocivi, e qui si pensi alle tecniche quali la fumigazione o la quarantena del grano per evitare la diffusione delle larve parassite all'interno delle piantagioni sane.

Ovviamente queste pratiche videro una collaborazione tra scienza, agricoltura e politica, tra diplomatici, amministratori statali, naturalisti e chimici, tutti coinvolti nel trovare nuovi metodi attraverso i quali piegare la natura al volere dell'uomo, come nel caso dell'introduzione di animali insettivori all'interno di quelle colonie che, assediate dagli insetti, necessitavano del ripristino dell'equilibrio del loro ecosistema ritrovatosi irrimediabilmente alterato non a causa, però, di locuste piaganti o zanzare virali, ma dall'intervento dell'uomo stesso; o, ancora, della collaborazione tra naturalisti, agricoltori e diplomatici nello sviluppo di quei progetti rivolti alla massimizzazione della produzione di sostanze utili secrete dagli insetti quali la seta, ma anche i coloranti ed i medicinali.

Volendo dimostrare come gli insetti fossero elementi costitutivi degli ambienti socio-naturali già nel XVIII secolo tanto sul continente quanto nelle colonie e come i tentativi di agricoltori, coloni, mercanti ed amministratori statali per progettare un futuro prospero fossero legati allo studio ed al controllo degli insetti e dei loro habitat, si vedrà come già durante l'Illuminismo scienziati, uomini politici, religiosi piuttosto che laici, collaborarono per valutare e gestire insieme i rischi e le opportunità offerte dai processi di globalizzazione e commerciale ed ecologica, uniti da un lato dall'interesse e stupore nei confronti di esseri così piccoli che, nella loro perfezione, sarebbero per forza dovuti essere un prodotto divino e, dall'altro lato, dal disgusto nei confronti di quei medesimi parassiti che attaccavano i corpi, le case, i giardini e le colture degli uomini, provocando malattie, carestie ed indigenze, sollevando così, al medesimo tempo, quegli spinosi interrogativi sull'ordine/disordine causato dalla Creazione, dal momento che, all'opposto, il lusso alimentato da quelle merci fabbricate tramite sostanze secrete dagli insetti, vedasi la seta, non potevano che essere frutto della benevolenza del Creatore ora dubbiosamente visto come un Giano bifronte.

In questo senso lo studio degli insetti si ampliò notevolmente e da semplici esseri di studio all'interno della cultura materiale – specialmente delle élite più agiate – fatta di libri e studi di storia naturale nonché di salotti, gli insetti videro ampliata la loro presenza anche nell'ambiente materiale laddove, ad esempio, nella produzione agricola, si fossero creati habitat favorevoli alla riproduzione e diffusione di insetti nocivi, così come la coltivazione dei bachi da seta e degli insetti del kermes raggiunsero il loro culmine nella seconda metà del XVIII secolo a seguito del successo dell'industria tessile, condizioni che portarono non solo ad una rivalutazione, ma anche ad un ampliamento dell'uso degli insetti all'interno del linguaggio comune viste le sempre più usuali analogie a sfondo entomologico: «Enfin l'usage d'exprimer les pensées par des figures analogues, et le dessein d'en faire quelquefois un secret et un mystère, engagea à représenter les modes mêmes des substances par des images sensibles. On exprima la franchise par un lièvre; l'impureté, par un bouc sauvage; l'impudence, par une mouche; la science par une fourmi»²⁰, scrisse proprio Condillac dimostrando come gli insetti stessero divenendo sempre più comuni anche all'interno della cultura sociale tanto nel continente – e qui basti l'esempio condillachiano – quanto nelle colonie dove, un classico modello di entomologia politica coloniale venne fornito dallo scarafaggio messicano, la *cucaracha*, divenuto famoso nel resto del mondo grazie alla satirica canzoncina omonima, ma che acquisì un tenore decisamente politico durante la Rivoluzione messicana, quando lo scarafaggio

lo si è visto, proprio dalla classi più agiate venne sviluppato il passatempo dell'osservazione degli insetti visto anche come il gusto per il collezionismo bene si andava a legare con la ricerca. D'altronde, proprio la teologia naturale e l'estetica dell'Illuminismo avevano legittimato lo studio degli insetti ora esemplari degni di essere esposti all'interno di quelle collezioni private che, antecedentemente al XVIII secolo, raramente avevano visto spazi dedicati agli insetti. Cfr. J. ROGER, *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIIe Siècle: la Génération des Animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1963, p. 182.

20 É. CONDILLAC [BONNOT DE], *Œuvres de Condillac. Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines*, Paris, L'Imprimerie de Ch. Houel, An. VI-1798, pp. 420-421.

divenne simbolo diffamatorio del generale e poi dittatore messicano Victoriano Huerta fautore del colpo di Stato e dell'assassinio del presidente del Messico, paladino della democrazia messicana, Francisco Madero nel 1913. Pancho Villa ed Emiliano Zapata guidarono gli eserciti ribelli che cacciarono Huerta l'anno successivo e proprio *La Cucaracha* divenne l'inno sardonico per Huerta e le sue truppe. Molto meno ilare e beffardo fu, invece, lo scarafaggio ruandese, direttamente associato al genocidio: quando durante la primavera del 1994 gli estremisti della maggioranza Hutu in Ruanda si rivoltarono contro i loro vicini Tutsi, il termine *inyenzi*, scarafaggio, divenne l'epiteto preferito dagli intransigenti Hutu che orchestrarono l'omicidio di massa di centinaia di migliaia di Tutsi i quali attaccavano di notte ritirandosi velocemente e risultando così difficili da uccidere, proprio come uno scarafaggio.

Ma il motivo principale per cui gli insetti riuscirono ad invadere anche la cultura degli uomini fu per via della loro proliferazione più materiale che intellettuale e che dal Vecchio Mondo – si pensi alla cocciniglia coltivata nell'impero spagnolo ed alla sua invasione dei mercati francesi e che portò questi ultimi ad abbandonare i loro insetti autoctoni²¹, ma più costosi, ingigantendo la crisi economica gallica – giunse a quello Nuovo – negli Stati Uniti la decimazione dei campi di grano da parte di insetti nocivi fu motivo di timori di contagio dall'estero.

Furono, infatti, molto più spesso di quanto non gli venga dato credito proprio gli insetti tra i principali fautori di crisi e fallimenti di varia portata dal momento che, facenti parte di sistemi politici, culturali, economici ed ambientali, gli insetti si ritrovarono attori all'interno di ambienti socio-materiali ed aventi avuto un'azione storica causale: il tentativo americano di costruire un impero agricolo continentale attraverso l'espansione verso ovest parrebbe essere stato sventato proprio dalle invasioni di insetti che proliferavano in ampi tratti di terra deforestata dedicati alla monocoltura, gli sforzi per formare insediamenti europei nei Grandi Caraibi vennero costantemente minati dalle zanzare portatrici di malattie che prosperavano negli ambienti delle piantagioni²² e noti progetti politico-economici, come nel caso magistralmente analizzato da Pierre-Étienne Stockland²³ del tentativo di liberalizzare il commercio del grano negli anni Sessanta del Settecento in Francia, furono ostacolati proprio dagli insetti che gravi danni arrecarono alla provincia occidentale di

21 Le cocciniglie sono una superfamiglia di insetti parassiti infestanti le piante, fra le quali compare il vermiglio della quercia (*Kermes vermilio*) specie che se raccolta, seccata e polverizzata, permetteva di ottenere il colorante dalla pigmentazione rossa detto, appunto, kermes, usata per tingere seta e lana nella maggior parte dell'Europa occidentale specialmente dal tardo Medioevo in poi quando il colore cremisi aveva iniziato a sostituire il porpora sia come significato sartoriale di potere sia come indice di eleganza tanto tra la nobiltà quanto tra il clero. Questo parassita era comune nel sud della Francia, specialmente in Linguadoca ed in Provenza, e nel sud-est della Spagna, presso l'odierna Castiglia-La Mancia. L'uso di questa cocciniglia mediterranea venne minato dal XVI secolo in poi quando, a seguito della presa di conoscenza del Nuovo Mondo, si scoprì un altro insetto appartenente alla famiglia delle cocciniglie, il *Dactylopius coccus*, la cocciniglia del carminio gergalmente nota come cocciniglia messicana o del cactus poiché, al contrario del suo cugino europeo infestante le querce spinose (*Quercus coccifera*), imperversava sulle cactacee del genere *Opuntia* (delle quali fa parte il più famoso fico d'India) ed era originario del Sud America tropicale-sub-tropicale e del Messico. Essendo la sua concentrazione e forza del colore maggiori rispetto a quelle del *Kermes vermilio*, la cocciniglia messicana, garantendo costi di produzione più bassi, soppiantò presto la versione europea incentivando, anche, l'importazione della pianta del cactus nel Vecchio continente.

22 Per approfondire si rimanda a J. E. McWILLIAMS, *The Losing War on Insects from Colonial Times to DDT*, New York, Columbia University Press, 2008 e a J. R. McNEILL, *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

23 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, Columbia, Columbia University Press, 2018.

Angoumois²⁴ i cui campi di grano si erano ritrovati infestati da una falena²⁵ consumante il grano sugli steli prima del raccolto e lasciante, così, gli abitanti della provincia senza sostentamento ed impossibilitati a pagare le tasse, una situazione aggravata ancora più dalla diffusione di questi insetti presso le giurisdizioni vicine.

Temendo che il contagio potesse diffondersi in tutto il regno, il controllore generale delle finanze, Henri Léonard Jean-Baptiste Bertin, richiese l'intervento di due naturalisti dell'Académie Royale des Sciences, Henri-Louis Duhamel du Monceau e Mathieu Tillet, aventi precedenti esperienze nello studio delle epidemie agricole e li incaricò di recarsi ad Angoumois per condurre le indagini necessarie per porre fine a questa calamità²⁶, mostrando quel rapporto tra organi politici e naturalisti di cui sopra. Un rapporto che risultò fondamentale alla risoluzione del problema: da un lato la vigilanza da parte delle autorità pubbliche sarebbe stata una necessità per contenere il flagello che stava affliggendo le province della Francia occidentale, soprattutto nel contesto della liberalizzazione del commercio del grano, ed anche Duhamel du Monceau si mostrò fermamente convinto di come solo attraverso l'imposizione di severi regolamenti sulla produzione, l'immagazzinamento e la vendita del grano da parte della polizia, gli amministratori che ne regolavano il commercio avrebbero potuto impedire la diffusione dell'epidemia. Dall'altro lato, nulla di tutto questo sarebbe stato fattibile se, in parallelo, non si sarebbero svolti gli adeguati studi entomologici dal momento che tali misure amministrative si sarebbero imperativamente dovute basare su di una corretta comprensione dei cicli di vita di questi insetti, una conoscenza naturale che si sarebbe potuta acquisire solo attraverso regimi disciplinati di paziente osservazione e ripetute sperimentazioni che, infatti, caratterizzarono il campo in espansione della storia naturale del XVIII secolo e proprio gli scritti e le indagini di Duhamel du Monceau e di Tillet suscitarono un'ondata di interesse per la storia naturale degli insetti nocivi tra gli agricoltori. Questo periodo contribuì all'evoluzione di quel dialogo tra i naturalisti e gli appartenenti alla rete amministrativa e Duhamel du Monceau divenne il centro di un'organizzazione informale di osservatori entomologici geograficamente dispersi, composta da agricoltori, ecclesiastici e funzionari statali illuminati, dal naturalista francese identificati come *philosophe-citoyen*²⁷ ed i quali contribuirono alla ricerca fornendo utili osservazioni, rapporti sperimentali e campioni e di insetti e di piante che funsero da materie prime per una storia entomologica sempre più completa, circuiti di scambio che si videro sempre più influenti grazie alla stampa ed alle loro pubblicazioni, allo stesso tempo loro fonte di

24 La provincia di Angoumois, una delle antiche province francesi sostituite poi durante la Rivoluzione dai dipartimenti (1790), ovvero nella suddivisione territoriale tutt'oggi esistente, spesso descritta come povera, isolata ed arcaica, conobbe un incremento della coltivazione del grano e della sua commercializzazione tra gli anni 1715 e 1760 grazie alla costruzione di una fitta rete di strade che collegò li insediamenti rurali della provincia alle altre località, stimolando lo sviluppo del commercio di esportazione del grano, fondamentale data specialmente la carenza di cereali presso le province circostanti. Purtroppo furono proprio la crescita della popolazione rurale, l'estensione della coltivazione commerciale del grano e la moltiplicazione delle reti commerciali, come riconosciuto da Duhamel du Monceau e da Tillet, ad aver favorito le condizioni per la proliferazione di insetti quali la tignola del grano. Grazie agli insediamenti agricoli più densi ed alla conversione di terreni incolti a zone di coltivazione venne facilitata la riproduzione dell'insetto poiché ora le falene potevano, prima della fine della loro breve durata di vita, svolazzare da un campo all'altro e deporre le uova su steli di grano non ancora maturi e nei granai e proprio l'ampia distribuzione di grano infetto spiegò la rapida diffusione di questa falena. Come Duhamel du Monceau bene espresse, furono i mercanti la vera maledizione [malédiction], avendo introdotto o per ignoranza, o per negligenza, o per cieco interesse personale questo parassita nelle province vicine esportando il grano che conteneva l'insetto nella sua fase larvale: «La plupart des paysans prévenus du mauvais sort qu'éprouveront leurs grains, se hâtent de les vendre à des Marchands, qui en les transportant dans les provinces voisines, y portent la contagion; c'est-là la vraie source de l'extension du mal», in H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, *Histoire d'un Insecte qui dévore les grains de l'Angoumois, Avec les moyens que l'on peut employer pour le détruire*, Paris, H. L. Guerin & L. F. Delatour, M. DCC. LXII, pp.77-78. Cfr. P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, pp. 31-32.

25 Si tratta della *Sitotroga Cerealella*, comunemente detta tignola del grano, una falena presente a livello globale grazie alle sue abitudini sinantropiche, ovvero la capacità sviluppata dai parassiti di sopravvivere in ambienti alterati dalla persistente attività umana, capacità che permise alla tignola di essere facilmente trasportata dalle spedizioni internazionali del grano in ogni continente.

26 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 30.

27 H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, *La Physique des Arbres où il est Traité de l'Anatomie des Plantes et de l'Économie Végétale*, I, Paris, H. L. Guerin & L.F. Delatour, M. DCC. LVIII, p. X.

sostentamento²⁸. Associazioni queste tra agricoltori, funzionari statali e naturalisti accademici dimostranti come, durante il periodo illuminista, gli insetti nocivi fossero divenuti un campo di conoscenza altamente consequenziale che, da un lato, contribuì alla rivalutazione della storia naturale, ora disciplina alla base delle strategie amministrative per la gestione ed agricola ed ambientale di un regno, ma che, dall'altro lato, ampliando le conoscenze dei disagi causati da tali insetti, contribuì a rimarcare, culturalmente, la loro cattiva reputazione già alquanto dilagante presso il popolo. Proprio Duhamel du Monceau e Tillet mostrarono, infatti, attenzione anche alle credenze locali circa le cause fisiche della generazione degli insetti, non solo leggendo lettere istruttive, ma anche dialogando con i proprietari terrieri, i funzionari locali ed i contadini, conversazioni a seguito delle quali emersero molte opinioni contraddittorie fra le quali spiccò, ovviamente, la teoria della generazione spontanea dai due naturalisti francesi ritenuta sciocca e particolarmente degna di censura²⁹ e, soprattutto Duhamel du Monceau, ritenne imperativa la soppressione di tali idee infondate, in quanto, a loro volta, danti origine a pratiche inefficaci e dannose circa il controllo dei parassiti³⁰.

Eppure che il ragionamento pseudo scientifico della gente del posto, ignorante, mancasse persino dei principi base della filosofia naturale non ci lascia interdetti e se i due naturalisti francesi organizzarono manifestazioni pubbliche del ciclo di vita dell'insetto presso il «théâtre de nos expériences»³¹, ovvero la casa di Marantin, subdelegato dell'intendente di Limoges³², divenuta il loro quartier generale nonché laboratorio dei due naturalisti³³, le antiche pratiche popolari rimasero difficili da sradicare ed a poco servirono anche i manuali pratici come il testo di Duhamel du Monceau, *Histoire d'un Insecte qui dévore les grains de l'Angoumois* che, comunque, venne riconosciuto, nelle mani di ogni agricoltore, elemento decisivo nella riuscita della tutela del grano.

Sfortunatamente per Duhamel du Monceau fu molto più facile diffondere le istruzioni stampate per il controllo dei parassiti rispetto al convincere gli agricoltori della Francia rurale ad adottare le soluzioni tecnologiche da lui proposte e le lunghe tradizioni del passato comprendenti piante repellenti per gli insetti, rimedi chimici fatti in casa e sostanze combustibili, agevolate dalla loro ampia circolazione all'interno dei periodici a buon mercato, mantennero ancora per qualche anno il loro posto da lungo tempo stabilito all'interno di quelle tecniche pre-moderne circa il controllo dei parassiti agricoli, una situazione che mutò solo dalla seconda metà del XVIII secolo, quando le soluzioni innovative, come quelle proposte da Duhamel du Monceau³⁴, cominciarono a ricevere una

28 Duhamel du Monceau pubblicava, infatti, i rapporti che più riteneva degni di considerazione e meritevoli di approvazione e questa economia morale del credito, in cui i naturalisti dilettanti venivano ricompensati con riconoscimenti pubblici dei loro sforzi attraverso la stampa, era il collante che teneva insieme la rete osservativa di Duhamel du Monceau ed assicurava la continua circolazione di esemplari ed osservazioni.

29 «Il y a lieu d'espérer qu'après ce que nous avons dit jusqu'à présent de l'histoire de la chenille des grains, on n'insistera plus sur les productions spontanées qui avoient tant de partisans dans l'Angoumois, & qu'on prendra une idée plus juste de leur multiplication», in H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, *Histoire d'un Insecte*, cit., p. 159.

30 «Mais ces idées, ainsi que plusieurs autres que nous supprimons comme dénuées de preuves, se trouvent d'ailleurs entièrement démenties par les connoissances que nous avons acquises, soit sur l'histoire de cet insecte, soit sur celle des autres insectes qu'on jugeoit pouvoir produire ces chenilles», ivi, p. 171.

31 Ivi, p. 12.

32 Limoges era un distretto amministrativo dell'Ancient Régime composto da tre province, Limousin, Angoumois e Marche.

33 Presso tale abitazione Duhamel du Monceau e Tillet vollero distruggere le idee false e sciocche pervadenti le menti dei contadini di Angoumois, cercando di illuminarli sulle vere cause conducenti alle calamità come la loro epidemia del grano. Per fare ciò i due naturalisti indissero manifestazioni pubbliche del ciclo di vita dell'insetto permettendo alla gente del posto di assistere alle indagini dei due naturalisti e l'osservazione del processo mediante il quale le larve appena schiuse si insinuavano negli steli del grano per nutrirsi. In questo modo le osservazioni private circa le varie fasi del ciclo di vita dell'insetto, dal concepimento alla metamorfosi sino alla riproduzione, divennero fatti attestati pubblicamente, manifestazioni pubbliche testimonianti come vi fosse effettivamente in atto una strategia mediatica accuratamente elaborata di illuminismo rurale volta a riformare i pregiudizi provinciali e le pratiche agricole male informate.

34 Per Duhamel du Monceau la soluzione più economica ed efficace al problema della tignola del grano sarebbe stata l'essiccazione del cereale all'interno di una camera isolata termicamente e collegata ad un forno chiamata *étuve*. Attraverso il calore dei forni sarebbe, così, stato possibile sterminare gli insetti direttamente dalle loro tane, uccidendone le uova e le larve e consentendo agli agricoltori di conservare in sicurezza i loro raccolti all'interno dei

crescente attenzione pubblica da parte di agricoltori, intellettuali ed amministratori reali. Ma a Duhamel du Monceau restò, comunque, l'amaro in bocca:

Ce qu'il y a de plus mortifiant pour nous, c'est de savoir qu'il y a des personnes qui ont été présentes à nos recherches, qui ne peuvent révoquer en doute l'exactitude & la vérité d'aucun des faits qui sont avancés dans notre ouvrage, & qui font cependant leurs efforts dans les assemblées d'Agriculture qui se tiennent à Angoulême pour empêcher que l'on ne mette en pratique les moyens que nous proposons pour arrêter le mal: il est si aisé de se faire des prosélytes quand on se déclare partisan de l'indolence & de la paresse! Au reste nous avons rempli notre mission en véritables patriotes³⁵.

Come detto sopra, sarebbe stato infatti difficile aspettarsi una reazione differente, dal momento che, oltre ad una lunga tradizione di metodi casalinghi, sin dal XIV secolo ed ancora agli inizi dell'Ottocento queste idee *sciocche* avevano vantato, anche, dell'appoggio ecclesiastico dal momento che fra le pratiche liturgiche della Chiesa cattolica rientravano pure i riti agrari i quali vennero regolarmente utilizzati dal clero rurale per proteggere i propri parrocchiani dagli effetti calamitosi delle infestazioni degli insetti i quali vennero ilarmente sottoposti a processi, scomuniche ed esorcismi,

Ariston: Et des excommunications, en userez vous?

Téotime: Non; il y a des rituels où l'on excommunie les sauterelles, les sorciers et les comédiens. Je n'interdirai point l'entrée de l'église aux sauterelles, attendu qu'elles n'y vont jamais³⁶,

scriveva Voltaire nel suo *Dictionnaire Philosophique* mostrando lo scetticismo riversato da diversi filosofi illuministi nei confronti di questi riti agrari e sulla loro efficacia, sintomo, anche, di quel generale processo di secolarizzazione e di emancipazione intellettuale da schemi provvidenziali del XVIII secolo³⁷. Vero è che all'interno della Chiesa cattolica stessa, già da prima

granai. Inoltre le *étuve* avrebbero reso sicura anche l'esportazione del grano su lunghe distanze, prevenendo ulteriori focolai di insetti e la loro diffusione in tutto il regno. Imporre, però, questa lavorazione del grano avrebbe richiesto, anzitutto, la disseminazione di tali forni in tutto il regno nonché la medesima lavorazione del grano a tutti i contadini. E se la prima richiesta si vide approvata con la consequenziale costruzione di tali fornaci nonché la promozione del loro uso, la seconda condizione fu impossibile da ottemperare. Ci si iniziò a chiedere se questo tipo di gestione del grano avrebbe potuto alterare il sapore del prodotto finale nonché le proprietà della farina e per quanto vennero effettuate delle dimostrazioni pubbliche circa l'efficacia dello strumento delle *étuve* nonché dell'inalterato sapore e delle farine e del pane – l'arcivescovo e molto fornai della città avevano approvato il pane cotto a seguito dell'essiccazione del grano nelle fornaci – lo scetticismo di quanti si opposero all'uso delle *étuve* per la lavorazione del grano ebbe la meglio e nonostante la soluzione ideata da Duhamel du Monceau si fosse rivelata efficace non solo nell'eliminazione, ma anche nella prevenzione di queste epidemie, il progetto naufragò a causa di contadini superstiziosi trascuranti il *bien public* e portanti alla rovina i loro vicini rifiutandosi di effettuare quelle operazioni necessarie per impedire la diffusione dell'epidemia. Cfr. H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, *Histoire d'un Insecte*, cit., pp. 297-298 e P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, pp. 54-58.

35 H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, *Supplément au Traité de la Conservation des Grains; Contenant Plusieurs Nouvelles Expériences*, Paris, H. L. Guerin & L. F. Delatour, M. DCC. LXV, pp. 41-42.

36 VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, III, p. 79.

37 Queste pratiche preventive e curative facevano parte di una più ampia gamma di riti agrari locali e regionali, manifestazioni della centralità assunta dal rito cattolico durante la Controriforma ed anzi, proprio il XVII fu il secolo del Santo Sacramento che vide moltiplicarsi e le pratiche liturgiche che coinvolgevano l'Eucaristia e le confraternite dedite al culto del Santissimo Sacramento. Queste attività devozionali ed i numerosi miracoli attribuiti all'Eucaristia in quel periodo, furono un'affermazione della dottrina tridentina della transustanziazione e le devozioni al Santissimo Sacramento divennero un mezzo per liberare le comunità rurali dalle sofferenze causate dalle calamità naturali. In questo senso l'Eucaristia divenne una risorsa attraverso la quale dare sollievo divino dalle maledizioni come le infestazioni degli insetti e solo dalla seconda metà del Seicento le autorità ecclesiastiche cominciarono a guardare con più sospetto tali rituali e la Chiesa Tridentina si mostrò sempre più esigente nelle sue richieste che l'Eucaristia fosse praticata nello spazio consacrato e sequestrata dal mondo profano esterno, uno sforzo compiuto dalle autorità ecclesiastiche al fine di estirpare all'interno della Chiesa della Controriforma quelle pratiche liturgiche ritenute superstiziose, cioè estranee ai veri precetti del cristianesimo. Cfr. L. CHÂTELLIER, *Eucharistie, spiritualité et pensée scientifique au XVII^e siècle*, in C. MARCHAL, M. TRAMAUX, *Le miracle de Faverney (1608): l'eucharistie*,

dell'avvento dell'Illuminismo, è stato possibile rintracciare un rifiuto di questi riti agrari visti come superstizioni come dimostrato, ad esempio, dal sacerdote Pierre Le Brun il quale nella sua *Histoire Critique des Pratiques Superstitieuses* condannò la pratica della scomunica degli insetti, rimarcando come la convinzione che gli insetti e le altre creature irrazionali potessero ascoltare le «Sentences juridiques» dell'episcopato fossero «superstitions ridicules»³⁸. Così come lui, molti altri uomini del clero si dedicarono alla battaglia contro lo scetticismo, categoria all'interno della quale rientrò senza ombra di dubbio l'eccessivo ricorso ai riti agrari da parte del clero rurale, pratica che, in aggiunta, stando a questi apologeti cristiani dell'età dei Lumi, avrebbe anche eroso la credibilità morale della Chiesa: in molte opere moderne, il clero parrocchiale veniva accusato di essere eccessivamente indulgente nei confronti delle idee superstiziose dei suoi parrocchiani, compiendo scongiuri ed esorcismi di tempeste, insetti distruttivi ed altri animali nocivi, pratiche abusive e pericolosamente stravaganti che non sarebbero più dovute essere consentite specialmente in un «siècle de lumière tel que le nôtre»³⁹.

Ironico il fatto che, parallelamente a queste accuse, i medesimi uomini del clero difendevano, comunque, il ricorso agli esorcismi perché l'alternativa, istruire le persone circa le cause fisiche conducenti ai fenomeni naturali, avrebbe potuto portare all'ateismo ed all'anarchia sociale. In questo senso si tentò di consolidare – grazie anche alle interpretazioni provvidenziali – quel quadro interpretativo volente dare un senso al disordine e sociale e naturale causato da forze naturali dirompenti, come gli insetti invasivi, e che, come ogni qual volta non si riusciva a dare una risposta scientificamente convincente, ripiegava sulla volontà divina: Dio aveva affermato la sua presenza all'interno del mondo naturale usando la sua creazione per punire l'uomo per i suoi peccati e per ricordargli il suo stato di caduto e proprio in questo senso venivano interpretati quei pidocchi che invadevano i campi e causavano carestie ed epidemie, insetti visti non tanto come animali, quanto segni del volere della mano di Dio colpevole gli uomini poiché meritevoli di tale afflizione⁴⁰. D'altronde vi era la medesima logica alla base del pensiero inverso: si sperava che l'ordine e naturale e sociale potesse essere ripristinato attraverso l'intervento divino che richiedeva l'implorazione della clemenza di Dio di fronte al caos causato, ad esempio, dagli insetti parassiti ed i riti collettivi erano divenuti – in una sorta di ritorno al paganesimo – un semplice mezzo attraverso il quale placare l'ira di una divinità irritata per i peccati dell'umanità ed esercitando un maggiore controllo amministrativo su questi riti le autorità episcopali riuscirono ad affermare e rafforzare la loro posizione di custodi dei poteri miracolosi. In tale modo le crisi agricole e gli insetti, spesso loro fautori, fornirono alle autorità ecclesiastiche l'occasione per affermare e mantenere la loro posizione di indispensabili garanti dell'ordine morale, sociale e naturale e le convinzioni che volevano le catastrofi naturali, come le infestazioni di insetti, sintomo delle manifestazioni visibili della punizione divina, vennero, così, mantenute in piedi nonostante fossero solo un'utile finzione rafforzante l'autorità ecclesiastica e per quanto l'epidemia della tignola del grano avesse messo in luce i rischi biologici associati ad un commercio intensificato, ma scarsamente regolamentato, dimostrando come le cause di tale flagello fossero di natura prettamente sociale, anche Duhamel du Monceau non mancò di osservare come le locuste fossero servite nelle Sacre Scritture in quanto strumento della «justice divine se sert pour punir les crimes des hommes»⁴¹.

Per quanto, dunque, sempre più filosofi e teologi del XVIII secolo stessero, comunque, giungendo sempre più a considerare Dio come un'entità nascosta, rimossa dalle operazioni quotidiane della sua Creazione e l'indiscutibile declino del ricorso a riti agrari, processioni e rituali

environnement et temps de l'histoire, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, pp. 151-155.

38 «Mais il étoit ridicule que les Officiaux prétendissent que leurs Sentences juridiques devoient avoir le même effet sur les animaux, que les paroles d'un Saint» e tra i vari esempi riportati dall'autore circa «la superstition de l'excommunication des bêtes» ritroviamo quello entomologico di St. Bernard il quale «fit mourir toutes les mouches qui rendoient insupportable l'Abbaye de Foigni, dans le Diocese de Laon, en disant, je les excommunie», in P. LE BRUN, *Histoire Critique des Pratiques Superstitieuses*, Paris, Henry Schelte, M. DCCII, pp., 357-358.

39 *Encyclopédie Catholique, répertoire Universel et Raisonné des Sciences, des Lettres, des Arts et des Métiers*, XI, Paris, Parent Desbarres Éditeur, M DCCC XLVI, p. 555.

40 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 77.

41 H.-L. DUHAMEL DU MONCEAU, M. TILLET, *Sur L'Insecte qui Dévore les Grains de l'Angoumois*, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, L'Imprimerie Royale, M. DCCLXIII, p. 66.

dopo il 1750, così come la crescente repulsione da parte degli ecclesiastici dell'era illuminista per queste pratiche liturgiche, fu indice dell'avvento di quel fenomeno che portò ad una rielaborazione delle nozioni tradizionali della Provvidenza, non vi fu una totale eliminazione del ruolo ecclesiastico il quale, semplicemente, migrò da situazioni volubili, come quelle dei riti superstiziosi, a terreni più solidi e mentre l'amministrazione reale tentava di liberalizzare il commercio del grano negli anni Sessanta del Settecento, divenne chiaro ad osservatori come Duhamel du Monceau che l'aumento della circolazione del grano avrebbe potuto anche essere accompagnato dall'indesiderata circolazione di agenti patogeni dannosi per le colture e le visioni euforiche dei riformatori liberali di un settore agricolo rigenerato da un libero commercio, si videro ben presto capovolte, configurantisi nell'incubo di un'epidemia di insetti generalizzata in tutto il regno e così lo studio degli insetti nocivi da parte di naturalisti ed ecclesiastici divenne esso stesso sacralizzato, in termini e sociali e religiosi, in una sorta di *revival* della teologia naturale.

Adesso gli strumenti e le tecniche della storia naturale avrebbero fornito un modo attraverso il quale uomini e donne illuminati sarebbero potuti entrare in contatto diretto con il Creatore adempiendo al loro sacro dovere e verso la parrocchia e verso la patria, producendo un sapere utile che avrebbe contribuito alla corretta amministrazione delle risorse del patrimonio agrario. Così i naturalisti illuminati e, ancora più, gli ecclesiastici-naturalisti venuti a studiare il caos ed il disordine causati dagli insetti invasivi all'interno dell'ordinato lavoro della mano divina, cercarono di mantenere il loro ruolo di custodi dell'ordine e sociale e morale, creando una rete di osservatori, anche presso il clero, dimostrante una fusione tra storia naturale, patriottismo e cultura clericale proprio nei decenni precedenti la Rivoluzione francese.

Allo stesso tempo, sul versante opposto a quello ecclesiastico, la medesima situazione portò ad una politicizzazione delle letture provvidenzialistiche della natura proprio nei primi anni del Settecento, l'occasione per denunciare i disordini del mondo naturale come conseguenze provvidenzialmente ordinate della corruzione e morale e spirituale del mondo sia politico sia ecclesiastico e le catastrofi naturali cominciarono ad essere viste come il mezzo scelto da Dio non per punire i peccati dell'uomo, ma per distruggere il parlamento od il clero in base alle posizioni assunte dall'accusa e così la piaga delle locuste che invase le campagne provenzali negli anni '20 del Settecento venne imputata ai fedeli della dottrina giansenista ed a coloro contrari alla bolla pontificia *Unigenitus* ⁴²:

A lightness of spirit and a dreadful curiosity have led too many among you to pay heed to novelties and to choose false masters at the expense of the pastor that God has provided to lead you ... God, in order to punish you for the inconstancy of your faith and for your failure to submit, delivers you to these vile insects, which, by the irregularity of their movements, naturally express the various changes and successive intercadences of those who let themselves be carried by every wind of doctrine⁴³,

ma, allo stesso modo, la medesima piaga delle locuste divenne per i giansenisti un chiaro segno della decadenza della Chiesa cattolica ed un presagio dell'imminente Apocalisse, nonché un segno distintivo dell'opposizione giansenista anche alla monarchia borbonica nei decenni che seguirono la distruzione di Port-Royal⁴⁴ da parte di Luigi XIV e la pubblicazione della bolla *Unigenitus*.

42 Prendente il nome dal suo fondatore, Cornelius Jansen, tale dottrina si contraddistingueva per una rigorosa interpretazione della grazia divina personalistica e deterministica. Per i giansenisti l'uomo avrebbe ereditato il male e sarebbe naturalmente stato portato a compierlo eliminando, così, il concetto di libertà di scelta e l'uomo, senza la grazia divina, non avrebbe potuto fare altro che peccare dal momento che solo Dio avrebbe potuto decidere il destino dell'anima. La bolla *Unigenitus Dei Filius* venne promulgata da papa Clemente XI nel 1713 per condannare l'eresia del giansenismo e fu fortemente richiesta non solo dai vescovi, ma specialmente dal re Luigi XIV.

43 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 80.

44 Nel 1634 divenne direttore spirituale dell'abazia di Port-Royal des Champs Jean Duvergier de Hauranne, abate di Saint-Cyran ed amico di Cornelius Jansen. L'abate di Saint-Cyran aderì alla dottrina dell'amico e promosse il giansenismo presso non solo l'abazia di Port-Royal des Champs, ma anche presso i monasteri e le scuole della comunità. La volontà sia della Chiesa cattolica sia di Luigi XIV portarono papa Clemente XI, con l'appoggio della monarchia, a promulgare, prima, nel 1708 la breve *Universi dominici gregis*, con la quale venne soppresso il monastero di Port-Royal des Champs e, poi, nel 1713, la definitiva bolla *Unigenitus* che condannò risolutivamente il giansenismo come dottrina eretica. Nel 1709, a seguito della soppressione dell'abazia, i religiosi che vi erano

D'altronde il paragone fu lampante: come una piaga di locuste aveva colpito l'Europa subito dopo la fondazione della Compagnia di Gesù nel 1540, allo stesso modo, un «armée de sauterelles sortie du puits de l'abîme»⁴⁵ aveva invaso il sud della Francia a seguito della distruzione di Port-Royal da parte del Re Sole, segnando il culmine delle tradizionali letture provvidenzialistiche delle catastrofi naturali.

Per quanto, dunque, le letture profetiche di eventi catastrofici, come le piaghe delle locuste, non scomparvero improvvisamente nella seconda metà del XVIII secolo, ma si fecero nettamente più marginali – sintomo, come il declino al ricorso dei riti agrari, del cambiamento che stava avvenendo all'interno del cattolicesimo illuminista – questi esempi rimangono una dimostrazione di come gli insetti fossero, in realtà, più potenti del previsto in quanto presagi dell'ira divina investiti di pesanti risonanze teologiche⁴⁶ ed aventi acquisito il potere di diventare fenomeni altamente dirompenti, in termini e politici e spirituali, quando mobilitati per intensificare una già aspra lotta tra clero e potere temporale.

Ma tale impetuosità da parte degli insetti si riconobbe, specialmente, da un punto di vista materiale e per quanto questi non avrebbero potuto determinare gli esiti delle lotte per il potere, governarono però certamente le probabilità di successo e fallimento di spedizioni militari e piani di insediamento dimostrando come umili mosche e zanzare potessero plasmare gli affari internazionali degli uomini: furono, d'altronde, le piantagioni ad aver migliorato le condizioni di riproduzione e di alimentazione e della *Aedes aegypti*, la zanzara della febbre gialla, e delle *Anopheles*, il genere delle zanzare portatrici della malaria, aiutando tali insetti a divenire attori chiave nelle lotte geopolitiche del primo mondo atlantico moderno e dimostrando come, nel XVIII secolo, gli insetti ebbero un ruolo molto importante da un punto di vista e commerciale ed economico, come nell'ambito della sericoltura e della tintura dei tessuti, fornendoci un altro caso in cui esaminare nuovamente l'importanza avuta dagli insetti negli affari dell'uomo grazie all'associazione di prodotti entomologici, quali la seta, con il lusso ed il vizio, un tema a lungo presente nei discorsi morali repubblicani, e con il patriottismo, rapporto che emerse fortemente in Francia dove amministratori illuminati, naturalisti e professionisti laici videro le loro attività all'interno dell'industria della seta grezza divenire fondamentali. Entro la metà del XVIII secolo, infatti, i tessuti serici non risultavano più essere dei beni di lusso esclusivamente riservati all'élite più ricca, ma divennero parte di un mercato in crescita, quello del semi-lusso, i cui prodotti risultavano essere alla portata, anche, dei consumatori della classe media ed inferiore e l'aumento del consumo della seta fu ampiamente lodato in quanto bene sociale fornente lavoro e sostentamento a migliaia di famiglie contadine, braccianti agricoli ed artigiani urbani tanto che la coltivazione del baco da seta, in alcune regioni, venne ampiamente promossa come soluzione al problema della povertà rurale e della disoccupazione e, così, l'umile insetto si ritrovò a sostenere non solo un'industria, ma il sostentamento di buona parte di una nazione. La sericoltura era, infatti, divenuta un supplemento vitale al reddito familiare di quella parte più indigente della popolazione e per la quale il raccolto dei bozzoli dei bachi forniva lauti guadagni. Bisogna, infatti, considerare due aspetti importanti: il primo era il coinvolgimento dell'intera famiglia contadina all'interno della produzione della seta grezza, con donne tradizionalmente addette alla cova ed all'allevamento dei bachi e bambini che già dai sei e sette anni venivano impiegati nella raccolta delle foglie di gelso e nella lavorazione dei bozzoli. Il secondo aspetto riguardava la situazione economica del regno francese la cui monarchia, a seguito della guerra di successione spagnola (1701-1714), della guerra di successione austriaca

rimasti vennero espulsi a forza e nel 1710 gli edifici rasi al suolo.

45 *Supplément aux Reflexions sur le Desastre de Lisbonne. Avec un Journal des Phenomenes, etc. depuis le 1 Novembre 1755 et des Remarques sur la plaie des sauterelles annoncée par S. Jean*, s.l., s.t., M. DCC. LVII, p. 116.

46 Specialmente nei primi due decenni del Settecento le profezie e dell'Antico e del Nuovo Testamento, ivi comprese le catastrofi naturali come epidemie e carestie causate dagli insetti, vennero spesso utilizzate come chiave di lettura per interpretare la storia profana dell'Europa cristiana e le catastrofi naturali che colpirono l'Europa negli anni Quaranta del Settecento vennero, non a caso, considerate come segni della giustizia di Dio punenti le monarchie europee corrotte dall'influenza dei vari filoni ecclesiastici. Per approfondire il legame e l'influenza tra religione e politica durante l'Illuminismo si rimanda a B. PLONGERON, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1973 e a U. L. LEHNER, S. BLANCHARD, *The Catholic Enlightenment*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2021.

(1740-1748) e della guerra dei sette anni (1756-1763), avrebbe dovuto onorare il crescente debito derivante dalle spese reali sostenute per tali conflitti, una spesa che la monarchia borbonica sosteneva in gran parte grazie all'aumento del reddito imponibile proprio alle famiglie contadine le quali si ritrovarono atte al pagamento di tali imposte grazie al raccolto dei bozzoli dei bachi e della loro lavorazione; in questo senso la produzione interna della seta grezza si legò al patriottismo francese poiché tale produzione divenne una questione non solo di benessere pubblico, ma anche di sopravvivenza e politica e militare. Parimenti alla situazione di Angoumois, anche in questo caso la fusione della mente e della mano, cioè, della comprensione intellettuale dei processi fisici della generazione e della metamorfosi degli insetti con la conoscenza tecnica, risultò fondamentale, ed abili artigiani, naturalisti dilettanti ed agricoltori esperti si rivolsero alla dissezione, all'osservazione microscopica ed alla manipolazione sperimentale per sviluppare tecniche di sericoltura basate sulla comprensione dell'economia naturale di questi insetti, uomini che attinsero largamente al repertorio di tecniche storico-naturali sviluppate da sapienti come Marcello Malpighi e René-Antoine Ferchault de Réaumur, pur stando bene attenti a tracciare una netta distinzione tra le loro indagini e quelle degli eruditi naturalisti il cui scopo principale, affermavano, era semplicemente stato quello di deliziare i lettori gentili con osservazioni ed esperimenti curiosi al contrario del loro che vedeva le proprie indagini rivolte, invece, a beneficio del pubblico e dello Stato. Mossi, infatti, dal desiderio di contribuire al bene pubblico, questi uomini costituirono una comunità informale di osservatori patriottici le cui attente indagini sulla struttura anatomica e sul comportamento dei bachi da seta avrebbero fornito la chiave per la riforma dell'industria bachicola francese e la storia naturale si riconfermò materia essenziale al fine di una non solo corretta, ma anche prolifica gestione economica delle tenute rurali e come una comprensione illuminata dell'economia della natura fosse fondamentale per la corretta amministrazione delle risorse statali, concedendo ai suoi praticanti l'inserimento delle loro attività all'interno di un campo più ampio dei ruoli civici. E proprio la conoscenza della sericoltura e degli esemplari naturali portarono a quella concorrenza internazionale nel commercio della seta che spinse naturalisti, agricoltori, abili artigiani, amministratori statali e coloniali, diplomatici e missionari ad investire tempo e risorse significative nello studio non solo dei bachi da seta, ma di quegli insetti che parimenti avrebbero potuto sostenere l'economia del paese.

Ancora più del baco, infatti, la cocciniglia ebbe un notevole peso sia economicamente sia ecologicamente sul territorio francese settecentesco. Economicamente, infatti, esattamente come nel caso del baco, anche la cocciniglia invase la quotidianità delle persone più dipendenti dalla loro economia, coinvolgendo tutti i membri della famiglia, anche le donne ed i bambini, e scandendone e le abitudini, alcuni, ad esempio, si facevano crescere le unghie appositamente per riuscire a staccare meglio le cocciniglie dagli alberi, e la vita stessa, a partire dai ritmi stagionali del calendario agricolo che seguivano i cicli biologici della cocciniglia, così come anche gli orari quotidiani che seguivano, invece, i suoi tempi di raccolta incomincianti all'alba, quando le foglie spinose della quercia erano ammorbidite dalla rugiada mattutina e potevano quindi essere maneggiate con maggiore facilità. E sempre come il baco, anche l'insetto del kermes consentì agli amministratori provinciali di soddisfare gli obiettivi politici interdipendenti di mantenere il benessere pubblico, aumentare le entrate fiscali ed incoraggiare la prosperità commerciale⁴⁷ come testimoniato dall'ingombrante presenza di questo insetto all'interno della normativa giuridica dove si ritrova un insieme vario e complesso di disposizioni, da quelle che regolavano l'accesso dei contadini a questa

⁴⁷ Questo valeva soprattutto per l'indipendenza che l'insetto del kermes conferiva alla Francia dal momento che nel commercio dei tessuti, il vermiglio della quercia era un importante sostituto della cocciniglia messicana, raccolta dai cactus in Messico ed in Sud America. Questo consentiva ai produttori tessili della Linguadoca di produrre tessuti cremisi di alta qualità che erano più economici, essendo autoctoni, e quindi più competitivi sui mercati nazionali ed internazionali.

risorsa⁴⁸, agli accordi che regolavano, invece, le vendite al dettaglio di tali insetti⁴⁹, entrate economiche così importanti che quando il reggente Filippo d'Orléans lanciò un'indagine sulla ricchezza naturale del regno nel 1716, nel tentativo di rimediare al deplorabile stato delle finanze reali lasciato in eredità da Luigi XIV e da oltre due decenni di guerra ininterrotta, si inviarono campioni proprio dell'insetto del kermes con un resoconto⁵⁰ circa le sue caratteristiche quali la periodicità stagionale della sua riproduzione ed i luoghi dei raccolti più abbondanti ed il reggente venne anche informato dei fattori climatici influenzanti la sua riproduzione, le rese medie delle cocciniglie estratte dalle garighe⁵¹ e delle tecniche utilizzate dai contadini per raccogliere e lavorare tali insetti.

Ecologicamente, invece, la cocciniglia fu, forse, l'insetto che ebbe maggiore importanza poiché all'interno delle industrie tessili, per tingere la stoffa, era necessario utilizzare all'incirca tra 1 milione e 2 milioni di cocciniglie per colorare 25 chilogrammi di lana⁵², un quantitativo che portò alla necessità di proteggere tale specie così come il suo habitat, salvaguardandone, dunque, l'ecosistema. Le autorità locali e regionali furono, così, spinte a proteggere queste popolazioni di insetti come avvenne, ad esempio, in Spagna, dove presso Valencia si era iniziata a gestire la crescita a lungo termine delle popolazioni della cocciniglia regolandone la raccolta nelle garighe già dal XIII secolo. E, se nella penisola iberica il vermiglio della quercia cominciò, entro la fine del XVII secolo, ad essere soppiantato dalla cocciniglia messicana, per tutto il XVIII secolo rimase, invece, un'importantissima risorsa naturale nel sud della Francia dove si ritrovarono gli sforzi fatti dallo Stato per gestire tali insetti, proteggerli dall'esaurimento regolamentandone la raccolta e proteggendone gli habitat naturali. Si cominciò, così, ad interessarsi alla salvaguardia dell'ecosistema della cocciniglia che, studiata sempre più dalla comunità storica naturale, mostrò la sua sensibilità ai cambiamenti climatici ed ecologici e le relazioni interattive tra gli insetti del kermes e gli ambienti socio-materiali delle garighe divennero temi sensibili anche per i mercanti, gli artigiani ed i contadini che da questi insetti ricavano una parte del loro sostentamento. Ci si rese conto di come la crescente scarsità della cocciniglia dipendesse dal generale degrado del loro naturale ecosistema, le garighe, causato dal loro sfruttamento economico intensivo; queste vaste

48 Nei casi più semplici, ai contadini venivano concessi dei diritti di accesso collettivo alle garighe che erano in pieno possesso della comunità di loro residenza, mentre molte altre comunità rurali vedevano la concessione di diritti di uso collettivo, detti *droits de ceuillette*, spesso risalenti al tardo medioevo, stando ai quali si concedeva ai contadini, sempre collettivamente, il diritto di raccogliere le cocciniglie ed altri prodotti dalle garighe detenute dalla nobiltà o dal clero, in cambio, però, di un pagamento. Ovviamente questo ultimo caso fu fonte di conflitti tra i vari gruppi sociali all'interno della provincia: i contadini subivano, infatti, ostacoli da parte dei signori che cercavano di limitare l'accesso alle querce crescenti presso le loro proprietà ed i conflitti derivanti dalle pretese dei comuni rurali di accedere alle foreste sulle terre di grandi proprietari terrieri, signori e comunità religiose abbondavano specialmente presso la provincia della Linguadoca. Un problema avente non poche ripercussioni dal momento che le penurie risultanti da questi divieti portarono i produttori tessili ad importare a caro prezzo la cocciniglia dal Messico.

49 Speciali e produttori tessili potevano procurarsi le provviste direttamente alla fonte, pagando le contadine per i loro raccolti ad un prezzo fisso per libbra, mentre gli speciali ed i droghieri mercantili svolgevano anche un commercio di seconda mano della sostanza, vendendo gli scarti raccolti dalla preparazione del *sirop d'alkermes* a mercanti di tessuti e tintori. Altri ancora si affidavano ad agenti commerciali dislocati nei villaggi di tutta la provincia per acquisire grandi scorte di questi insetti al fine di vendere al dettaglio la polvere estratta dai gusci sui mercati domestici ed internazionali.

50 L'importanza avuta dall'insetto del kermes per province quali la Linguadoca ci viene riportata dagli intendenti di tali zone come nel caso del marchese Nicolas de Lamoignon de Bâville (a volte Basville), magistrato francese nonché uno dei più famosi intendenti del regno, al quale venne per l'appunto affidata la provincia storica della Linguadoca. Nel suo scritto, *Mémoires pour servir à l'histoire du Languedoc*, emerse l'importanza avuta dal vermiglio della quercia all'interno delle finanze francesi come dimostrato, ad esempio, dagli amministratori, tintori e speciali della Linguadoca che negli anni '30 del Settecento inviarono a Versailles informazioni sui prezzi annuali e sui raccolti della cocciniglia raccolti nella provincia, campioni degli insetti essiccati ed esemplari sui quali vennero praticati esperimenti al fine di valutarne le proprietà tintorie. Cfr. N. DE LAMOIGNON DE BASVILLE, *Mémoires pour servir à l'histoire du Languedoc*. Amsterdam, Pierre Boyer, M. DCC. XXXIV.

51 Con gariga si intende un tipo di vegetazione mediterranea caratterizzata da una formazione cespugliosa costituita da arbusti bassi formanti cespugli radi e discontinui su suoli generalmente aridi, quali rocciosi e sabbiosi. Sono formazioni comunemente presenti in Spagna (*tomillar*), Francia (*garrigue*), Portogallo (*mato*), in Grecia (*phrygana*) ed in Palestina (*batha*).

52 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 150.

distese di terre incolte avevano, infatti, subito forti pressioni dall'intensificarsi dell'attività umana, dagli usi pastorali che prevedevano di appiccare il fuoco alla vegetazione delle garighe per liberare i pascoli per le loro mandrie, fra cui le capre, particolarmente distruttive poiché impedivano la rigenerazione della vegetazione dopo l'incendio, nutrendosi intensamente delle querce nella fase di germogliamento, alla deforestazione, pratica forse tra le più dannose dal momento che la pianta ospite di questa cocciniglia era la quercia spinosa a sua volta molto ricercata in quanto fonte di combustibile per scopi domestici ed artigianali e l'aumento del numero di focolari e laboratori di metallo e vetro ad alta intensità di combustibile contribuì alla crescente scarsità di questi alberi, altamente ricercati anche dai conciatori per via della corteccia, delle radici e, soprattutto, delle galle che, ricche di tannino, erano elemento importante nella conciatura delle pelli, oltre che per la produzione degli inchiostri cosiddetti ferro-gallici.

In più, attorno alla seconda metà del XVII secolo, la monarchia contribuì alla degenerazione di tale situazione vendendo ai mercanti privilegi concedenti loro diritti di monopolio sulla corteccia della quercia, privilegi penalizzanti i più poveri poiché li costringevano a vendere la corteccia che raccoglievano nelle garighe ai prezzi eccessivamente bassi fissati dai monopolisti. E la situazione non migliorò affatto quando, nel 1670, Luigi XIV, su consiglio di Colbert, revocò tali privilegi dal momento che, in tale modo, venne consentito a tutti gli abitanti di dedicarsi al commercio di tale materiale, stimolandone uno sfruttamento talmente aggressivo che già nel 1720 si dovette affrontare la scarsità di tale materia prima: i commercianti si erano arricchiti accumulando enormi quantità di quercia e, nel frattempo, avevano spogliato le vicine garighe di questa vegetazione, al punto che ora si temeva un rischio di distruzione della specie.

Bilanciare le richieste in competizione con le risorse naturali delle garighe divenne, quindi, fondamentale al fine di prevenire l'esaurimento di organismi come i vermigli della quercia che erano parte integrante sia dell'economia domestica contadina sia delle industrie tessili soprattutto della Provenza e della Linguadoca: venne, così, proibito ai contadini di abbattere la quercia dell'insetto del kermes e di strapparne la corteccia e le radici, temendo che tali alberi fossero sul punto di essere completamente distrutti e, a dimostrazione di come questi problemi ecologici fossero ben noti nel Settecento, nel settembre del 1744 venne emessa un'ordinanza⁵³ proibente l'abbattimento, la vendita e l'immagazzinamento della quercia dell'insetto del kermes, atti adesso punibili con una multa, nonostante le proteste dei conciatori secondo i quali la legge sarebbe stata di grave danno per il loro commercio. Difatti l'importanza della difesa ambientale non venne effettuata per motivi ecologici, bensì per motivi economici tanto che, nonostante le crescenti preoccupazioni per l'impoverimento della vegetazione, la progressiva eradicazione delle popolazioni degli insetti del kermes dalle garighe suscitò molto meno allarme negli ultimi decenni dell'Ancien Régime rispetto alla prima metà del Settecento quando venne maggiormente percepita la svalutazione del vermiglio della quercia a favore della cocciniglia messicana che lo aveva progressivamente sostituito come fonte preferita di colorante rosso tra i produttori tessili europei. La Corona spagnola aveva, infatti, azionato un efficiente sistema di produzione della cocciniglia presso la regione messicana di Oaxaca (oggi uno stato del Messico meridionale) dove i contadini erano riusciti ad addomesticare l'insetto consentendo una risposta adattativa al forte aumento della domanda internazionale di coloranti rossi e rendendo così la cocciniglia messicana un'alternativa altamente competitiva vista la capacità di produrre quantità sempre maggiori di tale insetti ed ad un costo che diminuì costantemente nel corso del secolo al contrario della fornitura del vermiglio della quercia che era irregolare e costosa poiché dipendente non solo dall'attività di raccolta spontanea del contadino, ma soggetta anche, prima, ad interruzioni dovute alle fluttuazioni climatiche e, dopo, alla scarsità della quercia ed al degrado dell'habitat naturale dell'insetto.

Il fatto che produttori tessili e tintori abbandonassero il vermiglio della quercia a favore della cocciniglia messicana, ovvero spagnola, suscitò numerose lamentele da parte di commentatori

53 J. LENAIN [CHEVALIER, BARON D'ASFELD], *Ordonnance qui fait défenses à toutes Personnes de couper à l'avenir aucun des Arbrisseaux, appelés vulgairement Garrouille, sous peine de vingt-cinq livres d'amende pour la première fois, tant contre ceux qui en couperont, que contre ceux qui en voitureront des Fagots, & de cinquante livres en cas de récidive. Et fait pareillement défenses aux Boulangers, Fourniers, Fayanciers, & à tous autres, de recevoir chez eux des Fagots où il se trouvera de cette qualité de Bois, à peine de trente livres d'amende*, 16 Novembre 1744.

patriottici che temevano l'aggravarsi della già preoccupante dipendenza commerciale della Francia dalle nazioni rivali; la dipendenza dalle importazioni di cocciniglia messicana aveva, effettivamente, reso la Francia tributaria degli spagnoli e se tale situazione sembrò essere lenita a seguito della salita al trono spagnolo di Filippo V, fu durante le guerre napoleoniche che l'interesse per l'insetto del kermes ritornò a manifestarsi raggiungendo, persino, il suo apice, ovvero quando il blocco marittimo britannico (1806-1814) interruppe le forniture di cocciniglia americana mandando in crisi il sistema di produzione tessile francese.

La portata e la durata del blocco britannico durante le guerre napoleoniche, combinato con le insurrezioni iberiche nel 1808, aveva infatti portato ad una carenza senza precedenti dell'insetto non solo in Francia, ma, più in generale, nell'Europa continentale e così il vermiglio della quercia riacquistò nuova vita come sostanza in grado di proteggere le manifatture tessili della Francia napoleonica dalla rovina e contribuire alla costruzione di un impero terrestre vigoroso ed autosufficiente, ma la pulizia che si era effettuata delle garighe, dandovi fuoco e strappandovi le radici delle querce, videro sempre più difficile recuperare l'insetto del kermes portando alla luce i danni causati da decenni di cattiva gestione forestale: l'estirpazione delle cocciniglie dalle garighe aveva costretto l'industria tessile francese a stringere pericolosi legami di dipendenza commerciale con le nazioni rivali che il blocco aveva messo in netto rilievo e mentre le importazioni di cocciniglia messicana arricchivano le nazioni nemiche, donne e bambini nel sud della Francia furono privati di un'attività che in precedenza aveva fornito loro un reddito tanto necessario.

Per quanto venne tentata una ripopolazione e vegetale ed animale delle garighe, fattori quali l'inquinamento atmosferico, la grande espansione delle terre coltivate a partire dal Medioevo e l'aumento della frequenza degli incendi boschivi estivi nelle garighe, portarono ad un processo di scomparsa della specie degli insetti del kermes vedente parte della causa anche nella loro sostituzione effettuata, prima, ad opera della cocciniglia messicana e poi, dei coloranti chimici all'interno dell'industria tessile. La quercia spinosa, pianta ospite di questi insetti, lungi dall'essere considerata una risorsa preziosa come lo era stata nel XVIII secolo, venne poi temuta come vegetazione parassita minacciante e la biodiversità ed il potenziale economico delle garighe, situazione che portò, all'inizio del XX secolo, a vedere nella quercia spinosa un ostacolo ed un pericolo per la prosperità di altre specie legnose più pregiate e che sarebbero potute essere coltivate in tale habitat. Questo comportò ulteriori incendi di arbusti che contribuirono alla scomparsa dell'insetto del kermes, vittima dei profondi cambiamenti nelle modalità di produzione economiche e regionali e globali.

Dalla metà del XVIII secolo, dunque, le trasformazioni dei sistemi ecologici indotte dall'uomo, così come la biodiversità, cominciarono ad essere viste come una strategia per la gestione economica delle risorse naturali e la consapevolezza che gli insetti, oltre che a poter essere sfruttati economicamente, fossero, allo stesso tempo, tra i peggiori nemici dell'uomo, divenne un pressante monito che spinse sempre più alla ricerca di metodi favorevoli la capacità di esercitare su di essi un controllo biologico e che, prima degli insetticidi, si attuò attraverso altre forze naturali. Si pensi all'Île de Bourbon ed alle Isole Mascarene dove, per contrastare gli insetti parassiti⁵⁴, venne introdotta la maina comune, uccello insettivoro che, però, venne poi sterminato dai coloni stessi – poiché risultato essere una minaccia ancora più temibile per l'agricoltura⁵⁵ di quanto non lo fossero

54 Fra questi le locuste erano identificate come le peggiori e più problematiche, non autoctone di queste isole, ma introdotte accidentalmente attorno agli anni '40 del Settecento attraverso l'importazione di carichi di fieno provenienti dal Madagascar. Bernardin de Saint-Pierre non mancò nel suo *Voyage à l'Île de France* di denunciare come il clima caldo dell'isola avesse contribuito a creare un suolo «favorable à la propagation des insectes» comprese le locuste «l'ennemi le plus redoutable de l'agriculture» e che vide personalmente «tomber sur un champ comme la neige, s'accumuler sur la terre de plusieurs pouces d'épaisseur, & en dévorer la verdure dans une nuit». Inoltre anche le trasformazioni dell'ambiente naturale indotte dall'uomo contribuirono alla proliferazione di tali insetti avendo disboscato le isole ed inserito una maggiore quantità di piante tenere e succulente molto apprezzate non solo dall'uomo, ma anche dalle locuste. Cfr. J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Voyage à l'Île de France*, I, cit., pp. 91; 96.

55 Il visconte di Querhoënt intrattenne una serie di corrispondenze con Buffon inviandogli osservazioni storiche naturali mentre era di stanza presso capo di Buona Speranza e le Isole Mascarene. Ivi osservò il comportamento della maina comune la quale aveva sì «almost entirely destroyed the locusts that ravaged the harvests before its

stati i parassiti a sei zampe – lasciando nuovamente ampio spazio agli insetti, quali le locuste, di «dévorant, desséchant, brûlant d'une âcre aridité ce qu'elles ne dévorent pas»⁵⁶. Nonostante questi risvolti potenzialmente rischiosi, l'esempio riporta come non solo l'uomo avesse iniziato a sfruttare le risorse naturali⁵⁷ per trasformare sistemi ecologici, ma anche come l'economia della natura cominciò proprio durante il XVIII secolo ad essere sempre più vista come incline alla manipolazione da parte di autorevoli naturalisti che sembravano in grado di comprenderne le intricate interrelazioni anche per via della redistribuzione globale dei predatori naturali facilitata dall'espansione delle reti scientifiche e commerciali a lunga distanza. Ed anzi, proprio l'introduzione della maina comune presso l'Île de Bourbon e le Isole Mascarene⁵⁸, segnò l'espansione dell'autorità dei naturalisti all'interno del dominio della gestione ambientale nonché l'inizio di una fase di globalizzazione ecologica mediata da imperi ed istituzioni scientifiche che cominciò a lasciare tracce tangibili dalla fine del Settecento quando l'areale geografico di un vasto numero di specie animali si vide notevolmente ampliato a seguito dei tentativi di modificare gli ecosistemi allo scopo di migliorare la produzione agricola.

Eppure, per quanto i fini di tale mobilitazione fossero nobili, molto spesso la mobilità dei naturalisti dell'Illuminismo comportò gravi disordini reperibili all'interno dei vari ambienti socio-naturali, si guardi solo alla maina comune che, ironicamente, a seguito di questa introduzione antropologica che la portò a diffondersi in tutto il mondo ad esclusione del Sud America e dell'Antartide, sia stata inserita, assieme alle zanzare, alle termiti ed alle formiche, all'interno delle cento peggiori specie invasive al mondo⁵⁹ per via dei danni sostanziali da lei causati alle colture agricole oltre alla messa in pericolo della biodiversità degli habitat di lei non nativi – non a caso la maina comune è divenuta oggetto di sforzi di eradicazione da parte di conservazionisti e biologi ambientali. Ma fu da casi come questo che i naturalisti dell'Illuminismo presero sempre più consapevolezza dell'importanza avuta da pratiche quali l'osservazione e la comprensione degli insetti, anche nocivi, situazioni che, a loro volta, dimostrano l'importanza del gettare nuova luce sulla storia sociale, politica, intellettuale ed economica del Settecento: fu, infatti, a seguito dell'intensificarsi di quel movimento di persone, piante e merci attraverso i confini geografici che si caratterizzò l'incipiente ordine economico globale della prima età moderna e che si provocarono diffusi timori di invasione biologica, dall'esempio della maina comune alla mosca dell'Assia, l'insetto accusato di essere stato importato dalle truppe assiane durante la guerra d'indipendenza

arrival», ma, allo stesso tempo, era stata la causa di ingenti danni ai raccolti di piselli dei coloni ed aveva causato anche disordini nei pollai. Queste ed osservazioni ancora più pesanti sui danni provocati dalla maina comune vennero poi riportati da Buffon nel sesto volume della sua *Histoire Naturelle des Oiseaux* edito proprio in quegli anni, nel 1775. Cfr. P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 218.

56 J. MICHELET, *L'Oiseau*, cit., p. 170.

57 Davanti alla concezione di una provvidenziale economia della natura, stando alla quale ogni specie di insetto avrebbe posseduto predatori naturali serventi ad impedirne l'eccessiva moltiplicazione, lo stesso Poivre, davanti alla piaga delle locuste, ammise: «En 1751, dans le cours de mes voyages j'avais pensé que le seul moyen de délivrer l'Isle de France de ces insectes destructeurs était de leur apporter les moyens que la nature a pris pour diminuer la multiplication des insectes nuisibles», in P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 211.

58 Bernardin de Saint-Pierre, fervente sostenitore dell'*harmonie de la nature*, tanto da giungere persino alla conclusione di come senza la «guerre perpétuelle» intrapresa dagli insetti nocivi presso e l'Île de France e l'Île de Bourbon, le isole sarebbero risultate inabitabili all'uomo, davanti al problema delle locuste sostenne come, essendo queste ultime non autoctone di tali colonie, l'unico modo che si aveva per poterle tenere sotto controllo sarebbe stato compensare la natura, che era priva di protezioni autoctone per quegli insetti importati, introducendo forze naturali a loro volta assenti naturalmente in quei luoghi. L'equilibrio che sosteneva «la beauté de la république naturelle» sarebbe dovuto, quindi, essere progettato andando ad inserire nell'habitat quelle forze naturali in grado di riportare la situazione in equilibrio, forze che sarebbero dovute essere esterne proprio come le locuste e la *police de la nature* di Linneo venne rintracciata proprio nella maina comune. Cfr. J.-H. BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Voyage à l'Île de France*, I, cit., p. 96; C. LINNÉ, *L'Équilibre de la Nature*, trad. Bernard Jasmin, Paris, Vrin, 1972, p. 13.

59 S. BOUDJELAS, M. BROWNE, S. LOWE, M. DE POORTER, *100 of the World's Worst Invasive Alien Species. A selection from the Global Invasive Species Database*, Auckland, New Zeland, The Invasive Species Specialist Group (ISSG), a specialist group of the Species Survival Commission (SSC) of the World Conservation Union (IUCN), 200, aggiornato 2004.

americana e colpevole di aver decimato i raccolti sulla costa orientale degli Stati Uniti negli anni '70 del Settecento e che più di molti altri insetti suscitò un notevole panico e tra i naturalisti e gli amministratori statali e con ragione: la monarchia borbonica dovette, d'altronde, gestire le crisi di sussistenza e la scarsità del grano che portarono la Francia lungo il percorso verso la Rivoluzione e questi insetti giocarono un ruolo fondamentale nella creazione della giusta situazione di crisi.

Eppure, per quanto negli ultimi decenni del XVIII secolo si fosse sviluppata, tra naturalisti e filosofi, la consapevolezza di quanto l'attività umana fosse così significativa da riuscire ad alterare la faccia della terra su scala globale a partire dalla redistribuzione biologica indotta attraverso il commercio internazionale ed il movimento globale, solo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo la diffusione intercontinentale di biota dannoso cominciò a divenire un problema e di governo e di diplomazia internazionale che vide la nascita di attive reti di comunicazione transatlantiche all'interno delle quali agenti consolari, agricoltori, amministratori statali e naturalisti comunicavano tra loro come nel caso, appunto, della mosca dell'Assia che, alla fine degli anni '80 del Settecento, vide Gran Bretagna, Francia e Stati Uniti scambiarsi informazioni circa il comportamento ed i modelli riproduttivi di tale mosca e sui rischi derivanti dall'importazione del grano americano, situazione che portò a varie tensioni politiche specialmente per via dell'idea che naturalisti ed amministratori britannici fossero motivati dal fare circolare determinate notizie per via del desiderio di favorire gli interessi commerciali nazionali⁶⁰ – lo stesso Joseph Banks sostenne il proibizionismo e favorì il protezionismo credendo fermamente che gli insetti attaccanti il grano avrebbero rappresentato una minaccia maggiore per il paese rispetto alla peste dal momento che, una volta introdotto su territorio, tale parassita sarebbe rimasto attivo fintanto che si sarebbe continuato a coltivare il grano.

Fu dunque alla fine del XVIII secolo che i patogeni degli insetti cominciarono a figurare nelle questioni della diplomazia internazionale quando si comprese come la collaborazione mondiale nel campo delle scienze naturali sarebbe potuta divenire una soluzione attraente per problemi quali l'introduzione di misure di quarantena per proteggere gli interessi nazionali, problemi messi in luce da epidemie come quelle causate dalla mosca dell'Assia che aveva dimostrato sia i potenziali rischi dell'intensificarsi degli scambi commerciali globali sia l'importanza della cooperazione internazionale per gestire correttamente questo rischio.

Autoctoni, introdotti involontariamente od un flagello che sembrava riprodursi costantemente, quello dell'eliminazione degli insetti, specialmente nocivi, pur essendo sempre stato un problema affliggente il genere umano, solo tra il 1750 ed il 1830 divenne, però, una pratica collettiva di miglioramento economico. Adesso le ricette insetticide tramandate dal mondo egizio a Plinio e Palladio, passate per l'Alto Medioevo e resesi via via più personali e segrete, domestiche, da tramandare in famiglia e da scambiare con gli amici più intimi, erano entrate a fare parte di un'economia ben più ampia rispetto a quella domestica, affacciandosi ad un mercato commerciale per gli insetticidi all'interno del quale si legarono con il mondo della stampa che dagli anni '60 del Quattrocento vide aumentare drasticamente la circolazione delle ricette insetticide in tutta Europa.

Per tutta la prima età moderna, infatti, una parte importante del mercato dei libri fin dai suoi inizi, tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, si vide occupata proprio dai manuali agricoli stampati nei cosiddetti «libri dei segreti» e nelle raccolte di ricette in cui trovarono ampio spazio gli insetticidi, dai rimedi degli autori classici a quelli moderni desunti dalle esperienze dei compilatori o dei loro collaboratori, un genere ancora in voga nel XVIII secolo come dimostrato dal *Nouveau*

60 Lo stesso Thomas Jefferson, il quale prima di divenire presidente fu ambasciatore degli Stati Uniti in Francia proprio durante gli anni della Rivoluzione francese, era convinto di come l'embargo britannico facesse parte di un complotto «malignant» e di una «political manoeuvre» per «fetter the commerce and check the prosperity of a country whom it cannot forgive because it cou'd not subdue». D'altronde anche dalla parte dell'amministrazione reale francese si voleva incoraggiare le spedizioni del grano americano specialmente per una questione di convenienza politica, in un ultimo tentativo di far tornare bassi i prezzi sempre più in aumento del pane e che stavano portando il regno sulla via della Rivoluzione. Cfr. *John Brown Cutting to Thomas Jefferson, London, 17 October, 1788*, in T. JEFFERSON, *The Papers of Thomas Jefferson 8 October 1788 to 26 March 1789*, XIV, ed. by Julian P. Boyd, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1958, p. 13 e *Thomas Paine to Thomas Jefferson, Feby. 16th. 1789*, ivi, p. 567.

Recueil de Secrets et Curiosités di Charles Lémery (20 edizioni pubblicate tra il 1674 ed il 1740), un tesoro di ricette insetticide provante la continua popolarità del genere dei libri dei segreti che dalla fine del XVII secolo non smise mai di esaurirsi fino a contribuire, tra XIX e XX secolo, a quel mercato per gli insetticidi che vide coinvolti sempre più attori come i professionisti della chimica e gli artigiani-imprenditori pubblicizzanti rimedi che andarono a legarsi ad ulteriori preoccupazioni quali quelle per la *salubrité* e la sicurezza alimentare. Non a caso, proprio tra il 1770 ed il 1830, quando la chimica di laboratorio e le nuove industrie chimiche cominciarono a produrre nuovi materiali e sostanze dalle proprietà insetticide – divenute così importanti che in una delle principali riviste economiche dell'epoca, il «*Journal Oeconomique*», ricette e tecniche insetticide apparivano regolarmente accanto a dibattiti teorici di economia politica – amministratori statali piuttosto che esperti scienziati cominciarono ad occuparsi del tema della sicurezza che andò a circolare all'interno delle riviste accanto alle ricerche collettive miranti ad una soluzione al problema pervasivo degli insetti nocivi. I giornali si fecero così vettori per la diffusione di conoscenze utili orientate al miglioramento della vita quotidiana, divulgazioni che rendevano pubblicamente accessibile la conoscenza esperienziale privata dei loro lettori, incrementando lo sviluppo del mercato degli insetticidi del cui sostentamento si nutrivano farmacisti, medici e droghieri i quali svilupparono un commercio sussidiario di rimedi per debellare le cimici dei letti dalle residenze private e dalle istituzioni statali, raggiungendo anche i consumatori provinciali; ma non solo case, letti e giardini: i commercianti svilupparono sostanze insetticide per proteggere, anche, la merce dei loro consumatori dalle devastazioni degli insetti nocivi domestici, i rilegatori svilupparono colle repellenti per proteggere la carta dai denti di insetti nocivi e sterminare le uova deposte nelle biblioteche e negli archivi ed i produttori di arazzi, calzolai e mercanti di tessuti pubblicizzavano insetticidi che potevano essere tranquillamente applicati sui paramenti senza danneggiarli o lasciare odori sgradevoli.

E così, sostenuto da certificati di autenticità e sigilli di approvazione da parte di istituzioni e mediche e scientifiche circa l'efficacia e la sicurezza dei suoi prodotti, il mercato degli insetticidi prosperò facendosi sempre più chimico e gli insetticidi naturali utilizzati sin dalla fine del XVIII secolo, quali il piretro, repellente ricavato da una polvere vegetale ottenuta dalla macinatura dei petali di due tipi di fiori di crisantemo e che, mescolata con cenere o farina ed acqua, controllava i parassiti, o l'elleboro, altro tipico veleno vegetale estratto dall'omonima pianta, o ancora, il tabacco, usato abitualmente nel XVIII secolo per le sue qualità insetticide, si videro sempre più soppiantati dai nuovi esperimenti che andarono ad aprire una nuova frontiera per i chimici, rivelando l'utilità che gli strumenti e le tecniche della chimica analitica di laboratorio avrebbero potuto fornire al dominio cruciale della produzione agricola. E così alle soluzioni più familiari quali sapone, cloruro di potassio e polvere di zolfo ed ai consigli più tradizionali come il nebulizzare i cespugli infestati con un liquore a base di acqua mischiata al succo estratto dal tabacco, od il salare il terreno per tenere sotto controllo i vermi, si andarono ad affiancare nuovi rimedi, meno familiari, come applicare ai raccolti sapone all'olio di balena od una soluzione debole di acido carbolico⁶¹. Ed anche se in molti risultarono scettici sul successo di queste nuove soluzioni, prevalse, comunque, lo spirito di sperimentazione, una caratteristica ben riassunta nella difesa fatta da Jabez Fisher per il suo antico composto a base di arsenico: «I do not know that there as any thing in it, I only throw it out as a suggestion»⁶². D'altronde gli entomologi e gli agricoltori erano generalmente disposti a provare tali nuove soluzioni ed inoltre il mercato degli insetticidi si vedeva legittimato proprio dal suo legame col mondo medico, un esempio per tutti la scoperta da parte dei medici-naturalisti John Wray⁶³ e Samuel Fischer dell'«*Acid Juyce*» contenuto nelle formiche ed avente il medesimo «*Spirit*

61 J. E. McWILLIAMS, *American Pests*, cit., p. 47.

62 J. FISHER, *The War with Insects*, in «Twenty-sixth Annual Report of the Secretary of the Massachusetts Board of Agriculture for 1878», Boston, Rand, Avery & Co., 1879, p. 210.

63 Si tratta del famoso naturalista britannico John Ray il quale si firmò come Wray sino al 1670, anno in cui pubblicò il suo *Catalogus Plantarum Angliae* come Joannes Raius dando come spiegazione al suo amico Martin Liser circa l'elisione della W la quale sarebbe stata aggiunta «without any adequate reason and altering the old and his father's spelling» anche se, invero, nei registri Ray, Raye e Wray si ricorrono tutti secondo quello che sembrò essere il gusto dello scrittore. Cfr. C. E. RAVEN, *John Ray: naturalist, his life and works*, Cambridge, Cambridge University Press,

of Vitriol» che avrebbe potuto avere un «singular use in Medicine»⁶⁴ e che dopo anni di perfezionamento delle tecniche di distillazione, vide unanimemente riconosciute le sue presunte capacità salutari tanto da ottenere un posto nella farmacopea del XVIII secolo.

Inoltre vari esperimenti portarono alla scoperta di come insetti contenenti nei loro corpi acidi concentrati risultassero sensibili ai sali alcalini volatili i quali erano in grado di eliminare gli insetti acidi in pochi secondi ottenendo così una rapida ed economica – i sali alcalini erano facilmente reperibili, raccogliibili dalla cenere delle foglie e degli alberi e delle piante, poi sciolti in acqua calda e vaporizzati sugli insetti – soluzione in quei canneti e campi invasi dalle formiche e simili e per la quale si poteva solo che ringraziare la ricerca chimica.

Ma come ai tempi di Duhamel du Monceau le innovazioni fecero fatica a farsi largo attraverso la più radicata cultura contadina fatta di ricette antiche e praticate da anni, allo stesso modo i prodotti chimici non mancarono di suscitare, nonostante la loro sempre maggiore popolarità, un profondo scetticismo tra i contadini, sia perché le opzioni più tradizionali-culturali (come la rotazione dei campi da coltivare o il dare fuoco alla stoppia) e biologiche (alcuni parassiti erano importanti per la natura ed altri servivano a controllare malattie fungine) continuavano ad essere preferite, sia per via del risvolto negativo al quale portarono i pesticidi chimici; nei periodi rivoluzionario e post-rivoluzionario, il decollo delle industrie chimiche contribuì alla produzione di una pletora di nuove sostanze rilasciate nell'ambiente – in particolare furono rivoluzionarie la candeggina e l'acido muriatico quest'ultimo che, anche se già conosciuto dal IX secolo, solo col chimico Nicolas Leblanc (1742-1806) vide inventato un suo processo di produzione – identificate da chimici ed amministratori statali come potenzialmente utili per le loro proprietà insetticide, ma che, oltre a portare ad una sovrabbondanza nella produzione di tali prodotti, contribuirono, anche, alla produzione di notevoli quantità di rifiuti industriali prodotti dalle industrie chimiche in rapido sviluppo e che divennero un pressante problema amministrativo. Il riciclaggio dei rifiuti chimici in sostanze utili all'agricoltura fu immaginato come una soluzione ad entrambi i problemi e vennero rammentati esperimenti agricoli utilizzando l'acido muriatico ossigenato che portano a rammaricarsi dello scarto dell'acqua utilizzata nelle fabbriche di candeggina, eliminata come puro rifiuto, quando invece ne era stata comprovata la sua utilità come agente fertilizzante ed insetticida e presto, nei principali periodici tecnici del periodo della Restaurazione, comparvero descrizioni su come i rifiuti liquidi delle fabbriche di soda e candeggina si sarebbero potuti riciclare in modo produttivo per produrre cloruro di calcio. Gli agricoltori avrebbero potuto facilmente ottenere l'acido muriatico in eccesso, la sostanza principale necessaria per produrre il nuovo fertilizzante, dalle fabbriche di soda ed avrebbero poi dovuto versare l'acido in grandi cisterne contenenti calcare, fino a raggiungere il punto di saturazione. Dotando queste cisterne di tubi di irrigazione, gli agricoltori avrebbero, così, potuto facilmente fertilizzare i loro campi con il risultante cloruro di calcio che costava da cinque a sei volte meno del letame, mentre i produttori di prodotti chimici avrebbero potuto essi stessi speculare sul cloruro di calcio e trarne profitto trasformando i propri scarti in prodotti di un'industria accessoria. Le esalazioni di acido muriatico gassoso dalle fabbriche artificiali di soda furono fonte di infiniti reclami e contenziosi da parte di agricoltori e proprietari terrieri nei primi decenni del XIX secolo, ma fu premura di avidi amministratori zittirle sul nascere contrastandole e, anzi, giungendo persino a sostenere come il non sfruttare queste emissioni fosse doppiamente dannoso in quanto puro spreco di una sostanza che, inoltre, avrebbe potuto contribuire produttivamente alla prosperità dell'agricoltura. Per non parlare del legame politico di questi prodotti: davanti al progresso scientifico i vari amministratori non poterono che fare affidamento alla chimica e quando si scoprì, ad esempio, che la trasmissione della malaria era imputabile alle zanzare, perseguire qualunque tipo di approccio rapido, poco costoso e coerente con gli interessi dell'industria e del governo, divenne imperativo promuovere determinate misure soddisfacenti esigenze a breve termine, relativamente urgenti e per di più universalmente applicabili; gli insetticidi vennero così

1986, p. 4.

64 J. WRAY, *Extract of letter, written by Mr. John Wray to the publisher January 13. 1670. Concerning some uncommon observations and experiments made with an Acid juyce to be found in Ants*, in «Philosophical Transactions», V, 68, 20 february 1671, pp. 2063-2066.

messi su di un piedistallo e quella che una volta era una guerra contro degli insetti invasivi divenne uno sforzo burocratizzato. Così sostanze come il solfato di rame, il famoso vetriolo blu, già usato nel XVIII secolo, ma il cui uso venne incrementato nel XIX grazie allo sviluppo delle industrie di raffinazione dei metalli, entrarono in maniera significativa all'interno di questi cicli di miglioramento e della produzione industriale – che speculava per trarre profitto dalla trasformazione degli scarti – e dell'agricoltura dove queste sostanze continuavano ad essere smerciate come ottimi elementi di disinfestazione al punto che al 1840, il solfato di rame era diventato una sostanza di uso generale per gli agricoltori di tutto il paese, diventando, persino, oggetto di un commercio specializzato e l'industria agroalimentare si ritrovò alla mercé di un complesso scientifico-governativo-aziendale sempre più potente e, ovviamente, promuovente l'opzione chimica. Solo a questi punti, a danno fatto diremmo, i medici e gli esperti della sanità pubblica cominciarono a sollevare domande circa la sicurezza della sostanza per i suoi consumatori, facendo eco alle preoccupazioni già all'inizio del secolo espresse dai redattori, ad esempio, del *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, stando ai quali sarebbe stato «infiniment plus prudent de limiter,[...], l'utilisation du cuivre à tout ce qui peut affecter la vie» dal momento che tale sostanza sarebbe stata pericolosa al punto da «transformé les supports de la vie en poisons mortels», qualità che portarono alcuni paesi ad assumere, nei suoi confronti, soluzioni estreme, «Son utilisation est également interdite en Suède, pour des objets liés à l'économie animale»⁶⁵.

I casi dell'acido muriatico e del solfato di rame illustrano come si stessero formando legami sempre più stretti tra chimica, agricoltura ed industria nei primi decenni del XIX secolo, un triumvirato che contribuì a promuovere tali prodotti come una soluzione veramente praticabile al problema dei parassiti e degli insetti nocivi e che vendette i progetti per il riciclaggio delle emissioni tossiche e dei rifiuti industriali come progetti positivi aventi il fine di rendere l'industrializzazione non solo più tollerabile, ma positivamente vantaggiosa per la prosperità agricola dello Stato. Così, posto nelle mani di chimici industriali e degli agricoltori, il superfluo delle nuove industrie chimiche si trasformò da scarto in oro e, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del successivo, la chimica raggiunse il suo apice assieme ai suoi massimi esperti, emergendo come uno strumento essenziale di governo, un insieme di tecniche per gestire le persone, le parti dirimpanti della natura e gli ambienti all'interno dei quali coesistevano. Ed a poco servirono le proteste denunciate nelle riviste entomologiche, «if the work of destroying Insects is to be accomplished satisfactorily, we feel confident that it will have to be the result of no chemical preparations, but of simple means, directed by a knowledge of the history and habits of the depredators»⁶⁶, ormai gli insetticidi andavano per la maggiore forti degli esempi del passato: se per i più ambientalisti la natura aveva dato armi altrettanto naturali come, ad esempio, gli uccelli insettivori, il caso della maina comune aveva dimostrato come non sempre i rimedi naturali portassero a dei benefici. Inoltre i tempi erano profondamente mutati ed alla luce delle segnalazioni di infestazioni, centinaia delle quali ogni mese, così come dell'approvazione degli insetticidi chimici da parte di entomologi, medici, chimici ed amministratori statali, non ci sarebbe voluto molto perché l'industria degli insetticidi concludesse da sola che l'arsenico ed il piombo – così come le decine di altre sostanze chimiche pericolose e che gli agricoltori applicavano ai loro raccolti – dovevano essere assolutamente integrate all'interno del mondo agricolo ed alimentare, un processo che si cominciò a crepare solo durante la seconda metà del XX secolo, grazie allo sviluppo di un nuovo ethos illuminista di controllo e dominio biologico cominciato ad apparire quando la battaglia contro gli insetti, mai esauritasi, ritornò nuovamente ad essere combattuta dalle sale dei consigli aziendali e dalle camere legislative nei campi dove gli insetti erano tornati ad evitare una raffica di soluzioni insetticide con inquietante regolarità spingendo, così, gli scienziati ad ideare armi ancora più potenti che, a loro volta, portarono a porsi sempre più domande sulla salubrità di queste soluzioni e le guerre contro gli insetti vennero illuminate da una nuova luce ambientalista aperta alla possibilità di riuscire a gestire gli insetti attraverso un sistema ecologicamente responsabile, un desiderio imperioso di dominare e sfruttare la natura, ma attraverso mezzi razionali che avrebbero

65 *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, VIII, Paris, Deterville, M. DCCC. XVII, p. 542.

66 «The Practical Entomologist», Philadelphia, October 30, 1865, p. 4.

permesso di raggiungere obiettivi economici attraverso l'espansione agricola, ma scendendo a compromessi tra ambizione economica e responsabilità ambientale. Un ideale che si sarebbe sviluppato durante l'Illuminismo⁶⁷, ma giunto a destinazione solo nel XX secolo, quando cominciò ad estendersi quel senso di equilibrio ecologico già individuato da pensatori quali Bernardin de Saint-Pierre, dove l'uomo non era più il vecchio e distante osservatore esterno, non più padrone dell'universo, ma elemento di un ecosistema all'interno del quale facevano parte anche gli insetti. D'altronde, per quanto la fantasia dell'annientamento della razza degli insetti nocivi, come diceva Duhamel du Monceau, o di utilizzare l'arte umana per massimizzare il potenziale produttivo degli insetti al di là di quello che la natura, da sola, aveva loro concesso, fosse occasionalmente trasparita attraverso gli scritti degli attori settecenteschi, come scritto da William Kirby, sterminare gli insetti sarebbe potuto essere altrettanto pericoloso:

We are very apt to think, that if certain noxious species of animals could be annihilated, it would be a great benefit to the human race; an idea that arises only from our short-sightedness, and our ignorance of the other parts of the great plan of Providence. We see and feel the mischief occasioned by such creatures, but are not aware of the good ends answered by them, which probably very much exceed it⁶⁸.

Tuttavia le due tecniche ereditate dal Settecento e che conferirono agli esperti scientifici il potere di imporre pratiche di controllo degli insetti a livello nazionale, ovvero il controllo biologico e la diffusione di sostanze chimiche, finirono col dominare le proposte ambientaliste degli entomologi circa l'eradicazione degli insetti nocivi la cui circolazione planetaria aumentò con l'intensificarsi del commercio globale ed imperiale mentre, alla fine dell'Ottocento e nella prima metà del XX secolo chimici ed entomologi iniziarono una corsa agli armamenti biologici contro gli insetti invasivi, sviluppando potenti sostanze chimiche con l'obiettivo di massimizzare i rendimenti agricoli e riequilibrare ambienti socio-naturali disturbati da introduzioni involontarie di parassiti, tecniche di disinfestazione che vennero poi, troppo tardi, denunciate per il loro impatto devastante sulla biodiversità, sulla salute pubblica e sull'ambiente, una critica che venne spesso formulata in modi che ricordano i timori dei commentatori del XVIII secolo circa le conseguenze degli effetti disequilibranti degli interventi umani all'interno dell'economia della natura,

Tutti questi nuovi, ingegnosi e creativi propositi di risolvere il problema della coesistenza del genere umano con le altre creature della terra sono guidati da un filo conduttore: la consapevolezza di dover venire a patti con la vita stessa – con tutte le popolazioni che incalzano o sfuggono, risorgono e decrescono. Soltanto se teniamo conto di queste forze vitali e cerchiamo di guidarle con cautela in una direzione a noi favorevole possiamo sperare di raggiungere un ragionevole compromesso con le legioni di insetti che ci circondano. [...], l'ariete del controllo chimico è stato diretto contro gli esseri viventi, questi organismi talvolta delicati e distruttabili, talaltra resistenti, elastici e capaci di reagire con inattesa violenza⁶⁹,

le parole conclusive di *Primavera Silenziosa* (1962) di Rachel Carson, la biologa e zoologa statunitense che lanciò il movimento ambientalista – trampolino di lancio per tale corrente fu

67 Invero anche prima come dimostrato dal comportamento dei coloni americani i quali, ritrovatisi davanti a specie autoctone a loro sconosciute e privi di quelle conoscenze ecologiche necessarie per stabilire una connessione tra il comportamento ambientale dell'uomo e le conseguenze legate agli insetti, riuscirono, comunque, a trovare delle soluzioni efficaci contro tali insetti, attraverso sperimentazioni, ma soprattutto, una profonda osservazione dell'ambiente circostante. Riuscirono a difendersi dagli insetti nocivi attaccando, ad esempio, i coleotteri striati prima che la rugiada si sollevasse dalle loro ali, attirando le formiche nelle chele di aragosta vuote, conservando il grano in barili salati e vicino alla pelle di pecora ed inzuppando il terreno nella salamoia del prosciutto; tutte tattiche dimostranti come lo sfruttamento dell'ecosistema da parte dell'uomo rivelasse un'intima connessione con le condizioni locali ed il mondo naturale. Vero è, però, che questo tipo di risposta poté essere applicata poiché si trattava di risposte locali a problemi locali, derivate da osservazioni di prima mano della natura all'opera, situazioni impossibili da replicare o da continuare ad applicare una volta superata la fase che aveva visto gli agricoltori dipendenti dalla monocoltura. Cfr. J. E. McWILLIAMS, *American Pests*, pp. 26-55.

68 W. KIRBY, *A Continuation of the History of Tipula Tritici, in a Letter to Thomas Marsham, Esq. Tr. L. S. by the Rev. William Kirby, F. L. S. Barham, December, 1798*, in «Transactions of the Linnean Society», V, London, J. Davis Chancery-Lane, M.DCCC., pp. 105-106.

69 R. CARSON, *Primavera Silenziosa*, Milano, Feltrinelli Editore, 1990, pp. 269-270.

proprio *Silent Spring* – e dimostrante come il pensiero ecologico moderno abbia radici parziali nel pensiero storico-naturale del XVIII secolo. D'altronde furono le crescenti preoccupazioni sulla tossicità delle sostanze chimiche sintetiche dagli anni '60 ad aver portato ad una rinascita dell'interesse per gli usi industriali delle secrezioni di insetti più naturali e non tossiche: proprio come i naturalisti ed i promotori agricoli del XVIII secolo avevano incoraggiato i loro contemporanei a rivolgersi al regno degli insetti per scoprire fonti di ricchezza sotto-sfruttate od ignorate, economisti politici, scienziati ed ingegneri dell'era contemporanea cominciarono a richiedere ulteriori ricerche da svolgere sugli usi che si sarebbero potuti fare degli insetti al fine di ottenere un'economia più (eco)sostenibile – basti pensare al sostegno dato dall'Organizzazione delle Nazioni Unite alla concezione che gli insetti e le loro proteine possano rivelarsi vitali per il prossimo futuro visto come la crescita della popolazione globale e la scarsità delle risorse stanno minacciando l'approvvigionamento alimentare e dimostrando, ancora una volta, quanto gli insetti non siano semplici *vermin*, ma creature dal valore nascosto.

In un mondo in cui la tecnologia e l'hi-tech stanno avendo il sopravvento, in molti, a seguito della sintetizzazione chimica⁷⁰ di prodotti naturali promossi aggressivamente e commercializzati a livello globale, dopo essersi resi conto del rischio di stare andando verso un pianeta sintetico in cui l'artificiale andrà inesorabilmente a sostituire il naturale e del danno e della tossicità⁷¹ che l'ambiente sta subendo a causa di queste produzioni – in particolare dagli anni '60⁷² in poi si incominciarono ad esporre massicciamente gli effetti velenosi e cancerogeni di numerose sostanze chimiche sintetiche

70 Se nel primo '800 agli scienziati ed ai naturalisti la sintesi controllata di prodotti naturali sembrava inimmaginabile, nel 1828 il ricercatore tedesco Friedrich Wöhler riuscì a sintetizzare l'urea, la sostanza contenente azoto nell'urina dei mammiferi ritrovandosi sconcertato dalla riuscita del suo esperimento in quanto esempio della produzione artificiale di una sostanza organica e, anzi, cosiddetta animale, da sostanze inorganiche: «diese Untersuchung hat das unerwartete Resultat gegeben, dafs bei der Vereinigung von Cyansäure mit Ammoniak Harnstoff entsteht, eine auch in sofern merkwürdige Thatsache, als sie ein Beispiel von der künstlichen Erzeugung eines organischen, und zwar sogenannten animalischen, Stoffes aus unorganischen Stoffen darbietet» e nel 1923 l'architetto pioniere del Movimento Moderno, Le Corbusier, annunciava come «I primi effetti dell'evoluzione industriale nell'edilizia si manifestano in questa tappa primordiale: la sostituzione dei materiali naturali con i materiali artificiali, dei materiali eterogenei e discutibili con i materiali artificiali omogenei e provati in verifiche di laboratorio e prodotti con elementi stabiliti». Cfr. F. WÖHLER, *Ueber künstliche Bildung des Harnstoffs*, in «Annalen der Physik und Chemie», Leipzig, von Johann Ambrosius Barth, XII, 1828, pp. 253-256; LE CORBUSIER, *Verso una Architettura*, a cura di Pierluigi Cerri e Pierluigi Nicolini, Milano, Longanesi, 2003, p. 179.

71 Anche in questo caso non si parla di novità vera e propria: già nel papiro di Ebers risalente al 1550 a.C. si parla degli effetti dannosi di alcune sostanze, essenzialmente composti naturali non sintetici, sul corpo umano, e vi si trovano elencate le proprietà nocive di sostanze comuni come la cicuta e l'oppio, il piombo ed il rame. Allo stesso modo in Grecia ed in Cina si conoscevano sostanze come il *pharmakon* per i primi ed il *du* per i secondi che potevano agire come veleni od antidoti in base ai dosaggi ed alla modalità di applicazione sino a giungere al Medioevo quando sempre maggiormente vennero notate le relazioni tra malattie professionali e materiali pericolosi – si pensi ai miniatori che per dare vita ai cosiddetti manoscritti miniati utilizzavano il minio, un minerale costituito da ossido di piombo permettente di ottenere un rosso vivido, pregiato, ma che, come tutti i composti a base di piombo, era tossico, il quale veniva fatto aderire alle setole del pennello bagnando queste ultime con la bocca. In questo modo i miniatori, consapevolmente, si avvelenavano col piombo e per questo motivo richiedevano un prezzo maggiore per la produzione di tali scritti – mentre con Paracelso (1493-1541) si vide espresso il concetto di *la dose fa il veleno*, così come sviluppate le idee fondamentali della moderna tossicologia che al 1930 si vide dedicata la prima rivista scientifica, la tedesca *Archiv für Toxikologie*, e che dilagò nei decenni successivi alla Seconda Guerra Mondiale.

72 Gli anni Sessanta del XX secolo segnarono il momento del cambiamento, periodo a seguito del quale si cominciarono a cercare ferocemente soluzioni più sane e naturali alle sostanze chimiche. D'altronde furono quelli gli anni in cui cominciarono a sommarsi, divenendo evidenti e non più tollerabili, i disastri ambientali ed i danni registrati dalla salute pubblica a causa della tossicologia, si pensi al *Great Smog* di Londra del 1952 ed alla venuta a conoscenza sempre maggiore degli inquinamenti atmosferici, alla scoperta, nel 1956, dei diffusi avvelenamenti da metilmercurio nella popolazione che viveva vicino alla fabbrica chimica della Chiasso Corporation a Minamata in Giappone o, ancora, alla crisi sanitaria della fine degli anni '50 ed inizio degli anni '60 durante la quale le donne di 46 paesi che avevano usato il farmaco antiemetico talidomide diedero alla luce 10.000 bambini fisicamente deformati. Tutti questi esempi, e molti altri, avevano dato il via ad una riforma culminata col libro della Carson offrente un'eloquente denuncia degli effetti dannosi dei pesticidi sintetici sulla salute umana ed ambientale. Cfr. E. D. MELILLO, *Global Entomologies: Insects, Empires, and the "Synthetic Age" in World History*, in «Past and Present», n°. 223, May, 2014, p. 260; E. D. MELILLO, *The Butterfly Effect. Insects and the Making of the Modern World*, New York, Alfred A. Knopf, 2020.

rilasciate nell'ambiente per progetti quali pesticidi ed additivi alimentari – hanno iniziato a promuovere e l'uso di nuove alternative più pulite e la rinascita di ingredienti prodotti biologicamente. In numerosi casi, i produttori hanno abbandonato i sostituti sintetici a favore di sostanze naturali, come la gommalacca e la cocciniglia e questo anche a favore del fatto che nonostante la scoperta di sostanze e processi come la sintesi dei polimeri, non si è ancora stati in grado di produrre alternative economiche o strutturalmente adeguate ad una vasta gamma di materiali prodotti naturalmente come nel caso della seta, rivelatasi troppo complessa per essere ingegnerizzata in modo efficiente e prodotta in serie con profitto. E così, in un'era dominata dalla tecnologia, molti organismi operano ancora come inimitabili laboratori di metamorfosi e donne e uomini di tutto il mondo continuano a fare affidamento sulle secrezioni di insetti come mezzo per assicurarsi il proprio sostentamento, associazioni fra specie differenti e cambiamenti sociali ed ecologici analizzate proprio dall'*environmental history* i cui storici ambientali perseguono l'obiettivo e di mettere in luce le connessioni, così come gli antagonismi, nati tra produttori e consumatori attraverso spazio e tempo e di rivedere la nostra comprensione dei ruoli che gli organismi hanno svolto nei nostri sistemi e culturali e tecnologici. Al di là, infatti, delle metafore botaniche e meccaniche si trova un apprezzamento dei modi in cui queste creature hanno alterato – e continuano a plasmare – le strutture della nostra esistenza rendendo innegabile come gli insetti siano parte integrante della realtà della nostra sopravvivenza terrena, una relazione sottoscritta da millenni di adattamenti ed ambientali e culturali. Lo si è visto: nel corso della storia, queste intrepide creature hanno popolato i nostri racconti popolari, impollinato le nostre piante fiorite ed infestato i nostri campi, alcune civiltà li hanno temuti come vettori di malattie, altri li hanno venerati come oggetti sacri e li hanno manipolati incessantemente come modelli per la sperimentazione genetica; molto spesso denigrati in quanto creature microscopicamente discrete, gli insetti, invero, mostrano un potere devastante in uno sciame e per quanto possano essere distrutti con un solo colpo della mano, incarnano la resilienza evolutiva sulla terra; sono i vettori di malattie devastanti come la malaria e la febbre dengue, eppure svolgono alcuni dei servizi più cruciali del mondo e producono alcuni dei suoi prodotti più durevoli⁷³. Ancora una volta sono dunque gli insetti a facilitare la produzione umana e la riproduzione ambientale: a livello globale le api sono responsabili di quasi un terzo della produzione agricola sulla terra e gli insetti fungono anche da barometri chiave di problemi pervasivi, tra cui la tossicità ambientale ed il cambiamento climatico, esempi che confermano come la concorrenza e la pestilenza non siano le uniche possibili vie di interazione tra le comunità umane e quelle degli artropodi, un'interazione che va ancora approfondita, ma che nel 1980 vide un suo primo riconoscimento grazie all'entomologo Charles L. Hogue e la coniazione del termine «entomologia culturale» attraverso il quale descrivere lo studio delle influenze degli insetti sulla cultura umana che, però, nonostante tutto, nonostante l'onnipresenza degli insetti nella nostra vita quotidiana, vede ancora come comportamento predominante nei confronti di queste creature un sentimento di repulsione.

Sin dal XVIII secolo gli insetti, dunque, fecero intrinsecamente parte dell'economia di quella natura che se per Buffon aveva distribuito predatori e prede al fine di mantenere un equilibrio perpetuo, per Philibert Commerson, naturalista francese, avrebbe utilizzato proprio gli insetti per «pour réprimer la trop grande luxuriation du règne végétal, pour balayer la surface de la terre des cadavres infects qui l'empesteroient bientôt» ed anche per «empêcher la corruption des eaux croupissantes par la prompte consommation qu'ils y font des matières sujettes à s'y putréfier»⁷⁴, richiamando il ruolo dato agli insetti da Linneo nei quali aveva scorto la «police de la nature» mantenente leggi ed ordine⁷⁵ – si rammentino qui anche le parole di Pluche che delle formiche

73 Cfr. E. D. MELILLO, *The Butterfly Effect*, Introduction.

74 P. COMMERSON, *Sommaire d'observations d'histoire naturelle par le S. de Commerson*, in «Notice de M. Commerson sur les observations d'histoire naturelle Rédigée à l'occasion du voyage autour du monde de M. de Bougainville Du 24 octobre 1766», Manuscrit de la Bibliothèque de l'Arsenal, Ms.6660, n°15, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris.

75 «Les insectes trop injustement méprisés, ne sont vils aujourd'hui qu'à des yeux vulgaires. Leur figure [...] leur rôle important dans l'économie générale de la nature [...] est admirable en eux et prouve qu'ils sont les ministres les plus sûrs de la nature parce qu'ils en sont les plus petits, les plus multipliés et les plus actifs», *ibidem*.

aveva ammirato proprio «ses loix & sa police» – consumanti tutto ciò che era superfluo o morto, mentre, nel XIX secolo, dall'economia naturale e da quella domestica, gli insetti passarono ad invadere, per dirla con le parole di Rousseau, la «grande famille, qui est l'état»⁷⁶.

Già i *philosophes* dell'Illuminismo, non a caso, nel tentativo di massimizzare le risorse materiali all'interno di un sistema politico, avevano fatto ricorso proprio agli insetti che già si erano configurati come oggetti dell'economia settecentesca a partire dal posto da loro occupato in quei manuali di istruzione per l'allevamento dei bachi da seta e delle api all'interno della letteratura economica e che ora stavano proseguendo la loro ascesa visto anche come lo sfruttamento della natura bene si era accostato alla politica grazie alle numerose analogie offerte dal regno entomologico, come nel caso del rapporto tra i poveri industriali e l'élite al potere, una situazione che bene venne denunciata da una vignetta satirica intitolata *Prince Albert's Bee-Hives* di Richard Doyle [Fig. 30], lo zio di Arthur Conan Doyle e presso la quale, attraverso la raffigurazione di un alveare di vetro all'interno del quale era possibile scorgere una «very curious species of bees»⁷⁷ impegnate in vari compiti laboriosi, si volle denunciare la condizione dei lavoratori britannici i quali continuavano a sopravvivere nonostante i frutti del loro lavoro, così come quello delle api, sarebbero poi stati goduti da altre persone. La vignetta era poi accompagnata dalla didascalia «These Hives are so constructed that the HONEY may be removed without DESTROYING THE BEES» in un richiamo all'ideologia mandevilleiana che aveva sempre incitato al mantenimento dei poveri in quanto cuore pulsante dell'economia del regno.

Per quanto questo sia solo un esempio, risulta comunque più che sufficiente per dimostrare l'innegabilità di un collegamento fattosi sempre più solido tra economia, politica e conoscenza naturale, un programma che evolse anche in un senso politico-religioso come dimostrato dal governo *Tory* il quale aveva puntato a ripristinare la stabilità sociale facendo leva su di una nuova economia politica individuante il valore economico di una nazione nei suoi elementi basilari quali cibo e materie prime e rendente, perciò, l'agricoltura l'unica vera fonte di ricchezza di una nazione, un pensiero, questo, sviluppato da William Spence⁷⁸ e che portò a ben altre implicazioni ideologiche: strettamente legato al Settecento fu, infatti, il concetto di patriottismo, così come i termini patrie, nazioni, cittadini e proprio il miglioramento agricolo divenne il terreno simbolico su cui gli amministratori statali e le élite fondiarie – specialmente nell'Ancien Régime in Francia dove la formazione di cittadini patriottici divenne una preoccupazione pressante per i riformatori – poggiarono i loro programmi di riforma trovanti un terreno comune nella convinzione che la gestione delle risorse materiali fosse alla base della forza delle nazioni, specialmente in un mondo di spietata concorrenza internazionale.

L'imperativo patriottico dell'economia divenne, così, un'ingiunzione morale contro le abitudini dispendiose dei consumatori e la loro eccessiva inclinazione per il lusso, nonché un'ingiunzione a rivolgere la propria attenzione al mondo naturale al fine di alleviare la dipendenza dagli stati rivali massimizzando lo sfruttamento delle risorse disponibili sul territorio – vedasi l'esempio del vermiglio della quercia. Così la storia naturale si fece ancella dell'economia acquisendo lo status di

76 J.-J. ROUSSEAU, *Économie*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné des Arts et Métiers*, V, Paris, Briasson e al., M. DCC. LV., p. 337.

77 La rappresentazione venne pubblicata all'interno dell'importante rivista satirica britannica «Punch or the London Charivari» e, come riportato nel relativo trafiletto, tali api sarebbero appartenute ad una curiosa specie in quanto «bear an outward resemblance to British mechanics and artificers», ma non solo una somiglianza circa l'aspetto esteriore: entrambi «are carefully deprived of all the honey they elaborate, save the honey that is considered sufficient to afford them ample sustenance in all seasons». Inoltre questa singolare specie di api sarebbe stata particolarmente simile agli uomini dal momento che anche loro avrebbero «pay a very large property-tax» anche se a loro sembrerebbe essere stato lasciato «enough to eat in return for their labour», in «Punch or the London Charivari», VII, London, July to December, 1844, cit., p. 90.

78 Economista ed entomologo britannico, Spence intrattenne all'età di ventidue anni una fitta corrispondenza con l'entomologo William Kirby e col quale pubblicò il celebre *Introduction to Entomology*, in quattro volumi, tra il 1815 ed il 1826. Nel 1822 pubblicò, invece, i *Tracts on Political Economy* composti da altri capitoli fra cui l'indipendenza del commercio britannico e l'agricoltura come fonte di ricchezza. Nel 1833 fu, assieme a Kirby, tra i fondatori della Society of Entomologists of London e della quale divenne presidente nel 1847 dopo essere stato nominato *fellow* della Royal Society nel 1834 Cfr. W. SPENCE, *Tracts on Political Economy*, London, Hurst Rees, Orme and Brown, 1822.

ricerca patriottica proprio durante il XVIII secolo ed i naturalisti illuministi furono in prima linea nel tentativo di dimostrare come la pratica della storia naturale potesse essere allineata con l'agenda del secolo di utilità e sociale e pubblica, uno sforzo non da poco per i naturalisti-entomologi che dovettero farsi carico di quel ramo della storia naturale che più di ogni altro aveva sofferto di derisione e disprezzo, «constantly labors under the weight of the insignificance that is attributed to the objects of his study»⁷⁹, ma che dalla fine del Settecento si vide reinterpretata in quanto ricerca civica contribuente alla forza e materiale e morale della patria, elementi che contribuirono a portare l'entomologia a staccarsi dall'ambito della teologia naturale per configurarsi sempre più come una scienza cittadina sino a concludere la sua metamorfosi nel XIX secolo trasformandosi in *bios-lògos*, una scienza della vita.

Ovviamente questi temi si possono meglio investigare in quei territori, come la Francia, aventi avuto un'economia a carattere prevalentemente agrario, con numerose accademie scientifiche e società agrarie, ed in zone quali le colonie, le più colpite dal flagello degli insetti nocivi spesso introdotti a seguito delle economie delle piantagioni le cui colture attiravano e fornivano terreno fertile ai parassiti; inoltre gli ambienti coloniali, più degli altri, furono teatro per lo sviluppo di nuove tecniche settecentesche di disinfestazione, dall'applicazione di rimedi chimici a base minerale, all'introduzione, come nel caso delle Isole Mascarene, di specie insettivore non autoctone, situazioni, specialmente queste ultime, di redistribuzione biologica indotta dall'uomo che condussero a vere e proprie invasioni biotiche – si pensi ai casi della *Sitotroga Cerealella* in Francia durante gli anni '30 del Settecento, o, ancora, della mosca dell'Assia, *Cecidomya Destructor*, decimante i raccolti sulla costa orientale degli Stati Uniti attorno al 1780 ed avente gettato nel panico l'Europa continentale che temeva la diffusione di tale insetto attraverso spedizioni infette di grano – e che portarono naturalisti e filosofi, sin dalla fine del XVIII secolo, a riflettere sull'impatto planetario dell'attività commerciale europea. Era, infatti, oramai tangibile il nuovo aspetto che il pianeta stava assumendo a causa dell'emigrazione, volontaria od involontaria, provocata dall'uomo di innumerevoli piante, insetti ed animali in tutti gli angoli della terra, provocando azioni che portarono a porsi degli interrogativi circa il rapporto dell'uomo con l'ambiente ed i suoi abitanti, e vegetali ed animali, oggi studiati dalle discipline umanistiche ambientali, le cosiddette *environmental humanities*, analizzanti l'impatto avuto dall'uomo sulla natura e dall'influenza avuta da parte della natura sugli affari degli uomini inserendosi, così, non solo nella divisione scienza-natura, ma anche, appunto, natura-cultura e natura-società. D'altronde le connessioni tra gli esseri viventi risultano essere l'elemento alla base del funzionamento di un ecosistema che si vedrà, dunque, connesso con fattori politici, economici e sociali, un legame imprescindibile dal momento che tutta la storia si svolge all'interno del mondo naturale e proprio atteggiamenti, credenze e valori furono i fattori che più influenzarono l'interazione uomo-natura, specialmente sotto forma di miti, religione e scienza. Un unione quella tra la società umana e la natura che ogni volta conduce alla storia culturale ed intellettuale, a ciò che gli esseri umani hanno pensato, creduto, dipinto e scritto; d'altronde, come descritto da Serenella Iovino, «Anche noi umani siamo natura eloquente; siamo animali che parlano, e il più delle volte – nel bene o nel male – è attraverso di noi, attraverso le nostre rappresentazioni, metafore, simboli, allegorie, che la natura parla»⁸⁰ dando vita a narrazioni o storie⁸¹ che per poter essere comprese devono essere collocate in una storia culturale più ampia, essendo figlie di tempi e luoghi particolari, plasmate ed influenzate da contesti morali, politici, economici e religiosi.

79 P.-E. STOCKLAND, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, cit., p. 21.

80 S. IOVINO, *Corpi Eloquenti. Ecocritica, Contaminazioni e Storie della Materia*, in D. FARGIONE, S. IOVINO, *Contaminazioni Ecologiche. Cibi, Nature e Culture*, Milano, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2015, p. 103.

81 S. IOVINO, S. OPPERMAN, *Material Ecocriticism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014, p. 1.

Conclusioni

La paura per gli insetti è, ancora oggi, una delle prevalenti ansie all'interno dell'era contemporanea e le legioni di termiti e formiche sono ancora l'incubo di negozianti che ogni anno pagano servizi di disinfestazione o degli agricoltori i quali, a loro volta, non mancano di cercare di sterminare mosche, scarafaggi, afidi e pidocchi per salvare le loro colture arrivando persino a ricorrere a quegli stessi insetticidi che, al medesimo tempo, avvelenano i prodotti dei raccolti.

Paure che si riflettono non meno nell'immaginario collettivo di varie culture e popolazioni, specialmente le più occidentali, dove insetti come mosche, vermi, zanzare e scarafaggi vengono ancora oggi associati a concetti quali la decadenza e la degenerazione morale. Nello stesso linguaggio si rintracciano tali avversioni: in inglese si usa dire *fly in the ointment* per indicare il proverbiale pelo nell'uovo italiano mentre le nostrane idee che frullano per la testa in inglese sarebbero delle *bees in our bonnets*, ed ancora, in Francia, la malinconia affliggente le persone si tramuterebbe in uno scarafaggio, *avoir le cafard*.

Un po' controcorrente, con questo studio si è invece cercato di ridare lustro a questi animali, tracciando una parte di quel lungo arco temporale che vide – e che continua a vedere – una relazione tra insetti e persone rivelando molte e forse inaspettate dipendenze da parte degli uomini nei confronti di questi esseri a sei zampe, minuscole creature che, invero, sono delle vere e proprie fabbriche di molte delle merci che pervadono la vita quotidiana degli uomini, dai tessuti alle tinture, ai cosmetici agli ingredienti farmaceutici sino anche ai cibi – dagli additivi alimentari ai liquori – ed all'high-tech. In modi sorprendenti ed imprevedibili, sono infatti molte le scoperte oggi considerate estremamente moderne ad essere state ispirate dagli insetti; molti laboratori di ricerca, aziende agricole ed imprese pionieristiche hanno puntato il loro successo proprio sulle relazioni con le piccole creature alate, si veda, ad esempio, il caso dei moscerini della frutta (*Drosophila melanogaster*) cruciali per la mappatura del genoma umano e per molte altre scoperte genetiche, fra cui il suo studio come modello genetico per varie malattie umane fra le quali il Parkinson, la malattia di Huntington, l'Alzheimer, ma anche per studiare il meccanismo biologico del sistema immunitario, del cancro, dell'intelligenza o, ancora, dell'invecchiamento.

Api, farfalle, scarafaggi e mosche fungono poi da prolifici impollinatori, garantendo la sopravvivenza di tre quarti delle piante da fiore del mondo ed un terzo delle colture alimentari del pianeta; i grilli, le cavallette ed i vermi della farina sono, invece, emersi come fonti proteiche poco costose, essenziali per le prospettive future dell'approvvigionamento alimentare globale. Al pari delle visioni apocalittiche delle aziende di disinfestazione, dei produttori di sostanze chimiche e dei contadini, gli insetti sono, quindi, parte integrante del futuro della nostra sopravvivenza terrena, come dimostrato, ad esempio, dalla produzione di prodotti derivanti dalle loro attività quando non direttamente da loro stessi, come nel caso del miele che, per quanto non più attore protagonista assoluto nel mercato globale dei dolcificanti, illumina ancora circa la nostra dipendenza a lungo termine dalle sostanze create dagli insetti, continuando a servire come promemoria della nostra connessione con il mondo delle api. Per non parlare della produzione di prodotti quali la seta e la cocciniglia fondamentali per le culture umane nel mondo antico e divenuti beni commerciali chiave nelle economie imperiali europee, nonché beni ancora vitali nell'economia globale odierna. Forse fu proprio per via di questa consapevolezza e dell'innegabile relazione uomo-insetto che già nel Settecento si cercarono modi per allevare quegli insetti considerati quasi domestici, un compito che impose una conoscenza di queste creature, una consapevolezza circa i loro bisogni, nonché una comprensione dettagliata di come coltivare le piante ospiti sulle quali sopravvivono questi desiderabili insetti e portando così le comunità rurali situate ai margini di quei centri di potere politico ed economico del mondo a produrre gli entomologi non ufficiali ed i botanici informali dell'Età della Ragione.

Con le pagine sino a qui riportate si è voluto dimostrare quanto le piccole creature invertebrate

appartenenti alla classe degli *Insecta* abbiano influenzato ogni angolo del nostro mondo.

Con questo studio si sono, non a caso, attraversati diversi regni e culture nonché tempi, passando dalle *Upanisad* sanscrite, agli studi latini pliniani e virgiliani, dagli studi scientifici di Réaumur a quelli teologici, non solo cattolici di Pluche e Lesser, ma anche islamici, come rintracciabili dagli esempi riportati attraverso il testo sacro del Corano, sino alle poesie keatsiane ed ai romanzi swiftiani, fra satire e vignette ed opuscoli pubblicitari, il tutto con l'intento di dimostrare come varie culture siano arrivate a comprendere gli insetti e come le percezioni umane circa i loro confronti siano variate ampiamente e nel tempo e nel luogo come dimostrato dai molti gruppi ed individui aventi trovato diversi motivi per temperare la loro paura e repulsione nonché il loro odio per queste creature, sentimenti ben presto rimpiazzati da ampie dosi di ammirazione e meraviglia, molto spesso concesse all'occhio umano grazie alle evoluzioni scientifiche degli strumenti dell'epoca, il microscopio *in primis*.

Specialmente con la seconda parte di questo studio sono stati, invece, esplorati i regni del mondo moderno in cui gli insetti hanno influenzato più profondamente le vicende umane così come giunte al XVIII secolo a seguito di millenni di adattamenti ambientali ed adattamenti culturali aventi creato le nostre complesse relazioni con gli insetti; non a caso una delle scoperte chiave della rivoluzione moderna nell'ambito delle scienze della vita, quella che vide la scala di un organismo non dover necessariamente riflettere la sua complessità evolutiva o la sua importanza ecologica, avvenne proprio nel Settecento periodo, anzi, nel quale si prese consapevolezza di come si stesse cominciando a crepare quella convinzione che sottovalutava i ruoli fondamentali ricalcati da quelle forme di vita non umane nel sostentamento della biosfera.

Il biologo di Harvard E. O. Wilson osservò:

Se tutta l'umanità dovesse sparire domani, è improbabile che una sola specie di insetti si estingua [...]. Senza esseri umani, in due o tre secoli gli ecosistemi del mondo si rigenererebbero tornando allo stato ricco, prossimo all'equilibrio che esisteva più o meno diecimila anni fa [...]. Ma se si estinguessero gli insetti, l'ambiente terrestre precipiterebbe rapidamente nel caos⁸²,

affermazione con la quale sfidò quell'idea di lunga tradizione e, purtroppo, non ancora del tutto eradicata e stando alla quale il nostro pianeta dipenderebbe dall'umanità quando, invece, la biosfera ha bisogno degli insetti molto più di quanto abbia bisogno dell'essere umano.

Le civiltà li hanno, quindi, temuti in quanto vettori di malattie, ma li hanno, anche, venerati come oggetti sacri e, sicuramente, li hanno sezionati incessantemente sotto ai microscopi portando a quelle osservazioni che hanno permesso di comprendere come la vita degli insetti potesse offrire molti paradossi, ma anche molte corrispondenze, specialmente quando paragonati alla società umana e questo soprattutto avvenne sempre nel XVIII secolo quando comparvero contemporaneamente due immagini dell'uomo, quello più razionale, empirico, legato alla scienza di Bacone che aveva ridotto la conoscenza all'utile, quei bruti animali simili a macchine privi di quell'anima e di quella sensibilità pervadenti, invece, l'altro tipo di essere umano, l'artista, il sapiente che, al contrario, sfruttava la sua umanità, sentendo, quando non ricercando, i morsi di quei *maggots in your brain* ed usante la sua immaginazione. E così, accanto alle descrizioni delle api laboriose che calcolavano l'uso più efficiente dei materiali per i loro alveari costantemente produttivi formulate da quegli economisti politici e naturalisti conservatori che presentavano sempre più una concezione dell'uomo come un essere calcolatore razionale guidato dagli interessi, vivevano e dilagavano al contempo le descrizioni dei loro critici enfatizzanti non il talento geometrico delle api, bensì la loro capacità di sentire e di rispondere ai movimenti reciproci, guidate dall'istinto e da una sensazione non razionale, ma naturale.

E se alcuni enfatizzarono l'unicità umana sostenendo come gli insetti differissero dagli uomini in quanto non potenti utilizzare la loro immaginazione creativa, allo stesso tempo mostravano come sia gli esseri umani sia gli animali possedessero una socievolezza prodotta non di calcoli geometrici, ma di sensibilità, come se, ad ogni tentativo svolto al fine di sottolineare le differenze

82 E.O. WILSON, *La Creazione. Un anello per salvare la vita sulla Terra*, Milano, Adelphi, 2020, pp. 38-39.

tra uomo ed insetto, immancabilmente si affiancasse un'innegabile vicinanza degli uomini alla società animale, specialmente quando si voleva concettualizzare il funzionamento della sensibilità, come nel caso degli sciame d'api.

D'altra parte, gli economisti politici e gli agronomi, sebbene condividessero la concezione dei corpi sociali come qualcosa di più della semplice somma delle loro parti, non erano interessati, come criticava Diderot, ai loro elementi irrazionali e fantasiosi, guardanti, invece, ai corpi degli animali per imparare ad ordinarli ed a governarli.

Le discussioni sugli insetti avanzate nei capitoli precedenti non hanno, infatti, solo voluto porre l'accento sulle emergenti reti globali di scambio delle merci del periodo moderno, né sono volute essere solo delle prove empiriche di idee politiche, ma anche un modello concettuale dell'ordine sociale che collegava gli esseri umani, gli animali e la natura in una traccia utile per comprendere come la società sarebbe, per i Lumi ed i *philosophes* settecenteschi, dovuta essere governata, anche, attraverso l'aiuto di controlli ed equilibri naturali. Le osservazioni sugli insetti – ed i relativi dibattiti – hanno contribuito a questo sforzo aiutando ad immaginare come i corpi naturali – insetti ed umani, individuali e sociali – sarebbero potuti rientrare nell'ambito del governo e proprio quando i naturalisti e gli economisti politici congiunsero gli esseri umani, gli animali ed altre risorse naturali in un unico insieme da dover governare, controllare e migliorare, resero possibili concezioni e pratiche successive di un'economia che avrebbe visto poggiare le sue basi sul governo dei corpi naturali portando a quella trasformazione del concetto di popolazione, adesso nuovo oggetto del governo, anche se in questo studio ci si è, però, voluti maggiormente concentrare sull'analisi di una serie di testi alle prese con la questione dell'ordine sociale ed attraverso i quali si è voluta dimostrare la connessione tra i discorsi illuministici dell'economia politica (umana) e della natura degli insetti e sempre attraverso i quali si è voluto anche mostrare come al centro di entrambi i mondi, animale ed umano, vi fosse una preoccupazione per il rapporto tra corpo individuale e corpo collettivo.

La tesi ha quindi dimostrato come aree di conoscenza che potrebbero sembrare distinte alle menti del XXI secolo erano invece, nel XVIII, collegate da un nesso comune di questioni vertenti attorno alla natura animale ed alla sua differenza dalla natura umana, discussioni che, a loro volta, hanno permesso ai pensatori di escogitare nuove definizioni circa l'ordine sociale come individuato nelle figure di Diderot, mettente in guardia contro il voler ridurre l'individuo – animale od umano che fosse – ad un essere governato da sole regole universali di interesse personale, e della du Châtelet la quale mise maggiormente in mostra le differenze tra umani ed animali nonché il rapporto tra passioni corporee e ragione. Ma, a tal proposito, per la nobildonna francese era anche vero che la ricerca della felicità non sarebbe mai potuta essere universale, poiché dipendente da risorse materiali ed intellettuali che, specialmente nel pensiero culturale della Francia settecentesca, sarebbero potute essere accessibili solo ad una ristretta élite.

Si sono poi interrogate nuove concezioni non solo circa l'ordine sociale, ma anche nei confronti dei suoi abitanti, degli individui tanto umani quanto animali e che hanno dimostrato come la costruzione illuministica del sé razionale prese le mosse e si evolse anche in quelle discussioni relative alla natura degli insetti a cominciare dall'abilità rigenerativa del polipo sino ad arrivare alla capacità delle api di muoversi in un unico sciame ed alla loro abilità geometrica sfruttata tanto dai più razionali quanto da quei pensatori consideranti l'io umano anche sensibile, chi vedendoci l'ordine razionale secondo il quale un Dio provvidenziale avrebbe disposto il mondo umano quanto quello naturale (compreso quello degli insetti), chi riconoscendovi sì il risultato di una programmazione automatica, ma dovuta alle interazioni svolgentisi tra dei corpi sensibili.

Ed il polipo così come lo sciame d'api furono i due insetti che più vennero presi ad esempio per le discussioni sull'organizzazione dei corpi naturali, altro elemento indagato in questo studio con il quale si è voluto esplorare anche il modo in cui gli scrittori del XVIII secolo pensavano il modo in cui i corpi individuali, sia che li considerassero naturali o sociali, principalmente razionali o sensibili, si sarebbero potuti unire per formare degli insiemi armoniosi, così come degli insiemi pericolosi che ben presto non mancarono, infatti, di venire associati alle feroci associazioni rivoluzionarie umane dove, se il singolo non era pericoloso, lo era invece l'insieme, una concezione

che divenne sempre più dominante nella seconda metà del secolo dove non prese vita solo l'idea che i corpi nell'aggregato potessero formare una popolazione, ma dove anche si svilupparono quei nuovi parallelismi ai quali tale aggregazione avrebbe portato, ovvero, i mutevoli approcci al controllo dei parassiti degli insetti, le epidemie sanitarie ed il concetto fisiologico della popolazione, orientamenti che portarono a sostenere i forti parallelismi in cui le popolazioni animali ed umane incominciarono ad essere e pensate e governate.

Ed infine si è mostrato come le indagini storico-naturali sugli insetti e l'interesse illuminista per il miglioramento furono ripresi anche da quegli autori non per forza appartenenti ai circoli intellettuali delle capitali, né all'alta nobiltà, ma che ne avevano assorbito comunque lo spirito di miglioramento e di riforma, come evidente nei trattati sull'apicoltura ed all'interno dei quali è stato possibile rintracciare quel concetto di circolazione, meglio investigato da Mandeville, ma comunque già in questi trattati utilizzato proprio col fine di descrivere e mettere in atto una teoria di governo che, rispettando i dettami della natura, avrebbe combinato armoniosamente e reso produttivi gli insetti, le piante di cui si nutrivano, i contadini e la loro terra, i proprietari terrieri ed i consumatori, inseguendo quel benessere tanto ricercato dagli economisti politici. Questa concezione di vedere la natura come orientata alla produttività avrebbe, però, avuto anche un risvolto negativo, ovvero il rischio di poter ridurre gli uomini a delle macchine, una riduzione che fu, però, cruciale sia per l'ascesa dell'amministrazione statale – ad esempio in Francia – sia per la crescente impresa coloniale all'estero – e qui si veda la Gran Bretagna. Gli sforzi degli agronomi per aumentare la produttività delle loro api mellifere, sia a casa sia nelle colonie, li portarono, infatti, all'esportazione delle specie europee, presumibilmente maggiormente produttive, nonché alla divulgazione di metodi di apicoltura europei considerati più illuminati oltre che ad importare miele prodotto all'estero. L'apicoltura è solo un esempio di come gli insetti nel Settecento abbiano rafforzato i legami tra colonie e colonizzatori unendo ecosistemi spesso molto distanti tra loro e contaminandoli, anzi, sino a quando non distruggendoli. Esempi, questi, dal caso qui riportato dell'apicoltura, sino al rilancio della sericoltura ed i tentativi come quelli svolti col fine di interrompere il monopolio spagnolo sulla cocciniglia volenti denunciare gli sforzi effettuati al fine di sfruttare al meglio gli insetti e l'entomologia sia per avvantaggiare i colonizzatori sia per colonizzare in modi disuguali, sfruttamenti che portarono persino a trasformare dei paesaggi, nonché le reti di conoscenza ed il commercio.

Gli insetti, dunque, svolsero piuttosto evidentemente un ruolo significativo nella formazione e nel consolidamento degli imperi europei, sia come risorse sia come prova vivente del legame più o meno benefico tra le economie politiche europee e d'oltremare, mettendo in luce anche i danni apportati dall'uomo alle ecologie, specialmente a quelle delle colonie. Offrendo un'approfondita indagine sui legami tra le discussioni sugli insetti, sull'individuo umano e sulle teorie degli insiemi sociali e sui modi migliori per governarli e sfruttarli, non solo economicamente, ma anche ecologicamente, questa dissertazione ha voluto contribuire al crescente corpus di studi da parte di studiosi umanistici sui ruoli degli animali, ed in particolare degli insetti, nella costruzione degli ordini sociali umani. Piuttosto che considerare l'animale come l'inevitabile controparte dell'uomo, tuttavia, si è qui voluto sottolineare come gli animali e le nostre relazioni con loro dovrebbero essere compresi storicamente, rivedendo quella concezione che individuava l'essere umano illuminista come un soggetto esclusivamente razionale, la cui animalità era stata soppressa, ed aprendo invece gli occhi su di una situazione molto più complessa all'interno di un periodo in cui gli scrittori vollero sottolineare sì l'unicità umana, sia che la trovassero con le facoltà della ragione o dell'immaginazione, ma periodo in cui vollero anche, allo stesso tempo, avvicinare umani ed animali vedendo in questi ultimi un esempio dell'ordine razionale che regnava su tutti i corpi, compresi quelli umani e dove anche gli scrittori più radicali, pur sottolineando l'impossibilità di condividere una qualunque razionalità con gli animali, con essi erano disposti a spartire una sensibilità anche da loro intesa come base tanto della socialità umana quanto animale.

Nel XVIII secolo, gli animali iniziarono anche ad essere usati come mezzo per sviluppare metodi nascenti per governare i corpi umani come popolazione, così come per controllare i corpi animali che divennero contributori cruciali al funzionamento ed alla prosperità delle società umane e,

ripercorrendo come gli osservatori settecenteschi usarono gli animali per sviluppare e rendere visibile l'idea di popolazione, la tesi ha tentato così di fornire, proprio attraverso la lente dell'insetto, un nuovo quadro dell'emergere dello stato moderno che utilizzò la popolazione intesa come nuova e naturale base principale per un altrettanto nuovo governo il più distante possibile dalle vecchie forme autoritarie. Quando, infatti, i naturalisti iniziarono a complicare le concezioni a loro contemporanee degli animali, cominciarono ad essere intesi come messaggeri di Dio e non più solo come delle macchine, delinearono i modi in cui anche gli insetti più vili sarebbero potuti adesso essere resi utili e produttivi per lo Stato nel suo insieme e resero simultaneamente possibile pensare agli uomini come animali infinitamente più complessi e da governare e da controllare sulla base di metodi simili. Non è un caso se ancora per tutto il XIX secolo gli amministratori pubblici così come gli scienziati sociali fecero del controllo della popolazione – sotto forma, ad esempio, di preoccupazioni per la sovrappopolazione e la sottopopolazione – il loro obiettivo centrale mentre, allo stesso tempo, i biologi avanzarono le nuove teorie circa l'evoluzione della specie umana che si sarebbero potute utilizzare anche per sostenere l'espansione del commercio, guardando ad esse come ad uno strumento per migliorare i corpi biologici oltre che sociali. La ricerca biologica ha così continuato a fornire modi di sperimentare la questione di come conciliare i corpi individuali e sociali dimostrando come le scienze biologiche, dal XIX secolo in poi, hanno plasmato e sono state plasmate dalle trasformazioni delle teorie politico-economiche settecentesche, una questione che lascia domande aperte per future indagini. D'altronde, nonostante i rapidi progressi tecnologici, gli insetti continuano ad influenzare le pratiche agricole e scientifiche, nonché la comprensione degli individui e delle culture umane; i parassiti degli insetti continuano a minacciare l'approvvigionamento alimentare umano e gli insetti vettori causano ancora epidemie in tutto il mondo, mentre diventiamo sempre più consapevoli del ruolo di molti insetti – le più famose restano ancora le api impollinatrici – nel mantenimento del fragile equilibrio tra ecologie animali e vegetali.

Allo stesso modo, potremmo sostenere come anche un movimento sociale così ampio quale l'ambientalismo sia stato influenzato in gran parte dalla consapevolezza che gli insetti non potevano essere semplicemente sradicati attraverso l'uso di sostanze chimiche sintetiche, ma che anche le specie più dannose indicano processi ecologici che non comprendiamo ancora appieno. Molto è cambiato nella ricerca sulla vita animale dalle indagini di Réaumur sui *moeurs* dei bruchi o sugli istinti materni dei ragni, ma nonostante ciò, nonostante l'evoluzione abbia preso il posto della provvidenza come cornice attraverso la quale viene percepita la connessione tra insetti ed umani, ancora oggi continuiamo a rivolgerci al mondo degli insetti per approfondire la comprensione di noi stessi e sempre più scienziati continuano ad assumere la possibilità di conoscere e controllare i nostri comportamenti, desideri e relazioni umane studiando i nostri lontanissimi cugini evolutivi.

Uno degli obiettivi di questa dissertazione è stato quello di dimostrare come gli insetti siano stati mobilitati per governare sia gli esseri umani sia gli animali. L'osservazione della vita degli insetti era importante nel XVIII secolo a causa dello scopo storicamente specifico di rimodellare il potere sovrano in modo da tenere conto dei bisogni e delle passioni dei corpi umani naturali e, così, mentre i naturalisti scrutavano i loro microscopi per osservare la natura degli insetti, imparavano anche come osservare e governare la natura umana. Gli obiettivi politico-economici hanno modellato le osservazioni dei corpi nella natura, ma queste osservazioni, a loro volta, hanno modellato il significato della natura umana e la ricerca di una tale natura, almeno nel Settecento, era strettamente legata all'esercizio del potere – d'altronde non dobbiamo dimenticare come il modo attraverso il quale ancora oggi concepiamo e modelliamo il legame imenotteri-umanoidi resta inseparabile dalle teorie del governo all'interno delle quali tale legame figurò saldamente radicato come si è tentato di dimostrare attraverso la lettura di alcuni dei testi settecenteschi, da quelli scientifici a quelli letterari e politico-economici i quali hanno permesso di concepire l'uomo e gli insetti come legati tra loro da processi naturali oltre che socio-economici, testi che aiutano a comprendere quanto fosse cruciale il legame tra insetti ed umani per il mantenimento dell'equilibrio della natura nel XVIII secolo così come lo è ancora per contenere la nostra attuale crisi ambientale.

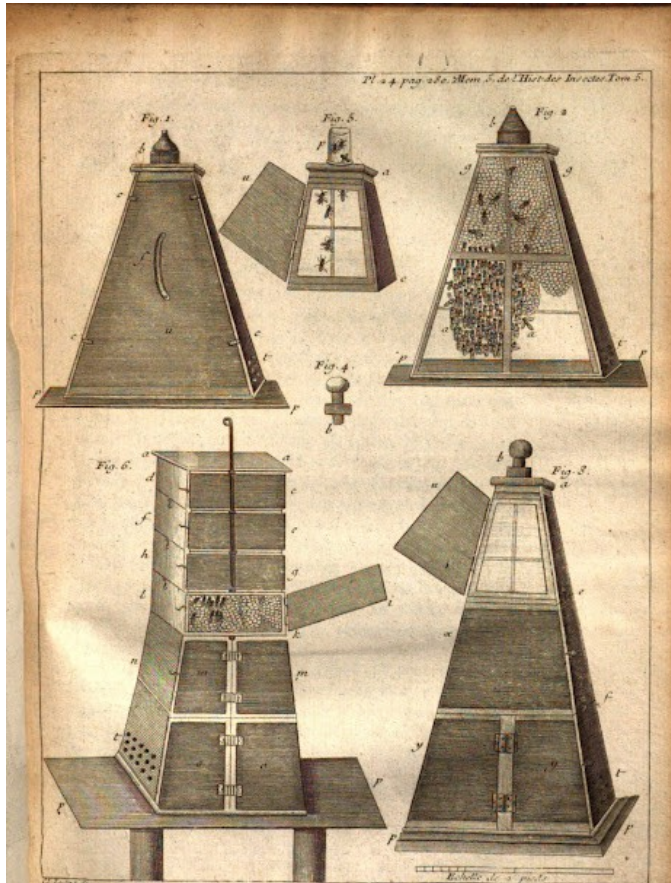
Tavole

Fig. 1, Parte I, Capitolo 3, p. 59.

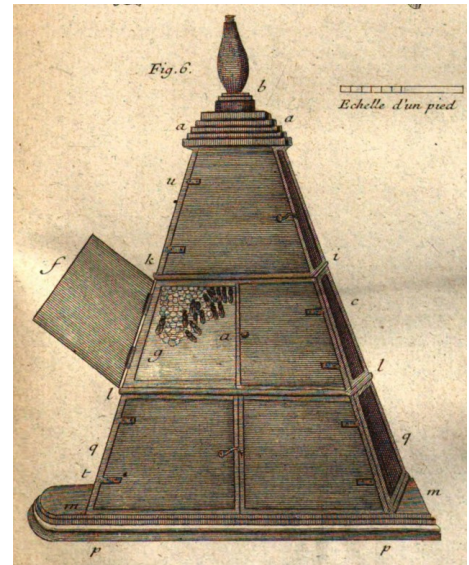


Pietro Longhi, *La lezione di geografia*, circa 1752, olio su tela, 61×49, Venezia, Fondazione Querini Stampalia.

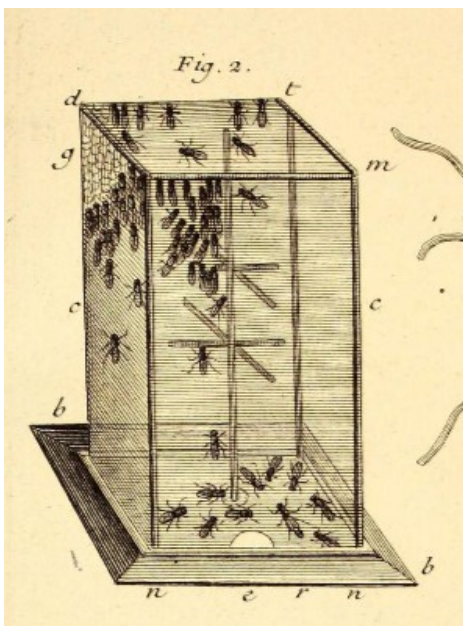
Fig. 2, Parte I, Capitolo 3, p. 68.



Piatto 22, figura 6. Alveare piramidale con telai smaltati da lastre di vetro.



Piatto 24 raffigurante tre diversi esemplari di alveare, ciascuno smaltato con le lastre di vetro.



Altri esempi di alveari con lastre di vetro dal piatto 23.

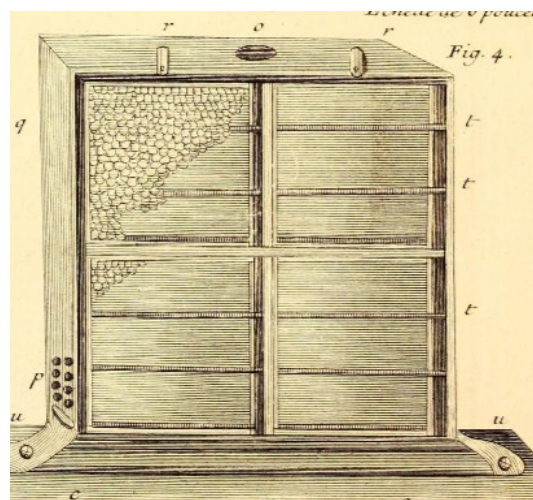


Fig. 3, Parte II, Capitolo 2, p. 86.



Matthew Darly, *The Fly Catching Macaroni*, 1772, aquaforte, Catalogue of Political and Personal Satires in the Department of Prints and Drawings in the British Museum (4695).

Fig. 4, Parte II, Capitolo 2, p. 87.



James Gillray, *The great South Sea Caterpillar, transform'd into a Bath Butterfly*, 1795, aquaforte, Catalogue of Political and Personal Satires in the Department of Prints and Drawings in the British Museum (8718).

Fig. 5, Parte II, Capitolo 2, p. 89.

405 THE EUROPEAN MAGAZINE,

door of the Hay-market theatre during a violent storm, and very heavy shower, a few evenings ago, and giving directions for carrying off the water, which had almost risen to a little inundation; a friend asking her, called out, "Well, Colman, how do you go on?"—"Oh, swimmingly! (says the manager) swimmingly! an ocean-finding dog, you see."

SKETCH of that most wonderful Prussian Philosopher, COLONEL KATTERFELTO, the Breeder of Kittens, and the Lord of Peculiarity; accompanied with an admirable LIKENESS of him.



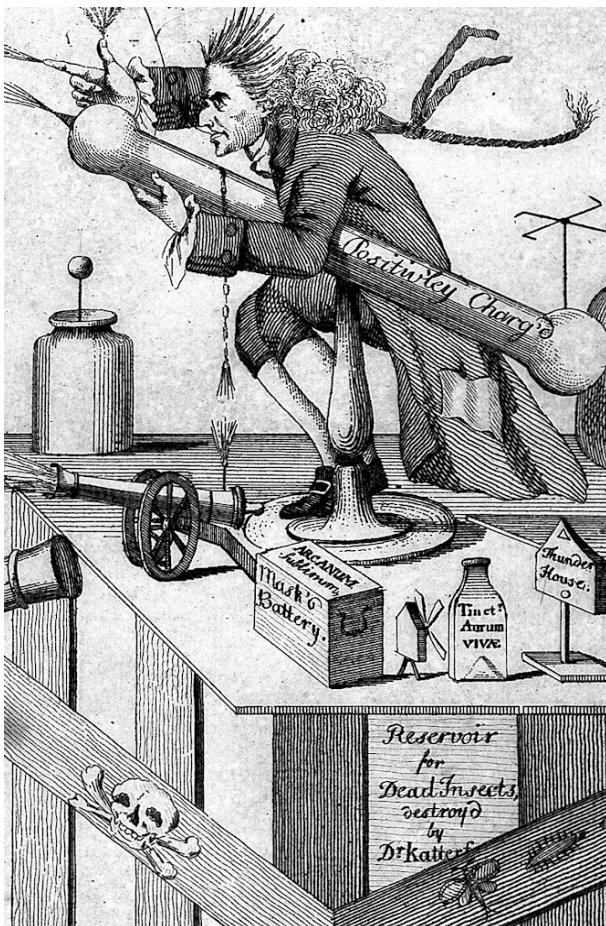
FROM the days of the renowned George Philomusus to this Colonel or Doctor Katterfelto, the divine and moral philosopher of Peculiarity, is unquestionably the most distinguished adventurer, whether we regard him as an eminent philosopher, a juggler, or an infallible oracle. He seems to have paid great attention to Mr. Fox's opinion of English credulity, who has been hinted to affirm, the people of England might with propriety be compared to a great gnat, and that man was his bit whole conversion could not procure him a large slice of it.—College fops, and other readers, who were very wise men, may censurate with severity the dedicating a monument's attention to this frolic character; but we are convinced from experience there are shrewd readers as the world, to whom we have pathos

Gustavus Katterfelto, «The European Magazine and London Review», June 1783, 3, p. 406.

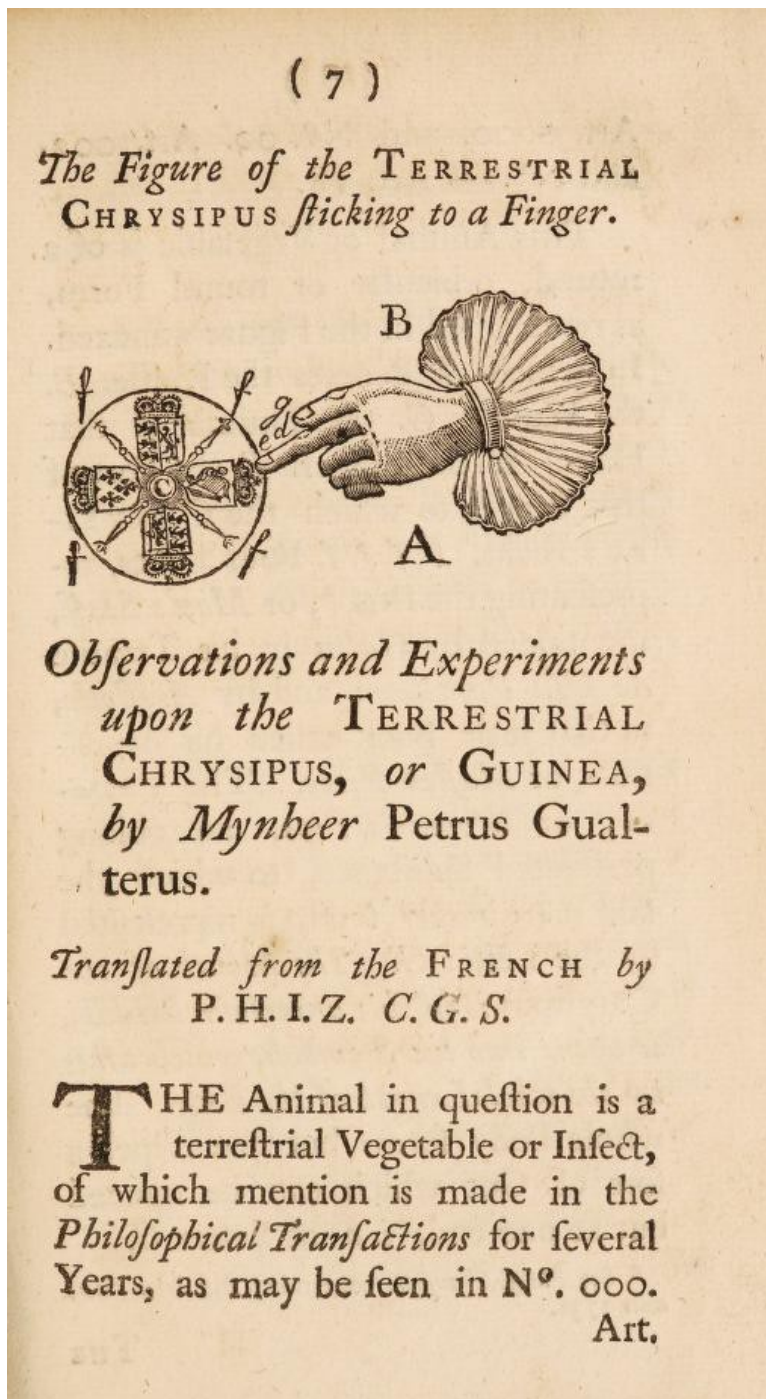
Fig. 6, Parte II, Capitolo 2, p. 89.



William Humphrey, *The Quacks*, 1783, acquaforte, Catalogue of Political and Personal Satires in the Department of Prints and Drawings in the British Museum (6325).



I due famigerati ciarlatani (*quacks*) dell'epoca, il dottor James Graham, a sinistra, ed il dottor Katterfelto, a destra, mostranti le loro rispettive meraviglie, esperimenti sull'elettricità ed innovative terapie sessuali, per il primo, e la miracolosa medicina contro la pestilenza causata dagli insetti, per il secondo, uno contro l'altro. Si notino la presenza degli insetti, una farfalla, un millepiedi, una falena, uno scorpione ed un verme, nonché la rappresentazione del diavolo alle spalle di Katterfelto.



Il *Terrestrial Crhysipus* così come rappresentato nei *Some Papers proper to be read before the R___L Society* di Henry Fielding.

Fig. 8, Parte II, Capitolo 2.1, p. 93.



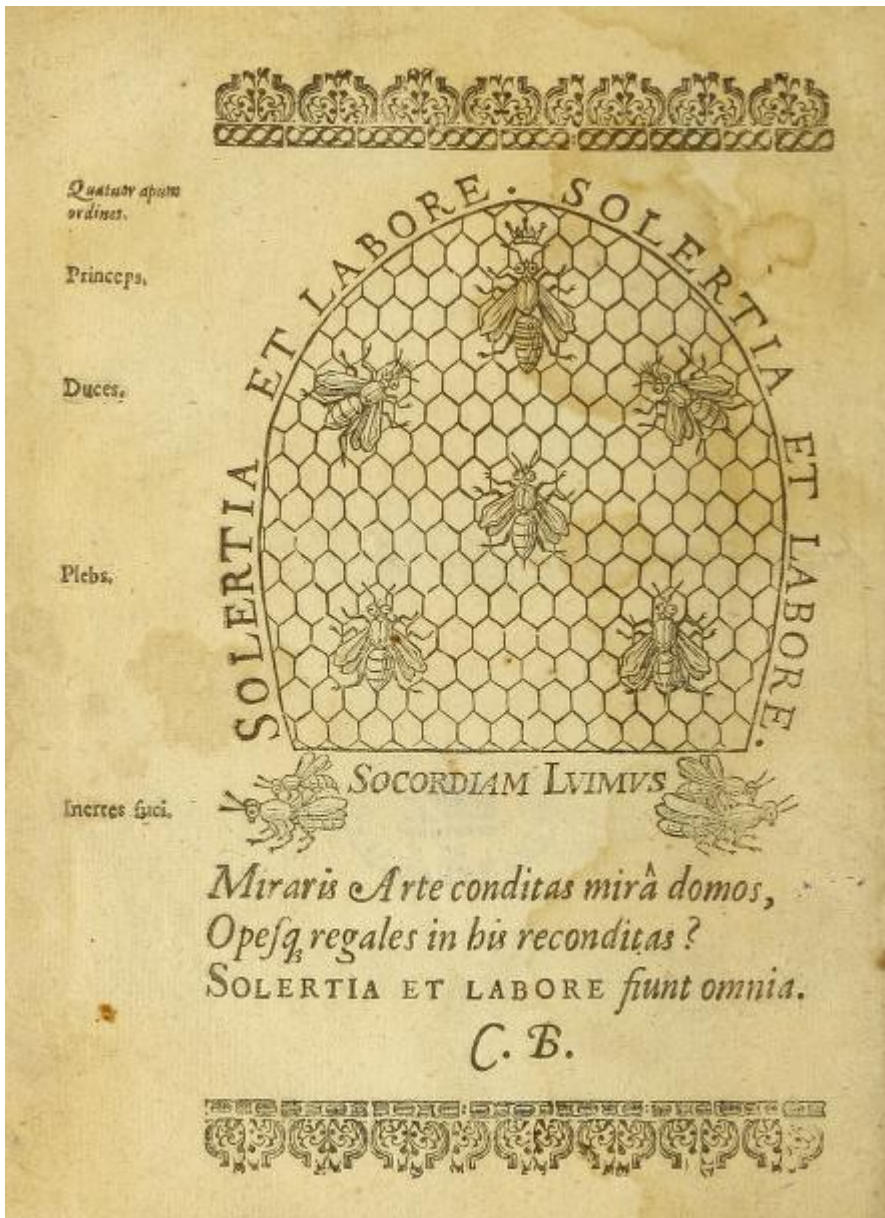
La ghinea coniata sotto la regina Anna e la somiglianza con il *Terrestrial Crhysipus*.

Fig. 9, Parte II, Capitolo 2.1, p. 94.



Locusts, 1748 circa, acquaforte, Catalogue of Political and Personal Satires in the Department of Prints and Drawings in the British Museum (3018).

Fig. 10, Parte II, Capitolo 3.5, p. 138.



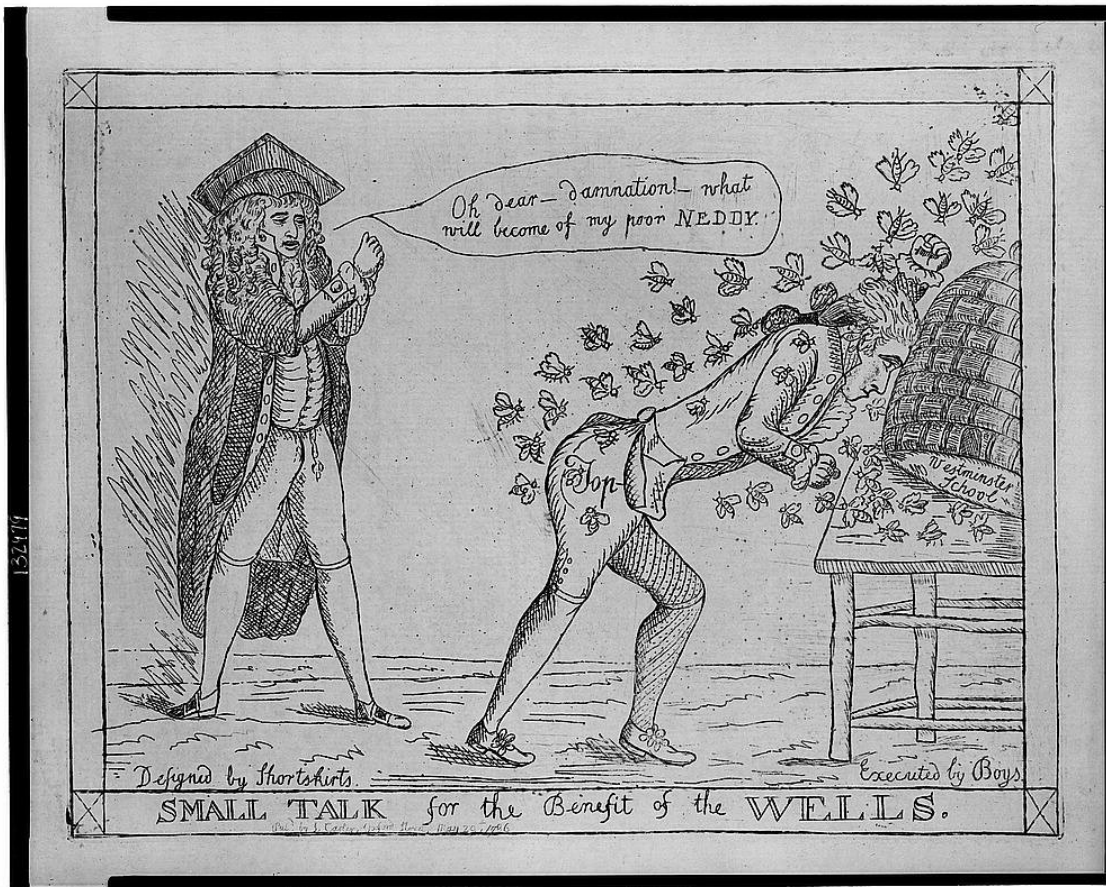
Frontespizio del *The Feminine Monarchie* butleriano.

Fig. 11, Parte II, Capitolo 3.5, nota 105, p. 138.



La vetrata inaugurata nel 1953 celebrante l'incoronazione della regina Elisabetta II e raffigurante i tre alveari nel richiamo al testo butleriano presso la chiesa di Wootton St. Lawrence.

Fig. 12, Parte II, Capitolo 5.1, p. 168.



William Dent, *Small Talk for the Benefit of the Wells*, 1786, aquaforte, Library of Congress Prints and Photographs Division Washington.

Fig. 13, Parte II, Capitolo 6.1, p. 188.



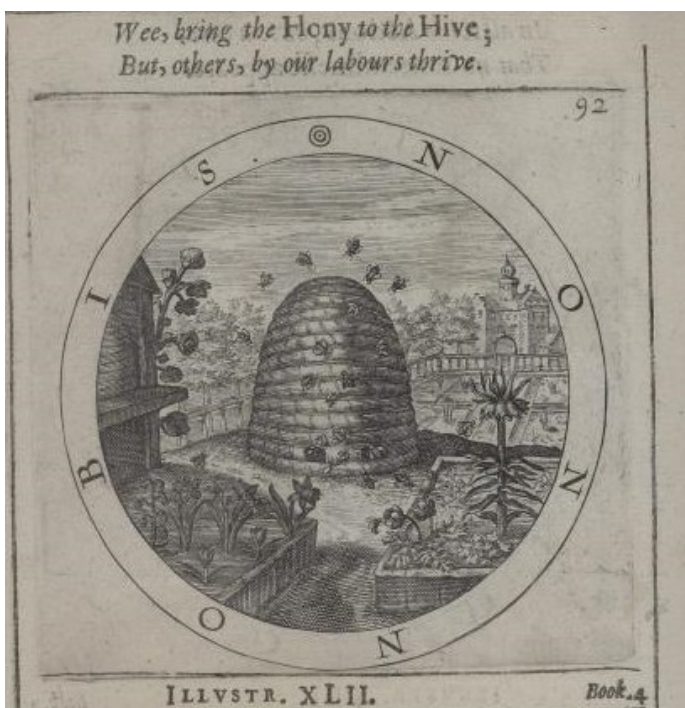
L'alveare a forma di cesto rovesciato, *bee skeep*, adottato dal Philadelphia Continental Congress.

Fig. 14, Parte II, Capitolo 6.1, nota 38, p. 189.



L'emblema *Ex Bello Pax* tratto da G. Wither, *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, I, London, Robert Milbourne, MDCXXXV, p. 90.

Fig. 15, Parte II, Capitolo 6.1, nota 38, p. 189.



L'emblema *Non Nobis* tratto da G. Wither, *A Collection of Emblemes, Ancient and Moderne*, I, London, Robert Milbourne, MDCXXXV, p. 250.

Fig. 16, Parte II, Capitolo 6.1, nota 39, p. 189.



I.



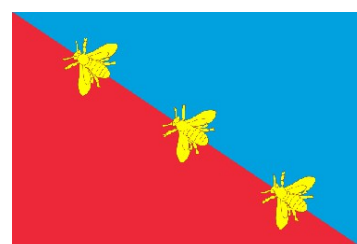
II.



III.



V.



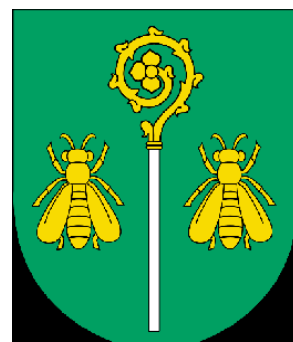
VI.



IV.



VII.



VIII.

IX.



Nell'ordine: I. Bandiera dello Utah; II. Bandiera della provincia di Livorno; III. Bandiera della città di Colonia del Sacramento; IV. Bandiera della cittadina di Aguascalientes; V. Stemma del comune di Jednorozec; VI. Bandiera del comune di Campo nell'Elba; VII. Bandiera del comune di Świerczów; VIII. Stemma del comune di Rząśnik; IX. Stemma personale della principessa Beatrice di York.

Fig. 17, Parte II, Capitolo 6.1, nota 40, p. 189.



La fontana della Api ed il baldacchino di San Pietro ad opera di Gian Lorenzo Bernini.



Le apistiche colonne tortili del baldacchino.

Fig. 18, Parte II, Capitolo 6.1, p. 189.



Stemma Tafani.



Stemma nobiliare della famiglia Barberini.



Stemma di papa Urbano VIII, nato Maffeo Vincenzo Barberini.

Fig. 19, Parte II, Capitolo 6.1, p. 190.

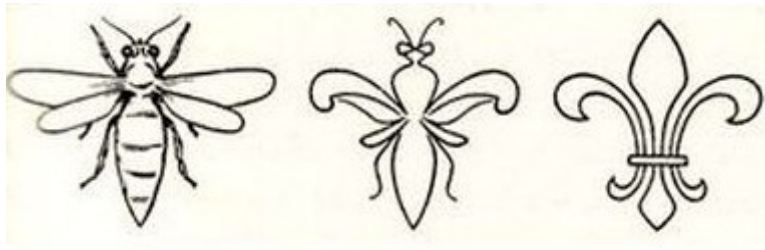


Jean-Auguste-Dominique Ingres, *Napoleone I sul trono imperiale*, con il primo piano delle api d'oro dei re merovingi ricamate sul mantello porpora.



Stemma di Napoleone Bonaparte, imperatore dei francesi.

Fig. 20, Parte II, Capitolo 6.1, p. 190.



La teoria che vorrebbe il *fleur de lys* derivare non dal giglio, bensì dall'ape.

Fig. 21, Parte II, Capitolo 6.1, p. 190.



Jean Bourdichon, *Louis XII et ses troupes sortent d'Alexandrie pour affronter les Génois*, miniatura foglio 15 tratta dal manoscritto *Voyage de Gênes* di Jean Marot.

Fig. 22, Parte II, Capitolo 6.3, nota 80, p. 195.



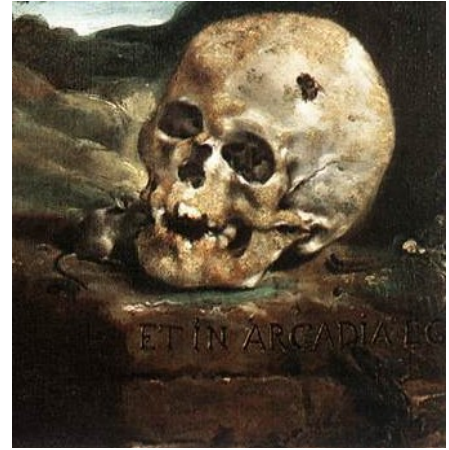
Arthur Rackham, *Gulliver's combat with the wasps*, dall'edizione illustrata di Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, London, New York, J. M. Dent, E. P. Dutton, 1909, p. 96.

Fig. 23, Parte II, Capitolo 6.4, p. 197.



Balthasar van der Ast, *Cesto di frutta*, olio su tavola, 14 x 20, Staatliche Museen, 1625-1632 circa.

Fig. 24, Parte II, Capitolo 6.5, p. 198.



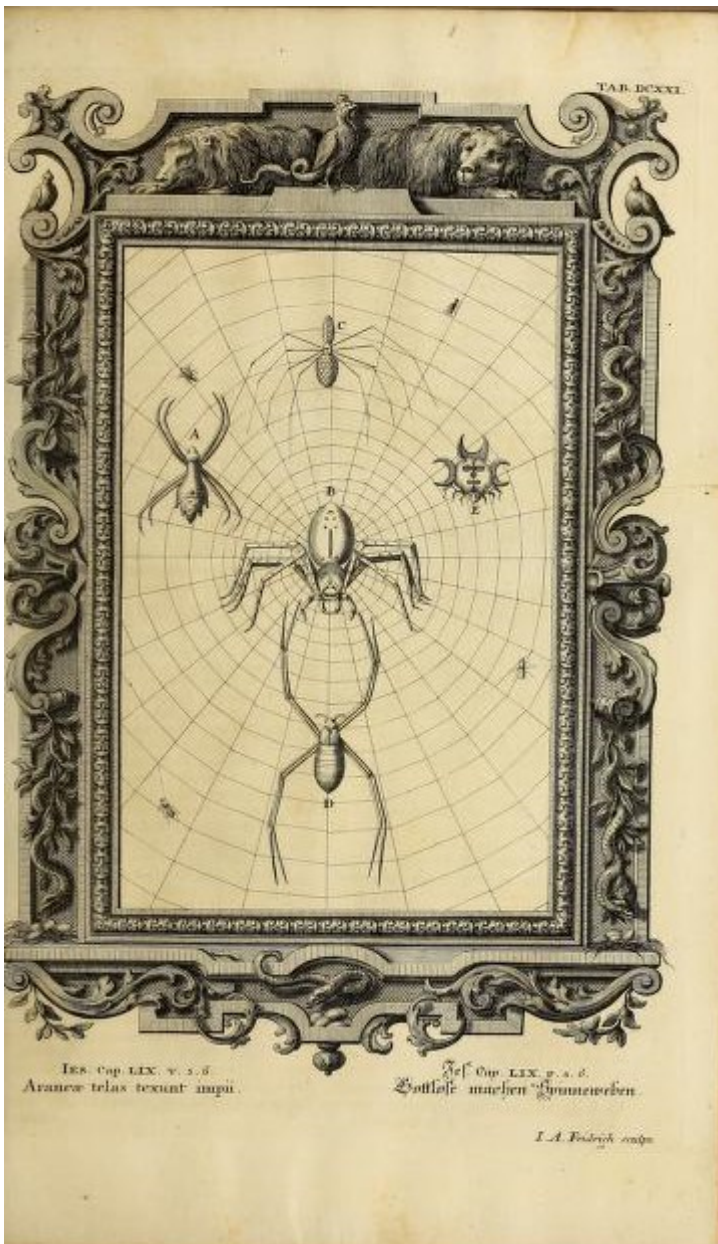
Il Guercino, *Et in Arcadia Ego*, olio su tela, 82x91, Roma, Galleria Nazionale d'arte antica di palazzo Corsini.

Fig. 25, Parte II, Capitolo 6.6, nota 127, p. 203.



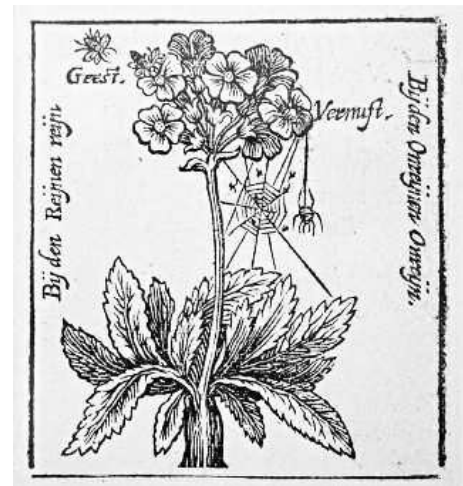
Franz Anton Maulbertsch, *The Philosophical Hall*, Monastero di Strahov, affresco, 1794, Praga.

Fig. 26, Parte II, Capitolo 6.6, p. 205.



Il modello razionale che Dio avrebbe seguito nella sua opera di creazione del mondo stando al naturalista svizzero Johann Jakob Scheuchzer e come riportato nel tomo quarto della sua *Physica Sacra*.

Fig. 27, Parte II, Capitolo 6.6, p. 206.



Paulus Aertsz van Ravesteyn, *The Spider as Reason, the Bee as Spirit*, incisione su legno, 1635.

Mistica immagine rosacrociiana riportata nel frontespizio del *Summum Bonum* di Robert Fludd.

Fig. 28, Parte II, Capitolo 8, p. 279.



L'emblema individuato da Geoffrey Whitney nel suo *A Choice of Emblemes*.



Bibliografia Primaria

A Defence of the Conduct of the People of Ireland in their unanimous Refusal of Mr. Wood's Copper-Money, Dublin, George Ewing, MDCCXXIV.

N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET, 1998.

S. Alaimo, *New Materialisms, Old Humanisms, or Following the Submersible*, in «NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Research», XIX, 4, December 2011.

D. Allen, *Burning The Fable of the Bees: The Incendiary Authority of Nature*, in L. Daston, F. Vidal, *The Moral Authority of Nature*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.

J. Arbuthnot, *An Examination of Dr. Woodward's Account of the Deluge, &c.*, C. Bateman, 1697.

D. Arecco, *La corona e il cannocchiale. La scienza inglese e scozzese nel secolo degli Stuart*, Novi Ligure, Città del silenzio, 2019.

G.-A. Bazin, *Abregé de l'Histoire des Insectes*, Paris, Freres Guerin, MDCCXLVII.

G.-A. Bazin, *Histoire Naturelle des Abeilles*, Paris, Freres Guerin, MDCCXLIV.

G.-A. Bazin, *Lettre d'Eugène à Clarice au sujet des animaux appelés polypes, que l'on fait multiplier et produire leurs semblables en les coupant par morceaux*, Strasbourg, Imprimerie du Roy et de Monseigneur le Cardinal de Rohan, 1745.

G.-A. Bazin, *The Natural History of the Bees*, London, J. and P. Knapton and P. Vailant, MDCCXLIV.

A. Bloom, *An Outline of "Gulliver's Travels"*, in A. Bloom, *Giants and Dwarfs*, New York, Simon and Schuster, 1990.

H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984.

J. Bodin, *Method for the easy comprehension of history*, trans. by Beatrice Reynolds, New York, Columbia University Press, MCMXLV.

E.-L. Bouvier, *Le Communisme chez les Insectes*, Paris, Ernest Flammarion Éditeur, 1926.

J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

«British Journal», 39, 15 June 1723.

G.-L.L. de Buffon, *Discours prononcé das l'Académie Française, par M. de Buffon, Le Samedi 25 Août 1753*, s.l., s.t., MDCCLIII.

G.-L. L. Buffon, *Discours sur la Nature des Animaux*, in G.-L. L. Buffon, *Histoire Naturelle générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, IV, Paris, Imprimerie Royale, M. DCCLIII.

G-L.L. Buffon, *Histoire des animaux*, in G-L.L. Buffon, *Œuvres*, III, Paris, Duménil, MDCCCXXXVI.

G-L.L. de Buffon, *Histoire Naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi*, Paris, Imprimerie Royale, (1749-1789).

T. Burnet, *The Sacred Theory of the Earth*, London, John Hooke, MDCCXIX.

T. Burnet, *The Theory of the Earth*, London, Walter Kettilby, 1697.

C. Butler, *The Feminine Monarchie: or The Historie of Bees*, London, John Haviland, 1623.

J. J. Callanan, *Mandeville on Pride and Animal Nature*, in J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

M.-B. Campbell, *Busy Bees: Utopia, Dystopia., and the Very Small*, in «The Journal of Medieval and Early Modern Studies», XXXVI, n° 3, Durham, North Carolina, Duke University Press, 2006.

Y. Carton, *Réaumur (1683-1757): the discoverer of parasitoids in France*, in «Biological control», 32, 2005.

J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

A. Cattabiani, *Volario. Simboli, miti e misteri degli esseri alati: uccelli, insetti, creature fantastiche*, Milano, Oscar Mondadori, 2001.

É. du Châtelet, *Discours sur le Bonheur*, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961.

É. du Châtelet, *La favola delle api*, trad. Elena Muceni, Bologna, Marietti 1820, 2020.

J. F. M. Clark, *Bugs and the Victorians*, London, Yale University Press, 2009.

T.-R. Cleary, *Henry Fielding: Political Writer*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1984.

S. Cockram, A. Wells, *Interspecies Interactions. Animals and Humans between the Middle Ages and Modernity*, London and New York, Routledge, 2018.

L. Cole, *Imperfect Creatures: Vermin, Literature, and the Science of Life, 1600-1740*, United States of America, University of Michigan Press, 2016.

D. Coleman, *Entertaining Entomology: Insects and Insect Performers in the Eighteenth Century*, in «Eighteenth-Century Life», XXX, 3, November 3, 2006.

M. Comelli, “Magni spiriti dentro ai picciol corpi”: le api “politiche” di Giovanni Rucellai, in *Epifanie entomologiche nella cultura italiana*, «Revue de Philologie», XLVI, 2019.

É. Condillac [Bonnot de], *Traité des Animaux*, Amsterdam, M. DCC. LV.

F. Cowan, *Curious Facts in the History of Insects*, Philadelphia, J. B. Lippincott & Co., 1865.

T.-B. Cuillé, *Divining Nature: Aesthetics of Enchantment in Enlightenment France*, Stanford, California, Stanford University Press, 2021.

L.-J.-M. Daubenton, *Essaim*, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, V, Livourne, L'Imprimerie des Éditeurs, MDCCLXXII.

V.-P. Dawson, *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1987.

R. Dekker, *Private vices and public virtues revisited: The Dutch background of Bernard Mandeville*, in «History of European Ideas», 14, 1992.

W. Derham, *Physico-Theology: Or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, from His Works of Creation*, London, W. Innys, MDCCXIII.

Dictionnaire de l'Académie française, I, Paris, Jean-Baptiste Coignard, MDCCXL.

D. Diderot, *Rêve de D'Alembert*, Paris, Éditions Bossard, 1921.

M. Dorat-Cubieres, *Les Abeilles ou l'heureux gouvernement*, Paris, Gérode et Tessier, 1793.

J.-M. Drouin, *Philosophie de l'Insecte*, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

H.-L. Duhamel du Monceau, *Histoire d'un Insecte qui dévore les grains de l'Angoumois, Avec les moyens que l'on peut employer pour le détruire*, Paris, H. L. Guerin & L. F. Delatour, M. DCC. LXII.

N.-B. Eales, *A Satire on the Royal Society, dated 1743, attributed to Henry Fielding*, in «Notes and Records of the Royal Society of London», XXIII, 1, Jun., 1968.

F. N. Egerton, *A History of the Ecological Sciences, Part 21: Réaumur and His History of Insects*, in «Bulletin of the Ecological Society of America», 87 (3), 2006.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, (1751-1772).

J.-H. Fabre, *Souvenirs Entomologiques*, Paris, Librairie Delagrave, MDCCCXXII.

P. Fara, Katterfelto, Gustavo (d. 1799), in *Oxford Dictionary of National Biography*, XXX, Oxford University Press, 2004.

P. Fara, *Sex, Botany and Empire. The story of Carl Linnaeus and Joseph Banks*, UK, Icon Books, 2003.

G. Favarel, *Démocraties et dictatures chez les Insectes*, Paris, Flammarion, 1945.

H. Fielding, *An Attempt Towards a Natural History of the Hanover Rat*, London, M. Cooper, M DCC XLIV.

H. Fielding, *Some Papers proper to be read before the R___L Society, concerning the Terrestrial Chrysipus, GOLDEN-FOOT or GUINEA; An INSECT, or VEGETABLE, resembling the POLYPUS, which hath this surprising Property, That being cut into several Pieces, each Piece*

becomes a perfect Animal, or Vegetable, as complete as that of which it was originally only a Part, London, J. Roberts, 1743.

J. Fisher, The War with Insects, in «Twenty-sixth Annual Report of the Secretary of the Massachusetts Board of Agriculture for 1878», Boston, Rand, Avery & Co., 1879.

E. Fudge, What Was It Like to Be a Cow? History and Animal Studies, in Oxford Handbooks Online, 2014.

M. Fumaroli, *Le Api e i Ragni. La Disputa degli Antichi e dei Moderni*, Milano, Adelphi Edizioni, 2005.

J. Gay, *Fables by the late Mr. Gay. In one Volume complete*, London, J. Buckland e al., MDCCLXXVIII.

J. Gay, *Fables of Mr. John Gay, with An Italian Translation*, by Gian Francesco Giorgetti, London, T. Davies, MDCCLXXIII.

J. Gay, *The Shepherd's Week. In Six Pastorals*, London, Ferd. Burleigh, MDCCXIV.

B.-A. Goldgar, Fielding, the Flood Makers, and Natural Philosophy: "Covent-Garden Journal" n°. 70, in «Modern Philology», LXXX, 2, The University of Chicago Press, November 1982.

M. M. Goldsmith, *By a Society of Ladies: Essays in The Female Tatler*, Bristol, Thoemmes, 1999.

M. M. Goldsmith, *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought*, Christchurch, New Zeland, Cybereditions, 2001.

F. Gottmann, Du Châtelet, Voltaire, and the Transformation of Mandeville's Fable, in «History of European Ideas», 38, 2, n.° 4, 2012.

J. A. W. Gunn, *Beyond Liberty and Property. The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1983.

F. A. Hayek, Dr. Bernard Mandeville, in «Proceedings of the British Academy», 52, 1966.

J. Heywood, *The Spider and the Fly*, London, Early English Drama Society, MCMVIII.

P. Hilton, *Bitter Honey: Recuperating the medical and scientific context of Bernard Mandeville*, Bern, Peter Lang, 2010.

T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, London, Andrew Crooke, 1651.

J. N. Hogue, Cultural Entomology, in V. H. Resh, R. T. Cardé, *Encyclopedia of Insects*, Hong Kong, Academic Press, 2003.

I. Hont, The Early Enlightenment Debate on Commerce and Luxury, in M. Goldie, R. Wokler, *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

T. A. Horne, *The Social Thought of Bernard Mandeville. Virtue and Commerce in Early Eighteenth-Century England*, London, Macmillan Press LTD, 1978.

P. Huber, *Recherches sur les Mœurs des Fourmis Indigènes*, Paris, J. J. Paschoud, 1810.

E. J. Hundert, *The Enlightenment's Fable: Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

D. Hünninger, *Inveterate travellers and travelling invertebrates. Human and animal in Enlightenment entomology*, in S. Cockram, A. Wells, *Interspecies Interactions. Animals and Humans between the Middle Ages and Modernity*, London and New York, Routledge, 2018.

S. Iovino, *Corpi Eloquenti. Ecocritica, Contaminazioni e Storie della Materia*, in D. Fargione, S. Iovino, *Contaminazioni Ecologiche. Cibi, Nature e Culture*, Milano, LED, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2015.

S. Iovino, S. Oppermann, *Environmental Humanities. Voices from the Anthropocene*, London, New York, Rowman & Littlefield International, 2017.

S. Iovino, S. Oppermann, *Material Ecocriticism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014.

Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di Angelo Valastro Canale, Torino, UTET Libreria, 2006.

Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Augusta, Günther Zainer, 1472.

C. Jacot Grapa, *Le Moi-Araignée du Rêve de d'Alembert de Diderot*, in A. Carlino, A. Wenger, *Littérature et médecine: approches et perspectives (XVIe-XIXe siècle)*, Genève, Librairie Droz S. A., 2007.

L. Jaucourt (de), *Zones Tempérée*, in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, XVII, Neufchastel, Samuel Faulche, M. DCC. LXV.

C. Jones – D. Wahrman, *The Age of Cultural Revolutions: Britain and France, 1750-1820*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.

G.-H. Joyce, *Principles of Natural Theology*, London, New York, Toronto, Bombay, Calcutta, Madras, Longmans, Green & Co., 1923.

C. Kiernan, *Swift and Science*, in «The Historical Journal», XIV, 4, Dec., 1971.

W. Kirby, W. Spence, *An Introduction to Entomology or Elements of the Natural History of the Insects*, London, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1817.

C.-J. Koepf, *Acknowledging Artisans and a New Social Order in Abbé Pluche's Spectacle de la nature*, in «The Princeton University Library Chronicle», LXVIII, n°. 3, Spring 2007.

S. König, *Solution du Problème des Cellules Hexagones des Ruches des Abeilles, 1739*, in *Nouvelle Table des Articles contenus dans les Volumes de L'Académie Royale des Sciences de Paris, depuis 1666 jusqu'en 1770*, Paris, Ruault, MDCCLXXV.

P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, Librairie Classique Larousse, (1866-1878).

P.-A. Latreille, *Essai sur l'Histoire des Fourmis de la France*, Brive, F. Bourdeaux, An. VI (1798).

P.-A. Latreille, *Essai sur l'Histoire des Fourmis de la France*, in «Magasin Encyclopedique, ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts», Troisième Année, VI, Paris, Fuchs, L'an sixième- (1798).

P.-A. Latreille, *Histoire Naturelle des Fourmis*, Paris, Théophile Barrois père, An. X (1802).

A. van Leeuwenhoek, A Letter to the Royal Society concerning Animalcula on the Roots of Duck-weed, in «Philosophical Transactions», XXIV, 295 (1705).

A. van Leeuwenhoek, *A Specimen of some Observations made by a Microscope, contrived by M. Leeuwenhoek in Holland, lately communicated by Dr. Regnerus Graaf*, «Philosophical Transactions», VIII, 94 (1673).

L.-M. Lepeletier (marquis de Saint-Fargeau), *Histoire Naturelle des Insectes*, Paris, Librairie Encyclopédique de Roret, 1836.

F.-C. Lesser, *Nachricht von seinem Naturalien= und Kunstkabinet*, in «Hamburgisches Magazin», 3, 1748.

F.-C. Lesser, M.-P. Lyonnet, *Teologia degli insetti, ovvero dimostrazione delle divine perfezioni in tutto ciò che riguarda gl'Insetti*, Venezia, Stamperia Remondini, CIO IO CCLI.

J. M. Levine, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1991.

M. Loveridge, *A history of Augustan Fables*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

G. Lynall, *Sinking the "Spider's Cittadel": The Battle of the Books and Thomas Burnet's "Philosophical Romance" of the Earth*, in G. Lynall, *Swift and Science. The Satire, Politics and Theology of Natural Knowledge, 1690-1730*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2012.

J. Lyon, P. R. Sloan, *From Natural History to the Histoy of Nature*, USA, University of Notre Dame Press, 1981.

B. Mandeville, *A Letter to Dion*, London, J. Roberts, M.DCC.XXXII.

B. Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Deseases*, London, J. Tonson, MDCCXXX.

B. Mandeville, *Free Thoughts on Religion, the Church, and National Happiness*, London, T. Jauncy, MDCCXX.

B. Mandeville, *La favola delle api*, Bari, Editori Laterza, 2002.

B. Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits*, London, J. Tonson, M DCC XXIV.

B. Mandeville, *The Fable of the Bees: or Private Vices, Publick Benefits. With a commentary critical, historical, and explanatory by F. B. Kaye*, I-II, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXXIV.

C. Mather, *The Christian Philosopher: a collection of the Best Discoveries in Nature with Religious Improvements*, London, Eman. Matthews, M. DCC. XXI.

M.-H. McMurrin, A. Conway, *Mind, Body, Motion, Matter. Eighteenth-Century British and French Literary Perspectives*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2016.

J. R. McNeill, *Mosquito Empires: Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

J. E. McWilliams, *The Losing War on Insects from Colonial Times to DDT*, New York, Columbia University Press, 2008.

E. D. Melillo, *Global Entomologies: Insects, Empires, and the "Synthetic Age" in World History*, in «Past and Present», n°. 223, May, 2014.

E. D. Melillo, *The Butterfly Effect. Insects and the Making of the Modern World*, New York, Alfred A. Knopf, 2020.

L.-C. Miall, *The early naturalists, their lives and work (1530-1789)*, London, Macmillan and Co., 1912.

J. Michelet, *L'Insecte*, Paris, Calmann-Lévy, 1857.

K. Michalski, S. Michalski, *Spider*, London, Reaktion Books LTD, 2010.

J. Milton, *Paradise Lost*, London, Peter Parker, 1667.

N. M. Mohler, M. Nicolson, *The Scientific Background of Swift's "Voyage to Laputa"*, in A. N. Jeffares, *Fair Liberty was all His Cry. A Tercentenary Tribute to Jonathan Swift. 1667-1745*, London, New York, Macmillan and St, Martin Press, 1967.

H. Monro, *The Ambivalence of Bernard Mandeville*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

J.-H. Moreau (de la Sarthe), *Considérations philosophiques sur l'Histoire Naturelle en général, et en particulier sur celle des Insectes*, in «Magasin Encyclopedique, ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts», IV. Année, IV, Paris, Fuchs, An. VII – 1798.

T. Mouffet, *The Theatre of Insects: or, Lesser Living Creatures as Bees, Flies, Caterpillars, Spiders, Worms, &c.*, London, E. C., 1658.

A. Nichols, *The Anxiety of Species: Toward a Romantic Natural History*, in «The Wordsworth Circle», XXVIII, 1997.

B.-W. Ogilvie, *Attending to Insects: Francis Willughby and John Ray*, in «Notes and Records of the Royal Society», LXVI, n°. 4, 2012.

G. Pacini, *Environmental Concerns in Bernardin de Saint Pierre's "Paul et Virginie"*, in «Interdisciplinary Studies in Literature and Environment», XVIII, 1, Winter 2011.

C. Packham, *Eighteenth-Century Vitalism. Bodies, Culture, Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2012.

W. Paley, *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of Nature*, London, R. Faulder, 1802.

L. Passera, *L'Organisation sociale des Fourmis*, Toulouse, Editions Privat, 1984.

C. Perrault, *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, L'Imprimerie Royale, M. DC. LXXI.

«Philosophical Transactions», 1, 22, 11 February 1667.

«Philosophical Transactions», XXXIII, 383, 1 January 1724.

C. Plinio Secondo, *Historia Naturale*, XI, 5, trad. Christophoro Landino, Venetia, Jolito di Ferrarii, M. D. XXXXIII.

N-A. Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou entretiens sur les particularités de l'Histoire Naturelle*, Paris, Estienne & Jean Desaint, (1732-1742).

J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

P. Poivre, *Discours prononcé par P. Poivre, à son arrivée a l'Isle de France, aux habitants de la Colonie assemblés au Gouvernement*, in P. Poivre, *Œuvres Completttes de P. Poivre*, Paris, Fuchs, 1797.

R. Porter, *Flesh in the Age of Reason*, London, Penguin Books, 2003.

R. Porter, *Swift and the Scriblerans: Nightmare Selves*, in R. Porter, *Flesh in the Age of Reason*, London, Penguin Books, 2003.

D. Posey, *Topics and Issues in Ethnoentomology with Some Suggestions for the Development of Hypothesis-Generation*, in «Journal of Ethnobiology», VI, 1, 1986.

C. Preston, *Bee*, London, Reaktion Books LTD, 2006.

S. Purchas, *A Theatre of Politicall Flyyng-Insects*, London, R.I., 1657.

F. Raab, *The English Face of Machiavelli*, London, Toronto, Routledge & Kegan Paul, University of Toronto Press, 1964.

H. M. Ransome, *The Sacred Bee in Ancient Times and Folklore*, Frome and London, Bee Books New & Old, 1986.

J. Ray, *The Wisdom of God as manifested in the Works of the Creation*, London, Samuel Smith, 1692.

R-A. F. de Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, Imprimerie Royale, (1734-1742).

F. Redi, *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti*, Firenze, Insegna della Stella,

MDCLXVIII.

C. I. A. Ritchie, *Insects, the Creeping Conquerors and Human History*, New York, Elsevier/Nelson Books, 1979.

R. B. Romão, *Mandeville as a Sceptical and Medical Philosopher*, in J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

J.-J. Rousseau, *Économie*, in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Arts et Métiers*, V, Paris, Briasson e al., M. DCC. LV.

G. Rucellai, *Le api*, Roma, L'autore, M.DXXIV.

J.-F. de Saint-Lambert, *Essai sur le Luxe*, s.l., s.t., 1764.

J.-F. de Saint-Lambert, *Luxury (Moral Science and Philosophy)*, in T. Cassirer, N. S. Hoyt, *Encyclopedia. Selections*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company Inc, 1965.

J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Études de la Nature*, Paris, Pierre-François Didot, M. DCC. LXXXIV.

J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Harmonies de la Nature*, Paris, Méquignon-Marvis, 1815.

J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, Lausanne, J. Mourer, M. DCC. LXXXVIII.

J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Studi della Natura*, a cura di Marco Menin, Milano-Udine, Mimesis, 2020.

J.-H. Bernardin de Saint-Pierre, *Voyage à l'Île de France, à l'île Bourbon et au cap de Bonne-Espérance*, I-II, Neuchatel et Amsterdam, l'Imprimerie de la Société Typographique et Merlin, M. DCC. LXXIII.

M. E. Scribano, *Natura umana e società competitiva. Studio su Mandeville*, Milano, Feltrinelli, 1980.

M. Simonazzi, *Atheism, Religion and Society in Mandeville's Thought*, in J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

M. Simonazzi, *Temi machiavelliani nell'opera di Bernard Mandeville*, in A. Arienzo, G. Borrelli, *Anglo-American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Monza, Polimetrica, 2009.

C. Sleight, *Ant*, London, Reaktion Books LTD, 2003.

T. R. E. Southwood, *Entomology and Mankind*, in «American Scientist», 65 (1), January-February 1977.

W. A. Speck, *Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury*, in «Eighteenth-Century Studies», XI, 3, 1978.

W. A. Speck, *Swift's Politics*, in «University Review», IV, 1, Spring 1967.

P.-E. Stockland, *Statecraft and Insect in the Global French Enlightenment (1670-1815)*, Columbia, Columbia University Press, 2018.

J. Swift, *A Full and True Account of the Battel fought last Friday, between the Antient and the Modern Books in St. James's Library*, London, MDCCIV, in J. Swift, *A Tale of a Tub*, London, John Nutt, MDCCIV.

J. Swift, *A Tale of Tub*, London, John Nutt, MDCCIV.

J. Swift, *A Tale Of a Tub to which is added The Battle of the Books and the Mechanical Operation of the Spirit*, Oxford, Clarendon Press, MDCCCXX.

J. Swift, *Gulliver's Travels*, London, Alma Classics LTD, 2016.

J. Swift, *I Viaggi di Gulliver*, Roma, A. F. Formiggini, 1921.

J. Swift, *La battaglia dei libri*, Napoli, Liguori Editore, 2002.

J. Swift, *La Favola della Botte*, a cura di Gianni Celati, Torino, Einaudi Editore, 1990.

J. Swift, *The Battle of the Books*, London, John Narr, MDCCIV.

J. Swift, *Travels into Several Remote Nations of the World, in Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a Captain of Several Ships*, London, Benj. Motte, MDCCXXVI.

M. Terrall, *Émilie du Châtelet and the Gendering of Science*, in «History of Science», 33, 1995.

The Congress of Bees: or, Political Remarks on the Bees Swarming at St. James's. With a Prognostication on that Occasion, from the Smyrna Coffee-house, in J. Arbuthnot, *The Miscellaneous Works of the Late Dr. Arbuthnot*, II, Glasgow, James Carlile, 1751.

«The Covent Garden Journal», n°. 16, Monday, April 27th. 1752.

«The Covent Garden Journal», n°. 61, Saturday, August 29, 1752.

«The Covent Garden Journal», n°. 70, Saturday, November 11, 1752.

«The London Journal», 10 August 1723.

The Secret History of Queen Zarah, and the Zarazians, Albigion, s.t., 1705.

«The Tatler», n°. 78, Saturday, October 7, 1709.

«The Tatler», n°. 230, September 26-September 28, 1710.

«The Tatler», n°. 240, Saturday, October 20, 1710.

The Virgin Unmask'd: or Female Dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece on Several Diverting Discourses on Love, Marriage, Memoirs and Morals &c of the Times, London, J. Morphew, J. Woodward, 1709.

J. Thorley, *Melisselogia. Or, The Female Monarchy*, London, The Author, MDCCXLIV.

M. Tolonen, *The Exchange Between Mandeville and Berkeley*, in J. Braga, E. B. Pires, *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics, and Therapy*, Switzerland, Springer, 2015.

E. Topsell, *The History of Four-footed Beasts, Serpents and Insects*, London, E. Cotes, MDCLVIII.

J. Torlais, *Réaumur philosophe*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 11 (1), 1958.

J. Torlais, *Réaumur et l'histoire des abeilles*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», 11 (1), 1958.

A. Trembley, *Mémoires pour servir à l'Histoire d'un Genre de Polypes d'Eau Douce, à bras en forme de cornes*, Leide, Jean & Herman Verbeek, M. DCC. XLIV.

A. Trembley, *Some Papers . . . concerning the Fresh-water Polypus, an Insect, which hath this surprising Property, That being cut into several Pieces, each Piece becomes a perfect Animal, as complete as that of which it was originally only a Part*, in «Philosophical Transactions» XLII, n°. 467, January 1742-3.

A.-C. Trepp, *Matters of Belief and Belief That Matters. German Physico-theology, Protestantism, and the Materialized Word of God in Nature*, in S. Cockram, A. Wells, *Interspecies Interactions. Animals and Humans between the Middle Ages and Modernity*, London and New York, Routledge, 2018.

A.-C. Trepp, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit (1550–1750)*, Frankfurt a. M. München, Campus-Verlag, 2009.

A.-C. Trepp, *Von der Missionierung der Seelen zur Erforschung der Natur. Die Dänisch-Hallesche Südindienmission im ausgehenden 18. Jahrhundert*, in «Geschichte und Gesellschaft», April-Juni 2010.

A.-C. Trepp, *Zwischen Inspiration und Isolation. Naturerkundung als Frömmigkeitspraxis in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, in «Zeitenblicke», V, 1, 2006.

K.-E. Tunstall, *The Early Modern Embodied Mind and the Entomological Imaginary*, in M.-H. McMurrin, A. Conway, *Mind, Body, Motion, Matter. Eighteenth-Century British and French Literary Perspectives*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2016.

E. Tuveson, *Swift and the World-Makers*, in «Journal of the History of Ideas», XI, 1, Jan., 1950.

Un Bestiario Moralizzato. Tratto da un Manoscritto eugubino del secolo XIV, a cura di G. Mazzatinti, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1889.

A. Vallisneri, *Dialoghi del Signor Dottor Antonio Valsinieri Medico Fisico Scandianese Cittadino di Reggio sopra la curiosa origine di molti insetti*, Venezia, Girolamo Albrizzi, MDCC.

A. Vallisneri, *Saggio de' dialoghi sopra la curiosa origine di Molti Insetti*, «Galleria di Minerva», 1 (1696).

A. Vallisneri, *Secondo dialogo sopra la curiosa origine di Molti Insetti*, «Galleria di Minerva», 3 (1700).

J.-C. Valmont de Bomare, *Dictionnaire Raisonné Universel d'Histoire Naturelle*, Paris, Didot, Musier, de Hansy, Panckoucke, (1764-1768).

J.-J. Virey, *Sociétés des Animaux*, in *Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle*, XXXI, Paris, Deterville, M. DCCC. XIX.

Virgilio, *Georgiche*, IV, Verona, Padova, Drucker & Tedeschi, 1884.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, I, Paris, L'Éditeur, 1822.

I. O. Wade, *Studies on Voltaire. With Some Unpublished Papers of Mme du Châtelet*, New York, Russell & Russell, 1947.

D. Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England*, New Haven, Yale Univ., 2004.

E. Wallmann, *The Political Economy of Eighteenth-Century Insects: Natural History and Political Economy in France 1700-1789*, Warwick, University of Warwick, 2017.

J. Warder, *The True Amazon: or, The Monarchy of Bees*, London, I. Dawks, 1712.

T. H. White, *The Bestiary. A Book of Beasts*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1954.

J. P. Zinsser, *Emilie Du Châtelet's Views on the Pillars of French Society: King, Church, and Family*, in L.Curtis-Wendlandt, P. Gibbard, K. Green, *Political Ideas of Enlightenment Women: Virtue and Citizenship*, London and New York, Routledge, 2011.

J. P. Zinsser, *Entrepreneur of the "Republic of Letters": Emilie de Breteuil, Marquise Du Châtelet, and Bernard Mandeville's Fable of the Bees*, in «French Historical Studies», 25, 4, 2002.

Bibliografia Secondaria

Y. H. Aboul-Enein, S. Zuhur, *Islamic Rulings on Warfare*, Strategic Studies Institute, U.S. Army War College, 2004.

J. Adamson, M. Davis, *Humanities for the Environment*, New York, Routledge, 2016.

T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder and Herder, 1972.

«Aggiunte ai Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento», in *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento*, a cura di L. Magalotti, Firenze, Tipografia Galileiana, 1841.

L. Aimé-Martin, *Œuvres Complètes de Jacques-Henri-Bernardin de Saint-Pierre*, I, Paris, Lequien Fils et J. Pinard, 1830.

G.-A. Aitken, *The Life and Works of John Arbuthnot*, Oxford, The Clarendon Press, 1892.

L.-B. Alberti, *I Libri della Famiglia*, Torino, Letteratura italiana Einaudi, 1994.

M. Alcock, *Poems, &c. &c.*, London, C. Dilly, M.DCC.XCIX.

U. Aldrovandi, *De Animalibus Insectis Libri Septem, cum Singulorum Iconibus ad Vivum Expressis*, Bononiae, Giovan Battista Bellagamba, 1602.

F. Algarotti, *Il newtonianismo per le dame, ovvero Dialoghi sopra la luce e i colori*, Napoli, s.t., MDCCXXXVII.

D. Alighieri, *La Divina Commedia*, Paradiso, XXXI, 7-9, in D. Alighieri, *La Divina Commedia di Dante Alighieri. Edizione integrale (Inferno, Purgatorio, Paradiso)*, s.l., epubli, 2020.

R.-D. Altick, *The Shows of London*, United States of America, The Belknap Press of Harvard University Press, 1978.

Apuleio, *Amore e Psiche*, Firenze, Milano, Giunti Editore, 2012.

T. Aquinatis, *Summa Theologica*, I, Matriti, D. Josephi Doblado, MDCCXCVII.

J. Arbuthnot, A. Pope, *Memoirs of the Extraordinary Life, Works, and Discoveries of Martinus Scriblerus*, s.d., s.l., s.t.

D. Arecco, *Il sogno di Minerva. La scienza fantastica di Athanasius Kircher (1602-1680)*, Padova, Cleup, 2002.

Aristofane, *Le Comedie del Facetis Simo Aristofane*, Venegia, Vincenzo Vaugris, M. D. XLV.

Aristotele, *Generation of Animals*, english translation by A. L. Peck, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, MCMXLIII.

P. Armstrong, *The English Parson-Naturalist. A Companionship Between Science and Religion*,

Herefordshire, Gracewing, 2000.

Artemidoro, *Dell'interpretazione de Sogni*, Venetia, Gabriel Iolito de Ferrarii, M. D. XLII.

D. Arundelle, *The Story of Sadler's Wells 1683-1964*, London, Hamilton, 1965.

G. Atti, *Notizie edite ed inedite della vita e delle opere di Marcello Malpighi e di Lorenzo Bellini*, Bologna, Tipografia governativa alla volpe, 1847.

R. Axton, P. Happé, *The Plays of John Heywood*, Cambridge, D. S. Brewer, 1991.

F. Bacone, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, Parisiis, Petri Mettayer, M. DC. XXIV.

F. Bacone, *De sapientia veterum*, Amstelædami, Henricum Wetstenium, CIO IOC LXXXIV.

F. Bacone, *Nuovo Organo delle Scienze*, Bassano, Remondini di Venezia, MDCCLXXXVIII.

S. F. Baridon, *Les Harmonies de la nature di Bernardin de Saint-Pierre: studi di filologia e di critica testuale*, I, Milano-Varese, Istituto editoriale cisalpino, 1958.

R. Barthes, *Michelet*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses, Écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680*, Rotterdam, Reinier Leers, MDCCV.

P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, II, seconde partie, Rotterdam, Reinier Leers, MDCXCVII.

P. Bayle, *Epicure*, in P. Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, I, seconde partie, Rotterdam, Reinier Leers, MDCXCVII.

P. Bayle, *Lettre à M.L.A.D.C., docteur de Sorbonne, où il est prouvé par plusieurs raisons tirées de la Philosophie et de la Théologie que les comètes ne sont point la présage d'aucun malheur. Avec plusieurs reflexions morales et politiques erreurs populaires*, Cologne, chez Pierre Marteau, MDCLXXXII.

G. G. Beurieu (de), *Abrégé de l'Histoire des Insectes*, Paris, C. J. Panckoucke, M. DCC. LXIV.

U. Becker, *The Continuum Encyclopedia of Symbols*, New York and London, The Continuum International Publishing Group Inc, 2000.

G. Berkeley, *Alciphron*, London, J. Tonson, 1732.

H. Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919.

H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1933.

Bestiari Medievali, a cura di L. Morini, Torino, Einaudi, 1996.

F.-J. Terrasse Des Billons, *Fables du Père Desbillons, traduites en françois par le même*, II, Strasbourg, Anne-Catherine Bassompierre, M. DCC. LXXIX.

Biographie Universelle, ancienne et moderne, VI, Paris, Michaud Frères, 1812.

W. Blake, *Auguries of Innocence*, in W. Blake, *Selected Poetry*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

W. Blake, E. Young, *Night Thoughts. Or, The Complaint and The Consolation*, New York, Dover Publications, 1975.

W. Blake, *The Complete Illuminated Books*, London, Thames & Hudson, 2000.

W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, s.l., s.t., 1790.

W. Blake, *William Blake, Selected Poems*, London, Phoenix edition, 2003.

C. Blount, *The oracles of Reason*, London, Mr. Gildon, 1693.

F. Bonanni, *Observationes circa viventia, quæ in rebus non viventibus reperiuntur*, Romæ, Dominici Antonij Herculis, MDCXCI.

G. Bonarelli, *Filli di Sciro*, Ferrara, Baldini, MDCVII.

C. Bonnet, *Considerations sur les corps organisés*, II, Amsterdam, Marc-Michel Rey, MDCCLXII.

E. Bonnot de Condillac, *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines*, I, Amsterdam, Pierre Mortier, M. DCC. XLVI.

E. Bonnot de Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement, Considérés relativement l'un à l'autre*, Amsterdam, Jombert & Cellot, M. DCC. LXXVI.

T. de Bordeu, *Recherches Anatomiques sur les Articulations des Os de la Face*, in T. de Bordeu, *Œuvres Complètes de Bordeu*, I, Paris, Caille et Ravier Libraires, 1818.

S. Boudjelas, M. Browne, S. Lowe, M. de Poorter, *100 of the World's Worst Invasive Alien Species. A selection from the Global Invasive Species Database*, Auckland, New Zeland, The Invasive Species Specialist Group (ISSG), a specialist group of the Species Survival Commission (SSC) of the World Conservation Union (IUCN), 200, aggiornato 2004.

M-N. Bouillet, *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*, II, Paris, Hachette, 1842.

C. Boyle, *Dr. Bentley's Dissertations on the Epistles of Phalaris, and the Fable of Æsop, Examin'd*, London, Tho. Bennet, 1698.

R. Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Naturall Philosophy*, Oxford, Hen Hall, 1664.

J. Brand, *Observations on the Popular Antiquities of Great Britain*, III, London, George Bell and Sons, 1885.

J. Brown, *Honour. A Poem*, in R. Dodsley, *A Collection of Poems in Six Volumes by Several Hands*, III, London, R. & J. Dodsley, 1758.

P. Le Brun, *Histoire Critique des Pratiques Superstitieuses*, Paris, Henry Schelte, M. DCCII.

- G. Bruno, *Gli Eroici furori*, Milano, RCS Libri, 2013.
- G-L.L. de Buffon, *Correspondance inédite de Buffon*, II, Paris, Hachette, 1860.
- G-L.L. Buffon, *Les époques de la nature*, I, Paris, Imprimerie Royale, 1780.
- W. Bulstrode, *The Charge of Whitlocke Bulstrode, Esq; to the Grand-Jury, and other Juries, of the Country of Middlesex*, London, J. Browne, MDCCXVIII.
- F. Buonanni, *Ricreatione dell'occhio e della mente nell'osservation' delle Chioccioline*, Roma, per il Varese, MDCLXXXI.
- E. Burke, *A Letter from the Right Honourable Edmund Burke to a Noble Lord, on the Attacks made upon Him and His Pension*, London, J. Owen, 1796.
- H. Burmeister, *A Manual of Entomology*, translated by W. E. Shuckard, London, Edward Churton, 1836.
- T. Burnet, *Archæologiæ Philosophicæ: sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus*, Londini, Gualt. Kettilby, MDCXCII.
- S. Butler, *Characters and Passages from Note-Books*, Cambridge, A. R. Waller, 1908.
- R. Calasso, *La Letteratura degli Dei*, Milano, Adelphi Edizioni, 2021.
- F. de Callières, *Histoire Poëtique, de la Guerre nouvellement déclarée entre les Anciens et les Modernes*, Amsterdam, Pierre Savouret, MDCLXXXVIII.
- L. Camerano, *Antonio Vallisneri e i moderni concetti intorno ai viventi*, «Memorie della Reale accademia delle scienze di Torino», 2 (1905).
- A. Campbell, *Arete-logia. An Enquiry into the Original of Moral Virtue*, Westminster, J. Cluer, A. Campbell, MDCCXXVIII.
- R. Campbell, *The London Tradesman*, London, T. Gardner, MDCCXLVII.
- A. Carpenter, *Verse in English from Tudor to Stuart Ireland*, Cork, Cork University Press, 2003.
- L. Carroll, *Alice's Adventures in Wonderland*, London, Macmillan and Co., 1865.
- R. Carson, *Primavera Silenziosa*, Milano, Feltrinelli Editore, 1990.
- B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, Venetia, Aldo Romano e Andrea d'Asola, M. D. XXVIII.
- M. de Cervantes Saavedra, *Dell'ingegnoso Cittadino Don Chisciotte della Mancia*, Venetia, Andrea Baba, M DC XX V.
- G. Cestoni, *Epistolario ad Antonio Vallisneri*, II, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1940.
- E. Chambers, *Cyclopædia: or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, I, London, James and John Knapton e al., M.DCC.XXVIII.

A. Chambon, *Manuel de l'Éducation des Abeilles*, Paris, A. J. Dugour et Durand, 1798.

F.-R. Chateaubriand, *Memorie d'oltretomba*, Torino, Einaudi-Gallimard, 2015.

É. du Châtelet, *Réponse de Madame la Marquise du Chastelet*, Bruxelles, Foppens, 1741.

L. Châtellier, *Eucharistie, spiritualité et pensée scientifique au XVII^e siècle*, in C. Marchal, M. Tramaux, *Le miracle de Faverney (1608): l'eucharistie, environnement et temps de l'histoire*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010.

J. Cleveland, *Fuscara or the Bee Errant*, in J. Cleveland, *The Works of Mr. John Cleveland*, London, O. B., 1699.

L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968.

S.-T. Coleridge, *Biographia Literaria; or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, I, London, Rest Fenner, 1817.

P. Commerson, *Sommaire d'observations d'histoire naturelle par le S. de Commerson*, in «Notice de M. Commerson sur les observations d'histoire naturelle Rédigée à l'occasion du voyage autour du monde de M. de Bougainville Du 24 octobre 1766», Manuscrit de la Bibliothèque de l'Arsenal, Ms.6660, n°15, Bibliothèque Nationale de France (BNF), Paris.

É. Condillac [Bonnot de], *Œuvres de Condillac. Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines*, Paris, L'Imprimerie de Ch. Houel, An. VI-1798.

Conference de l'Ordonnance de Louis XIV. Du mois d'Août 1669. Sur le Fait des Eaux et Forêts [...]. Contenant les Loix Forestieres de France, Paris, Bernard Brunet, M. DCC. LII.

L. Configliachi, *Discorso inaugurale letto nella grand'Aula dell'I. R. Università di Padova. Intorno agli scritti del cav. Antonio Vallisneri*, Padova, Tipi del Seminario, 1836.

J. Constable, *The Conversation of Gentlemen considered In most of the Ways, that make their mutual Company Agreeable, or Disagreeable*, London, J. Hoyles, MDCCXXXVIII.

A. Conti, *Lettera sugli inviluppi*, in A. Vallisneri, *Istoria della generazione*, II, Firenze, Olschki, 2019.

A. Conti, *Risposta del Signor Abate Conte Antonio Conti, nobile veneziano, Alla Difesa del Libro delle Considerazioni intorno alla Generazione de' Viventi, ec.*, Venezia, Jacopo Tommasiai, MDCCXVI.

Le Corbusier, *Verso una Architettura*, a cura di Pierluigi Cerri e Pierluigi Nicolini, Milano, Longanesi, 2003.

G.-F. Coyer (Abbé), *La Noblesse Commerçante*, Londres, Duchesne, M. DCC. LVI.

A. Cowley, *The Collected Works of Abraham Cowley*, 2 vol., Newark, University of Delaware Press, 1993.

H. Craik, *The Life of Jonathan Swift*, London, John Murray, 1882.

M. G. J. de Crèvecoeur, *Lettres d'un Cultivateur Américain*, II, Paris, Cuchet, M. DCC. LXXXIV.

A. Cuccia, *Gli albori della Massoneria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.

F. Cuvier, *Dictionnaire des sciences naturelles*, I, Strasbourg-Paris, Le Normant, 1816.

G. Cuvier, *Lettres de Georges Cuvier a C. M. Pfaff*, Paris, Librairie Victor Masson, 1858.

P. M. Daly, *The English Emblem Tradition*, I, Toronto, University of Toronto Press, 1988.

W. Dampier, *A New Voyage round the World*, I, London, James Knapton, 1703.

C. Darwin, *Notebook B*, in «Bulletin of the Museum of Comparative Zoology», CXXII, 6, edit. by Paul H. Barrett, April 1960.

C. Darwin, *Old and useless Notes about the moral sense & some metaphysical points written about the year 1837 & earlier*, in C. Darwin, *Metaphysics, Materialism, & the Evolution of Mind. Early Writings of Charles Darwin*, transcr. by Paul H. Barrett, Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

C. Darwin, *On the Origin of Species*, London, John Murray, 1859.

E. Darwin, *Zoonomia*, I, London, J. Johnson, 1794.

P. Daszkiewicz, *René Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757), a naturalist and pioneer of acarology and his contacts with Poland*, in «Biology Letters», 53 (1), 2016.

V. P. Dawson, *Nature's Enigma: The Problem of the Polyp in the Letters of Bonnet, Trembley and Réaumur*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1987.

V. P. Dawson, *The Limits of Observation and the Hypotheses of Georges Louis Buffon and Charles Bonnet*, in *Beyond History of Science. Essays in honor of Robert E. Schofield*, Bethlehem, London, Toronto, Lehigh University Press, Associated University Press, 1990.

D. Defoe, *A Brief Reply to the History of Standing Armies in England*, London, s.t., 1698.

D. Defoe, *Everybody's Business is Nobody's Business. Or Provat Abuses, Public Grievances*, in D. Defoe, *The Complete Works of Daniel Defoe*, Hastings, East Sussex, Delphi Classics, 2012.

D. Defoe, *The Farther Adventures of Robinson Crusoe*, London, W. Taylor, MDCCXIX.

J. Delille, *Les Trois Règnes de la Nature*, II, Paris, Frères Mame, 1808.

J. Dennis, *Vice and Luxury Publick Mischief*, London, W. Mears, 1724.

J.-T. Desaguliers, *A course of experimental phylosophy*, I, London, John Senex, Richard Manby, John Osborn and Thomas Longman, MDCCXXXIV.

J.-T. Desaguliers, *An Attempt to solve the Phænomenon of the Rise of Vapours, Formation of Clouds and Descent of Rain*, in «Philosophical Transactions», XXXVI, 407, 1 January 1730.

P. Desault, *A Treatise on the Venereal Distemper*, London, John Clarke, 1738.

R. Descartes, *Discours de la Methode*, Leyde, Ian Maire, CIO IO C XXXVII.

J. Desmarets de Saint-Sorlin, *La Comparaison de la langue et de la poësie françoise, avec la grecque et la latine, Et des Poëtes Grecs, Latins & François. Et les Amours de Protée et de Physis*, Paris, Thomas Jolly, M. DC. LXX.

C. Dickens, *The Complete Works of Charles Dickens. The Uncommercial Traveller*, New York, Cosimo Classics, 2009.

Dictionary of scientific biography, XI, New York, Charles Scribner's Sons, 1981.

D. Diderot, *Observations sur l'Instruction de l'Impératrice de Russie aux Députés pour la Conféction des Loix*, in D. Diderot, *Œuvres politiques*, éd. Vernière, Paris, Garnier Frères, 1963.

D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, s.l., s.t., MDCCLIV.

H. Dierckmann, *The Sixth Volume of Saint-Lambert's Works*, in «The Romanic Review», XLII, 2, April 1951.

C. Dobell, *Antony van Leeuwenhoek and his "Little Animals"*, New York, Harcourt, Brace and Company, MCMXXXII.

H. St. J.-K. Donisthorpe, *British Ants, their life-history and classification*, Plymouth, William Brendon and Son, 1915.

E. Donovan, *The Natural History of British Insects*, London, The Author, 1792.

D. Drury, *Illustrations of Natural History*, London, The Author, 1770.

J. Dryden, *The Hind and the Panther*, London, Jacob Tonson, 1687.

H.-G. Duchesne, P.-J. Macquer, *Manuel du Naturaliste*, Paris, G. Desprez, M. DCC. LXXI.

F.-H. Dudden, *Henry Fielding: his life, works and times*, I-II, Oxford, Clarendon Press, 1952.

C. Duflo, *La Zoologie Botanique de Bernardin de Saint-Pierre*, in «Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle», 42, 2010.

H.-L. Duhamel du Monceau, *La Physique des Arbres où il est Traité de l'Anatomie des Plantes et de l'Économie Végétale*, I, Paris, H. L. Guerin & L.F. Delatour, M. DCC. LVIII.

H.-L. Duhamel du Monceau, *Supplément au Traité de la Conservation des Grains; Contenant Plusieurs Nouvelles Expériences*, Paris, H. L. Guerin & L. F. Delatour, M. DCC. LXV.

H.-L. Duhamel du Monceau, M. Tillet, *Sur L'Insecte qui Dévore les Grains de l'Angoumois*, in *Histoire de l'Académie Royale des Sciences*, Paris, L'Imprimerie Royale, M. DCCLXIII.

J. Dundas, *The Spider and the Bee: The Artistry of Spenser's Faerie Queene*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1985.

G. Durand, *I miti fondatori della Massoneria*, Milano, Udine, Mimesis Edizioni, 2021.

Encyclopædia Britannica, 7th ed., I, Edinburgh, Adam and Charles Black, MDCCCXLII.

Encyclopédie Catholique, répertoire Universel et Raisonné des Sciences, des Lettres, des Arts et des Métiers, XI, Paris, Parent Desbarres Éditeur, M DCCC XLVI.

Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matieres, VI, Paris, H.Agasse, 1804.

R. H. Epstein, M. B. Ogilvie, P. Rose, R. J. Ruben, R. K. Smeltzer, *Extraordinary Woman in Science & Medicine: Four Centuries of Achievement*, New York, Grolier Club, 2013.

Erodoto, *Le Storie*, III, 102-105, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1990.

E.-P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, New York, E.P. Dutton and Company, MCMVI.

J. Evelyn, *FUMIFUGIUM, or The Inconveniencie of the AER and SMOAK of LONDON dissipated together with some Remedies Humbly proposed by J.E. esq. to His Sacred Majestie, and to the Parliament now assembled*, London, W. Godbid, MDCCLXXII.

H. H. Ewers, *The Ant People*, London, Dodd, Mead & Co., 1927.

Fedro, *Le favole di Fedro*, Firenze, G. C. Sansoni, 1926.

F. Fénelon [de Salignac de La Mothe], *Les Aventures de Télémaque*, Paris, Librairie Hachette, 1920.

H. Fielding, *A JOURNEY from this World to the Next, &c.*, in H. Fielding, *Miscellanies*, II, London, The Author, MDCCXLIII.

H. Fielding, *The Author's Farce; and the Pleasures of the Town*, London, J. Roberts, MDCCXXX.

H. Fielding, *The Author's Farce with a Puppet-Show, cal'd the Pleasures of the Town*, 3^o ed., London, J. Watts, MDCCL.

H. Fielding, *The History of Tom Jones, a Foundling*, II, London, A. Millar, M.DCC.L.

H. Fielding, *The Welsh Opera: or, the Grey Mare the better Horse*, London, E. Rayner, 1731.

H. Fielding, *The Works of Henry Fielding Esq.*, VI, London, Smith, Elder, & Co., 1882.

S. Fielding, *Familiar Letters between the Principal Characters in David Simple, And Some Others*, II, London, The Author, MDCCXLVII.

G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet, avec un choix des scénarios, du Sottisier, L'Album de la Marquise et Le Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Éditions Gallimard, 1979.

J. Fletcher, *Women Pleas'd. A Tragy-Comedy*, in F. Beaumont, J. Fletcher, *The Works of Mr. Francis Beaumont and Mr. John Fletcher*, VIII, London, R. Tonson and S. Draper, MDCCI.

R. Fludd, *Summum Bonum*, s.l., s.t., M. DC. XXIX.

E. Foner, *The Fiery Trial: Abraham Lincoln and American Slavery*, New York, Norton & Company, 2010.

J. de La Fontaine, *Fables choisies, mises en vers*, Paris, s.t., MDCCXLV.

B. Fontenelle (de), *Œuvres de Monsieur de Fontenelle*, II, Paris, Bernard Brunet, MDCCXLII.

P. Fontes da Costa, *The Singular and the Making of Knowledge at the Royal Society of London in the Eighteenth Century*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009.

J. Forster, *The Life of Jonathan Swift*, London, John Murray, 1875.

B. Franklin, *A new Hypothesis for explaining the Phenomena of Thunder, Lightning, and Rain*, in «The Gentleman's Magazine», May 1752.

B. Franklin, *Experiments and Observations on Electricity*, London, E. Cave, 1751.

From Benjamin Franklin to Madame Brillon: "The Ephemera", 20 September 1778, in B. Franklin, *The Papers of Benjamin Franklin, July 1 through October 31, 1778*, XXVII.

From Benjamin Franklin to Mary Stevenson, 17 May 1760, in B. Franklin, *The Papers of Benjamin Franklin, January 1, 1760, through December 31, 1761*, IX, New Haven, Yale University Press, 1966.

From Benjamin Franklin to Mary Stevenson, 11 June 1760, in B. Franklin, *The Papers of Benjamin Franklin, January 1, 1760, through December 31, 1761*, IX, New Haven, Yale University Press, 1966.

G. Galilei, *Il Saggiatore*, Roma, Giacomo Mascardi, MDCXXXIII.

G. Galilei, *Lettera al Principe Cesi*, Firenze, 23 settembre 1624, in *Memorie e lettere inedite finora o disperse di Galileo Galilei*, Modena, Vincenzi, MDCCCXXI.

L. Gardiner, *Women in Science*, in S. I. Spencer, *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

J. Gay, *The Beggar's Opera*, London, John Watts, MDCCXXVIII.

J. Gay, *The Poetical, Dramatic and Miscellaneous Works: Fables*, I, London, E. Jeffrey, 1795.

C. de Geer, *Genera et Species Insectorum*, Leipzig, Crusium, 1783.

C. de Geer, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Stockholm, L. L. Grefing, MDCCLII – MDCCLXXVIII.

A. Genovesi, *Delle Lezioni di Commercio o sia d'Economia Civile*, Napoli, Fratelli Simone, MDCCLXV.

A. Gerbi, *Dalla "Politica del Romanticismo"*, in «Il Convegno», IX, 9-11, 1928.

I. S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London and New York, Routledge, 2006.

J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, B. Arthaud, 1964.

O. Goldsmith, *The Bee*, London, J. Wilkie, MDCCLIX.

T. Gordon, J. Trenchard, *Cato's Letters*, London, W. Wilkins, T. Woodward, J. Walthoe, J. Peele, MDCCXXIV.

W. Gould, *An Account of English Ants*, London, Andrew Millar, 1747.

F. de Graffigny, *Lettres d'une Péruvienne*, Éd. Martine Reid, Paris, Gallimard, 2021.

J. E. Grant, *Interpreting Blake's "The Fly"*, in «Bulletin of the New York Public Library», LXVI, n° 1, January 1963.

J. E. Grant, *Interpreting Blake's "The Fly". Appendix, Blake's Birds and other Winged Creatures*, in «Bulletin of the New York Public Library», LXVI, n° 1, January 1963.

R. M. Grant, *Early Christians & Animals*, London and New York, Routledge, 2002.

P.-P. Grassé, de l'Institut, *Conférence du Palais de la Découverte*, 5 mai 1956.

W. J. Gravesande (s), *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata*, I, Lugduni Batavorum, Petrum Vander, MDCCXX.

D. Grayson, *Under My Elm: Country Discoveries and Reflections*, Garden City, New York, Doubleday, Doran and Company, 1943.

H.-A. Grueber, *Handbook of the Coins of Great Britain and Ireland in the British Museum*, London, The Trustees of the British Museum, 1899.

A.-M. Gullestad, *Literature and the parasite*, in «Deleuze Studies», V, 2011.

C-M Guyétand, *Le Génie vengé*, La Haye, Les Marchands de Nouveautés, 1780.

J. Haber, *John Heywood's The Spider and the Fly*, Berlin, Emil Felber, 1900.

S. Hales, *La statique des végétaux et l'analyse de l'air. Ouvrage traduit de l'Anglois, par M. De Buffon*, Paris, Debure, MDCCXXXV.

M. P. Hall, *The Secret Teachings of All Ages*, San Francisco, H. S. Crocker Company, MCMXXVIII.

T.-L. Hankins – R.-J. Silverman, *Instruments and the Imagination*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1995.

J. Hargrave, *The Life and Soul of Paracelsus*, London, Victor Gollancz LTD, 1951.

J. Hartley, *History of the Westminster Election*, London, J. Debrett, MDCCLXXXIV.

W. Harvey, *Exercitationes de Generatione Animalium*, Londini, Du-Gardianis, Octaviani Pulleyn, MDCLI.

J.-L. Heilbron, *Storia della scienza*, in *L'Età dei Lumi: tempi, luoghi e modi*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2002.

J.-B van Helmont, *Œuvres*, Lyon, Jean Antoine Huguetan & Guillaume Barbier, MDCLXX.

«Heraclitus Ridens», n°. 39, Tuesday, October the 25th, 1681.

A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton N. J., Princeton University Press, 2013.

Histoire des Scarabées, Introduction de M. Caullery (de l'Institut), mise en ordre et notes par P. Lesne et F. Picard, Paris, Paul Lechevalier, 1955.

B. Hodgson, *Hodgson's Fashionable Dream-Book*, London, Bernard Hodgson and Co., 1830.

B. Hölldobler, E. O. Wilson, *Journey to the Ants*, Cambridge, London, Belknap Press, 1994.

J. Holstun, *The Spider, the Fly, and the Commonwealth: Merrie John Heywood and Agrarian Class Struggle*, in «ELH», LXXI, 1, 2004.

R. Hooke, *Micrographia: or some Physiological Descriptions of Minute Bodies*, London, Jo. Martyn and Ja. Allestry, M DC LX V.

Horapollo, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2002.

J. Howell, *Epistolæ Ho-Eliañæ: Familiar Letters, Domestick and Forreign*, London, Thomas Guy, 1705.

F. Huber, *Nouvelles Observations sur les Abeilles*, Genève, Barde, Manget & Compagnie, 1792.

N. Humphrey, *The Mind made Flesh*, New York, Oxford University Press, 2002.

A. Hunt, *Marian Political Allegory. John Heywood's The Spider and the Fly*, in M. Pincombe, C. Shrank, *The Oxford Handbook of Tudor Literature, 1485-1603*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

S. Isidori, *Opera Omnia*, IV, Romae, Antonium Fulgonium, MDCCCI.

P. Jaisson, *La Fourmi et le Sociobiologiste*, Paris, Odile Jacob, 1993.

John Brown Cutting to Thomas Jefferson, London, 17 October, 1788, in T. Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson 8 October 1788 to 26 March 1789*, XIV, ed. by Julian P. Boyd, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1958.

R. C. Johnson, *John Heywood*, New York, Twayne Publishers, 1970.

S. Johnson, *The Idler*, London, C. Cooke, 1799.

S. Johnson, *The Lives of the Most Eminent English Poets*, III, London, C. Bathurst e al., M DCC LXXXI.

J. Joubert, *Pensées, Essais Maximes et Correspondance*, II, Paris, Le Normant, 1850.

R. Jütte, *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*, Cambridge, Polity Press, 2005.
I. Kant, *Critica alla Ragion Pura*, Roma, Armando Editore, 2020.

J. Keats, *A John Hamilton Reynolds, Giovedì 19 febbraio 1818*, in J. Keats, *Lettere sulla Poesia*, a cura di Nadia Fusini, Milano, Mondadori, 2005.

J. Keats, *On the Grasshopper and Cricket*, in J. Keats, *The Poetical Works of John Keats*, London, Edward Moxon, 1858.

J. Keats, *To Autumn*, in J. Keats, *The Poetical Works of John Keats*, London, Edward Moxon, 1858.

J. Keys, *The Practical Bee-Master: in which will be shewn How to Manage Bees either in Straw Hives or in Boxes, without Destroying Them, and with more ease, safety, and profit, than by any method hitherto made public, viz*, London, the Author, 1780.

W. Kirby, *A Continuation of the History of Tipula Tritici, in a Letter to Thomas Marsham, Esq. Tr. L. S. by the Rev. William Kirby, F. L. S. Barham, December, 1798*, in «Transactions of the Linnean Society», V, London, J. Davis Chancery-Lane, M.DCCC.

A. Kircher, *Arca Noë*, Amstelodami, Joannem Janssonium, CIO IOC LXXV.

I.-F. Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968.

H. Knight Miller, *Essays on Fielding's Miscellanies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1961.

I. Kramnick, *Bolingbroke and His Circle*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992.

P. de Kruif, *Microbe Hunters*, New York, Blue Ribbon Books, 1926.

«La Décade philosophique, littéraire et politique», IV, Paris, la Décade, L'an III de la République Française.

A. Lacène, *Mémoire sur les Abeilles*, Lyon, J. M. Barret, 1822.

N. de Lamoignon de Basville, *Mémoires pour servir à l'histoire du Languedoc*. Amsterdam, Pierre Boyer, M. DCC. XXXIV.

C. Landino, *Historia naturale di Caio Plinio Secondo tradotta di lingua latina in fiorentina per Christophoro Landino fiorentino al serenissimo Ferdinando re di Napoli*, Venitiis, Nicolai Iansonis, 1476.

Lattanzio, *La Collera di Dio*, a cura di Luca Gasparri, Milano, Bompiani, 2013.

W. Law, *Remarks upon a late book entituled The Fable of the Bees, or Private Vices, Publick Benefits, in a Letter to the Author. To which is added a postscript, containing an observation or two upon Mr. Bayle*, London, Will and John Innys, 1724.

A. van Leeuwenhoek, *The Collected Letters of Antoni van Leeuwenhoek*, IX, Amsterdam, Heniger, 1976.

U. L. Lehner, S. Blanchard, *The Catholic Enlightenment*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2021.

G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, Amsterdam, Isaac Troyel, MDCCX.

G. W. Leibniz, *Monadologia*, principio 67, a cura di Salvatore Cariati, Milano, Bompiani, 2001.

G. W. Leibniz, *Lettre à Varignon sur le principe de continuité (2 février 1702)*, in A. Buchenau, E. Cassirer, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II, Leipzig, Verlag, 1906.

J. Lenain [Chevalier, Baron d'Asfeld], *Ordonnance qui fait défenses à toutes Personnes de couper à l'avenir aucun des Arbrisseaux, appelés vulgairement Garrouille, sous peine de vingt-cinq livres d'amende pour la première fois, tant contre ceux qui en couperont, que contre ceux qui en voitureront des Fagots, & de cinquante livres en cas de récidive. Et fait pareillement défenses aux Boulangers, Fourniers, Fayanciers, & à tous autres, de recevoir chez eux des Fagots où il se trouvera de cette qualité de Bois, à peine de trente livres d'amende, 16 Novembre 1744.*

M. Leslie – T. Raylor, *Culture and Cultivation in Early Modern England: Writing and the Land*, Leicester, Leicester University Press, 1992.

F.-C. Lesser, *Die Offenbarung Gottes in der Natur aus des XIV Capitels der Apostel-Geschichte 17tem Verse [...] Anno 1750. Den 7ten Mai-Monath in einer Flur-Predigt vorgestellt [...]*, Nordhausen 1750.

F.-C. Lesser, *Einige kleine Schriften theils zur Geschichte der Natur, theils zur Physicotheologie gehörig*, Leipzig und Nordhausen, Johann August Cöler, 1754.

F.-C. Lesser, *Lithotheologie, Das ist: Natürliche Historie und geistliche Betrachtung derer Steine*, Hamburg, Christian Wilhelm Brandt, 1735.

F.-C. Lesser, *Testaceo-theologia*, Leipzig, Michael Blochberger, 1744.

F.-C. Lesser, *Versuch einer Heliotheologia, oder einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Sonne*, Nordhausen, Johann August Cöler, 1753.

Lettres inédites de Réaumur, in «Académie des Belles-Lettres, Sciences et Arts de la Rochelle», La Rochelle, V^e Mareschal, & Martin, 1886.

J. Levett, *The Ordering of Bees: or, The True History of Managing Them*, London, Thomas Harper, 1634.

L. de Lignac, *Lettres à un Amériquin sur l'histoire naturelle, générale et particuliere de monsieur de Buffon*, Hambourg, s.t., 1751.

C. Linné, *L'Équilibre de la Nature*, trad. Bernard Jasmin, Paris, Vrin, 1972.

C. Linneo, *Centuria Insectorum*, Upsaliæ, 1763, in C. Linneo, *Amoenitates Academicæ*, VI, Lugduni Batavorum, Cornelum Haak, 1763.

C. Linneo, *Systema Naturæ*, Rotterdam, Theodorum Haak, MDCCXXXV.

M-Ch. Lorient, *Rapport sur le concours d'histoire littéraire*, in «Travaux de L'Académie Impériale de Reims», XXII, Reims, P. Regnier, Brissart-Binet, 1855.

Louis XIV, *Œuvres de Louis XIV*, I, Paris, Treuttel et Würtz, 1806.

Luciano, *L'elogio alla mosca*, Viterbo, Stampa Alternativa, 1995.

J. Lyly, *Euphues and his England*, London, Gabriell Cawood, 1580.

N. Machiavelli, *Il Principe*, Roma, Newton Compton editori, 2016.

M. Mack, *Alexander Pope. A Life*, New York-London, W. W. Norton & Company, 1985.

J. Mackintosh, *Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy. Chiefly during the 17th and 18th Centuries*, Edinburgh, Adam and Charles Black, 1862.

M. Maeterlinck, *La vie des fourmis*, Paris, Fasquelle, 1952.

«Magasin encyclopédique, ou Journal des sciences, des lettres et des arts», VIII année, II, Paris, Fuchs, 1802.

N. Malebranche, *De la Recherche de la Verité*, Paris, Andre' Pralard, MDCLXXIV.

S. Mallarmé, *Lettre à Th. Aubanel, 28 Juillet 1866*, in S. Mallarmé, *Correspondance complète, 1862-1871*, Paris, Gallimard, 1955.

M. Malpighi, *Dissertatio epistolica de Bombyce, Societati Regiæ, Londini ad Scientiam Naturalem promovendam infinitæ, dicata.*, Londini, Joannem Martyn & Jacobum Allestry, 1669.

B. Mandeville, *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Passions*, London, Dryden Leach, 1711.

B. Mandeville, *Aesop Dress'd, or a Collection of Fable Writ in Familiar Verse*, London, Richard Wellington, 1704.

B. Mandeville, *Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine*, London, Richard Wellington, 1703.

B. Mandeville, *The Mischiefs that Ought Justly to be Apprehended from a Whig-Government*, London, J. Roberts, 1714.

B. Mandeville, *The Pamphleteers: a Satyr*, London, s.t., 1703.

J. Manning, *The Emblem*, London, Reaktion Books LTD, 2004.

A. Marcellinus, *Le Storie di Ammiano Marcellino*, trad. di Francesco Ambrosoli, XXI, Milano, Antonio Fontana, M.DCCC.XXIX.

N. Marchi (de), *Exposure to strangers and superfluities*, in P. Groenewegen, *Physicians and Political Economy. Six studies of the work of doctor-economists*, London and New York, Routledge, 2001.

S. Marenzi, *L'anima dell'economia e l'economia dell'anima*, Lurago d'Erba, Edizioni il Ciliegio, 2020.

A. Marvell, *The Garden*, in A. Marvell, *Miscellaneous Poems*, London, Robert Boutler, M. DC. LXXXI.

K. Marx, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1974.

V. Massimo, *De' Fatti e Detti degni di Memoria della Città di Roma e delle Stranie Genti*, I, Bologna, Gaetano Romagnoli, 1867.

C. Mather, *Magnalia Christi Americana: or, the Ecclesiastical History of New-England*, London, Thomas Parkhurst, MDCCII.

P.-L. M. de Maupertuis, *La Venere fisica*, a cura di D. Arecco, Novi Ligure, Città del Silenzio, 2017.

P.-L. M. de Maupertuis, *Œuvres de Maupertuis*, II, Lyon, Jean-Marie Bruyset, MDCCLXVIII.

P.-L. M. de Maupertuis, *Venus Physique*, s.l., s.t., MDCCXLV.

M. Maurice, *Vie et mœurs des abeilles*, Paris, Payot, 1951.

R. Maxwell, *The Practical Bee-Master: or, A Treatise*, Edinburgh, Robert Drummond, MDCCXLVII.

A. P. F. McKee, *An Anatomy of Power: The Early Works of Bernard Mandeville*, Glasgow, University of Glasgow, 1991.

Memoirs of the Extraordinary Life, Works and Discoveries of Martinus Scriblerus, s.l, s.t., s.a.

L. Méndez de Torres, *Tractado breve de la cultivacion y cura de las colmenas*, Alcala, Iuan Iñiguez de Lequerica, 1586.

J. Michelet, *L'Oiseau*, Paris, L. Hachette et C^{ie}., 1856.

A. Milne, "Lactilla Tends her Fav'rite Cow". Ecocritical Readings of Animals and Women in Eighteenth-Century British Labouring-Class Women's Poetry, Lewisburg, Bucknell University Press, 2008.

J. Milton, *Areopagitica*, London, s. t., 1644.

V. Mirabeau (Riquetti de) – F. Quesnay, *Philosophie Rurale, ou Économie Générale et Politique de l'Agriculture*, Amsterdam, Les Libraires Associés, M. DCC. LXIII.

M. de Montaigne, *Les Essais*, Rouen, Jacques Besongne, 1619.

M. de Montaigne, *Saggi*, Milano, Bompiani, 2014.

D. V. Ripa Montesano, *Vademecum di Loggia. La trasmissione di una tradizione secolare*, Roma, Gran Loggia Phoenix, 2009.

Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, Geneve, Barrillot & fils, 1748.

Montesquieu, *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits & les caractères*, in Montesquieu, *Œuvres Complètes de Montesquieu*, III, Paris, Éditions Nagel, 1950.

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Firenze, Niccolò Conti, 1821.

T. Morgan, *Maugham. A Biography*, New York, Simon & Schuster, 1980.

W. A. Mozart, *Le Nozze di Figaro*, Firenze, stamperia Albizziniana, MDCCLXXXVIII.

R. Muchembled, *La société policée: politique et politesse en France du XVIe au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1998.

L.-A. Muratori, *Epistolario di L. A. Muratori*, a cura di Matteo Càmpori, III, Modena, Società tipografica modenese, MCMII.

A. Murphy, *The Bees. A Poem from the fourteenth Book of Vaniere's Prædium Rusticum*, London, F. and C. Rivington, 1799.

P. van Musschenbroek, *Oratio de Sapientia Divina*, Viennæ, Trattner, MDCCXLIV.

T. J. Müller, *Der Realienunterricht in den Schulen August Hermann Franckes*, in *Schulen machen Geschichte. 300 Jahre Erziehung in den Franckeschen Stiftungen zu Halle*, (Kataloge der Franckeschen Stiftungen 4), Halle-Saale 1997.

N. Nani Falaguasta, *Lettera dell'Illustriss. Signor Nanio Nani Falaguasta Gentiluomo Padoano*, in A. Vallisneri, *Nuove osservazioni ed esperienze intorno all'Ovaja scoperta ne' Vermi tondi dell'Uomo, e de' Vitelli, con varie Lettere spettanti alla Storia Medica, e Naturale*, Padova, Stamperia del Seminario, MDCCXIII.

J. T. Needham, *Nouvelles observations microscopiques*, Paris, Chez Louis-Étienne Ganeau, MDCCCL.

I. Newton, *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, W. and J. Innys, 1718.

I. Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Londini, Streater, MDCLXXXVII.

I. Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Cantabrigiæ, s. t., MDCCXIII.

J. Nichols, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, II, London, J. Johnson e al., 1803.

P. Nicole, *Of Grandeur*, in P. Nicole, *Œvres Philosophiques et Morales de Nicole*, Paris, Hachette Editeur, Ladrangé Libraire, 1845.

W. Nicolson, *Letters on Various Subjects. Literary, Political, and Ecclesiastical*, I, London, John Nichols and Son, 1809.

F.-M. Nigrisoli, *Considerazioni Intorno alla Generazione de' Viventi e particolarmente de' Mostri*, Ferrara, Barbieri, MDCCXII.

J.-A. Nollet, *Programme ou idée générale d'un cours de physique expérimentale*, Paris, P. G. Le Mercier, MDCCXXXVIII.

Nouveau Dictionnaire d'Histoire Naturelle, Paris, Deterville, 1803-1818.

Observations et Mémoires sur la Physique, sur l'Histoire Naturelle et sur les Arts et Métiers, I, Paris, Ve Courcier, M. DCC. LXXIII.

M. d'Ocagne, *Questions scientifiques: Réaumur, esprit encyclopédique et précurseur*, in «Revue des Deux Mondes», 39 (2), 1937.

G.-A. Olivier, *Encyclopédie méthodique*, IV, Paris, Panckoucke, Plomteux, MDCCLXXXIX.

Omero, *Versione Letterale dell'Iliade*, trad. Melchior Cesarotti, Firenze, Molini, Landi, e Comp., MDCCCVII.

Orazio, *I Cinque Libri delle Odi*, Firenze, G. C. Sansoni, 1893.

E. Østrem, M. Birkedal Bruun, N. Holger Petersen, J. Fleischer, *Genre and Ritual. The Cultural Heritage of Medieval Riuals*, Copenhagen, University of Copenhagen, 2005.

Ovidio, *Tristia*, I, in Ovidio, *Opere di Publio Ovidio Nasone*, II, a cura di Francesco della Corte e Silvana Fasce, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1991.

S. Padrone, *La voce "Polythéisme" dell' "Encyclopédie" e la teoria evemerista sull'origine dell'idolatria*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1993, Serie III, XXIII, 3-4 (1993).

G.-L. Formanoir de Palteau, *Nouvelle Construction de Ruches de Bois, avec la façon d'y gouverner les Abeilles*, Metz, Joseph Collignon, M. DCC. LVI.

T. Parnell, *Collected Poems of Thomas Parnell*, Newark, University of Delaware Press, 1989.

E. Partridge, *A Dictionary of Slang and Unconventional English*, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1937.

J.-M. Pelt, *La cannelle et la panda*, Paris, Fayard, 1999.

P. Pindar, *The Works of Peter Pindar, Esq'*, II, London, John Walker, MDCCXCIV.

Platone, *Fedone*, trad. di E. Martini, Torino, G.B. Paravia & C., 1935.

Platone, *Fedro*, Napoli, Tipografia italiana, 1869.

Plauto, *Mercator*, in Plauto, *Le Commedie di M. Accio Plauto, volgarizzate da Niccolò Eugenio Angelio*, VII, Napoli, Vincenzo Mazzola-Vocola, MDCCLXXXIII.

B. Plongeron, *Théologie et Politique au Siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1973.

A. Pope, *An Epistle from Mr. Pope to Dr. Arbuthnot*, London, George Faulkner, MDCCXXXV.

A. Pope, *An Essay on Man, Epistle III*, London, George Faulkner, 1734.

G. Poulet, *The Metamorphoses of the Cirlice*, Baltimore, MD, 1966.

L. de Puget, *Observations sur la structure des yeux de divers insectes, et sur la trompe des papillons*, Lion, Leonard Plaignard, MDCCVI.

«Punch or the London Charivari», VII, London, July to December, 1844.

F. Quesnay, *Tableau Économique, avec ses Explications*, Avignon, s.t., M. DCC. LXI.

B. B. Rasmussen, *Invertebrate Psychology before and after Darwin*, in *BRANCH: Britain, Representation and Nineteenth-Century History*, ed. Dino Franco Felluga. Extension of Romanticism and Victorianism on the Net. Web.

C. E. Raven, *John Ray: naturalist, his life and works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

J. Ray, *Historia Insectorum*, Londini, A. & J. Churchill, M.DCC.X.

J. Ray, *Methodus Insectorum*, s.l., s.t., 1705.

J. Ray, *Three Physico-Theological Discourses*, London, William Innys, 1713.

R-A. F. de Réaumur, *Art de faire eclorre er d'elever en toute saison des oiseaux domestiques de toutes especes*, II, Paris, Imprimerie Royale, MDCCXLIX.

R-A. F. de Réaumur - M. Trembley, *Correspondance inédite entre Réaumur et Abraham Trembley: comprenant 113 lettres recueillies et annotées par Maurice Trembley*, Genève, Georg, 1943.

R-A. F. de Réaumur, *De la formation et de l'accroissement des coquilles des animaux tant terrestres qu'aquatiques, soit de mer, soit de rivières*, Paris, H.A.R.S., 1709.

R-A. F. de Réaumur, *Histoire des Fourmis*, in *Encyclopédie Entomologique*, Vol. IX-XI, Paris, Paul Le Chevalier, 1928.

R-A. F. de Réaumur, *Histoire des Guêpes*, Paris, H.A.R.S., 1719.

R-A. F. de Réaumur, *L'art de convertir le fer forgé en acier et l'art d'adoucir le fer fondu*, Paris, Michel Brunet, MDCCXXII.

R-A. F. de Réaumur, *Lettres inédites de Réaumur*, in «Académie des belles-lettres, sciences et arts de la Rochelle», La Rochelle, V^e Mareschal & Martin, 1886.

R-A. F. de Réaumur, *Observations sur la vegetation du Nostoch*, «Memoires de l'Academie Royale des Sciences», Paris, 19 Août 1722.

R.-A. F. de Réaumur, *Réflexions sur l'utilité dont l'Académie des sciences pourroit être au Royaume, si le Royaume luy donnoit les Secours dont elle a besoin*, in E. Maindron, *L'Académie des Sciences*, Paris, Félix Alcan, 1888.

R-A. F. de Réaumur, *The natural History of the Ants, translated and annotated by William Morton Wheeler*, New York, Alfred A. Knopf, 1926.

- F. Redi, *Esperienze intorno a diverse cose naturali e particolarmente a quelle, che ci sono portate dall'Indie*, Firenze, Insegna della Nave, MDCLXXI.
- F. Redi, *Lettera al Sig. Diacinto Cestoni (Firenze, 27 Novembre 1685)*, in F. Redi, *Lettere scelte*, Torino, Oratorio di S. Francesco di Sales, 1875.
- F. Redi, *Opere di Francesco Redi*, IV, Napoli, Stamperia di Angelo Carfora, MDCCXXXI.
- F. Redi, *Osservazioni intorno agli animali viventi, che si trovano negli animali viventi*, Firenze, Pietro Matini, MDCLXXXIV.
- F. Redi, *Sopra alcune opposizioni fatte alle sue osservazioni intorno alle vipere*, Firenze, Stamperia della Stella, MDCLXX.
- P. Redondi, *Teologia ed Epistemologia nella Rivoluzione Scientifica*, in «Belfagor», XLV, 6, Leo S.Olschki, 1990.
- S. Rein, *Friedrich Christian Lesser (1692-1754). Pastor, Physicotheologe und Polyhistor*, Nordhausen, Friedrich Christian Lesser Stiftung, 1993.
- J. Revel, *The Uses of Civility*, in P. Ariès, G. Duby, *A History of Private Life. Passions of the Renaissance*, III, Cambridge,Massachusetts, London, Harvard University Press, 1989.
- «Revue d'Histoire littéraire de la France», 8^e anné, Paris, Armand Colin, 1901.
- L. R. Ripley, *Believe it or not! Omnibus*, New York, Simon and Schuster, 1934.
- W. Robertson, *The History of America*, I, Dublin, Price et al., MDCCLXXVII.
- M. Rocca (Abbé della), *Traité Complet sur les Abeilles*, II, Paris, Bleuet père, 1790.
- J. Roger, *Buffon, a life in Natural History*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997.
- J. Roger, *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIIe Siècle: la Génération des Animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1963.
- P. Rogers, *Samuel Johnson*, in *Oxford Dictionary of National Biography*, XXX, Oxford University Press, 2004.
- A. Ross, *An Exposition on the Fourteene first Chapters of Genesis*, London, Bernard Alsop and Thomas Fawcet, 1626.
- J. J. Rousseau, *Discours qui a Remporté le Prix a L'Academie de Dijon. En l'Année 1750*, Geneve, Barillot & Fils, 1750.
- J.-J. Rousseau, *Du Conrat Social, ou Principes du Droit Politique*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, M. DCC. LXII.
- J. J. Rousseau, *Œuvres Complètes de J. J. Rousseau*, IV, Paris, L. Hachette et C^{ie}, 1857.
- M. Rusden, *A Further Discovery of Bees*, London, His Majesties especial Command, 1679.

Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento, a cura di L. Magalotti, Firenze, Tipografia Galileiana, 1841.

John of Salisbury, *The Metalogicon*, tran. By Daniel D. McGarry, III, 4, Gloucester, Peter Smith, 1971.

C. Salvi, *Le grand livre des animaux de Buffon*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002.

J. M. Sanchez-Silva, *Ladis and the Ant*, trans. by Michael Heron, London, Toronto and Sydney, Bodley Head, 1968.

J. C. Schäffer, *Versuche und Muster, ohne alle Lumpen oder doch mit einem geringen Zusatze derselben, Papier zu machen*, Regensburg, 1765.

S.-J. Schechner, *Comets, Popular Culture, and the Birth of Modern Cosmology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2021.

J. J. Scheuchzeri, *Physica Sacra*, IV, Augustæ vindelicorum & Ulmæ, s.t., MDCCXXXV.

W. Scott, *Life of Jonathan Swift*, Boston, Wells and Lilly, 1829.

Séances des Écoles Normales, recueillies par des sténographes, et revues par les professeurs, Paris, L. Reynier, 1795.

H. Sacheverell, *The Character of a Low-Church-Man*, s.l., s.t., 1702.

H. Sacheverell, *The Tryal of Dr. Henry Sacheverell*, London, Jacob Tonson, M DCC X.

C. de Saint-Évremond, *The Works of Monsieur de St. Evremond*, trad. by Mr. des Maizeaux, III, London, J. and J. Knapton e al., MDCCXXVIII.

M. E. Scribano, *La presenza di Bayle nell'opera di Bernard Mandeville*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LX, 1981.

M. Serres, *Biogée. Mer et fleuve, Terre et monts, Trois volcans, Vents et météores, Faune et flore, Rencontres amours*, Brest [Paris], Le Pommier, 2010.

L. Settembrini, *Ricordanze della mia vita*, I, Napoli, Antonio Morano, 1879.

E. Sguario, *Dell'elettricismo: ossia delle forze elettriche de' corpi svelate dalla Fisica Sperimentale, con un'ampia dichiarazione della luce elettrica*, Venezia, Gio Battista Recurti, MDCCXLVI.

T. Shadwell, *The Virtuoso. A Comedy, Acted at the Duke's Theatre*, London, Henry Herringman, 1676.

Shaftesbury, A. A. Cooper, [earl of], *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Cambridge, Cambridge University Press. 1999.

W. Shakespeare, *Henry V*, London, Tho. Millington, Iohn Busby, I, 2, 1600.

W. Shakespeare, *The Tempest*, I. 2, New York, Chelsea House Publishers, 1988.

W. Shakespeare, *The tragedie of Iulius Cæsar*, V. 1, Philadelphia, J. B. Lippincott Company, 1913.

W. Shakespeare, *The Two Gentlemen of Verona*, Mineola, New York, Dover Publications, 2015.

W. Shakespeare, *Troilus and Cressida. A Tragedy*, London, J. Tonson, MDCCXXXIV.

C. Smart, *The Poetical Works of Christopher Smart. Jubilate Agno*, I, Oxford, Clarendon Press, 1980.

H. Smeathman, *Some Account of the Termites, Which are Found in Africa and Other Hot Climates. In a Letter from Mr. Henry Smeathman, of Clement's Inn, to Sir Joseph Banks, Bart. P. R. S.*, in «Philosophical Transactions», LXXI, 1 January 1781.

A. Smith, *A Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, in «The Edinburgh Review», from July 1755 to January 1756.

A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, W. Strahan; T. Cadell, MDCCLXXVI.

T. Smollet, *The History of England*, II, London, T. Cadell, M DCC LXXXV.

L. Spallanzani, *Dissertazioni di fisica animale, e vegetabile*, II, Modena, Società Tipografica, MDCCLXXX.

L. Spallanzani, *Lettera al Sig.r Caval.re Stimatiss.mo Vallisneri (Reggio l'ultimo dì di carnevale 3 Febbraio 1761)*, in L. Spallanzani, *Edizione nazionale delle opere di Lazzaro Spallanzani, Carteggi*, Modena, Mucchi, 1984.

L. Spallanzani, *Opuscoli di fisica animale, e vegetabile*, I, Modena, Società Tipografica, MDCCLXXVI.

L. Spallanzani, *Saggio di osservazioni microscopiche concernenti il sistema della generazione de' signori di Needham e Buffon*, Modena, Eredi di Bartolomeo Soliani, MDCCLXV.

W. Spence, *Tracts on Political Economy*, London, Hurst Rees, Orme and Brown, 1822.

E. Spenser, *The Fearie Queen*, V, London, George Allen, MDCCCXCVI.

E. Spenser, *The Poetical Works of Edmund Spenser*, VI, London, John Sharpe, 1810.

B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Hamburgi, Henricum Künraht, CIO IO CLXX.

J. E. Spittler, *Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles. The Wild Kingdom of Early Christian Literature*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

A. Stuart Baldwin, *John Ray. Essex Naturalist*, Essex, Baldwin's Books, 1986.

L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, London, R. and J. Dodsley, M.DCC.LX., I.

J. Suckling, *The Poems, Plays and other Remains of Sir John Suckling*, I, London, Frank &

William Kerslake, 1874.

Supplément aux Reflexions sur le Desastre de Lisbonne. Avec un Journal des Phenomenes, etc. depuis le 1 Novembre 1755 et des Remarques sur la plaie des sauterelles annoncée par S. Jean, s.l., s.t., M. DCC. LVII.

J. Swammerdam, *The Natural History of Insects, compiled from Swammerdam, Brookes, Goldsmith, &c. Intended as a companion to Buffon's Natural History*, Perth, R. Morison Junior, M.DCC.XCII.

J. Swift, *A modest proposal for preventing the children of poor people from being a burden to their parents or Country, and for making them beneficial to the Publick*, Dublin, S. Harding, MDCCXXIX.

J. Swift, *Cadenus and Vanessa*, London, J. Roberts, 1726.

J. Swift, Swift to Alexander Pope, June 1, 1728, in J. Swift, *The Correspondence of Jonathan Swift*, ed. by Harold Williams, III, Oxford, The Clarendon Press, 1963.

J. Swift, *Swift to John Wheldon, Holy Sept. 27, 1727*, in J. Swift, *The Correspondence of Jonathan Swift*, ed. by Harold Williams, III, Oxford, The Clarendon Press, 1963.

J. Swift, *The Prose Works of Jonathan Swift*, ed. by Temple Scott, VI, London, George Bell and Sons, 1903.

J. Swift, *The Works of D. Jonathan Swift*, Dublin, Glasgow, A. Stalker, G. Hamilton and J. Balfour and L. Hunter, M. DCC. LII.

J. Swift, *The Works of the Rev. Jonathan Swift*, London, J. Johnson e al., 1801.

T. Tasso, *Lettera a Giulio Giordani, 1586*, in T. Tasso, *Le Lettere di Torquato Tasso*, III, Firenze, Felice Le Monnier, 1853.

W. Temple, *Of Ancient and Modern Learning*, in W. Temple, *The Works of Sir William Temple, Bart*, III, London, J. Clarke e al., MDCCLVII.

W. Temple, *The Works of Sir William Temple*, I, J. Round, J. Tonson, J. Clarke, B. Motte, T. Wotton, S. Birt, T. Osborne, MDCCXXXI.

A. Tennyson, *The Princess*, London, Edward Moxon, MDCCCXLVII.

M. Terrall, *Vis Viva Revisited*, in «History of Science», 42, 2004.

L. Testi, *Disinganni ovvero ragioni fisiche fondate su l'autorità, ed esperienza, che provano l'aria di Venezia intieramente salubre*, Colonia, Schell, 1694.

The Balloon Jester; or, Flights of Wit and Humour, Dublin, S. Colbert, [1784].

«The Bee Revived: or, the Universal Weekly Pamphlet», ed. by Eustace Budgell, London, M. Harris, 1733.

The Character of the Times Delineated, London, J. Wilford, 1732.

«The European Magazine and London Review», June 1783.

The Harleian Miscellany, III, London, Robert Dutton, 1810.

«The National Review», IV, London, Chapman and Hall, January and April 1857.

The Oxford English Dictionary, VI, Oxford, The Clarendon Press, 1933.

«The Practical Entomologist», Philadelphia, October 30, 1865.

Thomas Paine to Thomas Jefferson, Febry. 16th. 1789, in T. Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson 8 October 1788 to 26 March 1789*, XIV, ed. by Julian P. Boyd, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1958.

D. Thomas, *Today, This Insect*, in D. Thomas, *Selected Poems (1934-1952)*, New York, New Directions Publishing, 2003.

M. Tindal, *A Defence of Our Happy Present Establishment and the Administration Vindicated*, London, J. Roberts, 1722.

J. Torlais, *Réaumur, un esprit encyclopédique en dehors de l'Encyclopédie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

A. Toussnel, *L'Esprit des bêtes. Le monde des Oiseaux, Ornithologie Passionnelle*, Paris, Librairie Phalanstérienne, 1853.

A. Trembley, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce*, Leide, Jean & Herman Verbeek, M. DCC. XLIV.

D. Trotter, *The Poetry of Abraham Cowley*, London, Macmillan Press, M. CM. LXX. IX.

H. W. Turnbull, *The Correspondence of Isaac Newton: 1661-1675*, I, London, The Royal Society at the University Press, 1959.

D. Urbinato, *London's Historic "Pea-Soupers"*, in «EPA Journal», Summer 1994.

A. Ulloa (de), *Mémoires philosophiques, historiques, physiques, concernant la découverte de l'Amérique...*, II, Paris, Buisson, 1787.

A. Vallisneri, *Considerazioni, ed esperienze Intorno alla generazione de' vermi ordinarj del corpo umano*, Padova, Stamperia del Seminario, MDCCX.

A. Vallisneri, *Esperienze, ed osservazioni intorno all'Origine, Sviluppi, e costumi di varj Insetti, con altre spettanti alla Naturale, e Medica Storia*, Padoa, Stamperia del Seminario, MDCCXIII.

A. Vallisneri, *Istoria del camaleonte affricano, e di varj animali d'Italia*, Venezia, Ertz, MDCCXV.

A. Vallisneri, *Istoria della generazione dell'uomo e degli animali, se sia da' vermicelli spermatici o dalle uova*, Venezia, Hertz, MDCCXXI,

A. Vallisneri, *Lettera ad Antonio Conti*, 18 aprile 1727, in A. Vallisneri, *Epistolario (1714-*

1729), a cura di D. Generali, Firenze, Olschki, 2005, lett. 1329.

A. Vallisneri, *Nuove osservazioni ed esperienze intorno all'Ovaja scoperta ne' Vermi tonidi dell'Uomo, e de' Vitelli, con varie Lettere spettanti alla Storia Medica, e Naturale*, Padova, Stamperia del Seminario, MDCCXIII.

A. Vallisneri, *Opere fisico-mediche stampate e manoscritte del kavalier Antonio Vallisneri raccolte da Antonio suo figliuolo*, I, Venezia, Sebastiano Coleti, MDCCXXXIII.

T. Vaughan, *Anthroposophia Theomagica*, London, T. W., 1650.

G. Vico, *Principj di Scienza Nuova*, Napoli, MDCCXLIV.

F. Viré, *Naml*, in *Encyclopaedia of Islam*, VII, 1993.

Voltaire, *Candide ou l'Optimisme*, s.l., s.t., 1759.

Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, Amsterdam, Jacques Desbordes, MDCCXXXVIII.

Voltaire, *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action*, 1772, in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, I, Paris, Armand-Aubrée, MDCCCXXIX.

Voltaire, *Lettera a M. le Marquis de Villevieille (26 auguste 1768)*, in Voltaire, *Œuvres complètes, Correspondance XIV*, Paris, Garnier Frères, 1882.

Voltaire, *Le Micromégas*, Londres, s.t., 1752.

Voltaire, *Notebooks*, I, Paris, Institut et musée Voltaire, 1952.

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, X, Paris, Furne, MDCCCXXXV.

Voltaire, *Zadig ou la Desinée. Histoire Orientale*, s.l., s.t., M. DCC. XL. VIII.

E. Young, *The Complaint or Night Thoughts on Life, Death, & Immortality*, London, R. Dodsley, 1743.

Lady Wallace. E., *The Whim, a Comedy in Three Acts by LADY WALLACE. E. With an Address to the Public*, Margate, W. Epps, 1795.

A. W. Ward, Introduction to *The Spider and the Fly* by John Heywood, New York, Burt Franklin, 1967.

I. Watts, *Divine Songs attempted in Easy Language for the use of Children*, London, H. Woodfall, M. DCC. LXIX.

A. Watson, P.-E.-S. Whalley, *The Dictionary of Butterflies and Moths in colour*, London, Peerage Books, 1983.

W. Whiston, *A new Theory of the Earth*, Cambridge, University Press, 1708.

G. Whitney, *A Choice of Emblemes*, Leyden, In the house of Christopher Plantyn, M. D.

LXXXVI.

O. Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, London, Ward, Lock & Co., 1890.

D. Wildman, *A Complete Guide for the Management of Bees, Throughout the YEAR*, London, the Author, MDCCLXXIII.

T. Wildman, *A Treatise on the Management of Bees*, London, the Author, MDCCLXVIII.

E.-A. Williams, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

T. Willis, *Th Remaining Medical Works of that Famous and Renowned Physician Dr. Thomas Willis*, London, T. Dring, C. Harper, J. Leigh and S. Martyn, MDCLXXXI.

E.O. Wilson, *La Creazione. Un anello per salvare la vita sulla Terra*, Milano, Adelphi, 2020.

G. Wither, *A Collection of Emblems, Ancient and Moderne*, London, Richard Royston, MDCXXXV.

F. Wöhler, *Ueber künstliche Bildung des Harnstoffs*, in «Annalen der Physik und Chemie», Leipzig, von Johann Ambrosius Barth, XII, 1828.

J. Woodward, *An Essay toward a Natural History of the Earth: and Terrestrial Bodies, Especially Minerals*, London, Ric. Wilkin, 1695.

J. Woolley, *Swift's First Published Poem: Ode. To the King*, in H. J. Real, H. Stöver-Leidig, *Reading Swift: Papers from The Fourth Münster Symposium on Jonathan Swift*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003.

W. Wordsworth, *Guide to the Lakes*, Oxford, Oxford University Press, 2022.

M. Wortley Montagu (Lady), *Letters of the Right Honourable Lady M--y W---y M---e*, II, London, M. Cooper, R. Brownrig, J. Dulton and A. Paterson, MDCCLXXIX.

W. Wotton, *A Defence of the Reflections upon Ancient and Modern Learning on Answer to the Objections of Sir. W. Temple, and Others. With Observations upon The Tale of a Tub*, London, Tim Goodwin, MDCCV.

J. Wray, *Extract of letter, written by Mr. John Wray to the publisher January 13. 1670. Concerning some un-common observations and experiments made with an Acid juyce to be found in Ants*, in «Philosophical Transactions», V, 68, 20 february 1671.