

Marco Tedeschini

Il mostro è un paradosso

Abstract

What is a “Monster”? In the first part of my paper (§ 1-3), I answer this question by delving into the historical changes that the concept of “monster” underwent in Western culture along with centuries. I claim that what we call “monster” had been the object of an “integral gaze” since its origin, while, during the 19th Century, it has become the object of a “disintegrated gaze”. What I mean with “integral gaze” is that we look at and understand something in one sole way: the monster exceeds the natural order. On the contrary, with “disintegrated gaze”, I mean that we look at and understand something in different ways, so that looking at and understanding do not gather nor hold together: the monster as much is experienced as an unnormal living being as is thought as a normal living being. This condition is far more general. Though, I contend that the analysis of the transformations undergone by the concept of “monster” over the last two centuries make us aware of such historical condition. This condition is concerning in so far as it “disintegrates” our understanding of the world. In the second part of my paper (§ 4-6), I point out a way to surpass such condition, at least with regard to the concept of “monster”. To this purpose, I will answer my starting question by describing the ontological structure of a “monster”. This is the structure of a paradox. The monster is a paradox.

Keywords

Disintegration, Gaze, Monster, Paradox, Teratology

Received: 21/7/2021

Approved: 23/8/2021

Editing by: Sara Borriello

© 2021 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

marco.tedeschini@uniroma2.it

Monstres: On n'en voit plus.

Gustave Flaubert

È opportuno ripetere che di mostri non se ne vedono più. Può darsi che se ne vedranno di nuovo, ma, per il momento, “mostro” è il nome generico, dalla forte connotazione negativa, di oggetti che esistono solo nei territori, vasti, dell’immaginazione e nei registi storici delle scienze umane e sociali. Cose vive e “mostruose” non se ne vedono, ci sono le patologie congenite e il turbamento, o il dolore, profondo, che suscitano, i risultati delle sperimentazioni genetiche, le ibridazioni tra gli organismi viventi e le macchine, ma nulla di tutto ciò merita il nome di “mostro” – oggi. Quando lo merita, è per via del suo significato morale e/o politico che può coinvolgere gli esseri umani a causa delle loro scelte, dei loro comportamenti, delle loro azioni. Un significato metaforico, un problema anacronistico.

Non è così. Independentemente dall’uso della parola, infatti, nel mostro, o meglio, come vedremo, nel concetto che impieghiamo per indicarlo, s’incontrano senza integrarsi razionalità e sensibilità. L’essere umano appare irrimediabilmente diviso o, meglio, disintegrato. È questa disintegrazione che il concetto di “mostro”, come problema filosofico, mette a nudo e rende esplorabile. Il passaggio da una visione, per così dire, “integrata” del mostro (quella del senso comune: §§1-2) a una “disintegrata” (quella della moderna teratologia: §§ 3-4) consente di illustrare perspicuamente questa condizione di disintegrazione. Infine (§ 5-6), proprio questa condizione libera la possibilità di pensare il mostro per quello che effettivamente è. Anche se di mostri non se ne vedono più, allora, è ancora opportuno porre a questo riguardo la domanda filosofica per eccellenza, chiedersi: che cosa è un mostro?

1. *Mostro*: l’idée reçue

Mostro, si sa, designa qualcosa di eccezionale. Tuttavia, un luogo comune vuole che, per i Romani, *monstrum* designasse qualcosa che serviva a mostrare. Questo è il senso che si dà ancora a “mostro” quando se ne vuole far risuonare il presunto significato originario. Ma *monstrum* non mostrava genericamente qualcosa e nemmeno *monstrare* ricalcava esattamente il significato di “mostrare”, di cui ha mantenuto l’idea di “consigliare” e “insegnare” solo in alcuni casi specifici (p.es., mostrare la via;

mostrare come si fa), ma non quella di “prescrivere” e ancor meno di “ammonire”. *Monstrum* apparteneva al vocabolario dei segni divini e, come questi (*ostentum, portentum, prodigium*, ecc.), segnalava una violazione del patto stipulato con gli dei (la *pax deorum*): era il segnale di una crisi in corso tra gli dei e la *civitas* che, per le gravi ricadute sulla *salus rei publicae*, doveva essere riparata mediante precisi riti di espiazione¹.

Rispetto a *monstrare*, allora, *monstrum* era un termine specializzato, ovvero modificato nel suo significato “da considerazioni religiose” (Benveniste 2001: 478). Come *monstrare* anche *monstrum* deriverebbe da *moneo*, con la differenza che il significato di “monito”, “avvertimento” di questa parola andrebbe attribuito specificamente agli dei. Entrambi i termini avevano la funzione di richiamare l’attenzione di qualcuno su qualcosa, o più semplicemente, a seconda delle circostanze, “indicare”, “consigliare” o “avvertire”, tuttavia *monstrum* designava l’avvertimento divino. Assorbito dal contesto religioso romano, *monstrum* designava allora solo un preciso ventaglio di entità, a loro volta comprensibili solo all’interno della sfera religiosa. Questa limitazione drastica dell’uso antico di *monstrum* condiziona ancora oggi il nostro uso della parola “mostro”: mentre “mostrare” viene utilizzato indifferentemente come “far vedere”, “mostro” non fa vedere niente, ma si riferisce a un essere del tutto peculiare. La differenza con le origini sta in altro: inizialmente, con *monstrum*, ciò che veniva innanzitutto pensato era la compromissione del patto tra la *civitas* e gli dei. Per l’esattezza, *monstrum* doveva essere lo strumento – il segno – preposto a far prendere coscienza ai *cives* della crisi cosmologica in atto. Come tutti i termini divinatori, anche la parola “monstrum” veniva pertanto investita di un privilegio epistemico. La struttura semiotica che caratterizzava l’essere di *monstrum* (e degli altri esseri oggetto di divinazione) derivava da questa intenzione conoscitiva specifica. La nota definizione di Sinnio Capitone (I sec. a.C.) non potrebbe essere più chiara da questo punto di vista: il mostro è “quod monstret futurum et moneat voluntatem deorum” (Fest., 138 L.).

Ciò fu valido fino a tutta l’età repubblicana. I lessici e gli studi filologici (in particolare, Moussy 1977: 362-5 e, sulla sua scia, Maiuri 2012: 535-8) hanno messo in luce il fatto che almeno dal II sec. a.C., probabilmente sotto l’influsso del greco *téras*, *monstrum* poteva riferirsi anche a realtà profane. Oltre alla funzione monitoria di eventi o di organismi viventi (dai fulmini alle cosiddette nascite prodigiose), *monstrum* doveva indicare

¹ Sulla questione la letteratura è copiosa e non sono pochi gli studi importanti. Per un lavoro complessivo e aggiornato, cfr. Santi (2008: in particolare i cc. 1-2).

anche una straordinarietà senza moniti, la straordinarietà di qualcosa in sé e per sé, dal valore positivo o negativo: che si trattasse di un evento mirabile, di un miracolo, di un essere deforme naturale o immaginato. Questo significato, destinato a imporsi, porta l'attenzione sull'ente indipendentemente dalla sua funzione strumentale e religiosa. Ciò non esclude in linea di principio che il mostro venga considerato anche come un monito, ma l'interesse primario verte ormai sul suo essere; un essere irriducibile alla sua funzione. È a quest'altezza che comincia a costituirsi il significato ancora oggi in uso: un essere che esce dall'ordinario per quello che è e non per quello che significa, un essere speciale.

2. Teratologie

Quando Sennio definisce il mostro non ci dice nulla al riguardo di ciò che è. Un giurista suo contemporaneo, Labeone, introduce invece l'idea che un *ostentum* sarebbe stato "omne *contra naturam* cuiusque rei genitum factumque" e riporta il seguente esempio: "quotiens quid contra naturam nascitur, tribus manibus forte aut pedibus aut qua alia parte corporis, quae naturae contraria est" (Ulp. *dig.* 50, 16, 38). Come è noto, i termini romani della divinazione venivano considerati per lo più sinonimi. Lo stesso Sennio, poco oltre il passo riportato sopra, lo conferma quando aggiunge che *ostentum*, "cum ex eadem significatione pendeat, et in promptu sit omnibus", è sinonimo di *monstrum*². Ciò che cambia tra Sennio e Labeone è lo sguardo: Sennio non ci dice nulla su ciò che occasiona la prassi divinatoria e definisce questi fenomeni in base alla struttura semiotica iscritta nell'etimologia del termine, struttura dipendente dalla considerazione religiosa. Labeone, al contrario, parla dell'*ostentum* senza che il nome, con il contesto d'uso che se ne era appropriato, ne condizioni la comprensione e offre una definizione ontologica, una definizione che ci dice cosa è qualcosa in quanto qualcosa. L'*ostentum* è contro natura perché indica qualcosa che è nato ed esiste in una forma che non è

² Riportiamo per intero il passo tratto da Festo e già citato in parte nel paragrafo precedente: "Monstrum, ut Aelius Stilo interpretatur, a monendo dictum est, velut monestrum. Item Sennius Capito, quod monstret futurum, et moneat voluntatem deorum; quod etiam prodigium, velut praedictum et quasi praedictum, quod praedicat eadem, et portentum, quod portendat et significet. Inde dici apparet id quartum, quod mihi visum est adiciendum, praesertim cum ex eadem significationem pendeat, et in promptu sit omnibus, id est ostentum; quod item ab ostendendo dictum est apud auctores" (Fest., 138 L.).

naturale, come accade nel caso di un organismo nato con tre mani, o tre piedi, o che presenti simili difformità in altre parti del corpo.

È qui che troviamo documentato per la prima volta un atteggiamento che si può a buon diritto definire *teratologico*, ovvero interessato a offrire una classificazione valida sul piano generale dei casi particolari, ampiamente noti e catalogati, di esseri fuori dall'ordinario perlopiù organici, senza obliterare la loro diversità riducendola a una funzione. Tuttavia, è significativo che la regola originaria di classificazione di *ostenta e monstra* sia proprio la negazione di tutte le regole: si tratta di esseri *contra naturam*. Tertulliano, testimoniando un'idea comune in età imperiale, scrive che "omne autem, quod contra natura est, monstri meretur notam penes omnes" (*Coron.* 5, 4, 33), perché "natura ... omnium disciplina est" (*Coron.* 5, 1, 2). Ancora, Carisio scrive che "monstrum est *contra naturam*, ut est Minotaurus [...] itaque in monstro rectus ordo naturae vincitur" (*Art. Gram.* V, 389). La considerazione di *monstrum* in quanto tale conduce a una definizione negativa per cui *monstrum* non è naturale, nel senso che vince l'ordine naturale e, pertanto, eccepisce alla regolarità e continuità della natura. Tuttavia, in questa definizione si afferma pur sempre che *monstrum* è innanzitutto qualcosa, che possiede una sua autonomia e indipendenza ontologiche – che è, in qualche modo. Lo sguardo teratologico è uno sguardo ontologico.

Anche nel momento in cui si ponga in dubbio che nel mostro si verifichi una violazione dell'ordine naturale. È nota la *differentia* attribuita a Svetonio per cui "monstrum quod contra naturam est aut naturam cognitam egreditur, ut serpens cum pedibus, auis cum quattuor aliis" (*Diff. Svet.*, 284)³. *Monstrum* è qualcosa che non passa inosservato, o perché non l'abbiamo mai visto prima, o perché contraddice il verso naturale delle cose, e tanto basta. Non significa altro, non è l'indice, il segno di un'altra cosa, ma soprattutto, meglio, non è riducibile a questo indice, per esempio, non è riducibile alla considerazione religiosa che pure, con ogni probabilità, ha pensato per la prima volta *monstrum*.

3. *L'opera perfetta*

In realtà, anche sotto la lente della considerazione teratologica, *monstrum* sembra essere assorbito in una dialettica inalienabile. La sua

³ L'attribuzione a Svetonio è probabilmente erranea, cfr. Beck (1883: 12-5).

autonomia ontologica è presto invalidata dal fatto di essere l'immagine rovesciata della regola naturale. Aberrazione, anomalia, errore sono termini di una ontologia negativa che non riesce a trattare positivamente il mostro, pur riconoscendogli un'autonomia e una indipendenza. Per questo, il mostro mostra sempre qualcosa di altro, di diverso, pur essendo qualcosa in se stesso: prima ancora di essere, è una funzione di qualcos'altro. Il concetto di mostro rinvia strutturalmente a qualcosa che lo giustifica e *negativo* e che per suo tramite si riafferma – l'ordine della natura. La teratologia moderna tenta di spezzare questo meccanismo di rinvio.

Per la verità, è probabile che solo Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, il fondatore della teratologia positiva, abbia veramente tentato di farlo formulando un'ipotesi radicale e inaudita, che aveva la pretesa di vedere nei "monstres" una organismo biologico a se stante. Un'ipotesi non più ripresa dopo di lui, che Geoffroy-Saint Hilaire formula ad esempio così:

Di fronte a ciò che è invaso dalla mostruosità, non siamo più di fronte a qualcosa di umano; è un complesso organico del tutto diverso, ed è ciò che unicamente vogliamo considerare [...]. Infatti, se la conoscenza si basa unicamente sulla considerazione di *ciò che è*, dobbiamo studiare solo questo, dal momento che esiste qui un essere *sui generis*, un insieme dal valore proprio e singolare, infine, un gruppo di fatti anatomici e fisiologici che sono collegati gli uni agli altri. [...] Ma non bisogna fermarsi a questa osservazione, perché inutilmente cercheremmo l'uomo in un sistema di organi in cui mancano il cuore, la testa, il cervello, gli organi dei sensi, i polmoni, la milza, il pancreas, il fegato, lo stomaco. (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 167; tr. it. modificata)⁴

⁴ Né il figlio Isidore, che pure approfondì notevolmente le ricerche del padre e introdusse nel dibattito biologico e medico ottocentesco il termine "Teratologia" per indicare la "dottrina delle anomalie" (1830: 332n.; il termine era già in uso tra i naturalisti del XVI secolo, ma con ben altro significato, lo impiega, per esempio, Ulisse Aldrovandi 1642 con il senso di "discorso sulle cose strane" o "sulle cose meravigliose, incredibili"), né, sulla sua scorta, Camille Dareste, il fondatore della teratologia sperimentale, hanno sostenuto l'autonomia e la positività del mostro biologico con altrettanto rigore. In proposito Dareste, citando Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, scrive: "Chiamiamo anomalia tutte le deviazioni dal tipo specifico. Il nome di *mostruosità* si applica più particolarmente a 'un insieme di anomalie assai complesse, molto gravi, che rendono impossibile o difficile il compimento di certe funzioni e producono negli individui che ne sono affetti una conformazione viziosa affatto differente da quella che la loro specie presenta ordinariamente'" (Dareste 1877: 1, la citazione è tratta da I. Geoffroy Saint-Hilaire 1832: 33). La successiva codificazione dei principi e dei meccanismi precisi della teratogenesi (cfr. soprattutto Wilson 1959, prima, e, in modo definitivo, 1977; cfr. al riguardo Friedman 2010) ha confermato l'idea che non si può in generale parlare positivamente di mostruosità, ma solo di patologie congenite. Sotto questo profilo è

Cercare l'essere umano nell'essere mostruoso sarebbe inutile, perché semplicemente non c'è né anatomicamente né fisiologicamente. Questa diversità anatomica e fisiologica giustifica la scelta metodologica di considerare e studiare ciò che abbiamo di fronte per ciò che è e non per ciò che *sarebbe dovuto essere* e *non* è stato. Geoffroy Saint-Hilaire ritiene di dover considerare quell'insieme di fatti anatomici e fisiologici che costituiscono l'essere mostruoso come dei fatti estranei alla specie di provenienza di questo essere; la metafora dell'invasione illustra questa estraneità. Ma che cos'è un mostro per Geoffroy Saint-Hilaire? Seguendo l'opinione dei suoi contemporanei, Geoffroy offre una prima definizione generica:

Un mostro è un essere regolare nella maggior parte dei suoi organi e irregolare nella minor parte. (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 173)

Ciò che ha reso la teratologia di Geoffroy una disciplina scientifica in senso moderno consiste nell'aver mostrato che l'irregolarità riguardante l'essere regolare è, in realtà, una regolarità di altra specie: "in luogo dell'organizzazione predeterminata e di una disposizione conforme al tipo normale, si riscontrava un ordine diverso di regolarità" (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 174). Quest'ordine diverso di regolarità è stato interpretato da Geoffroy Saint-Hilaire come la prova empirica dell'autonomia e della differenza specifiche dell'essere mostruoso.

Per rendere questa visione dei fatti biologici convincente era però necessario spezzare ogni legame concettuale tra difettosità e mostruosità e mostrare che "né questa né qualsiasi altra produzione risulta in assoluto diftosa" (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 178):

interessante osservare che, se il nome "teratologia" è ancora di uso corrente tra scienziati, studiosi e medici, sul piano istituzionale, sembra possibile riconoscere una tendenza verso la sua dismissione: la *Teratology Society* nel 2000, per "comunicare in modo chiaro la sua identità e il suo scopo" (Shepard *et al.* 2010: 19), ha mutato il suo nome in *Society for Birth Defects Research and Prevention* e, analogamente, il nome del suo organo scientifico, la rivista *Teratology*, in the *Birth Defects Research Journal*. E lo stesso hanno fatto altre società di teratologia (la *Neurobehavioral Teratology Society* si chiama da alcuni anni *Developmental Neurotoxicology Society*; ancora, la *Organization of Teratology Information Services* si fa conoscere mediante una piattaforma in rete cui è stato dato il nome *MotherToBaby*). L'individuo biologico difforme è considerato univocamente come un esemplare difettivo della specie che, come tale, può essere compreso esclusivamente in termini patologici. Questo fatto non invalida la scoperta di una relativa autonomia delle formazioni mostruose, tuttavia la ridimensiona notevolmente nella sua portata euristica e ontologica.

Un mostro, che muore nascendo a causa di un arresto nello sviluppo di alcune parti essenziali, muore perché sofferente e ammalato? (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 177)

La risposta di Geoffroy non potrebbe essere più chiara:

Un mostro e un essere regolare differiscono soltanto per il fatto di venire o non venire ostacolati nello sviluppo dalle membrane ambientali e placentari. Si tratta dunque di due opere perfette, se le si giudica in se stesse, per se stesse, e secondo le loro caratteristiche primarie, poiché queste costruzioni organiche si sono sviluppate, dalla prima molecola fino all'essere degli ultimi giorni di gestazione, senza difficoltà e in modo metodico, con un ordine certamente ammirevole [...]. È solo quando i due feti abbandonano il grembo materno che la scena si presenta diversa per l'uno e per l'altro. Innanzitutto, nessuno dei due vive più come gli animali acquatici [...]. Uno dei feti (l'acefalo), che è senza polmoni, non vivrà una seconda vita: avrà cessato di esistere per sempre. [...] Ciò premesso, l'acefalo può essere considerato un essere completo? Sì, senza dubbio, [...] dal momento che l'acefalo ha soddisfatto le condizioni che hanno deciso della sua formazione. [...] Qui non hanno importanza né l'ambiente dove esso abita, né la durata della vita: basta che abbia vissuto un certo tempo. (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 178; tr. it. modificata)

Il mostro e l'essere regolare sono due opere perfette. Ciò sarebbe attestato dal loro sviluppo: senza difficoltà, metodico e ordinato. La differenza sta nel fatto di venire o meno ostacolati in questo sviluppo dalle membrane ambientali e placentari, cioè da cause estrinseche allo sviluppo embrionale. Il mostro è quell'essere il cui sviluppo predeterminato in base alla specie di origine è stato ostacolato e che, per questo, genera in alcune sue parti un diverso assetto morfologico e fisiologico. Questa diversità è il segno di una completezza diversa e non di un difetto: se, abbandonata la vita intrauterina, l'acefalo muore, ciò accade per asfissia, non per malattia; la sua morte non è legata a uno stato patologico, o a una condizione in se stessa difettiva, ma all'incompatibilità tra la sua struttura organica e l'ambiente con cui è entrato in contatto dopo il parto.

Se l'organismo affetto da mostruosità è un organismo sano e

se vogliamo considerare questo risultato in sé, vediamo che si tratta di un semplice caso patologico non considerato, fino ad ora, sotto il suo vero punto di vista. La mostruosità dell'uomo non crea necessariamente organi che abbiano una struttura umana. L'uomo, in questo caso, è la gamba su cui si è costruito e sviluppato l'organo mostruoso ma, qualunque cosa accada, la mostruosità non riceve da tale circostanza il suo carattere peculiare e primitivo, poiché non dipende da tale circostanza se si realizza una mostruosità [...]. Tuttavia, nell'ipotesi data, la specificità delle forme umane non può non realizzarsi a sua volta ma, evidentemente, come oggetto

di considerazioni secondarie, dal momento che la mostruosità provoca l'unione di alcune parti, che si saldano le une alle altre e che acquisiscono così nuove relazioni, e che, al di fuori del punto in cui sono rispettivamente in contatto, conservano in modo più o meno definito le forme dello stato normale e, in questo caso, le forme umane. (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 176-7; tr. it. modificata)

Il punto di vista *vero* da cui considerare il mostro non è quello dell'anatomia patologica. L'osservazione del risultato in sé permette di vedere che l'essere regolare affetto da mostruosità può essere paragonato alla ganga di un giacimento minerario, ovvero quel materiale inerte che, senza esserne la condizione o la causa, avvolge o è commisto ai minerali utili – perlopiù metalli –, e di cui ci si sbarazza una volta che i metalli siano stati estratti, perché non può essere messo a profitto. Da questo punto di vista, l'essere normale è quel materiale inerte da cui la mostruosità va tolta mediante un processo estrattivo. L'analogia è stringente perché rende inequivocabile l'idea di mostro proposta da Geoffroy Saint-Hilaire, vale a dire una realtà strutturalmente diversa dall'organismo "ospite", che si realizza al suo interno per circostanze estrinseche allo sviluppo predeterminato del tipo specifico.

Ciò significa che Geoffroy Saint-Hilaire ritiene mostruosa solo una porzione dell'organismo, quella porzione che presenta un ordine di regolarità diverso. Una prima conseguenza di questa opzione consiste nel fatto che "monstre" non nomina più innanzitutto un individuo, ma innanzitutto una sua parte: un caso patologico non considerato sotto il suo vero punto di vista. Per assumere il punto di vista vero sulla cosa è necessario distinguere l'individuo in organizzazione mostruosa e organizzazione ospite, richiedere che solo la parte mostruosa sia oggetto di considerazione primaria, mentre l'ospite sarà considerato secondariamente, affermare che le due parti intrattengono una relazione debole e di fatto estrinseca, come la ganga e il metallo. Questo gesto – squisitamente metodologico – assegna all'organizzazione mostruosa la tradizionale priorità fondativa attribuita alla forma ospite per comprenderla. Ciò che vale ai fini della comprensione del "mostro" non è l'organizzazione ospite, ma è l'altro ordine di regolarità rappresentato dalla formazione mostruosa. Questo significa che la patologia osservata *non* è una patologia. L'osservazione dell'organizzazione mostruosa dal suo vero punto di vista perviene a questa conclusione: "l'essere organizzato, che si presenta sotto questa forma, non è ammalato nella vera accezione del termine, è soltanto mostruoso [...], ed è facile convincersene dalle forme [...] piene di salute, dall'aspetto vivo e ben nutrito e dall'abbondanza del tessuto adiposo che caratterizzano i

mostri che fanno parte dei generi anencefalo, notencefalo, ecc.” (Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 177). Ciò che in precedenza era apparso come una mera irregolarità o come una patologia, può essere adesso riconosciuto nella sua positività di specie sana, distinta, indipendente e autonoma, dotata di un ordine di rapporti e regolarità ricorrenti, descrivibili e classificabili, che dovevano “*ricondere ogni mostro all’idea astratta di Mostruosità*” (É. Geoffroy Saint-Hilaire 1827: 172).

Il gesto metodologico di Geoffroy ha delle conseguenze anche per l’individuo affetto da mostrosità. Poiché non è affetto da patologia, l’osservazione teratologica o non considera più l’individuo (è perduto) o lo considera esclusivamente alla luce della formazione mostruosa (è cambiato). La definizione e la classificazione di questa parte fonda infatti la definizione e la classificazione *anche* dell’individuo nella sua interezza (p.es., come acefalo): “se non abbiamo il tipo che ci aspettavamo, esso non è sostituito da qualcosa d’altro?” si domanda retoricamente Geoffroy Saint-Hilaire (1827: 176).

Il prezzo di questa distinzione, il cui prezioso guadagno consiste nel non considerare il mostro per l’essere vivente che non è stato ma per l’essere vivente che effettivamente è, è la “disintegrazione” di *monstrum*. Non solo perché l’individuo è perduto nell’analisi teratologica, che ne considera una sola parte, l’organizzazione propriamente mostruosa; ma perché “mostro”, “mostruoso” e “mostrosità” non significano ormai una irregolarità o una contrarietà alla natura, ma un ordine diverso di regolarità che non ha nulla di patologico o difettivo: non solo il mostro non è più è più un organismo individuale, ma nemmeno è mostruoso. Che indicasse un avvertimento divino o un essere contro natura, il concetto precedente di *monstrum* non presentava in sé le condizioni della propria negazione o alterazione radicale, ma esibiva una piena unità e univocità interne – era un concetto “integro”. La disintegrazione operata dalla teratologia positiva, conduce a un concetto di *monstrum* che non significa più l’immagine rovesciata della natura, ma un elemento della natura; non dice più nulla sul modo in cui le cose dovrebbero o sarebbero dovute andare, ma indica la forma anatomica di una regola, l’oggetto di considerazione primaria nello studio di un corpo morfologicamente difforme; non chiama più l’organizzazione a cui si riferisce “patologica”, ma “sana”. Se le cose stanno così, *monstrum* non è più un “mostro”, ma è un’opera perfetta.

4. *Disintegrare monstrum: la legge e l'eccezione*

Chi ha tratto le conseguenze teoriche del gesto di Étienne Geoffroy Saint-Hilaire e della teratologia del XIX e XX secolo nel modo più radicale è stato probabilmente Georges Canguilhem. *La monstruosité et le monstrueux* è un testo ormai classico per comprendere la situazione concettuale che si è prodotta allora. In questa breve storia delle idee di “mostruosità” e “mostruoso”, del loro intreccio e della loro separazione, Canguilhem ha dedicato pagine estremamente lucide a quella fase storica del pensiero scientifico. Con riferimento al gesto di Camille Dareste, che fonda la teratologia non più sulla comparazione morfologica ma sullo “studio sperimentale delle condizioni di produzione artificiale delle mostruosità” (Canguilhem 197: 251), scrive:

A partire da questo momento, la mostruosità sembra aver rivelato il segreto delle sue cause e delle sue leggi; l'anomalia sembra chiamata a fornire la spiegazione della formazione del normale. Questo, non perché il normale sia soltanto una forma attenuata del patologico, ma perché il patologico è il normale impedito o deviato. Se si toglie l'impedimento, si ottiene la norma. La trasparenza della mostruosità per il pensiero scientifico le toglie ormai ogni relazione con il mostruoso. (Canguilhem 1976: 251)

Canguilhem formula il problema di *monstrum* in termini normativi: la teratologia sperimentale avrebbe rivelato lo stretto legame (di nuovo) dialettico che unisce l'anomalia alla formazione normale; l'anomalia spiegherebbe la norma. Ciò non significa che il normale sia una forma del patologico, ma che il patologico è il normale impedito o deviato – ecco cosa sono il mostro e la mostruosità. Correttamente, Canguilhem riconosce che, se le cose stanno in questo modo, allora la teratologia sperimentale ha separato la mostruosità dal mostruoso, l'essere vivente dall'essere meraviglioso, per quanto, nel caso del mostruoso, si tratti di un “meraviglioso a rovescio” (Canguilhem 1976: 241). La separazione avviene perché concetti come quelli di prodigio, mostro, meraviglia presuppongono una comprensione del mondo in cui la previsione e la prevedibilità dei fenomeni non è la sola regola possibile: “quando la mostruosità è diventata un concetto biologico, quando le mostruosità sono suddivise in classi secondo dei rapporti costanti, quando ci si vanta di poterle produrre sperimentalmente, è giunto il momento in cui il mostro è naturalizzato, l'irregolare viene restituito alla regola e il prodigio alla previsione” (Canguilhem 1976: 247).

Come abbiamo già osservato, il rovescio concettuale della naturalizzazione di *monstrum* è la sua disintegrazione. La separazione tra mostruosità e mostruoso descrive un processo analogo. Per Canguilhem, mostruosità e mostruoso corrispondono a due concetti dipendenti da altrettante forme di giudizio normativo, una medica e una giuridica, che in origine dovevano essere confuse e che progressivamente si sono emancipate l'una dall'altra (Canguilhem 1976: 242). Da questo punto di vista, "mostro" e "mostruosità" sarebbero i nomi della vita biologica difforme, che, tuttavia, è solo diversamente normale, mentre "mostruoso" nominerebbe l'infrazione della norma. La separazione definitiva tra queste due dimensioni, operata dalla teratologia sperimentale, comporta che il mostro biologico non sia più considerato mostruoso, ovvero che la difformità non sia più una forma di infrazione; normalizza l'essere difforme che, da espressione dell'infrazione, si rovescia nell'espressione dell'obbedienza a una norma biologica; rende prevedibile la mostruosità. La prevedibilità dei fenomeni naturali implica che se ne possa anticipare l'intero spettro delle possibilità, che dunque è limitato. Controllare le possibilità della loro variazione insegna che "la vita non trasgredisce né le proprie leggi, né i piani che regolano le sue strutture. In essa gli accidenti non sono delle eccezioni, e nelle mostruosità non c'è niente di mostruoso" (Canguilhem 1976: 255; tr. it. modificata). La conoscenza dei principi, delle regole e della tassonomia della vita biologica invalida allora ogni concezione della vita che non sia rigidamente normativa, espellendo l'infrazione imprevedibile, l'eccezione, e ammettendo solo l'accidente calcolabile.

La possibilità dell'eccezione, della fuoriuscita imprevedibile dalla realtà biologica, per Canguilhem, dopo gli inizi della teratologia positiva, è interamente assunta dall'immaginazione:

"Nella natura non esistono eccezioni", dice il teratologo nell'epoca della teratologia positiva. Tuttavia questa formula positivista, che definisce il mondo come un sistema di leggi, ignora che il suo significato concreto è dato dalla sua relazione al significato di una massima opposta, che la scienza esclude ma che l'immaginazione applica: la massima che fa nascere l'anticosmo, il caos dalle eccezioni senza leggi. Questo antimondo, quando viene visto dal lato di coloro che, dopo averlo creato, lo frequentano, credendo che in esso eccezionalmente tutto sia possibile – dimenticando da parte loro che soltanto le leggi permettono le eccezioni –, tale antimondo è il mondo immaginario, vertiginoso e disturbante del mostruoso. (Canguilhem 1976: 255; tr. it. modificata)

Per Canguilhem, in *monstrum* ne va del rapporto tra la legge e l'eccezione. Questi due concetti, "legge" e "eccezione", possono essere distinti ma

non separati perché l'uno diverrebbe incomprendibile senza l'altro. Senza la legge non capiremmo l'eccezione e, senza l'eccezione a definirla, la legge non avrebbe alcun senso. Ora, quello che avviene con la teratologia sperimentale è proprio la compartimentazione degli ambiti di applicazione della legge (il mondo positivo) e dell'eccezione (l'antimondo immaginario). Il risultato di questa situazione è la disintegrazione di *monstrum* in normalità diversa (la difformità, il mostro senza il mostruoso) e immaginario mostruoso. Ma come una legge senza eccezione e una eccezione che non conferma niente non avrebbero senso, allo stesso modo non potremmo capire neanche la normalità senza il mostruoso e il mostruoso senza la normalità. Una volta che il mostruoso sia stato separato dalla mostruosità, il suo referente diventa la normalità, di cui la mostruosità è un caso. Ma la normalità, per essere comprensibile, presuppone il mostruoso, in un gioco di rispecchiamenti dialettici tra campi dell'essere separati. L'espulsione storica dell'eccezione dal mondo reale inaugura infatti la storia di un mondo integralmente normativo. Questa comprensione del mondo naturale è possibile solo in virtù di un legame concettuale irrisolvibile come quello tra legge ed eccezione, con la conseguenza che, alla partizione ontologica in mondo e antimondo, non segue l'interruzione ma il rafforzamento della dialettica tra i concetti di legge ed eccezione, che è concettualmente e semanticamente irrisolvibile e costituisce non solo il ponte tra questi due mondi, ma la condizione della loro intelligibilità.

La comprensione positivista dell'essere in mondo reale e normativo e antimondo immaginario ed eccezionale urta dunque contro se stessa, ovvero contro la grammatica concettuale che la costituisce e ne ha costituito i presupposti, perché quanto prescrive sul piano dell'essere non si può riflettere per intero sul piano concettuale: l'essere e il concetto non si adeguano più. Questa situazione descrive, sul piano concettuale, ancora una volta una disintegrazione. In altri termini, la comprensione storica dell'essere si regge su dei concetti che, mentre, sul piano ontologico, descrivono due dimensioni che si escludono reciprocamente e sono rigidamente separate, necessitano per diventare comprensibili di altri concetti che si comportano nel modo opposto: l'unità semantica, sia pure di natura dialettica, composta da legge ed eccezione entra in tensione con la partizione ontologica di mondo reale e antimondo immaginario che pure serve a chiarire e a consolidare. Ciò naturalmente non invalida ancora questa comprensione dell'essere, è la storia delle scienze naturali e biologiche a dimostrarlo. Tuttavia, ne esibisce il limite. Questa situazione di disintegrazione produce una forma radicale di incompatibilità interna

alla comprensione occidentale dell'essere che proprio la parabola concettuale di *monstrum* contribuisce a illuminare.

5. *L'essere che non è e il non-essere che è*

Nella disintegrazione di *monstrum* si vede bene all'opera quel processo storico di portata enorme, che esaurisce e rende inservibili – almeno sul piano della comprensione della natura – le risorse di ogni visione non scientifica del mondo⁵. Questo processo instaura una razionalità definita da regole precise, fondate su protocolli operativi – ciò che chiamiamo “metodo” –, riduce notevolmente il campo di ciò che si può considerare autenticamente razionale e, al tempo stesso, fissa delle soglie per stabilire ciò che è autenticamente conosciuto. La situazione che si è prodotta è che la razionalità e la conoscenza o sono scientifiche, ovvero controllate e verificate secondo queste precise procedure, o non sono. Tuttavia, questo processo, che ha portato alla razionalizzazione di molti fenomeni tra cui *monstrum*, o meglio alla loro riduzione integrale a fenomeni naturali, non basta per archivarli. La storia concettuale di *monstrum* offre un esempio particolarmente perspicuo di questa insufficienza. Infatti, il momento propriamente mostruoso che appartiene intrinsecamente al concetto di *monstrum* non è ridicibile a una illusione ottica, o a un reperto di antiquaria o, ancora, a una forma di superstizione popolare; di fronte al “mostro” la visione scientifica non sembra in grado di sostituirsi integralmente alla visione prescientifica del mondo. Il problema si pone nel momento in cui la visione scientifica oblitera un pezzo di realtà, considerandolo alla stregua di un arto fantasma – anche se oggi fa male, presto si potrà curare. È il caso del mostro: l'essere che veniva pensato nel concetto integro di *monstrum*, e che sopravvive come elemento disintegrato,

⁵ A questo riguardo sono imprescindibili le considerazioni di carattere generale svolte da Ritter (2013) sul rapporto tra estetica e modernità. Ritter ritiene che la codificazione di qualcosa come l'“estetica” sia l'esito di una necessità storica, ovvero della scissione operata dalla rivoluzione scientifica tra l'essere conoscibile razionalmente e il mondo umano della vita inconoscibile con gli strumenti messi a punto dalla razionalità scientifica. L'estetica nascerebbe per restituire piena dignità (una dignità anche, ma non solo epistemica) al mondo umano della vita. La verità della scienza e la verità dell'estetica sarebbero però, d'ora in poi, inconciliabili: una frattura dai tratti a un tempo storici e metafisici con cui è necessario e urgente fare i conti. Benché in modo ancora troppo limitato e circoscritto alla questione particolare della “mostruosità”, il presente lavoro va inteso anche come un primo tentativo di affrontare questo problema.

continua a riguardare l'essere umano nella sua umanità vivente, ma, senza che questo fatto possa essere compreso come tale, resta un enigma o un'allucinazione.

La dialettica illustrata da Canguilhem non è altro che un tentativo di rispondere a questa difficoltà. Il problema, però, dopo essere stato perfettamente indicato nelle prime righe del saggio *La monstruosité et le monstrueux*, viene come dimenticato:

L'esistenza di mostri mette in questione il potere che ha la vita di insegnarci l'ordine. Tale messa in questione è immediata, per quanto lunga sia stata la nostra fiducia precedente e per quanto solida sia stata la nostra abitudine di vedere fiorire sul roseto le rose, di vedere i girini trasformarsi in rane, le cavalle allattare i puledri e, in via generale, di vedere l'identico generare l'identico. Basta che questa fiducia sia stata tratta in inganno una sola volta da uno scarto morfologico, da una apparenza di equivocità della specie, perché un timore radicale si impadronisca di noi. Si dirà che è sì comprensibile il timore; ma perché dovrebbe essere radicale? Per il fatto che siamo degli esseri viventi, effetti reali della legge della vita, a nostra volta cause possibili di vita. Uno scacco della vita ci riguarda due volte, sia perché tale scacco avrebbe potuto prodursi in noi, sia perché uno scacco potrebbe venire da noi. Un fallimento morfologico ai nostri occhi di viventi è un mostro, per il solo fatto che noi uomini siamo a nostra volta dei viventi. Supponiamo di essere una pura ragione, una pura macchina intellettuale capace di constatare, di calcolare e di presentare dei conti, quindi degli esseri inerti e indifferenti alle nostre occasioni di pensiero: in questo caso il mostro sarebbe soltanto l'altro dell'identico, un ordine diverso rispetto a quello che è il più probabile. (Canguilhem 1976: 239).

Il nesso tra esistenza dei mostri e potere di mettere radicalmente in questione le nostre convinzioni è un caso particolare del problema generale cui abbiamo provato a dare il nome di "disintegrazione": esso è tanto intuitivo quanto difficile da illustrare con i concetti forgiati dalla scienza moderna. Giustamente Canguilhem osserva che la ragione del timore radicale che si impadronisce di noi di fronte a uno scarto morfologico va cercata nel fatto che siamo esseri viventi e non esseri di pura ragione. Esseri viventi significa: effetti reali della legge della vita; cause possibili di vita. Essere un essere di pura ragione significa non essere né un effetto della vita né una causa di vita, significa, in altri termini, non avere a che fare con la vita – non saperne niente. Lo sguardo umano è sempre lo sguardo di un vivente e solo a certe condizioni può assimilarsi allo sguardo di un essere di pura ragione; la comprensione storica dell'essere che si è definita con la teratologia positiva è la comprensione di un essere di pura ragione di cui, tuttavia, si deve fare carico l'essere umano, che è un vivente. L'eccedenza (il mostruoso) che questo sguardo riconosce in ciò che –

razionalisticamente – sarebbe solo “un ordine diverso rispetto a quello che è il più probabile” non è qualcosa di accidentale o accessorio, non vi è nulla di riducibile nello sconcerto che si prova di fronte allo scarto morfologico; propriamente, dunque, non vi è un’eccedenza. Se pensiamo in questi termini è solo perché il nostro sguardo ha subito il processo di disintegrazione che abbiamo rilevato: pensa un “ordine diverso”, riconoscibile razionalmente, ma vede qualcos’altro. Qualcosa che non sa più nominare se non con termini vecchi e inadeguati, ma che chiama in causa integralmente, mentre lo vede (e, dunque, *anche* lo pensa – anche se non secondo una razionalità scientifica), la sua stessa vita. Una vita che in tanto è razionale in quanto è sensibile.

Nonostante la comprensione positivista dell’essere lo vieti, di fronte all’essere difforme l’essere umano reagisce come se la difformità contravenisse al giudizio normativo (che è sempre duplice: prescrittivo e di valore) che i concetti (medico e giuridico) considerati da Canguilhem presuppongono e specializzano: agli occhi dell’essere umano lo scarto morfologico trasgredisce e non riesce a compiere l’ordine naturale biologico; la vita ha fallito, non è più la riproduzione e la ripetizione dell’ordine, ma la sua riproduzione *senza* la sua ripetizione. In altri termini, la vita che ha fallito non genera l’identico, ma il diverso, non ripete l’ordine ma produce il disordine. Stranamente, invece di confortarci e rassicurarci nella nostra umanità conforme all’ordine specifico (“normale”), questo fatto ci scopre nudi. Il timore radicale con cui reagiamo ne è la prova. Ciò significa, conviene ripeterlo, che l’altro ordine conosciuto *non* è il disordine visto e provato di fronte all’essere difforme, o meglio, in un certo senso lo è, non può che esserlo, ma non si vede; i due momenti di questa esperienza (conoscenza e visione) non sono componibili nella comprensione storica che ne abbiamo, sono disintegrati. L’impossibilità di comporre in una visione armonica, cioè integra, l’esperienza della difformità non implica soltanto un conflitto di credenze che deve essere appianato a favore della razionalità scientifica. Il problema è che, mentre si sperimenta il disordine, la razionalità scientifica osserva l’ordine e questo ordine esiste per noi insieme al disordine. Questa contraddizione è resa più acuta dal fatto che, nella difformità come ordine meno probabile, ne va di un fallimento esistenziale che riguarda l’essere umano almeno come esito o causa potenziali. Disordine e fallimento non hanno senso per la teratologia sperimentale, mentre, per l’essere umano, l’ordine rinvenuto dalla teratologia, enigmaticamente, non smette di metterlo in questione radicalmente come essere vivente, anche se non dovrebbe. Questa disintegrazione

concettuale disintegra anche l'esperienza che abbiamo del mondo. Tuttavia, non ne compromette ancora le strutture.

È possibile mostrarlo anche muovendo dai presupposti concettuali di Canguilhem. Da questo punto di vista, il timore radicale che proviamo di fronte all'essere difforme sembra mostrare che, sia pure per il tempo in cui viene provato, l'essere vivente difforme è l'essere immaginario mostruoso. L'identificazione operata dalla copula esprime linguisticamente uno slittamento semantico dal piano naturale al piano immaginario e ritorno, tale per cui, l'essere vivente difforme che è (in quanto naturale) e l'essere immaginario mostruoso che *non* è (in quanto immaginario) diventano l'uno il riferimento univoco dell'altro, giacché l'essere vivente difforme è comprensibile *solo come* l'essere immaginario mostruoso e l'essere immaginario mostruoso è immaginabile solo come l'essere vivente difforme. L'esito di questo stretto riferimento reciproco è l'apparente confusione fino all'indistinguibilità tra i due piani: l'essere vivente difforme appare (è) mostruoso. La comprensione positivista dell'essere conclude: l'apparenza inganna, il mostruoso è un effetto dell'immaginazione. Ma in questo modo si disintegra l'esperienza e si sbarra la via alla comprensione del mostro. Se invece prendiamo sul serio la situazione che si produce quando proviamo il timore radicale, ecco che otteniamo una prima definizione valida e convincente, ancorché generica, di "mostro": se "l'essere vivente difforme è l'essere immaginario mostruoso" e, dunque, "l'essere vivente difforme appare (è) mostruoso", allora, in termini ancora più generali,

il mostro è un essere che non è e un non-essere che è.

Le categorie messe a punto da Canguilhem sono estremamente utili per chiarire in prima approssimazione il senso di questa definizione. Il mostro è un essere che non è, perché è un essere vivente difforme che è fondato su un essere propriamente immaginario (il mostruoso); al tempo stesso il mostro è un non-essere che è, perché è un essere immaginario fondato sull'essere di un essere vivente difforme. Semplificando, se il mostro è l'unione di mostruoso e difforme, allora, nel mostro, il mostruoso non è il difforme che è e il difforme è il mostruoso che non è. Torniamo adesso alla definizione generica e generale data sopra: il mostro è un essere che non è, perché è un essere che per essere richiede l'essere, ed è un non-essere che è, perché è un essere che è senza essere l'essere che è. Detto altrimenti, il mostro non è l'essere che richiede di essere per essere ed è l'essere che non è l'essere che è. La struttura del mostro è la struttura di

qualcosa che non coincide con se stesso. Questa non-coincidenza ne indica tutta la specificità: il mostro è un paradosso. Qualcosa che suppone qualcos'altro ma non costituisce un intero con ciò che suppone, anzi per essere, mentre deve includerlo, deve anche escluderlo. L'intreccio di essere e non-essere esprime una "contraddizione vivente" e "vitale", dinamica, che non si esaurisce con l'esclusione necessaria di uno dei due termini (l'essere vivente difforme o l'essere immaginario mostruoso; l'essere che non è o il non-essere che è), ma, in questa esclusione, li pone nuovamente in relazione, li include. Deleuze ha scritto che "la forza dei paradossi risiede in questo: non sono contraddittori, ma ci fanno assistere alla genesi della contraddizione" (Deleuze 1975: 72). Non basta. Se assistessimo a una genesi o il processo che porta alla contraddizione nel paradosso sarebbe interrotto, oppure il paradosso avrebbe per naturale conclusione la contraddizione. Nessuna delle due cose è vera, perché la forza del paradosso sta nell'impossibilità di isolare la contraddizione e interrompere il processo interno con cui i suoi termini si escludono e includono continuamente. Di fronte a un paradosso, allora, non assistiamo alla genesi della contraddizione ma al suo potenziamento abissale, a una sua forma inesauribile e, per questo, vertiginosa e disturbante. Analizzando *monstrum* siamo agli antipodi del principio più saldo, eppure ci siamo così vicini, siamo installati nel suo mezzo.

6. *L'intollerabile*

Per lo sguardo disintegrato mostruosità e difformità confliggono perché la difformità esibisce semplicemente un altro ordine del vivente, quello meno probabile. Questo fatto storico è accaduto perché il discorso biologico è divenuto appannaggio della razionalità scientifica. Tuttavia, l'essere difforme appare (è) mostruoso da sempre: può cambiare il senso di "difforme" o il senso di "mostruoso", ma esseri del genere sono documentati – anche solo per dubitare del loro essere – da un tempo immemorabile. Un essere la cui qualifica mostruosa è inalienabile nonostante sia, in un certo senso e paradossalmente, accidentale. Infatti, l'essere difforme non può essere mostruoso per essenza. Solo a certe condizioni l'essere difforme è l'essere mostruoso. Ora, se con *monstrum* non si è pensato sempre lo stesso fatto, l'impiego ogni volta diverso di questa parola consente di illuminare degli elementi di continuità che, più che ricadere nel fatto nominato, lo precedono rendendolo possibile. Sono le condizioni alla luce

di cui l'essere difforme è mostruoso. Queste condizioni approfondiscono il paradosso enunciato in precedenza.

La prima condizione richiesta è morfologica, la difformità. Questo significa che, in linea di principio, qualunque difformità può essere mostruosa. Ma il concetto di difformità è intrinsecamente relazionale, cioè demanda il criterio della sua decidibilità come difformità ad altro. Siamo alla seconda condizione: lo sguardo. Perché si possa stabilire che cosa è difforme (da) e cosa è conforme (a) è necessario un essere cosciente di sé (un soggetto) che rivolga il proprio sguardo all'essere vivente in questione e decida sulla conformità o difformità di questo essere in base a una comparazione morfologica con la specie di appartenenza. La prima condizione può allora essere soddisfatta solo dalla seconda. Questo non significa che la difformità sia interamente riducibile allo sguardo cosciente (qualcosa di soggettivo), ma solo che la difformità richiede per essenza uno sguardo cosciente. Lo stesso si deve dire del mostro, con una differenza sostanziale: perché la difformità appaia mostruosa è necessario che lo sguardo acquisti coscienza di sé, del fatto di essere un essere cosciente (un soggetto) che guarda, della sua differenza come sguardo. Questo avviene nel momento in cui lo sguardo non tollera l'essere che ha di fronte, cioè non riesce a guardarlo anche se potrebbe. Lo sguardo è chiamato in causa come sguardo e scopre di non riuscire a guardare: scopre di non essere uno sguardo e basta, ma uno sguardo che non è capace di tollerare tutto quello che vede e può vedere. Così assume piena coscienza del suo essere sguardo. La seconda condizione è soddisfatta dalla terza. Se le cose stanno in questo modo, se cioè lo sguardo assume coscienza di essere uno sguardo grazie all'essere mostruoso, allora l'essere mostruoso è richiesto dallo sguardo per poter prendere coscienza di sé stesso. Come l'essere mostruoso richiede uno sguardo per poter essere, così uno sguardo per essere cosciente dello sguardo che è deve incontrare un mostro. Il timore radicale di cui parla Canguilhem indica questo fatto: di fronte al mostro l'essere umano pensa a se stesso. Ma c'è di più: l'intolleranza, di cui il timore radicale è un caso, non dice nulla sulla difformità in sé, ma indica che lo sguardo richiesto dalla difformità mostruosa ha raggiunto un limite. Non il limite della visibilità (o della vista), altrimenti il mostro costituirebbe un limite di principio, mai veramente visibile, eppure sempre in qualche modo presente. Invece il mostro, non solo non appartiene allo sguardo, ma si vede benissimo. Tuttavia, mette in questione la tenuta dello sguardo come sguardo. Da questo punto di vista, il limite che lo sguardo conosce di fronte al mostro è un limite che segna il punto oltre il quale ciò che cade sotto lo sguardo non è più tollerabile.

Questo limite fissa pertanto la misura di ciò che è tollerabile per lo sguardo. Questo limite, però, non ci dice direttamente quale sia la misura della tollerabilità, ma ci dice che questa misura è stata colmata, ci fa capire che una misura c'è, appartiene allo sguardo, anche se non può essere determinata *a priori*. *Monstrum* è allora al di là di questa misura e, pertanto, questa misura è la misura con cui lo sguardo misura la difformità. *Monstrum* ne dipende perché, senza una misura da superare, non potrebbe essere, e dunque la presuppone. A sua volta, questa misura presuppone *monstrum*, in quanto *monstrum* segnala il limite di questa misura, ovvero la sua condizione di possibilità per essere la misura che è; in questo modo, *monstrum* la verifica come misura, cioè le assegna il suo senso preciso.

Il limite e la misura appartengono allo sguardo, che non tollera il mostro perché oltrepassa la misura tollerabile della difformità ammessa dallo sguardo. Questo significa che limite e misura definiscono lo spazio concettuale della "normalità". In altri termini, questa misura misura la normalità: il limite della variabilità ammesso perché la difformità sia tollerabile; il mostro lo esibisce e, in un certo senso, assegna la sua normalità allo sguardo. Infatti, è grazie al mostro che lo sguardo ne diventa cosciente, è in questo modo che può appropriarsi della misura che gli è propria. Non deve al mostro l'origine di questa misura, ma solo la possibilità di diventarne cosciente e, dunque, di dare un senso alla parola "normalità" che lo riguarda direttamente – come essere normale. E questo rende la vita tollerabile.

Bibliografia

Aldrovandi, U., *Monstrorum Historia. Cum paralipomenis historiae omnium animalium*, a cura di B. Ambrosini, Bologna, Tebaldini, 1642.

Beck, J.W., *Specimen litterarium de differentiarum scriptoribus latinis*, Groeningen, Noordhoff, 1883.

Benveniste, É., *Le vocabulaire des Institutions Indo-européennes*, II, *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 (tr. it. M. Liborio, *Il Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Vol. II, *Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi, 2001).

Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965² (tr. it. F. Bassani, *La conoscenza della vita*, Bologna, Il Mulino, 1976).

Dareste, C., *Recherches sur la production artificielle des monstruosités, ou essai de tératologie expérimentale*, Paris, C. Reinwald & C., 1877.

Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 (tr. it. M. De Stefanis, *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli 1975).

Flaubert, G., *Dictionnaire des idées reçues* (1913), Paris, Boucher, 2002.

Friedman, J.M., *The Principles of Teratology: Are They Still True?*, "Birth Defects Research (Part A)", n. 88 (2010), pp. 766-8

Geoffroy Saint-Hilaire, É., *Monstre en Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, XI, Paris, Rey et Gravier, 1827, s.v. (tr. it. parziale M. Mazzocut-Mis, *Mostro*, in M. Mazzocut-Mis, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte*, Milano, Guerini, 2013², pp. 165-89).

Geoffroy Saint-Hilaire, I., *De la nécessité et des moyens de créer pour les Monstres une Nomenclature rationnelle et méthodique*, "Annales des Sciences Naturelles", n. 20 (1830), pp. 326-42.

Geoffroy Saint-Hilaire, I., *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez les hommes et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, I, Paris, Baillère, 1832.

Maiuri, A., *Enorme monstrum. Deformità e difformità nel mondo greco-romano*, "Spudasmata", n. 147 (2012), pp. 526-47.

Moussy, C., *Esquisse de l'histoire de monstrum*, "Revue d'Études Latines", n. 55 (1977), pp. 345-69.

Ritter, J., *Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik*, hrsg. v. U. v. Bülow, M. Schweda, Göttingen, Wallstein, 2010 (a cura di T. Griffero, M. Latini, *Estetica e modernità*, Milano, Marinotti, 2013).

Santi, C., *Sacra facere. Aspetti della prassi ritualistica divinatoria nel mondo romano*, Bulzoni, Roma 2008.

Shepard, T.H., et al., *An Updated History of the Teratology Society*, Department of Pediatrics Faculty Papers, Thomas Jefferson University, 2010, <https://jdc.jefferson.edu/pedsfp/32/> (ultimo accesso: 17 maggio 2021)

Wilson, J.G., *Experimental Studies on Congenital Malformations*, "Journal of Chronic Disease", n. 10/2 (1959), pp. 111-30.

Wilson, J.G., *Current Status of Teratology: General Principles and Mechanisms Derived from the Animal Studies*, in J.G. Wilson, F.C. Fraser (eds.), *Handbook of Teratology*, Vol. 1, *General Principles and Etiology*, New York-London, Plenum Press, 1977, pp. 47-74.