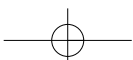
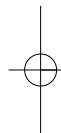
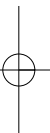
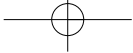


MEMORIE



VERONICA SANTORO

IMMAGINI MEDICO-POLITICHE DEL CORPO
NEL CINQUECENTO ITALIANO. NICCOLÒ MACHIAVELLI
E FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO

INTRODUZIONE

Il primo Cinquecento,

così in Firenze non meno che in Padova, in Pavia e in Bologna, è la fucina di una visione culturale che di lì a qualche anno si imporrà ovunque negli ambienti scientifici di tutt'Europa ¹

caratterizzata dall'«ispirazione esemplare della medicina, delle sue regole d'arte, delle sue abilità diagnostiche, delle sue valutazioni probabili, del suo congetturare pronostici» ². Il paradigma medico conosce «vicissitudini vivacemente “interdisciplinari”» ³: all'applicazione, in vari ambiti del sapere, del suo apparato metodologico, si accompagna, inevitabilmente, la diffusione di un notevole corredo di immagini.

Questo materiale figurativo trova, nella trattatistica politica, un ambito particolarmente ricettivo. Il ricorso alla celebre immagine del “corpo politico” non costituisce certo una prerogativa del pensiero cinquecentesco, né l'originalità risiede nell'accentuazione degli

¹ LUIGI ZANZI, *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia: il metodo del Machiavelli. Ricerche sulla logica scientifica degli «umanisti» tra medicina e storiografia*, Manduria, Lacaita, 1981, p. 84.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ivi.*

aspetti specificamente medici della metafora⁴. Tuttavia, pur allineandosi a una tendenza diffusa e di antica origine, gli autori presi in esame nel presente saggio sono piuttosto significativi. Niccolò Machiavelli attinge largamente al materiale metaforico disponibile sul tema del “corpo politico” e, nel farlo, utilizza spesso un lessico e un apparato iconografico di derivazione medica.

La sua scelta cade, in particolare, sulla teoria degli umori di origine greca, ancora parte fondamentale del *curriculum* nelle facoltà di medicina italiane del XVI secolo. Egli fonda, sulle immagini e sui concetti messi a disposizione dalla dottrina umorale, un’originale teoria politica, che diviene l’asse portante di una delle sue opere principali. In quanto a Francesco Patrizi, il suo caso è più complicato e interessante: vi è il ricorso alla metafora del corpo politico, ma non solo. Forte delle conoscenze acquisite nello Studio patavino, il filosofo di Cherso integra la riflessione politica con digressioni squisitamente mediche, che oscillano fra la ricerca di scientificità e il forte influsso della cultura neoplatonica del tempo. Inoltre, egli si spinge ancora più in là, giungendo a concepire la cura dei corpi come una delle attività precipue della politica. Il corpo, ben oltre il suo impiego metaforico, affiora nella concretezza del “politico”, presentandosi come una questione di sua effettiva pertinenza.

Conclude l’analisi una riflessione, condotta in base ad alcune tesi di Michel Foucault, proprio sulla crescente importanza assunta dal corpo nella politica dell’epoca moderna. Alla consueta valenza metaforica del corpo si affianca un nuovo elemento: la corporeità come oggetto concreto di determinate pratiche politiche. Tradizionalmente relegato dalla politica a svolgere una funzione meramente strumentale, il corpo era stato sempre considerato e trattato in vista di finalità esterne ad esso, quali l’elevazione dell’anima o il conseguimento della virtù morale. Ma nella modernità, che proprio nel secolo di Machiavelli e Patrizi affonda le proprie radici, il corpo, o

⁴ Per la storia della metafora del “corpo politico”, si rinvia a DIETMAR PEIL, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 302-488. Per un’analisi filosofica della stessa, ADRIANA CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 1995, in particolare il secondo capitolo. Si veda inoltre ID., *Il corpo politico come organismo*, «Filosofia politica», VII/3 (1993), pp. 391-414.

meglio, i corpi singoli eppure molteplici, assurgono a “fine in sé” dell’azione politica.

1. “UMORI” E “SPIRITO” NEL SAPERE MEDICO DEL RINASCIMENTO

È noto come il Rinascimento sia contraddistinto da una visione onnicomprensiva, tesa a conciliare, in una suprema armonia, il divino, il naturale e l’umano. Caratteristiche quali l’antropocentrismo, il finalismo, l’idea di interazione reciproca fra il mondo terrestre e quello celeste, il ruolo dell’astrologia e i nessi col pensiero magico, l’ardito accostamento di determinismo e libertà – pur in proporzioni variabili – in una medesima concezione, sono state, e continuano ad essere, oggetto di numerosi studi ⁵. Un aspetto comunque assai rilevante è la già menzionata capacità del sapere medico di intersecare tutti questi campi, ponendosi come una disciplina trasversale. Esso percorre ogni ambito della conoscenza, esercitando notevoli influssi, ma anche assorbendo, a sua volta, una grande quantità di suggestioni.

La medicina rinascimentale appare fortemente caratterizzata: si basa su concetti ben precisi, per la maggior parte ripresi dalla tradizione antica, di cui opera una rielaborazione dai tratti di spiccato sincretismo. Nel passaggio verso lo *status* di scienza, si realizza un intreccio fra eredità e innovazione: pur tentando di depurarsi dagli elementi irrazionali, o connessi alla tradizione popolare – anche con iniziative concrete, come il moltiplicarsi dei collegi dei medici – essa si serve di un apparato concettuale che affianca idee innovative a vecchie concezioni. Così come, «accanto al medico formatosi nell’università, esercitano la professione ciarlatani, levatrici, guaritori ed erboristi, nonché membri del clero» ⁶, le nuove teorie di Fracastoro e Paracelso convivono provvisoriamente con residui dell’antica medicina su base umorale ⁷.

⁵ Per un quadro d’insieme di questi temi, ANTONIO CLERICUZIO, *La macchina del mondo. Teorie e pratiche scientifiche dal Rinascimento a Newton*, Roma, Carocci, 2006, pp. 59-100, con relativa bibliografia.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ Una dettagliata ricostruzione della dottrina degli umori si trova in RAYMOND KLIBANSKY

Il concetto di “umore” costituisce un elemento di grande interesse: assunto dal lessico della medicina nel vocabolario della politica, viene scoperto da quest’ultima come particolarmente funzionale a un certo tipo di descrizione delle sue dinamiche e dei suoi processi. Occupando da secoli una posizione consolidata nel retroterra disciplinare di origine, ove è stata trattata in modo articolato, la teoria degli “umori” ben si presta a supportare un approccio naturalistico-organologico allo studio della compagine politica⁸. Questa sua potenzialità viene scoperta e sfruttata, in particolare, da Niccolò Machiavelli: la centralità della categoria di “umore” nel suo pensiero è stata rilevata da non pochi autori, che vedono l’intera concezione machiavelliana del vivere politico imperniata appunto su tale concetto⁹. Francesco Patrizi preferirà invece ricorrere allo “spirito”, termine anch’esso di derivazione medica, ma del quale, nel XVI secolo, appare meno rilevante la matrice classica e spicca piuttosto il legame con le dottrine neoplatoniche. Intrecciandosi strettamente a temi astrologici, il tema dello *spiritus* assume un ruolo decisivo nel pensiero rinascimentale, divenendo uno dei suoi tratti più caratteristici¹⁰. Prima di esaminare la valenza di questi due lemmi nel lessico politico degli autori menzionati, è opportuno esaminarli brevemente nel loro contesto di appartenenza originario, quello medico, tenendo

- ERWIN PANOFSKY - FRITZ SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, London, Thomas Nelson & Sons Ltd., 1964; tr. it.: *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983, in particolare pp. 7-19. Si attinge largamente a questo testo per l’*excursus* storico che segue.

⁸ MARIO VEGETTI, *Metafora politica e immagine del corpo*, in ID., *Tra Edipo e Euclide. Forme del sapere antico*, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 41-58.

⁹ Sul tema, si veda il classico ANTHONY J. PAREL, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven, Yale University Press, 1992; per il ruolo della categoria di “umore” nell’analisi machiavelliana del conflitto, MARCO GEUNA, *Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in *Conflitti*, a cura di Alessandro Arienzo - Dario Caruso, Napoli, Libreria Dante & Descartes, 2005, pp. 19-57; si veda inoltre il recente contributo di CARLO GALLI, *Il volto demoniaco del potere? Momenti e problemi della fortuna continentale di Machiavelli*, in ID., *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 5-37.

¹⁰ Sul concetto di “spirito” nel pensiero rinascimentale, cfr. DANIEL PICKERING WALKER, *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1958; tr. it.: *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino, Aragno, 2002.

ovviamente presente che, in epoca classica e medievale, la medicina stessa è ancora ben lungi dal potersi definire “scienza” e costituisce piuttosto un terreno d’incontro fra dottrine filosofiche e sapere popolare, credenze religiose e superstizioni. I suoi strumenti concettuali risentono, evidentemente, della natura composita della disciplina, trovandosi spesso inseriti in reti di significati e di rimandi molto estese e complesse.

Per quanto riguarda il concetto di umore e l’omonima dottrina, è opportuno ripercorrerne brevemente lo sviluppo, avvalendosi del già citato e fondamentale testo *Saturno e la melanconia*. Una formulazione a livello embrionale pare sia reperibile nelle antiche dottrine pitagoriche. Esse offrono i fondamenti, qualitativi e numerici, attorno ai quali si articola tutta la successiva e più compiuta teorizzazione. Com’è noto, la visione pitagorica della natura fisica prevede quattro elementi naturali, corrispondenti ad altrettante stagioni, ognuna delle quali è caratterizzata dal predominio di un elemento in particolare. Questa serie di corrispondenze, che permeano la realtà materiale, finisce per coinvolgere anche il corpo umano in quanto parte del cosmo. Una delle prime teorie sull’argomento, formulata da Empedocle, sostiene che, analogamente alla natura, l’uomo sia costituito da quattro elementi (terra, aria, acqua e fuoco) e che i caratteri individuali dipendano dalla diversa combinazione – *krasis* – di quelli. Nel frattempo, nella medicina pitagorica è già presente un altro importante aspetto, destinato a legarsi indissolubilmente alla teoria umorale e a diventarne parte integrante. Si tratta della dottrina delle “qualità”: caldo, freddo, secco e umido, variamente combinate nelle coppie caldo-secco, caldo-umido, freddo-secco, freddo-umido¹¹. In base alle qualità, i pitagorici stabiliscono la condizione di salute o malattia: la prima si definisce come equilibrio (*isonomia*) fra le diverse qualità, mentre la seconda deriva dalla prevalenza di una qualità sulle altre.

Su tale sfondo teorico, la medicina empirica utilizza già il concetto di “umore”, caratterizzandolo in modo ben preciso: innanzitutto, ne distingue due tipologie (la bile, senza ulteriori specificazioni, e il flegma); in secondo luogo, li ritiene residui di sostanze non com-

¹¹ R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la melanconia*, p. 14.

pletamente digerite. Di per sé, quindi, gli umori sono “scorie”, superflue, se non dannose, rispetto all’equilibrio corporeo.

Il portato dottrinale giunge a saldarsi ben presto con le idee diffuse nella pratica medica: il trattato *Della natura dell’uomo*, sin dagli antichi attribuito a Ippocrate, rappresenta una tappa fondamentale per lo sviluppo della teoria umorale, poiché tenta «di combinare in un unico sistema la patologia umorale vera e propria con la speculazione cosmologica in genere»¹². Gli umori vengono portati da due a quattro: la suddivisione tetradica, applicata dai pitagorici a diversi ambiti naturali¹³, viene così introdotta anche nella fisiologia umana. Per ottenere quattro componenti, il sangue passa sotto la categoria di “umore”, benché tale dicitura fosse originariamente nata per designare le sostanze in eccesso circolanti nel corpo. Inoltre, la bile viene ulteriormente distinta in due tipologie, la gialla e la nera. Così modificata, la teoria giunge alla sua compiuta formulazione, che prevede quattro “umori”: il sangue, la bile gialla, la bile nera e il flegma. Quale retaggio della dottrina precedente – con il suo concetto di *kra-sis* legato all’umore dominante – permane l’idea che, nonostante tutti gli umori siano costantemente presenti nel corpo umano, a seconda della stagione e delle sue caratteristiche climatiche, essi rivestano, a turno, una funzione preponderante. Da questa alternanza, e dagli squilibri che possono derivarne, dipende lo stato di salute o di malattia dell’intero corpo.

Gli elementi fisiologici e cosmologici via via emersi trovano qui la loro collocazione ordinata, in un sistema di reciproche corrispondenze. S’instaura un triplice legame, che connette *kosmos* e *physis*, fra gli umori presenti nell’uomo, i cicli stagionali della terra e le cosiddette “qualità” naturali. Tutto ciò viene poi collegato alle quattro fasi dell’esistenza umana (l’infanzia, la giovinezza, la maturità e la vecchiaia), la cui successione viene spiegata con la prevalenza alternata dei quattro umori e delle relative qualità naturali. L’infanzia sa-

¹² *Ibid.*, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 8: «I pitagorici non elaborarono essi stessi una teoria dei quattro umori, però prepararono ad essa il terreno postulando una serie di categorie tetriche ([...] quella di terra, aria, fuoco e acqua; oppure quella di primavera, estate, autunno e inverno). In questo sistema, una volta sviluppato, i quattro umori poterono essere agevolmente collocati».

rà dunque un'età calda e umida, dominata dal predominio del sangue; la giovinezza calda e secca, sotto il segno della bile, e via dicendo.

È importante sottolineare che, con Ippocrate, si verifica un importante mutamento concettuale e lessicale: come testimonia l'inclusione del sangue nella teoria umorale, gli "umori" indicano ora le componenti materiali dell'uomo, e non più, come avveniva in precedenza, sedimenti dannosi, prodotti da cattiva digestione o dall'assorbimento incompleto del cibo. Aggettivi prima corrispondenti a vere e proprie patologie passano a designare semplicemente il predominio di un umore sugli altri, non una condizione di "mal-essere" del corpo. In altre parole, «i termini "flemmatico" e simili finirono con l'essere usati per aspetti peculiari, ma (nei limiti di questa peculiarità) non necessariamente morbosi, della natura umana»¹⁴. Se in un corpo prevale sistematicamente uno dei quattro umori, ciò non significa che quel corpo sia sempre malato: si parla, piuttosto, della sua predisposizione a determinate patologie. Infatti,

da quest'epoca in poi, i termini "collerico", "flemmatico" e "melanconico" [...] potevano denotare o stati patologici o attitudini costituzionali. È vero però che le due cose erano strettamente connesse, poiché di solito era uno stesso umore che in seguito a circostanze avverse poteva trasformarsi da semplice predisposizione in malattia effettiva¹⁵.

Segue poi un ulteriore passaggio. Se nell'antica fisiologia greca «la teoria umorale significava innanzitutto patologia umorale»¹⁶, grazie all'indebolimento della connotazione originale, strettamente patologica, l'accezione del termine "umore" si appresta a estendersi dall'ambito meramente fisico a quello psichico: «una volta che la dottrina dei quattro umori fu sistematizzata nella forma descritta, era destino che essa gradualmente divenisse una dottrina dei quattro temperamenti»¹⁷. Tale processo si compie, in via definitiva, in epoca ellenistica, accelerato dallo spiccato interesse, tipico del periodo, per i caratteri propri dei "tipi" individuali. Sullo sfondo di «una stretta

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ivi.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

cooperazione tra le osservazioni mediche, biologiche ed etnologiche e le speculazioni della filosofia naturale»¹⁸, si sviluppa «una scienza speciale detta *fisiognomica* che si occupava delle idiosincrasie delle persone sane, come contraltare della semeiotica medica degli infermi»¹⁹. A fare da tramite fra la teoria degli umori e la conformazione fisica, provvede la menzionata dottrina delle “qualità” naturali²⁰. Facilmente ne scaturisce la «conclusione che gli umori, considerati in termini di prevalenza “naturale”, determinavano anche le condizioni mentali di una persona»²¹. Nella dottrina dei “temperamenti”, la sfumatura patologica sembra, peraltro, attenuarsi fino a scomparire, come testimonia il fatto che, in essa, gli aggettivi come “flemmatico” o “collerico” «sono riferiti all’*habitus* e al carattere della persona sana»²². Da questo momento in poi, si potrà parlare di patologia solo in occasione di eccesso molto consistente di un determinato umore: infatti, la sua presenza in quantità moderatamente superiore determina, *sic et simpliciter*, la normale disposizione individuale.

Non è qui possibile seguire tutto lo sviluppo successivo di queste dottrine; ciò che conta sottolineare è che la teoria originaria degli umori, opportunamente integrata da quella dei temperamenti, produce una determinata visione dell’uomo in cui fisiologia e psicologia risultano strettamente legate. Machiavelli ricorre al concetto di “umore” per descrivere le dinamiche della vita politica, ma anche per fornirne una diagnosi, e facendo ciò giunge a delineare un’antropologia, una ricognizione dei vizi e delle virtù umani che a quei processi su larga scala danno luogo. Considerando gli elementi costitutivi dei rapporti interni alla *res publica*, Machiavelli propone una fisica del corpo politico che, al tempo stesso, è anche una teoria delle passioni. Alla base di determinati processi che vedono protagonisti gli uomini e le fazioni (le “parti” della città) operano gli umori, compo-

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Ivi.*

²⁰ *Ibid.*, p. 53: «Il caldo fa diventare alto un uomo, il freddo basso, l’umido grasso e il secco magro [...] la persona delicata, bella e grassa ha in sé il minimo di umore melanconico, mentre quella minuta, scura, irsuta e con le vene sporgenti ne ha il massimo».

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² *Ibid.*, p. 17. Per una ricostruzione della dottrina dei temperamenti, *ibid.*, pp. 52-63.

nenti di natura passionale che conservano, dell'originario concetto medico, la spiccata connotazione fisiologica. Ciò consente di impostare, a partire dall'idea di una città "umorale", l'idea machiavelliana di politica come trattamento terapeutico, sapiente e misurato, degli eccessi e degli squilibri.

Se Machiavelli fa uso del termine "umore", Francesco Patrizi, pochi decenni più tardi, gli preferisce quello – peraltro correlato – di "spirito". Esso sembra costituire una sorta di *leitmotiv* nella poliedrica cultura del tempo: la dottrina degli spiriti vitali interessa la magia e l'astrologia quanto la medicina, producendo tra queste discipline intrecci talmente stretti da farle apparire, talvolta, come saperi quasi sovrapponibili.

Ricostruire qui una storia, seppur breve, del termine *spiritus*, prima del suo impiego nel lessico rinascimentale, presenta difficoltà notevoli: esso è infatti legato ad un altro vocabolo di matrice greca, il *pneuma*, i cui significati spaziano dall'ambito medico, a quello filosofico, a quello teologico²³. Volendo attenersi soltanto allo *spiritus* e alla sua valenza fra Quattro e Cinquecento, è ancora una volta dalla medicina che bisogna partire. Secondo

il significato più consueto, di carattere medico, [...] si tratterebbe di un vapore che ha il suo centro nel cervello e scorre attraverso il sistema nervoso; esso è lo strumento primario dell'anima incorporea, uno strumento al servizio della percezione dei sensi, dell'immaginazione e dell'attività motoria. Insomma, il legame tra anima e corpo²⁴.

Non si parla, tuttavia, di una sostanza unitaria: lo spirito è suddiviso al suo interno in sottotipologie, che svolgono differenti funzioni. Se i cosiddetti spiriti "vitali" sono prodotti dal sangue e dall'aria respirata e presiedono alla distribuzione del calore vitale in tutte le parti del corpo, gli spiriti "animali" costituiscono una rielaborazione di quelli vitali. Situati nel cervello, essi sono preposti alla trasmissio-

²³ GERARD VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris, Louvain, 1945; si veda inoltre il più recente *Spiritus. Atti del IV Colloquio Internazionale, Roma, 7-9 gennaio 1983*, a cura di Marta Fattori - Massimo Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984.

²⁴ D. PICKERING WALKER, *Magia spirituale e magia demoniaca*, p. 10.

ne nervosa, al movimento, alla percezione sensoriale e anche alle più elementari attività psicologiche ²⁵. «*Vaporous, but corporeal substance*» ²⁶, lo spirito appare dunque segnato da una costitutiva ambiguità, già evidente nella sua versione medica e destinata a complicarsi ulteriormente. Conteso fra ambiti di sapere attigui, ma non per questo automaticamente concordi nell'utilizzarlo, esso diviene

uno dei termini più tormentati, dal più ampio ventaglio di valori [...] il cui uso, comune a medici e ad alchimisti, a maghi e ad astrologi, a teologi e a filosofi, imponeva di continuo a tutti distinzioni e definizioni, e determinazioni di campi e di rapporti, e ricerche di corrispondenze o di antitesi ²⁷.

Fondamentale, in questo senso, è il ruolo attribuito allo *spiritus* dalla filosofia neoplatonica, e in particolare da Marsilio Ficino. Figlio di un famoso medico, egli certo non ignora la dottrina degli spiriti diffusa nella medicina del tempo, ma emancipa il termine da questa esclusiva valenza e gli assegna una funzione cruciale all'interno del proprio sistema filosofico. Intorno allo *spiritus* si saldano la concezione cosmologica e quella antropologica: in un universo coerente ed unitario, in cui cielo e terra sono legati da costanti interazioni e le "qualità" degli astri si infondono in ogni organismo vivente, la vita appare come un immenso, comune afflato, dal quale nulla rimane escluso. In una visione che, a prima vista, appare sostanzialmente deterministica, vi è un punto preciso, ove le forze cosmiche e naturali incontrano un nucleo di libertà ed autonomia. Si tratta della coscienza umana, la quale, pur inserita all'interno del sistema generale e in parte soggetta alle sue forze regolatrici, non rinuncia mai completamente alla propria autodeterminazione.

Nell'insieme di corpo ed anima che costituisce l'uomo, lo *spiritus*, concepito in termini medici, funge da elemento mediano fra le due componenti. Essendo, come affermato dalle dottrine mediche, di natura fisica, eppure di consistenza sottilissima, esso partecipa sia

²⁵ ID., *Medical spirits and God and the Soul*, in *Spiritus. Atti del IV Colloquio Internazionale*, pp. 223-244.

²⁶ *Ibid.*, p. 223.

²⁷ EUGENIO GARIN, *Relazione introduttiva*, in *Spiritus. Atti del IV Colloquio Internazionale*, p. 5.

della *physis* che della *psyche* e influenza entrambe, così come lo spirito del mondo collega la materia con l'intelletto universale. Lo spirito del mondo e lo spirito dell'uomo agiscono, dunque, in modo analogo, e sono inoltre coinvolti entrambi nella catena di influssi che dalle stelle giunge a toccare la terra e l'uomo stesso. Le qualità dei pianeti si trasmettono per irradiazione allo spirito del mondo, il quale le trasferisce allo spirito umano, che gli è affine per posizione e per ruolo. Quest'ultimo le infonde tanto nel corpo quanto nell'anima umana, che, tuttavia, non subisce del tutto il loro potere determinante. Infatti,

secondo la dottrina sostenuta dal Ficino, l'anima possedeva tre distinte facoltà che formavano un tutto ordinato gerarchicamente: l'*imaginatio* o immaginazione, la *ratio* o ragione discorsiva, e la *mens* o ragione intuitiva. Solo le facoltà inferiori dell'uomo erano in certa misura soggette all'influenza delle qualità astrali; le facoltà dell'anima, soprattutto la *mens*, erano sostanzialmente libere ²⁸.

In tale visione, nulla che riguardi il corpo può evitare, in virtù della mediazione dello *spiritus*, di influenzare anche l'anima, e, aspetto ancor più importante, niente che abbia un potere d'azione sull'uomo può esser svincolato da una qualche proprietà di derivazione astrale, che ne garantisca l'efficacia. A ogni forma di terapia viene così associato «uno specifico significato cosmologico e quindi una giustificazione metafisica» ²⁹. Di conseguenza, si assottiglia fino a scomparire la differenza fra rimedi squisitamente medici e espedienti ritenuti, invece, magici o superstiziosi: entrambi, per funzionare, devono essere, in qualche maniera, in rapporto con il cosmo. Qualsiasi forma di cura utilizza, in ultima analisi, le forze naturali comuni al cielo e alla terra: il corpo e l'anima umana vengono guariti mediante la loro esposizione all'influsso più adatto, in grado di contrastare un determinato disturbo. Se, in base a tale convinzione, non esiste alcun tipo di cura che non possa dirsi di natura magico-astrologica, è altrettanto vero che l'astrologia stessa perde la propria connotazione oscura e sfuggente, l'aura di disciplina estranea al *cor-*

²⁸ R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturno e la melanconia*, p. 250.

²⁹ *Ivi.*

pus delle conoscenze umane ottenute per via razionale³⁰. La visione ficiniana libera l'astrologia dall'immagine di coacervo di credenze sinistre, spesso confuse e non spiegabili con un linguaggio oggettivo, su cui l'unica certezza è che siano determinanti per la vita dell'uomo, in modo misterioso e tuttavia ineludibile. In quanto forma di sapere accessibile a chi vi si applichi, nonché utile a fini terapeutici, essa può divenire una conoscenza spendibile per incrementare, e non per restringere, la libertà e la capacità d'azione umana. In altre parole, l'uomo è certamente soggetto a determinate influenze di natura superiore alla sua, ma, una volta che abbia imparato a conoscerle, può addirittura sfruttarle, attirando intenzionalmente su di sé l'influsso di una stella o di un pianeta. Sapere sotto quale costellazione si è nati è utile a identificare gli influssi che da essa derivano, a contrastarne gli effetti negativi, a valorizzarne i positivi. Lo spirito del mondo e lo spirito dell'uomo garantiscono la circolazione continua delle forze regolatrici fra il cielo e la terra, fra macrocosmo e microcosmo, fra corpi ed anime racchiusi nella grande compagine vivente.

Si possono, a questo punto, evidenziare alcune analogie e differenze fra la dottrina degli umori e quella dello *spiritus*. Entrambe sorgono in ambito medico e presuppongono un sistema di rimandi fra uomo e natura, fondato principalmente su affinità qualitative. Indubbiamente la teoria dello *spiritus* ricomprende in sé, per alcuni aspetti, quella umorale: il celebre testo *Saturno e la melanconia* ricostruisce appunto la lunga e complessa storia del presunto legame tra un pianeta e l'eccesso di un umore specifico, ossia la bile nera, mostrando come questa storia sia stata narrata e raffigurata nella filosofia, nella letteratura e nell'arte. Ma se la dottrina degli umori giunge fino all'epoca rinascimentale e in essa conosce il proprio tramonto, in virtù dei progressi della medicina e del graduale abbandono della fisiologia galenica, il concetto di *spiritus* riesce ad evitare un'analogia – e assai probabile – caduta in disuso. Nel momento in cui la medicina compie una storica svolta, mirata a purificare e isolare la componente scientifica della disciplina dagli elementi spuri – quali,

³⁰ Sul tema specifico dello statuto dell'astrologia nel Rinascimento, EUGENIO GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 1976, in particolare cap. I e cap. IV.

appunto, astrologia e magia, in cui lo *spiritus* è strettamente implicato – il concetto viene, per così dire, portato in salvo. Ciò avviene tramite il suo passaggio dalla medicina e dalla filosofia naturale alla metafisica, attraverso il recupero, la rielaborazione e l'estrema valorizzazione operata, nei suoi riguardi, dal pensiero neoplatonico, specialmente ficiniano. L'uscita dal mero ambito medico, e, attraverso la decisiva mediazione dell'astrologia, l'assunzione dello *spiritus* in un vero e proprio organigramma cosmico che proprio su di esso fa perno, è garanzia di un successo che si estende ben oltre il periodo rinascimentale. Di "spirito" parleranno Francis Bacon e Spinoza, Malebranche e Leibniz, fino a Cartesio, mentre non risulta altrettanto agevole e immediato ricostruire la traiettoria del concetto di umore dopo il consistente uso fattone da Machiavelli nella sua teoria politica. Il caso machiavelliano, dunque, è un *unicum*, non solo perché ricorre alla dottrina degli umori a livello metaforico, ma anche per l'importanza attribuita a tale metafora. Essa non viene infatti chiamata a spiegare un particolare genere di rapporto politico, ma diviene la cifra essenziale del "politico". Alla base di qualsiasi configurazione esso assuma, dalla più semplice alla più complessa, opera la fondamentale dinamica del conflitto ³¹, che proprio in termini "umoral" Machiavelli sceglie di descrivere.

2. LA POLITICA "UMORALE" DI MACHIAVELLI

L'utilizzo machiavelliano del concetto di "umore" si svolge su un piano metaforico ³². Gli umori simboleggiano le passioni politiche contrapposte, che si agitano all'interno della città o, più in generale, della compagine politica, la quale viene, a sua volta, descritta in termini organicistici. Gli umori che si scontrano sono due, quello dei nobili e quello della plebe: gli uni desiderano imporre il proprio dominio, tale è la loro pulsione costitutiva, mentre i secondi ambi-

³¹ Su questo tema, M. GEUNA, *Machiavelli ed il ruolo dei conflitti*, *passim*.

³² Per l'uso politico della metafora umorale in autori del XVI-XVII secolo, ALESSANDRO PASTORE, *Le regole dei corpi. Medicina e disciplina nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 17-25.

scono soltanto a non essere dominati, o meglio, a non subire un potere opprimente. Scrive infatti il Fiorentino nei *Discorsi*:

E senza dubbio, se si considerà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare ed in questi solo desiderio di non essere dominati, e per conseguente maggiore volontà di vivere liberi ³³.

La stessa tesi si trova espressa nel *Principe*:

Perché in ogni città si truovono questi dua umori diversi: e nasce, da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi e li grandi desiderano comandare et opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenza ³⁴.

Fra le due opere, è probabilmente nei *Discorsi* che la teoria degli umori riveste maggiore importanza ³⁵. Essa costituisce infatti lo schema essenziale del vivere politico "libero", non soggetto al dominio di un'autorità più forte, ma, in un certo senso, chiamato ad autoregolarsi. All'inizio dell'opera, Machiavelli dichiara di voler riflettere su quelle forme politiche che «hanno avuto il principio lontano da ogni servitù esterna, ma si sono subito governate *per loro arbitrio* o come repubbliche o come principato» ³⁶. In realtà, fra i due modelli politici, è prevalentemente la forma repubblicana a delinarsi sullo sfondo dei problemi e delle situazioni esaminati nel testo. Ciò risponderebbe alle finalità per cui esso fu, presumibilmente, concepito: come nel *Principe* si

³³ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, con introduzione di Gennaro Sasso e note di Giorgio Inglese, Milano, Rizzoli, 1984, I, 5, p. 73.

³⁴ NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Il Principe*, in ID., *Il Principe. Scritti Politici*, Milano, Mursia, 1969, cap. IX, p. 60.

³⁵ Poiché si vuole qui principalmente sottolineare la funzione e l'importanza del ricorso alla metafora "umorale", più che esporne nel dettaglio i contenuti, per questi ultimi si rinvia alla chiara presentazione fattane da GIANLUCA BRIGUGLIA, *Il corpo umorale dello Stato. Machiavelli*, in ID., *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milano, Bruno Mondadori, 2006, pp. 77-117.

³⁶ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 2, p. 64 (corsivo mio).

³⁷ NICOLA MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, p. 51.

critica apertamente lo *speculum principis*, quale si dava nella letteratura dei suoi tempi, così i *Discorsi* sono in sotterranea, ma chiara, polemica col modo con cui gli umanisti immaginavano la repubblica ³⁷.

La teoria degli umori si configura, dunque, come lo schema esplicativo delle dinamiche caratterizzanti una compagine politica in regime di libertà ³⁸. In un simile regime, non vi è un potere assoluto, più forte degli altri, che possa, all'occorrenza, ristabilire l'ordine politico: quest'ultimo è piuttosto il fragile, sempre precario e mai definitivamente acquisito esito dell'integrazione fra poteri equivalenti. L'esempio di Roma, «repubblica perfetta» ³⁹, mostra come il modello repubblicano ideale preveda, per Machiavelli, la partecipazione di tutte le componenti – regia, aristocratica e popolare – al governo della città. Il buon governo risulta quindi dall'instaurazione di un corretto equilibrio fra poteri distinti non solo per estrazione socio-economica, ma anche per differente umore, o «tendenza temperamentale» ⁴⁰. E i diversi umori, ossia diversi orientamenti appetitivi ed emozionali, non possono che essere, come già nell'antica medicina, costitutivamente esposti al pericolo di attrito e di scontro. Se c'è un tema ricorrente all'interno dei *Discorsi*, è quello dei «tumulti» e, più in generale, della conflittualità come elemento intrinseco ad ogni *corpus* politico e sociale. Nel fondamentale capitolo IV del primo libro, parlando dei contrasti fra i nobili e il popolo, Machiavelli enuncia il principio cardine di tutta la teoria politica che svilupperà nell'opera: «È sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi» ⁴¹. Questo assunto va a costituire l'ossatura stessa di tutto il discorso: l'intero svolgimento dei *Discorsi* è, in fondo, una dissertazione su come gestire il rapporto di tensione fra due poli opposti. Su questa griglia possono essere

³⁸ Rispetto al legame fra teoria umorale e questione della libertà, vedi M. GEUNA, *Conflitti*, p. 24: «I due umori presenti in ogni corpo politico veicolano valori diversi: in particolare, si rapportano in modo diverso rispetto al valore della libertà. La radice dei due umori è probabilmente una radice antropologica, una radice che fa riferimento ai modi possibili, per gli uomini, di intendere e fare esperienza della libertà».

³⁹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 2, p. 69.

⁴⁰ C. GALLI, *Il volto demoniaco del potere?*, p. 24.

⁴¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 4, p. 71.

lette tutte le strutture e le articolazioni più complesse, in cui la sostanza dinamica ed energetica del “politico” si esplica. Come scrive Sasso,

considerato nella sua elementare ed insuperabile originarietà, il contrasto degli “umori” è [...] tale che non si può non affrontarlo e non considerarlo come il primo, e più urgente, dei problemi politici e costituzionali ⁴².

Viene spesso notato dagli studiosi che i *Discorsi* sono un’opera ampia, nonché, a dispetto della rigorosa suddivisione in tre libri e vari capitoli, piuttosto frammentaria. La trattazione procede in modo asistematico, i singoli capitoli si presentano come piccole unità complete in se stesse – ciascuna ha un proprio titolo e ne rispetta la consegna – ma, nel contempo, sembrano invocare uno schema unitario che le coordina e faccia trasparire la logica che le connette. Presentando alcune ipotesi relative alla datazione dell’opera – sia in assoluto, sia rispetto al *Principe* – Sasso ricorda, fra le altre, quella secondo cui «la struttura dei *Discorsi* è così approssimativa e “incompiuta” da non consentire ipotesi serie sulla cronologia e sull’ordine della composizione» ⁴³. Fra le divergenti interpretazioni, anche quest’ultima «contiene elementi plausibili» ⁴⁴: la disomogeneità dei *Discorsi* appare, dunque, un dato oggettivo, che pone problemi storiografici, ma non solo. Esso genera qualche difficoltà anche per la lettura del testo, quando si tenti di individuarne le linee fondamentali. Lo stesso Gennaro Sasso rileva questa mancanza di organicità, ma vi intravede la ricchezza dell’opera, piuttosto che un suo limite intrinseco ⁴⁵ e sostiene, inoltre, che vi siano parti in cui i con-

⁴² GENNARO SASSO, *Introduzione*, in N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, p. 14.

⁴³ GENNARO SASSO, *Intorno a due capitoli dei «Discorsi»*, in ID., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1967, pp. 111-159; la citazione è a p. 112.

⁴⁴ *Ivi*.

⁴⁵ GENNARO SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 1980, pp. 519-520: «Con i capitoli compresi fra il primo e il diciottesimo, la teoria politica dei *Discorsi* può dirsi sostanzialmente delineata ed esaurita. Machiavelli vi ha descritto il metodo ed il contenuto. [...] Se i capitoli iniziali del secondo libro offriranno, a quelli iniziali del primo, il corollario delle analisi concernenti le questioni della politica estera», le pagine successive «sulla sostanza della teoria non incidono, tuttavia, in modo tale da svolgerla e determinarla. Nell’insieme, la teoria politica di Machiavelli rimane, lungo il proces-

cetti portanti emergono più nitidamente, lasciandosi mettere a fuoco. Tutto il resto dei *Discorsi* non farebbe che riprendere, ampliare e commentare il pensiero esposto in un breve spazio, «ancor più stretto e intenso di quello entro il quale si distende il discorso teorico dell'opuscolo *de principatibus*»⁴⁶.

L'immagine della comunità politica come “corpo” e la correlata teoria degli “umori” quali elementi costitutivi che tale corpo anima, appaiono dunque tanto più importanti. Machiavelli ricorre alla loro efficacia figurativa per far emergere la questione cruciale di un'opera nella cui trama è veramente difficile individuare con uguale chiarezza altre linee direttrici. La descrizione umorale del vivere politico, rispetto a molti altri temi affrontati a più riprese, in modo confuso, o soltanto accennati, si presenta chiara e semplice, articolata su pochi punti essenziali. Aldilà della frequenza con cui gli “umori” vengono menzionati⁴⁷, Machiavelli ha soprattutto il merito di tracciare uno schema sintetico ed esauriente, che ben si presta a fungere da chiave interpretativa anche per i fenomeni più complessi.

Gli elementi essenziali sono la suddivisione dei cittadini in due grandi schieramenti economici, sociali, ma anche “passionali”, ed il conflitto ineludibile che ne scaturisce; un conflitto che, si noti, non presenta ancora la configurazione tipica dello scenario hobbesiano, in cui il “politico” si frantuma in innumerevoli scontri intersoggettivi a struttura duale. Il conflitto machiavelliano si svolge fra grandi «soggetti collettivi»⁴⁸: l'individualità, il singolo, ha un ruolo secondario in questa visione, fatta eccezione per quei rari casi di uomini straordinari (legislatori, santi, o valorosi combattenti che siano), le

so dell'opera, quella che era stata delineata nei primi diciotto capitoli del primo libro. Considerati nel loro insieme, i *Discorsi* non sono tuttavia un'opera unitaria, caratterizzata cioè dalla forza di un solo problema. Si tratta, in realtà, di un'opera segnata da una ricca gamma di toni, profondamente incisa dalla storia [...] In effetti, l'unità dei *Discorsi* coincide con la storia dei motivi che li costituiscono nel loro carattere proprio [...] tutti ugualmente concorrenti a formare il quadro complessivo».

⁴⁶ *Ivi*.

⁴⁷ Nel testo dei *Discorsi* si conterebbero diciassette occorrenze del termine umore/umori. L'indicazione è fornita da M. GEUNA, *Conflitti*, p. 50, n. 20, che a sua volta la trae da PAUL LARIVAILLE, *La pensée politique de Machiavel. Les Discours sur la première décade de Tite Live*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982, p. 227, n. 10.

⁴⁸ M. GEUNA, *Conflitti*, p. 23.

cui azioni si imprimono nella storia come esempio di virtù. Importanti sono le dinamiche e gli equilibri della compagine politica nella sua interezza, dal momento che Machiavelli descrive le stesse comunità politiche come «corpi misti, le cui parti stanno tra loro e alla totalità così come gli umori di un organismo vivente stanno tra loro e al corpo nel suo insieme»⁴⁹. Da questo duplice ordine di rapporti dipende la buona salute del corpo politico: se gli umori trovano un buon equilibrio reciproco, ciò si ripercuoterà positivamente sullo stato dell'intero organismo, laddove l'equilibrio non è, tuttavia, da intendersi in termini statici, come una condizione ottimale da raggiungere e mantenere. Come ha evidenziato Carlo Galli,

non è da pensare [...] che quella di Machiavelli sia una teoria dell'equilibrio e della moderazione, cioè la teorizzazione di un sistema 'quantitativo' di pesi e contrappesi fra gli 'umori', che finirebbe, nella logica machiavelliana, per essere alcunché di inerte. Se di pesi e contrappesi si vuol parlare, se ne deve sottolineare l'aspetto 'qualitativo': ovvero, per Machiavelli, i due umori devono essere giocati l'uno contro l'altro, lasciati agire nel loro dinamismo concettuale⁵⁰.

Il fine non è la depurazione del corpo politico dalla sua conflittualità endemica, ma, anzi, l'apparente paradosso del

permanere di un intenso conflitto fra i due umori: un conflitto, però, anzi, un "tumulto", che produce il potere politico perché lega e non separa tra loro gli umori [...]. Un conflitto ridiretto e non distruttivo [...] per conservare la libertà, cioè l'energia di ognuno dei due umori nel suo libero esplicarsi, e della città "tumultuaria" nel suo complesso⁵¹.

La teoria degli umori sembra dunque chiamata a simboleggiare una visione effettivamente molto complessa e originale del vivere politico, nella quale anche concetti apparentemente chiari, come "equilibrio" o "conflitto", non permettono di dare per scontato il loro senso. La metafora umorale consente, anzi, a Machiavelli di forzare il lessico e di riplasmarlo: essa ben si presta a raffigurare l'idea, apparentemente paradossale, di salute del "corpo politico" come com-

⁴⁹ *Ivi.*

⁵⁰ C. GALLI, *Il volto demoniaco del potere?*, p. 25.

⁵¹ *Ivi.*

presenza disciplinata, al suo interno, di tutte le componenti vitali, nessuna delle quali deve essere eliminata⁵². E altrettanto agevolmente funziona, nella metafora organicistica, l'importante nesso fra corruzione della materia – concetto che ritorna di continuo, quasi ossessivamente, nelle pagine dei *Discorsi* – e il suo risanamento tramite depurazione⁵³. Se è vero che «i corpi politici sono come i corpi naturali, destinati a corrompersi e a dissolversi, come sottolinea l'attacco, da pessimismo “antico”»⁵⁴ del terzo libro dei *Discorsi*, l'ordine politico dovrà imitare l'ordine naturale, che prevede alcuni rimedi estremi per la purificazione della materia vivente. Di tale materia, anche gli uomini, in quanto creature della terra, fanno parte, e sono quindi soggetti a un meccanismo di epurazione naturale: «La natura, come ne' corpi semplici, quando e' vi è ragunato assai materia superflua, muove per se medesima molte volte e fa una purgazione la quale è salute di quel corpo»⁵⁵, così opera nella compagine umana, «quando tutte le provincie sono ripiene di abitatori [...] e quando l'astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire»⁵⁶. In tal caso, «conviene di necessità che il mondo si purghi»⁵⁷ tramite inondazioni, pestilenze e carestie. Nonostante il loro carattere apparentemente tragico, questi eventi hanno un effetto catartico sull'insieme degli uomini, i quali, «sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori»⁵⁸. Analogamente, unendo a questi rimedi naturali i rimedi propriamente politici, deve agire «il vero “politico” che, in certo modo, è il “medico” delle società umane»⁵⁹ e che

⁵² *Ibid.*, p. 24: «Machiavelli resta sempre estraneo a una politica pensata come una dimensione di purezza, di perfetta descrivibilità attraverso un unico ‘principio’».

⁵³ A questo proposito, G. BRIGUGLIA, *Il corpo umorale dello Stato*, in particolare pp. 81-87.

⁵⁴ GIULIO FERRONI, *Machiavelli, o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio*, Roma, Donzelli, 2003, p. 116.

⁵⁵ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, II, 5, p. 309.

⁵⁶ *Ivi.*

⁵⁷ *Ivi.*

⁵⁸ *Ivi.*

⁵⁹ CESARE VASOLI, *Machiavelli e la filosofia degli antichi*, in *Cultura e scrittura in Machiavelli, Atti del Convegno di Firenze - Pisa, 27-30 ottobre 1997*, Roma, Salerno, 1998, pp. 37-62 (la citazione è a p. 58).

dovrà essere, insieme, l'abile diagnostico, che ne comprenda gli "squilibri" da sanare, e il curatore efficace e, quando occorra, anche il "chirurgo" impietoso che impegna la sua "virtù" nel conservare o restituire la salute del nostro corpo comune ⁶⁰.

3. *CIVILIS DE MEDICINA*: UNA POSSIBILE LETTURA DELLA *CITTÀ FELICE*

Nella sua monografia su Francesco Patrizi, nel saggio dedicato a *La Città felice* ⁶¹, Cesare Vasoli ricostruisce brevemente la fortuna dell'opera. Sottoposte a un esame critico le frequenti semplificazioni di cui è stata oggetto, egli conclude:

La Città felice è [...] rimasta sostanzialmente legata ad una duplice etichetta (l'«utopia» e il «mito di Venezia» e della sua costituzione aristocratica) che mi pare non renda affatto ragione di questo libretto, della sua finalità e del suo carattere dottrinale ⁶².

L'autore sottolinea poi due aspetti – poco approfonditi, salvo rare eccezioni – in cui consisterebbe la peculiarità del testo patriziano. *In primis*, egli nota l'influsso esercitato dai testi di Ficino e, in una prospettiva più ampia, da «altre opere assai legate alla fortuna degli scritti ficiniani ed alla loro presenza e diffusione nel mondo veneto» ⁶³. *La Città felice* si colloca su uno sfondo di scambio e influenza tra Firenze e Venezia, due fondamentali centri di irradiazione culturale per l'Italia e per l'Europa che funzionano anche come poli di attrazione reciproca, trovando punti di contatto in determinati ambiti (il neoplatonismo ficiniano ne è, appunto, un esempio). In secondo luogo, *La Città felice* presenta spiccati caratteri mediconaturalistici, tali da poter affermare che

⁶⁰ *Ivi*.

⁶¹ di M. FRANCESCO PATRIZI *La Città felice. Del medesimo dialogo dell'honore, il Barignano. Del medesimo Discorso della diversità de' furori poetici. Lettura sopra il sonetto del Petrarca La gola, il sonno e l'ociose piume*. In Venetia, Per Giovanni Griffio, 1553. Per le citazioni, si fa riferimento ad una recente trascrizione del testo, in TOMMASO CAMPANELLA, *La Città del Sole* – FRANCESCO PATRIZI, *La Città felice*, introduzione di Sandra Plastina, Genova, Marietti, 1996, pp. 77-112.

⁶² CESARE VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, in ID., *Francesco Patrizi da Cherso*, Roma, Bulzoni, 1989, p. 2.

⁶³ *Ibid.*, p. 3.

in pochi testi del Cinquecento la comune analogia tra le società umane e il “corpo”, tra le varie funzioni “civili” e quelle necessarie al mantenimento delle principali funzioni fisiologiche, sia stata sviluppata con altrettanta insistenza ⁶⁴.

Vasoli vede il filosofo chersino tutto impegnato al fine di

dimostrare che la “città”, con i suoi ordinamenti politici e sociali, ha come scopo principale la cura dei “corpi” e che essa stessa è un “corpo” il cui compito è servire all’ “anima”, ossia ai sapienti che la incarnano ⁶⁵.

Questo passaggio contiene due distinte questioni. La prima riguarda le finalità specifiche per cui la compagine cittadina deve essere pensata e articolata; la seconda, invece, allude a un orizzonte metaforico dalla lunghissima storia e dai molteplici risvolti. Due affermazioni, evidentemente, di natura ben diversa, benché Vasoli le presenti correlate: la concezione della città come *corpus* ben organizzato, composto di parti, ciascuna delle quali svolge un determinato compito, è, pur sempre, solo una metafora, che illustra efficacemente il principio platonico del το τα αὐτοῦ πράττειν ⁶⁶. L’immagine non influisce sulle finalità pratiche della città, o della compagine politica, cui presta la sua forma ⁶⁷. In altre parole, un “corpo” politico ben funzionante è in grado di perseguire gli scopi più differenti, poiché, se tutte le parti contribuiscono all’efficienza generale, è strutturalmente adeguato a qualsiasi fine. Il fatto che, ne *La Città felice*, tale fine si identifichi con la cura dei corpi e che in ciò consista l’attività principale del “politico”, non è scontato: dall’uso politico della

⁶⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁵ *Ivi.*

⁶⁶ PLATONE, *Repubblica*, IV, 433a-b: «Ciascun individuo deve attendere a una sola attività nell’organismo statale, quella per cui la natura l’abbia meglio dotato [...] la giustizia consiste nell’esplicare i propri compiti senza attendere a troppe faccende» (ed. it. con traduzione di Franco Sartori, introduzione di Mario Vegetti, note di Bruno Centrone, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 261).

⁶⁷ Con ciò, non si intende sostenere che i diversi modi in cui il “corpo” politico può strutturarsi, o la preminenza di un “organo” (e, quindi, della corrispondente funzione politica che esso rappresenta) siano privi di conseguenze. Per esempio, nella dottrina monarchica, non a caso la metafora viene utilizzata previa accentuazione, in senso assolutistico, del ruolo della testa, in contrasto con una tradizione tendenzialmente orientata all’interdipendenza isonomica delle parti. Vedi in merito A. CAVARERO, *Corpo in figure*, pp. 118-122.

metafora corporea non consegue, necessariamente, che di corpi la politica debba occuparsi. Eppure, benché la finalità ultima dell'ordinamento politico coincida con una *beatitudo* contemplativa, peraltro riservata a pochi

l'analisi dei vari ceti sociali, delle loro attività e funzioni è concepita in [...] stretta relazione con il nutrimento e la conservazione dei corpi e la formazione degli «spiriti» che ne governano le attività vitali ⁶⁸.

Concretamente, la città patriziana – un metaforico “corpo” che, come si vedrà, deve funzionare secondo regole precise – si occupa, dunque, di corpi veri. Inoltre, la vita di alcuni – la maggioranza – fra questi corpi si rivelerà interamente finalizzata alla vita “migliore” di pochi altri. La città dovrà garantire la sopravvivenza di un certo numero di corpi, perché essi provvedano, a loro volta, alla vita – alla “buona vita” ⁶⁹ – di altri, creando per essi condizioni favorevoli alla felicità ⁷⁰.

La questione dell'uso, da parte di Patrizi, della metafora del “corpo” cittadino, va considerata separatamente dalla tipologia di politica che egli propone, e dai suoi effettivi contenuti. Gli aspetti segnalati da Vasoli sono entrambi di notevole importanza per la comprensione dell'opera, ma costituiscono due problemi a se stanti.

La Città felice si apre con una premessa antropologica: fedele alla tradizione platonica e aristotelica, Patrizi vede la molteplicità dei bisogni alla base della *societas* umana. L'uomo deve appoggiarsi ai suoi simili perché il suo «corpo [...] come cosa materiale, e di deboli parti composta, non è sufficiente egli solo alla propria conservazio-

⁶⁸ C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, p. 4.

⁶⁹ Per il concetto greco, e, soprattutto, aristotelico, di “buona vita”, cfr. HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958 (tr. it.: *Vita activa*, Milano, Bompiani, 2000, in particolare pp. 18-27).

⁷⁰ Vasoli attribuisce l'insistenza patriziana sul concetto di “buona disposizione” dei corpi individuali, nonché del corpo collettivo, all'influenza ficiniana della «precettistica medica del *De vita coelitus comparanda*» (C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, p. 4), di cui sono noti i legami con dottrine magico-astrologiche (sull'argomento E. GARIN, *Lo zodiaco della vita*). Anche il secondo aspetto peculiare individuato nel testo patriziano – appunto, il legame fra politica e medicina – viene quindi ricondotto da Vasoli nell'ambito del neoplatonismo.

ne, ma molte cose estrinseche a ciò gli sono necessarie»⁷¹. Se fosse per l'anima, incorruttibile ed immortale, ciascun uomo basterebbe a se stesso; ma le necessità del suo corpo lo obbligano a far parte di una comunità. Coerentemente, fra le sette «cose occorrenti per conseguire la felicità»⁷², ben sei sono connesse con la sfera corporea: primo, l'anima

semplicemente sola; secondo, [...] per quanto ella al corpo governa; [...] nella medesima, per la cura, che ella ha delle cose, che estrinsecamente al corpo fanno mestieri; quarto, nel corpo per se stesso; quinto, nelle cose che al mantenimento di lui sono necessarie; sesto, in quegli istrumenti, che tali cose gli apparecchiano; ultimo, nel tempo del congiungimento dell'anima col corpo⁷³.

È dunque fondamentale che «noi, a tutto nostro potere, conserviamo intero e tenace il legame, col quale il corpo sta all'anima legato»⁷⁴, poiché «colui solamente può divenir beato, il filo della cui vita è prolungato per tutto lo spazio del corso del vivere umano»⁷⁵.

Fin da queste prime battute, appare chiaro che il corpo, con tutti i suoi bisogni, reclama una parte considerevole di attenzione. Il fondamento della politica consiste nel fatto che ciascuno è un composto di anima e corpo. Laddove la prima potrebbe, ipoteticamente, consentire la vita di tante entità singole, in quanto non si corrompe e non necessita di nulla, l'intrinseca fragilità del corpo spinge gli uomini ad aggregarsi, a costituirsi in una comunità. L'associazione umana non è, in fondo, che una struttura di supporto reciproco fra corporeità manchevoli e bisognose: un dato elementare, forse, ma che Patrizi ritiene di dover porre in rilievo. E lo stesso vale per la vita: il filosofo chersino sceglie l'immagine del "filo" sottile che congiunge elementi eterogenei, emblema di una costitutiva precarietà. Nel caso degli uomini santi, l'anima può raggiungere l'estasi spezzando volontariamente il legame col corpo, ma Patrizi ritiene di dover «ragionare intorno alle cose, che potessero ovviare che questo rom-

⁷¹ F. PATRIZI, *La Città felice*, p. 81.

⁷² *Ibid.*, p. 83.

⁷³ *Ivi.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁷⁵ *Ivi.*

pimento per causa del corpo non avvenisse [...] le cose per le quali la vita nostra si mantiene, e per le quali si distrugge»⁷⁶. Far sì che il filo della vita si dipani fino in fondo significa evitare lo scioglimento per cause naturali (ossia, “per causa del corpo”) del nesso fra la componente fisica e quella psichica.

I modi e le cause dell’eventuale rottura sono esaminati in un discorso strettamente medico, che si appella all’opinione «di Platone, di Aristotele e di tutti gli altri filosofi e medici»⁷⁷: l’anima sta unita al corpo «quanto dura il vincolo, che insieme gli tiene ristretti, e questo vincolo sono gli spiriti, detti dai preallegati filosofi e medici, primi strumenti dell’anima»⁷⁸. Per avvalorare questa tesi – punto d’incontro, come si è visto, di credenze mediche e suggestioni filosofiche – l’autore passa in rassegna, con dovizia di particolari, le cause che portano ad una mancata generazione degli spiriti. Come ha notato Vasoli, tali cause «sono del tutto “fisiche” e “fisiologiche”»⁷⁹, coerentemente con «la cultura medica assimilata allo Studio»⁸⁰ patavino, che Patrizi ha abbandonato per dedicarsi alla filosofia. La dotta digressione medica viene però interrotta da un brusco ritorno alla teoria politica: «Ma la cura di questo membro si raccomandi al medico; perciocché io toglia nella mia città i corpi sani, e naturalmente ben disposti»⁸¹. I medici svolgono un compito di primaria importanza, ma tutta la città, in ultima analisi, si struttura secondo una *ars medica* a più livelli. Se «la trattazione del “politico” dovrà concernere soltanto i “corpi sani, e ben disposti”»⁸², il loro sostentamento diviene il compito principale dell’«organizzazione economica e politica della “città”»⁸³.

Allo strato inferiore della società, si trovano coloro che provvedono, appunto, al bisogno primario, il nutrimento del corpo. L’agri-

⁷⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷⁷ *Ivi.*

⁷⁸ *Ivi.*

⁷⁹ C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, p. 7.

⁸⁰ *Ivi.*

⁸¹ F. PATRIZI, *La Città felice*, p. 86.

⁸² C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, pp. 7-8.

⁸³ *Ivi.*

coltura e l'allevamento sono affidati alla categoria dei contadini; il lavoro di trasformazione dei prodotti naturali e la fabbricazione degli attrezzi per queste attività sono svolti dal gruppo degli "artefici". Già due categorie della gerarchia cittadina risultano completamente assorbite dalle attività che, «o di lontano o di vicino, concorrono alla creazione degli spiriti, per rimedio della vita»⁸⁴. Gli spiriti possono, tuttavia, disperdersi in un secondo momento, per gli effetti nefasti del clima: Patrizi introduce una seconda parentesi di sapere medico, in cui analizza l'azione del caldo e del freddo sul corpo umano (aspetto, questo, ben noto alla teoria umorale). La scelta del sito per la città richiede un'altra serie di lavoratori, che costruiscano protezioni contro il caldo e il freddo che minacciano il corpo, «dalle quali cose tutte ci riparano le mura, e i tetti delle case, e le coperte delle vesti»⁸⁵. Patrizi cita «gli architetti, i muratori, i manuali, i legnaioli [...] a fare le vesti, poi, i sarti, i tessitori, i lanaiole, i pellicciai [...] e molti altri di questa sorte»⁸⁶. Inoltre, il luogo andrà selezionato tenendo conto che la «velenosità esteriore, [...] più che altrove, nell'aere si genera. La quale non è altro che un temperamento dell'aria, guasto e corrotto, e fuori della sua natura uscito; e questo è un caldo e umido, putrido e pestilenziale»⁸⁷.

Le scelte lessicali sono piuttosto significative: dalla corruzione, agli squilibri interni del "temperamento" naturale, Patrizi parla qui il linguaggio della contemporanea cultura medica, e nella sua avversione per i luoghi paludosi e malsani si riflettono certamente le paure del suo tempo, flagellato dalle epidemie. Ma poiché

la sanità non solo per le sopradette cagioni si corrompe, [...] dal modo del nostro vivere ancora e da i disordini che tutto di si fanno e da altri innumerabili accidenti che ci avvengano [...] ci occorre un'altra sorte di artefici, che a questi mali si oppongano⁸⁸:

si tratta di medici, chirurghi e barbieri. È un gruppo dalle strane caratteristiche: costoro sono naturalmente superiori a contadini ed

⁸⁴ F. PATRIZI, *La Città felice*, p.88.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁶ *Ivi.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 92.

artigiani, con cui però condividono mansioni di cura e mantenimento; il loro ruolo è strettamente funzionale, come si è visto, all'ambito politico – si occupa di fornire “corpi sani” alla città – ma non compare nella scala gerarchica in cui sono collocate le altre figure. Non vi è una categoria dei medici, ma tutti i gruppi cittadini finora analizzati appaiono impegnati nella conservazione dei corpi fisici, che poi la politica dovrà amministrare. Ne *La Città felice*, una sorta di “medicina trasversale”, non inquadrabile in precise figure, sembra pervadere tutti gli ambiti, connotando in senso terapeutico-conservativo ogni mansione che sia orientata a fini materiali.

Illustrando l'altra modalità in cui può spezzarsi il legame spirituale fra corpo ed anima, Patrizi entra nel vivo del “politico”: «Il subito loro svanimento, ch'era il secondo modo della lor separazione dal corpo, avviene quando l'uomo è per alcun caso ucciso»⁸⁹. Il pericolo di morte violenta, che ispirerà, circa un secolo più tardi, il *Leviatano* di Hobbes, suggella l'ingresso nella “città felice”. Il timore della pena, l'amore vicendevole fra cittadini, nonché il “ferro” rappresentato dalla legge, sono i rimedi disponibili qualora «ci fusse ramo alcuno, che non del commune già detto nutrimento di tutto l'albero, ma del suo proprio *maligno umore* si nutrisse, e con quello a' vicini volesse nocere»⁹⁰. La brama di potere della gioventù ambiziosa, che potrebbe minacciare la stabilità del governo, deve essere smorzata con la promessa di un dominio futuro: «queste sono le medicine che purgheranno *il corpo della città* nostra di tutti i cattivi umori, che potessero o ad alcun membro particolare, o al tutto, apportare doglia e passione»⁹¹.

Quanto detto fin qui consente di trarre le prime conclusioni, rispetto ai due distinti quesiti ispirati dal testo di Vasoli. La città patriziana è esplicitamente definita un “corpo” composto di “membra”; alcune di queste membra – non è specificato quali – sono costituite dagli strati sociali più bassi, occupati in «mestieri “servili” [...] che servono a predisporre il cibo del corpo»⁹² per gli esponenti dei ceti

⁸⁹ *Ivi*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 94 (corsivo dell'autore del presente saggio).

⁹¹ *Ibid.*, p. 96 (corsivo dell'autore del presente saggio).

⁹² C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, pp. 8-9.

superiori (guerrieri, magistrati e sacerdoti). Alcune parti di un “corpo” metaforico lavorano per provvedere ai bisogni di corpi reali, che sono a loro volta inseriti nel grande corpo cittadino e corrispondono, sempre metaforicamente, a “membra” diverse. Tutto questo è già politica, in quanto Patrizi considera «estranei al governo della città»⁹³ coloro che badano al sostentamento dei corpi: essi sono oggetto di una scelta politica che li confina in un ruolo subalterno, di parte non nobile – benché indispensabile – dell’organismo politico. Ma di cosa si occupa, essenzialmente, il “corpo della città”?

Come ha scritto Vasoli, il suo scopo coinciderebbe con la cura dell’“anima” cittadina, cioè i sacerdoti, gli eletti destinati alla felicità contemplativa. Le altre pratiche politiche risultano, quindi, puramente incidentali rispetto all’unico e vero fine. Nel capitolo intitolato *De’ componenti e delle parti della città*, Patrizi così riassume i diversi ruoli ed i loro compiti:

Facilmente si può sottrarre che, alla costituzione di una città beata, sei maniere d’uomini si ricercino. E prima i contadini, i quali ci vadino inanzi spianando ed acconciando la via [...]. I secondi sono gli artefici, che ci fabricano e cocchi e carette [...]. I terzi sono i mercatanti, che con l’industria loro ci alleviano e il camino, e con l’opre loro spesso ne’ bisogni ci aiutano. Appresso a questi sono i guerrieri, che nei pericoli, con la vita propria, guardano la vita di tutti gli altri. E doppo loro sono i magistrati e i guidatori di così numerosa moltitudine [...]. Nel sesto luogo sono i sacerdoti, i quali con le loro orazioni adoperano, che col favore e con la grazia divina esca questo popolo della solitudine e del deserto, e pervenga alla terra, piena di quell’acque, che sono, più assai che ’l latte e che ’l melle, saporite e soavi⁹⁴.

Le “acque” cui Patrizi si riferisce sono i metaforici “rivi” provenienti dal «gorgo dell’infinita bontà di Dio»⁹⁵, immagine di probabile derivazione ermetica⁹⁶. Si è delineato il progetto di una città che,

muovendo dall’esigenza della conservazione del corpo e dei suoi “spiriti”, ha [...] raggiunto la complessità di un corpo sociale, articolato in una vasta gamma di attività, professioni e mestieri, tutti necessari alla sua continuità ed alla sopravvivenza dei cittadini⁹⁷.

⁹³ *Ivi.*

⁹⁴ F. PATRIZI, *La Città felice*, p. 101.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁶ Su questo tema, C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, pp. 5-6.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 13.

Rispetto al raggiungimento della felicità, è tuttavia necessaria una rigida distinzione: contadini, artefici e mercanti, che trascorrono la vita «per far vivere sé e gli altri [...], stando essi tutta la vita loro discomodi ed occupati, per accomodare e disoccupar altrui»⁹⁸ rimangono «digiuni ed isbanditi»⁹⁹ rispetto al conseguimento del vero fine. «E se pure volessero alcuni»¹⁰⁰ scrive Patrizi

non possendo la città stare senza costoro, chiamarli parti di lei, io loro concederò volentieri questo nome, intendendo, però, che tale abbiano parte, in quella, quale in una casa privata ha il lavoratore de' terreni, il servitore, ed il maestro di casa, lasciando il luogo del padre di famiglia, della madre e de' figliuoli, a'sacerdoti, a'magistrati, e a'guerrieri¹⁰¹.

Per dare un nome e una collocazione alle varie parti del corpo sociale, Patrizi preferisce ritrarre la città come un grande *oikos*, non ricorrendo alla metafora organologica. Quest'ultima, inoltre, non compare più nelle restanti pagine dell'opera, dedicate a «come il cittadino possa farsi, nelle virtù morali ed intellettuali, eccellente tanto, che possa per aiuto di quelle esser felice, e bere dell'acque del celeste gorgo»¹⁰². Dopo aver ragionato degli aspetti materiali connessi al «buon vivere», ossia «delle cose, con le quali la vita nostra lungamente si mantiene; e di quelle che in agio, e senza impedimento veruno, la ci fanno menare»¹⁰³, l'autore si sofferma sull'educazione da impartire ai cittadini affinché diventino virtuosi. La virtù richiede una buona disposizione naturale, il concorso dell'abitudine e l'uso della ragione. Soltanto il primo aspetto sfugge al controllo del legislatore, che in compenso ha pieno potere sul secondo e si contende il terzo con l'indole, più o meno docile, degli individui. Segue poi un elenco dei provvedimenti che il legislatore dovrà porre in atto, al fine di rendere i cittadini «più specolativi che pratici»¹⁰⁴ (la felicità, non

⁹⁸ F. PATRIZI, *La Città felice*, p. 102.

⁹⁹ *Ivi*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰¹ *Ivi*.

¹⁰² *Ibid.*, p. 104.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 105.

si dimentichi, coincide con la beatitudine contemplativa). Ciononostante, gli ultimi paragrafi dell'opera ribadiscono il legame indissolubile fra l'azione sui corpi e quella sulle anime: «consentanea cosa è che 'l latore delle leggi [...] abbia, in prima, cura del corpo de'suoi cittadini, e poi dell'anima»¹⁰⁵. Per imparare a conoscerli e disciplinarli entrambi, il legislatore deve seguire ogni fase della vita umana, a partire dal momento stesso in cui essa inizia: «il corpo ha principio dalla generazione. E da questa comincerà egli ad averne cura»¹⁰⁶.

Provvedere ai corpi implica, necessariamente, una serie di conoscenze specifiche: Patrizi torna così ad esprimersi in un linguaggio strettamente medico, passando in rassegna i vari aspetti che l'attività legislativa deve regolare. Dall'età per il matrimonio al momento propizio per il concepimento, tutto va stabilito a seconda del grado di calore corporeo riscontrabile nell'uomo e nella donna durante le varie fasi della vita; sono inoltre indicati le stagioni dell'anno, persino i momenti della giornata, più o meno propizi. Sono fornite istruzioni per le donne incinte, riguardanti il tipo di cibo da assumere o il comportamento da tenere per non danneggiare il corpo del feto; seguono altre indicazioni relative alla prima infanzia, ugualmente connesse con la sfera corporea. Al legislatore sono richieste una serie di competenze tanto puntuali quanto estese, in virtù delle quali, «con ordinare le consuetudini, può al corpo giovare»¹⁰⁷ e che devono essere fissate «per legge»¹⁰⁸.

L'insistenza di Patrizi sulle «condizioni puramente fisiche e fisiologiche necessarie»¹⁰⁹ per il corpo, nonché l'idea che l'attività legislativa svolga «soprattutto una funzione "medicale", in piena coerenza con la sua concezione generale della società come un "corpo", che provvede alla propria conservazione e riproduzione al servizio dell'anima»¹¹⁰ sono aspetti degni di nota. Rispetto all'epoca e al suo contesto culturale, si tratta di interessi tutt'altro che anomali:

¹⁰⁵ *Ivi.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 107-108.

¹⁰⁹ C. VASOLI, *La città dei sacerdoti-sapienti*, p. 22.

¹¹⁰ *Ivi.*

fu quello, come ha giustamente osservato il Bachtin, un periodo «où la médecine fut au centre de toutes les sciences, non seulement naturelles, mais encore humaines, où elle s'identifia presque totalement à la philosophie [...]. Ce fut la seule époque [...] qui tenta d'orienter tout le tableau du monde, toutes les conceptions en direction de la médecine»¹¹¹.

Se la ripresa della metafora organologica nel testo patriziano – pubblicato nel 1553 e, dunque, pienamente immerso nel contesto culturale appena descritto – non sorprende, la questione dei contenuti contiene elementi di maggior interesse. Vasoli spiega l'attenzione per la medicina che caratterizza *La Città felice* ricorrendo all'influenza ficiniana¹¹². Vi sono, indubbiamente, vistosi echi neoplatonici ne *La Città felice*, che in parte possono render conto dell'insistenza di Patrizi su determinati concetti (per esempio, quello di “spirito”). Tuttavia, nelle pagine del filosofo chersino, sembrano profilarsi, benché in forma solo abbozzata, spunti non riconducibili a dottrine precedenti, i quali giungono a piena maturazione nel pensiero politico moderno. Oltre all'evidente debito con l'eredità classica e col pensiero rinascimentale, si può forse riconoscere, nell'opera patriziana, una sorta di “profetismo”: essa anticipa infatti, pur a un livello soltanto embrionale, alcune linee teoriche destinate a un ampio sviluppo nella modernità. Che il legislatore debba occuparsi dei corpi, ben prima che delle anime, e che prescrizioni relative all'alimentazione delle donne gravide o all'allevamento dei bambini – dunque strettamente mediche – debbano essere regolate dalla politica, sono posizioni piuttosto radicali anche per l'epoca, già fortemente medicalizzata, in cui Patrizi vive. La stranezza di queste idee, tuttavia, è destinata a trapassare, di lì a poco, nella “normalità” della politica.

L'idea della politica come cura per la città intrinsecamente malata, e del politico quale medico incaricato di curarla, ha radici filosofiche molto antiche¹¹³. Già in Platone, il politico deve mantenere o ri-

¹¹¹ L. ZANZI, *I «segni» della natura e i «paradigmi» della storia*, p. 85 (la citazione francese è tratta da MICHAÏL BACHTIN, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 334 e sgg. e p. 357 e sgg).

¹¹² *Supra*, n. 70, p. 18.

¹¹³ MARIO VEGETTI, *La città malata e i suoi medici*, in ID., *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 86-103.

stabilire il buono stato di salute della città, periodicamente infettata da mali dovuti «alla doppia pressione deformante della temporalità storica e dei fattori degenerativi inestirpabili dalla natura umana»¹¹⁴. L'aspetto interessante è che, nel momento storico in cui Machiavelli e Patrizi scrivono, la concezione tradizionale della politica come terapia attenta e continua del *corpus* sociale sta assumendo una connotazione del tutto nuova. Che la politica debba occuparsi di questioni vitali, quali la crescita, lo sviluppo, la malattia di coloro che le sono affidati, fino agli albori della modernità ha una valenza principalmente metaforica, basata appunto sulla consueta immagine del corpo politico sano o ammalato. Salute e malattia rappresentano, rispettivamente, un buono o un cattivo stato delle condizioni generali del politico, ma si riferiscono soprattutto alla sfera etica. Le patologie del corpo sociale corrispondono, tradizionalmente, alla diffusione dei cattivi costumi, al dilagare della corruzione, all'affermarsi di gerarchie di valori disordinate, allo scatenarsi degli appetiti in conflitto. Al contrario, la città sana vive secondo giustizia, cercando di innescare un circolo virtuoso fra l'educazione dei cittadini e il bene comune¹¹⁵. Insomma, se il linguaggio tradizionale della politica ricorre volentieri alla potenza figurativa delle metafore mediche, esso si occupa, pur sempre, di questioni che, con la medicina concreta, hanno poco a che fare. È il cosiddetto "corpo politico", come insieme dei cittadini, a essere posto a tema, mentre difficilmente ci si occupa dei corpi veri e propri, dei corpi fisici di coloro che al metaforico corpo collettivo appartengono – problema che, come si è visto, riveste un'importanza primaria ne *La Città felice*. Il legame fra la salute dell'anima e quella del corpo, nella tradizione, non è mai stato trascurato, ma in virtù della superiorità dell'una sull'altro: ne consegue la necessità che essa non venga intaccata, o allontanata dai pro-

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 93: «È vero che la natura umana, lasciata a se stessa, è affetta dalla pleonexia; ma secondo Platone questa natura è plasmabile, può venire rettificata [...]: un buon governo può cambiare la città e una buona città può cambiare l'uomo, migliorandone la natura. In altri termini, la terapia della città e dei cittadini dipende dai loro medici: bisogna sostituire quelli cattivi e incapaci con veri medici, capaci di portare la polis a quello stato di salute che è rappresentato dalla giustizia – la virtù che consente una coesistenza pacificata e collaborativa intesa al bene della comunità».

pri fini elevati, da aspetti materiali come malattie o cattive condizioni fisiche. Così,

anziché nemico dell'anima, il corpo [...] poteva [...] venir pensato come suo potenziale alleato, se in stato di salute, e altrimenti come congiunto ad essa nel quadro della stessa strategia terapeutica. L'individuo umano [...] poteva esser concepito come complesso psico-somatico interagente [...] perché [...] risultavano "politicizzati" tanto la sua anima quanto il suo corpo, sia nella loro dinamica interna, sia nella loro interazione, sia infine nel loro rapporto con l'assetto della città nella quale si trovavano a vivere ¹¹⁶.

Questa posizione, affermata da Platone, è destinata a una notevole fortuna nella storia del pensiero: basti ricordare le pratiche ascetiche, di purificazione dell'anima anche attraverso una determinata disciplina del corpo, diffuse nel cristianesimo. Tuttavia, fino a una certa epoca, il primo ambito di interesse della politica e l'effettivo oggetto delle sue pratiche non è propriamente il corpo dei singoli. Certo lo diventa, in un tempo relativamente vicino agli autori esaminati; si cercherà ora di vedere quando, e come, questo avviene.

4. DAL CORPO POLITICO ALLA POLITICA DEI CORPI

Si può individuare una prima fase, caratterizzata da

l'affiorare [...] di una marcata attenzione a livello individuale e collettivo verso il corpo e la sua rappresentazione simbolica. [...] Questa tematica emerge con forza come un dato irrinunciabile, come la sigla obbligata con la quale potevano essere descritti, catalogati e studiati una serie di fenomeni differenti tra di loro nel periodo che si dipana dal pieno Rinascimento sino al declino della Controriforma ¹¹⁷.

Assunta quasi a matrice interpretativa di ogni aspetto della realtà,

l'idea del corpo [...] appare in larga misura compatibile con il rispetto dell'ordine sociale e della conformità confessionale [...] viene ad essere considerata come il modello ideale di composizione armoniosa e disciplinata di parti fra loro diverse ¹¹⁸.

¹¹⁶ MARIO VEGETTI, *L'anima, la città e il corpo*, in ID., *Quindici lezioni su Platone*, pp. 132-146 (la citazione è a p. 145).

¹¹⁷ A. PASTORE, *Le regole dei corpi*, p. 7.

¹¹⁸ *Ivi*.

In un secondo momento, questa «immagine culturale di lunga durata, nella quale erano confluiti i saperi molteplici della medicina, della politica e della teologia»¹¹⁹ conosce un lento declino, dovuto

alla desacralizzazione del corpo, all'aumento costante dell'attenzione verso la dimensione materiale di esso e, più in generale, alla crescita dell'autonomia del discorso scientifico e della pratica medica rispetto ai condizionamenti esercitati dalla teologia e dalla tradizione classica¹²⁰.

Dal secolare interesse per il corpo simbolico e metaforico si passa a un'attenzione per il corpo fisico, concreto: in altre parole, per *i corpi* reali. Lo scambio fra le due fasi si svolge tra il Rinascimento e la prima modernità, che appaiono dunque cruciali epoche di transizione. È nel Cinquecento e nella sua cultura poliedrica, risultante dell'intreccio di molte discipline, che si possono individuare le origini di questo processo. In quanto ai suoi sviluppi e ai suoi esiti, si vorrebbe tracciarne un quadro sintetico, avvalendosi delle riflessioni svolte da Michel Foucault durante gli anni '70. Alcuni dei corsi tenuti da Foucault al Collège de France, pur riguardando un ambito molto più esteso rispetto ai temi qui trattati, possono forse offrirne una chiave interpretativa.

Nel corso del 1975-76, intitolato *Bisogna difendere la società*¹²¹, Foucault nota come il potere moderno sia contraddistinto da una «presa in carico della vita»¹²². Mentre, in precedenza, il sovrano era tale in virtù della prerogativa di “dare la morte”, in cui si concentrava l'essenza stessa del potere, nella modernità sembra che quest'ultimo assuma, piuttosto, la connotazione di “potere sulla vita”. Il potere del sovrano tradizionale si manifestava in tutta la sua forza nel momento della messa a morte, quindi incideva sulla vita soltanto perché la interrompeva arbitrariamente; esercitava il «diritto di far morire o di lasciar vivere»¹²³. Invece, il potere moderno tende a occupar-

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹²⁰ *Ivi.*

¹²¹ MICHEL FOUCAULT, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997; tr. it.: *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France, 1975-76*, a cura di Mauro Bertani - Alessandro Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009.

¹²² M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 206.

¹²³ *Ibid.*, p. 207.

si di tutte le fasi di questa, ritirandosi nell'ombra solo quando essa diviene non più gestibile né controllabile, ossia quando si avvia al termine. A quel punto, il potere abbandona la presa, smette di «“far” vivere»¹²⁴ e si appresta a «“lasciar” morire»¹²⁵. Come si è prodotta una trasformazione così radicale?

Secondo Foucault, essa si origina a partire dal XVII secolo, quando si diffondono «tecniche di potere incentrate sul corpo, e soprattutto sul corpo individuale»¹²⁶. I singoli corpi divengono oggetto di un potere di tipo disciplinare, che «tenta di regolare e governare la molteplicità degli uomini in quanto tale molteplicità può e deve risolversi in corpi individuali, da sorvegliare, da addestrare, da utilizzare, eventualmente da punire»¹²⁷. Tutto ciò si può definire come una «anatomo-politica del corpo umano»¹²⁸.

A questo tema è interamente dedicato, negli stessi anni, *Sorvegliare e punire*¹²⁹, opera in cui Foucault analizza dettagliatamente il meccanismo disciplinare, individuandone l'obiettivo nell'ottenere “corpi docili”: «è docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato»¹³⁰. Non si tratta di una novità assoluta, dal momento che «in ogni società, il corpo viene preso all'interno di poteri molto rigidi, che gli impongono costrizioni, divieti od obblighi»¹³¹. Vi sono, tuttavia, elementi originali rispetto al passato: l'approccio al corpo non come un'entità unitaria, ma composta di parti, da cui la necessità di «lavorarlo nel dettaglio»¹³²; il carattere continuo e metodico della coercizione; la parcellizzazione che essa opera, suddividendo le operazio-

¹²⁴ *Ivi.*

¹²⁵ *Ivi.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 208.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 209.

¹²⁸ *Ivi.*

¹²⁹ MICHEL FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975; tr. it.: *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, a cura di Alcesti Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976.

¹³⁰ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 148.

¹³¹ *Ibid.*, p. 149.

¹³² *Ivi.*

ni del corpo secondo il tempo e lo spazio. Particolarmente significativo appare, inoltre, il disinteresse per gli aspetti simbolici della corporeità, come il linguaggio o il comportamento, cui subentra un'attenzione maniacale alla meccanica, alla coerenza interna dei movimenti fisici: «la costrizione verte sulle forze, piuttosto che sui segni»¹³³. Lo scopo di tutte queste pratiche è instaurare uno specifico «rapporto di docilità-utilità»¹³⁴. Ampliando immensamente il proprio campo d'azione rispetto agli ambiti in cui sono già presenti – come, ad esempio, gli ordini religiosi o militari – le discipline diventano, «nel corso del secolo XVII e XVIII, formule generali di dominazione»¹³⁵. Si concentrano sul corpo umano non solo per assoggettarlo e renderlo obbediente, o per sviluppare le sue capacità, ma per creare una proporzionalità diretta fra il suo esser manipolabile e il suo esser utile: «il corpo umano entra in un ingranaggio di potere che lo fruga, lo disarticola e lo ricompone. Una “anatomia politica”, che è anche una “meccanica del potere”, va nascendo»¹³⁶. Il testo cerca poi di mostrare il funzionamento concreto di questi meccanismi, analizzando specifiche procedure punitive, come, ad esempio, il sistema carcerario.

Nell'ultima lezione di *Bisogna difendere la società*, riprendendo il tema del potere sulla vita, Foucault conia il termine di “biopotere”. Esso rappresenta, in un certo senso, l'evoluzione del potere disciplinare, ma se ne distacca per alcuni tratti decisivi: la nuova tecnologia, infatti,

si rivolge alla molteplicità degli uomini, ma non in quanto la molteplicità si risolve in corpi, bensì in quanto costituisce, al contrario, una massa globale, investita da processi d'insieme che sono specifici della vita. [...] Dopo una prima presa di potere sul corpo che si è effettuata secondo l'individualizzazione, abbiamo una seconda presa di potere che non è più individualizzante, ma procede nel senso della massificazione. Essa si realizza infatti non in direzione dell'uomo-corpo, ma in direzione dell'uomo-specie¹³⁷.

¹³³ *Ivi.*

¹³⁴ *Ivi.*

¹³⁵ *Ivi.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹³⁷ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 209.

«Insieme dei meccanismi grazie ai quali i tratti biologici che caratterizzano la specie umana diventano oggetto di una politica, di una strategia politica, di una strategia generale di potere»¹³⁸: così Foucault definisce il biopotere nel corso successivo, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Il biopotere, come dice la parola stessa, si esercita sul *bios* degli uomini; tuttavia, perché non risulti fuorviante dal punto di vista concettuale, il termine va chiarito. La distinzione di matrice greca fra i due generi di vita – l’una, la *zoè*, che avvicina l’uomo agli altri animali in virtù della comune soggezione a bisogni fondamentali; l’altra, il *bios*, che lo distingue radicalmente da essi e lo rende “propriamente umano” – non è valida per comprendere il biopotere¹³⁹. Infatti, gli aspetti della vita di cui tale potere si occupa sono esattamente quelli elementari (nascita, malattia, morte, ecc.) propri dell’ «uomo in quanto essere vivente [...] uomo-specie»¹⁴⁰. Questo *bios* non è più l’autentico *bios*, è svuotato della sua connotazione qualitativa e diviene una questione di competenza della politica, o meglio, la sua competenza più specifica. «L’essere umano si

¹³⁸ MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004; tr. it.: *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France, 1977-78*, a cura di Marcel Senellart, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 13.

¹³⁹ In epoca moderna, la politica comincia ad occuparsi proprio di quella che i Greci avrebbero sprezzantemente definito “*zoè*”, vita allo stato puro, al livello più basso; in poche parole, una questione di sopravvivenza. Il *bios* che confluisce nel termine “biopotere” non è dunque «la “buona vita”, come Aristotele chiamava la vita del cittadino» (H. ARENDT, *Vita activa*, pp. 26-27): esso viene a coincidere con la *zoè*, a cui, in epoca greca, provvedeva l’*oikos*, con tutta la sua complessa organizzazione domestica volta a soddisfare le necessità più immediate. Inoltre, se presso i Greci la sfera politica permetteva l’affermazione del soggetto libero, con il biopotere gli uomini sono considerati oggetto – e non soggetto – di una politica che si fa carico degli aspetti strettamente corporei del loro esistere (nascita, vita, malattia, morte, ecc.), in stridente contrasto con una tradizione che aveva di volta in volta indicato il fine della politica nel rendere gli uomini felici, o virtuosi, o ambedue le cose. Si fa riferimento ad Arendt non per confondere gli orizzonti concettuali, ma per marcare, alla luce delle analisi arendtiane sui due diversi significati di “vita” presenti nella mentalità greca, la specificità lessicale di questo “*bios*” individuato da Foucault come oggetto delle pratiche politiche. Se infatti si fosse trattato del “*bios*” inteso alla greca, il biopotere non risulterebbe altrettanto sconvolgente e la sua nascita non avrebbe la stessa portata in termini di rottura con il passato. Qualora la politica volesse prendersi cura, ancora una volta, della componente superiore della vita umana, si parlerebbe di giustizia, di bontà, di sapienza, di qualsiasi valore considerato “umano per eccellenza”, ma non certo di “*bios*” alla stregua di elementari funzioni vitali.

¹⁴⁰ M. FOUCAULT, *Bisogna difendere la società*, p. 209.

costituisce in specie umana»¹⁴¹, passaggio nel quale è certamente insita una perdita rispetto al passato, una forma di degradazione ontologica, se come tale si può definire l'equiparazione dell'uomo alle altre specie zoologiche presenti in natura.

Si è dunque passati dal ricorso alla metafora medica del corpo politico, diffuso dall'età classica fino a tutto il Rinascimento, ad un insieme di attività incentrate sui corpi reali dei singoli, divenuti l'ambito in cui il potere si esplica, compiendo un lavoro individuale per ottenere effetti di larga scala. Infine, l'oggetto delle tecnologie moderne di potere viene a coincidere con la massa: una massa intesa come «un nuovo corpo, un corpo molteplice, un corpo con una quantità [...] innumerevole di teste [...] la popolazione»¹⁴². Un macrocorpo sociale, caratterizzato da «fenomeni collettivi [...] che appaiono con i loro effetti economici e politici, e che diventano pertinenti solo a livello della massa»¹⁴³, richiede al biopotere – e alla biopolitica¹⁴⁴ che lo esercita – di «intervenire essenzialmente a livello delle determinazioni dei fenomeni generali ovvero dei fenomeni considerati nella loro globalità»¹⁴⁵. È così che «il problema diventa quello di prendere in gestione la vita, i processi biologici dell'uomo-specie, e di assicurare su di essi non tanto una disciplina, quanto piuttosto una regolazione»¹⁴⁶.

In conseguenza di tutto ciò, si giunge all'«instaurazione di una medicina la cui funzione precipua sarà [...] quella dell'igiene pubblica»¹⁴⁷ e ad un'ampia «medicalizzazione della popolazione»¹⁴⁸. I problemi principali vengono identificati nella riproduzione, nella natalità e nella morbilità, ma non solo: divengono inoltre

¹⁴¹ ID., *Sicurezza, territorio, popolazione*, p. 13.

¹⁴² ID., *Bisogna difendere la società*, p. 212.

¹⁴³ *Ivi*.

¹⁴⁴ MICHEL FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, a cura di M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2004; tr. it.: *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France, 1978-79*, a cura di Mauro Bertani - Valeria Zini, Milano, Feltrinelli, 2005.

¹⁴⁵ ID., *Bisogna difendere la società*, p. 212.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 213.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 210.

¹⁴⁸ *Ivi*.

assai importanti i problemi degli incidenti, degli infortuni, delle infermità; quelli delle diverse anomalie; quelli della vecchiaia e dell'individuo che si trova, di conseguenza, espulso dal campo delle capacità e delle attività ¹⁴⁹.

Si tratta di questioni tutt'altro che inattuali, o che si possano liquidare come schemi interpretativi validi per un'età passata. Il dibattito contemporaneo si misura di continuo con problemi legati al *bios*, alla vita dell'essere umano, alle possibilità di prolungarne la durata e di migliorarne costantemente lo stato. Una significativa parte del biopotere, che si riflette nel continuo avanzamento della scienza medica, vede estendersi la sua influenza al punto dal riuscire a compiere imprese che, solo pochi decenni fa, sarebbero sembrate prodigiose. La sua onnipotenza si profila come un traguardo sempre meno irraggiungibile, al punto che, quando il potere sulla vita si trova costretto a "mollare la presa", a ritirarsi e ad ammettere l'esistenza di un confine oltre il quale non c'è spazio d'azione, sembra rassegnarsi malvolentieri (come dimostra il recente dibattito sul caso Englaro). Allo stesso modo, esso appare smanioso di appropriarsi della vita, di poter finalmente decretare con certezza dove essa abbia inizio, e, quindi, da che momento sia moralmente giustificabile un intervento umano sul suo sviluppo o sulla sua interruzione.

L'azione sul corpo individuale è ritornata *in auge*, ma in una particolare prospettiva, in cui il corpo di uno è, potenzialmente, il corpo di tutti, perché chiunque può diventare quel corpo, dividerne un giorno la sorte. Le decisioni prese riguardo i casi di corpi singoli assumono la connotazione di un precedente, di una pratica forse reiterabile, per cui essi suscitano forti reazioni contrastanti e un gran numero di domande. A queste cerca di rispondere, oggi, la bioetica, disciplina relativamente nuova, nata negli anni '70 con l'intento di coniugare le conoscenze scientifiche con quelle umanistiche ed etiche. Essa si pone la seguente domanda, che funge poi da cardine per tutta la sua azione di ricerca: "Tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche *tecnicamente accettabile, conveniente, giusto?*". Poiché tale istanza si misura con problemi spinosi – come stabilire dove si collochino i confini fra il nulla e la vita, o fra la vita e la morte – le

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 211.

risposte fornite non sono mai scevre di dubbi e perplessità, né vengono universalmente accettate. Dall'interruzione di gravidanza all'eutanasia, le questioni sul *bios*, foucaultianamente inteso, rappresentano alcuni nodi fra i più discussi dell'epoca presente. Questo perché, in essa, il corpo e i suoi processi vitali, caduto ormai ogni possibile schermo metaforico, appaiono spesso come un banco di prova su cui misurare il progresso umano.

L'analisi sin qui condotta ha cercato di mostrare alcune tappe iniziali dei mutamenti che hanno interessato la concezione del corpo e del suo valore simbolico. Attraverso il confronto fra due autori vicini, ma inseriti in prospettive già leggermente diverse, si è tentato di far emergere il punto di vista di un secolo, il Cinquecento, ancora parzialmente legato a modelli tradizionali, in cui il corpo vale, per la filosofia politica, soprattutto come espediente metaforico (e questo è il caso machiavelliano). Ma, nell'opera giovanile di un autore spesso – e forse a torto – annoverato fra i “minori”, si intravedono significativi segnali di un cambiamento nella concezione del legame fra corpo e politica, destinato a spostarsi su un piano concreto, a divenire operativo, producendo conseguenze ancora rilevanti per la realtà attuale.

