

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
2

Raffaele Carbone  
**MEDICINA  
E SCIENZA DELL'UOMO**

Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier



Federico II University Press



fedOA Press





Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

2



Raffaele Carbone  
**Medicina e scienza dell'uomo**  
Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier

Federico II University Press



fedOA Press

Medicina e scienza dell'uomo : Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier / di Raffaele Carbone - Napoli : FedOAPress, 2017.

184 p. ; 24 cm - (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 2)

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-014-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-014-0

#### Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesauro (Corte Costituzionale)

© 2017 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Impaginazione: Oltrepagina, Verona

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

Introduzione. <i>L'interesse storico-filosofico della Scuola medica di Montpellier e di Paul-Joseph Barthez</i>	11
Capitolo I. <i>I medici-filosofi di Montpellier e la scienza dell'uomo: problematiche, orientamenti, modelli teorici</i>	23
1. Campi disciplinari e problemi di definizione: medicina, fisiologia, antropologia nel XVIII secolo	23
2. La medicina nel XVIII secolo e la Scuola di Montpellier	29
3. Meccanicismo, animismo, vitalismo	36
4. Il programma e le caratteristiche della corrente vitalistica tra Bordeu e Barthez	50
Capitolo II. <i>La scienza dell'uomo: il «physique» e il «moral»</i>	61
1. La questione dei rapporti tra il «physique» e il «moral»	61
2. <i>L'Idée de l'homme physique et moral</i> : Louis de Lacaze	71
3. Fisico e morale, corpo e anima	81
Capitolo III. <i>La scienza dell'uomo in Barthez: problemi, metodologia, concetti</i>	89
1. Paul-Joseph Barthez: breve profilo biografico e suddivisione degli scritti	89
2. I primi scritti medico-filosofici	94
3. <i>I Nouveaux éléments de la science de l'homme</i> : propositi e metodologia	103
Capitolo IV. <i>La scienza dell'uomo in Barthez: dalla fisiologia ai costumi</i>	123
1. Il principio vitale	123
2. Sensibilità e simpatie: un occasionalismo medico-fisiologico?	134
3. Temperamento, costumi, governi	148
Note conclusive. <i>Fisiologia, storia, metafisica</i>	161
Bibliografia	167





# Medicina e scienza dell'uomo

Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier



*A Nina, in memoriam*

### *Avvertenze*

Nella realizzazione di questo lavoro sono stati utilizzati come fonti primarie diversi testi del XVII, XVIII e XIX secolo di cui non esistono edizioni moderne né edizioni critiche e nemmeno traduzioni italiane. Ci si riferisce in particolare agli scritti di Théophile de Bordeu, Louis de Lacaze e Paul-Joseph Barthez, a cui si è ampiamente attinto, ma anche ad alcuni lavori di altri autori di diverso orientamento da quelli menzionati, come Hermann Boerhaave e Georg Ernst Stahl. Si segnala a riguardo che nelle citazioni è stato trascritto il testo originale (latino o francese) fornendone una traduzione o una sintesi ragionata nel corso del lavoro. Si precisa inoltre che in tutti questi casi l'ortografia – e talvolta la punteggiatura, quando essenziale alla comprensione del testo – sono state modernizzate.

Quanto ai testi filosofici classici dell'età moderna, si precisa in particolare che: le opere di Desartes sono citate dall'edizione delle *Œuvres* a cura di Charles Adam e Paul Tannery; quelle di Malebranche dalle *Œuvres complètes*, realizzate sotto la direzione di André Robinet, e dalle *Œuvres*, a cura di Geneviève Rodis-Lewis; quelle di Leibniz da *Die philosophischen Schriften*, a cura di Karl Immanuel Gerhardt; sono indicati nelle note e nella bibliografia gli opportuni riferimenti alle traduzioni italiane più recenti.

## Introduzione

### L'interesse storico-filosofico della Scuola medica di Montpellier e di Paul-Joseph Barthez

Questo libro raccoglie i primi risultati di una ricerca progettata a Napoli, presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II, intrapresa effettivamente a Lione, nel corso di un soggiorno di studio presso l'Institut d'Études Avancées/Collegium de Lyon (settembre 2014-luglio 2015), e proseguita, dopo la conclusione del soggiorno lionese, a Parigi, presso la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, nel maggio 2016, e quindi ancora a Napoli. La ricerca si inserisce in un più ampio progetto che si propone di indagare il non lineare, complesso e capillare processo attraverso cui si costituisce nell'età moderna, tra il Rinascimento e l'Illuminismo, una scienza dell'uomo. Nel presente lavoro in primo luogo presento una ricostruzione del contesto storico-culturale in cui nascono i testi di Paul-Joseph Barthez e di altri medici-filosofi di Montpellier, in secondo luogo tematizzo alcune idee e orientamenti dominanti in esso – in particolare la questione del vitalismo e quella dei rapporti tra il «physique» e il «moral» dell'uomo. Queste fasi del lavoro gettano le basi a partire dalle quali esamino poi i testi di Barthez, in particolare quegli scritti che permettono di comprendere più nitidamente i principi metodologici, la dimensione speculativa e le esigenze filosofiche delle sue ricerche così da delucidare che cosa egli intende per «science de l'homme» e gli elementi innovativi del suo progetto di riformulazione di questa scienza.

Ho cominciato a studiare il concetto e il problema della «scienza dell'uomo» in una monografia su Malebranche pubblicata nel 2007 (*Infini et science de l'homme. L'horizon et les paysages de l'anthropologie chez Malebranche*) che costituiva la rielaborazione della mia tesi di dottorato discussa nel dicembre 2005 presso l'Università François Rabelais di Tours. In questo libro, pur continuando a tener presente l'eredità delle teorie sull'uomo elaborate dai filosofi dell'Âge classique, sposto l'attenzione sul XVIII secolo, e precisamente sul progetto di una nuova antropologia quale viene definito nel contesto dei medici-filosofi della scuola di Montpellier, in particolare da Paul-Joseph Barthez, la cui opera più significativa si intitola non a caso *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. L'idea che la scienza dell'uomo debba comprendere un esame del corpo, e non soltanto delle facoltà mentali, morali e spirituali dell'uomo,

è indubbiamente presente anche in Descartes e Malebranche, ma nel contesto francese del XVIII secolo, quando il progetto di una scienza dell'uomo viene ripreso e rielaborato da medici-filosofi – per di più in una fase in cui la teoria fisiologica comincia a collegarsi all'effettiva pratica dell'arte medica –, il corpo e le sue funzioni, i suoi diversi stati e i suoi cambiamenti, la salute e la malattia offrono un punto di vista privilegiato a partire dal quale costruire un nuovo sapere antropologico che, per più di una ragione, intende rompere con la tradizione – ovvero con le tradizioni, i diversi retaggi culturali, filosofici e medico-filosofici con cui gli autori del secondo Settecento si confrontano. L'interesse di uno studio incentrato sulla scienza dell'uomo di Barthez risiede a mio avviso nel far emergere le caratteristiche di questo particolare discorso antropologico, elaborato da una prospettiva medico-fisiologica, che dunque si distingue da altri discorsi antropologici, di natura più marcatamente filosofica; e nel mostrare come questa nuova scienza dell'uomo, che intende poggiare su solide fondamenta medico-empiriche, includa anche un esame delle basi, fisiologiche e storiche, della morale e dei costumi dei popoli e non sia aliena da qualche concessione a meditazioni di tipo metafisico. In tal modo la scienza dell'uomo di Barthez, con il suo ricco e problematico retroterra culturale, contribuisce a rivelare le tensioni e l'osmosi che si creano tra ambiti disciplinari diversi e la necessità, quando si riformula la questione della scienza dell'uomo e quando la si indaga a fondo, di prendere in considerazione una molteplicità di fattori che coesistono e si intrecciano nella produzione dei fenomeni umani, e di eludere la tentazione del riduzionismo provando a collegarne i diversi aspetti (fisiologico, fisico, morale, culturale ecc.).

Ho esposto al prof. Edoardo Massimilla il progetto di un lavoro sulla scienza dell'uomo nella scuola medico-filosofica di Montpellier e segnatamente in Paul-Joseph Barthez: gli esprimo qui la mia gratitudine per aver abbracciato l'idea sin dall'inizio e per il sostegno intellettuale e morale con cui ha accompagnato la redazione del testo. Ringrazio inoltre Maurizio Cambi e Francesco Toto per aver riletto pazientemente il manoscritto e per gli utilissimi suggerimenti che mi hanno fornito.

\* \* \*

Il sapere medico è un vasto ambito di ricerca che si colloca in una posizione mediana tra le scienze naturali e le scienze umane, tra la teoria (la conoscenza scientifica) e la pratica (l'esercizio della tecnica medica e la dialettica delle problematiche sociali in cui esso è implicato). Non è esclusivamente teorico né

è condannato a un empirismo radicale né tanto meno è staccato dal contesto politico e istituzionale; esso si situa tra i saperi e i poteri<sup>1</sup>. La scienza medica fornisce un contributo notevole quando si indagano i canali attraverso cui la riflessione filosofica si integra nei contesti in cui l'interesse per la pratica scientifica si combina con l'ambizione di realizzare progetti sociali e politici grazie alla scienza dell'uomo. Essa fornisce prezioso materiale quando si intendono approfondire gli sviluppi settecenteschi di quella *science de l'homme* di cui i filosofi della prima età moderna sottolineano l'importanza nell'architettura delle conoscenze, anche in una prospettiva etico-pratica. D'altro canto, la medicina occidentale, se riandiamo alle sue origini, si rivela come il frutto di una riflessione generale sull'uomo e sul mondo, e il pensiero medico, come scrive Jackie Pigeaud, può essere considerato come «pensée d'une découverte de l'humain», come una breccia attraverso cui l'uomo si scopre agli occhi di uno specialista dell'umano quale è il medico. Questi dovrebbe allora dialogare con quell'altro specialista dell'umano che è il filosofo<sup>2</sup>.

Questo dialogo tra filosofia e medicina incentrato sull'umano, tra una riflessione teorica sull'uomo e sulla sua natura e un approccio medico-empirico, ha indubbiamente radici antiche. Ma per restare all'età moderna, vale la pena di ricordare che già verso la metà del XVII secolo i filosofi si interrogavano sull'uomo e vi trovavano di che meditare a partire dalla sua dimensione anatomico-fisiologica. Non a caso due figure di spicco della cultura della prima età moderna come Descartes (1648) e Hobbes (1658) hanno scritto un trattato sull'uomo<sup>3</sup>. In questo stesso periodo esiste parimenti un discorso sull'uomo elaborato dai medici eruditi, nel quale il corpo è elevato a oggetto di scienza. A partire dalla metà del XVI secolo, dopo la pubblicazione dell'opera di Vesalio *De humani corporis fabrica* (1543), è possibile parlare dell'epoca anatomica della scienza dell'uomo. Lungo tutto questo secolo i medici-chirurghi rivendicano la priorità dello studio del corpo umano, a lungo trascurato o appannaggio dei barbieri<sup>4</sup>. Nell'ambito di questa tradizione si afferma la divisione

<sup>1</sup> Cfr. Roseline Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 2.

<sup>2</sup> Jackie Pigeaud, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles lettres, 2008, pp. 4, 5-6.

<sup>3</sup> Sul trattato *L'Homme* di Descartes ci soffermeremo a più riprese nel corso del presente lavoro. Quanto a Hobbes, si consideri in particolare il primo capitolo del *De homine: Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia* [...], Vol. II, Londini, apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, 1839, pp. 1-6.

<sup>4</sup> Claude Blanckaert, *L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, in «Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris», Nouvelle série, Tome 1, fasc. 3-4, 1989, pp. 13-43, in particolare p. 16.

dell'antropologia – definita da Otto Casmann (1562-1607) come la dottrina della natura umana – in due branche, una scienza del corpo e una scienza dell'anima<sup>5</sup>.

Come rileva Claude Blanckaert, la prima occorrenza in lingua francese del termine «anthropologie» va attribuita al poeta Jean Bouchet<sup>6</sup>; ma, se si considerano i trattati medico-filosofici, una delle prime attestazioni del termine si trova nella traduzione dell'*Anthropographia* di Jean Riolan figlio (1577-1657), medico di Maria dei Medici, pubblicata nel 1629. Questo testo medico mette in risalto tra l'altro il legame tra l'anima e la vita e si riallaccia a un'antica tradizione filosofica, segnata dal platonismo<sup>7</sup>.

Verso la metà del XVII secolo il termine antropologia comincia ad apparire in opere di medici e filosofi in Germania e in Francia. Tuttavia, anche se gli studi medici sono pieni di quaderni contenenti appunti sul volume dei crani, sulle caratteristiche dei volti e così via, un ambito particolare dell'antropologia non esiste ancora né esistono antropologi. C'è un discorso che verte sull'antropologia, come esistono discorsi dell'estetica, dell'etica e dell'economia<sup>8</sup>.

Va anche notato che nella tradizione filosofica e medico-filosofica francese tra il XVII e il XVIII secolo, le espressioni «science de l'homme» e «connaissance de l'homme» sembrano avere la meglio su «anthropologie». Mablebranche, ad esempio, fa uso delle due espressioni nella prefazione della *Recherche de la vérité* (1674): a suo avviso, «de toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme», anche se essa «n'est pas

<sup>5</sup> Otto Casmann, *Psychologia antropologica; sive animæ humanæ doctrina, methodicè informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*, Hanau, Wilhelm Antonius, 1594, pp. 1, 21-22. Questo testo è citato e commentato da Rafael Mandressi, *Médecine et discours sur l'homme dans la première modernité*, in «Revue de Synthèse», vol. 134, 6<sup>e</sup> série, n° 4, 2013, pp. 511-536, in particolare pp. 515, 519. Sulla questione nei secoli XVII e XVIII cfr. Stefanie Buchenau, Claire Crignon, Marie Gaille, Delphine Kolesnik-Antoine, Anne-Lise Rey, *Découvertes médicales et philosophie de la nature humaine (XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in «Revue de Synthèse», vol. 134, 6<sup>e</sup> série, n° 4, 2013, pp. 537-551.

<sup>6</sup> C. Blanckaert, *L'anthropologie en France*, art. cit., p. 15.

<sup>7</sup> «Quelques uns séparent l'Anthropologie [*Anthropologiam dividunt*] en deux parties, la psychologie, et la somatologie [*in Psychologiam, & Somatologiam*], pour ce que l'homme est composé de deux natures [*homo duabus naturis constat*]: une spirituelle, qui est l'âme, l'autre matérielle qui est le corps [*una materiali nempe corpore, altera formalem, videlicet Anima*]» (Jean Riolan le fils, *Anthropographie*, in *Les Œuvres anatomiques de M. Jean Riolan*, le tout rangé, corrigé, divisé, noté et mis en français par M. P. Constant, Paris, Denis Moreau, 1629, Tomo I, Libro I, cap. VII, p. 85. Quanto al testo latino cfr. *Ioannis Roliani filii [...], Anthropographia, et Osteologia, omnia recognita, triplo auctiora et emendatiora [...]*, Parisiis, ex officina D. Moreau, 1626, p. 60). Cfr. a riguardo Annie Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. 12.

<sup>8</sup> Cfr. Elizabeth A. Williams, *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 10-11.



la plus cultivée»<sup>9</sup>. Il valore di questo sapere emerge all'interno dell'insieme delle scienze umane, cioè di quelle conoscenze che concernono l'uomo o alle quali gli uomini possono consacrarsi: è dal confronto con questi altri saperi che la scienza dell'uomo emerge come la più degna dell'essere umano. Nel seguito della "Préface" e nelle altre parti del suo primo lavoro Malebranche dimostrerà il suo enunciato spiegando che questa scienza fa leva sulla conoscenza delle differenze che esistono tra le due parti di cui l'uomo è costituito, e dunque su una chiara visione della bipolarizzazione che caratterizza l'essere: Dio e la materia, la sfera delle menti e quella dei corpi. Perciò la scienza dell'uomo è così necessaria e così vitale per l'uomo: è progredendo in questo studio che l'uomo impara a ben considerare le due unioni che lo costituiscono secondo il loro giusto valore<sup>10</sup>. In un altro contesto, Malebranche si serve della parola «anthropologie» al plurale: «Or comme l'Écriture est faite pour tout le monde, pour les simples aussi bien que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies»<sup>11</sup>. In realtà, queste antropologie di cui parla Malebranche designano un modo particolare con cui la Bibbia parla alle menti più semplici e grossolane, e dunque non hanno voce in capitolo nel discorso sull'uomo qui tematizzato<sup>12</sup>.

Ottant'anni dopo la *Recherche de la vérité*, nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), è Rousseau a connotare la conoscenza dell'uomo come «la plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines»<sup>13</sup>. Qualche tempo dopo, nel 1773, nel libro postumo di Helvétius, *De l'homme*, il primo capitolo inizia con queste osservazioni: «la science de l'homme prise en toute son étendue est immense, son étude longue et pénible. L'homme est un modèle exposé à la vue de différents artistes: cha-

<sup>9</sup> Nicolas Malebranche, *De la recherche de la vérité*, "Préface", in Id., *Œuvres complètes*, edizione pubblicata sotto la direzione di André Robinet, vol. I, a cura di Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin-C.N.R.S., 1962, p. 20.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 20-21 e sgg.

<sup>11</sup> Id., *Traité de la nature et de la grâce*, Seconda parte, art. LVII, in Id., *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. V, a cura di Ginette Dreyfus, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958, p. 205.

<sup>12</sup> Quest'uso della parola riappare, tra l'altro, nell'*Encyclopédie* di Denis Diderot e Jean Le Rond D'Alembert. Cfr. la voce *Anthropologie*, a cura dell'abate Edme-François Mallet e di Pierre Tarin, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des techniques, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, etc. par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert*, 35 voll., Paris, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David l'Ainé, André-François Le Breton, Laurent Durand, 1751-1780, vol. I, p. 497.

<sup>13</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id., *Œuvres complètes*, III *Du contrat social, Écrits politiques*, edizione pubblicata sotto la direzione di Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, p. 122.

cun en considère quelques faces; aucun n'en fait le tour»<sup>14</sup>. Le considerazioni e le tesi di Rousseau e di Helvétius, al di là delle opinioni divergenti che li separano<sup>15</sup>, manifestano un'esigenza comune e in qualche modo diffusa: quella di mettere in discussione la scienza dell'uomo così come è stata teorizzata sino a quel momento e di correggerne gli errori e le imprecisioni. I filosofi e i metafisici sono espressamente invitati a servirsi dei criteri di lavoro e degli strumenti dei fisiologi e degli anatomisti al fine di raggiungere risultati più precisi e di garantire l'esattezza delle loro ricerche<sup>16</sup>. Detto questo, occorre precisare che Helvétius focalizza la sua attenzione sulle diverse istituzioni umane (politiche, sociali, religiose ecc.) e sui processi attraverso cui esse possono contribuire alla felicità degli uomini, a un loro perfezionamento fisico e morale<sup>17</sup>. In questa atmosfera segnata da una critica generale verso la scienza dell'uomo, di cui si segnala puntualmente la problematicità, e percorsa da una volontà di rendere più precise le proprie indagini, qualche anno dopo, nel 1778, l'espressione «science de l'homme» è utilizzata per la prima volta nel titolo della già menzionata opera del medico montpellierano Paul-Joseph Barthez (1734-1806): *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778)<sup>18</sup>. L'autore propone non soltanto una riforma della medicina (di cui, come vedremo, in quegli anni si avverte da ogni parte l'esigenza), ma mette in luce come la fisiologia costituisca la base della conoscenza delle facoltà morali dell'uomo e perciò debba dare un contributo alla trasformazione della società<sup>19</sup>.

Nella prospettiva medica del XVIII secolo la «science de l'homme» abbraccia un'ampia sfera concettuale e non sembra suscettibile di essere definita in maniera concisa e schematica. All'inizio del XIX secolo, peraltro, i nodi legati

<sup>14</sup> Claude-Adrien Schweitzer, detto Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 2 voll., Londres, Société Typographique, 1773, Tome premier, Chapitre I, pp. 1-2.

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio, sulla questione della disuguaglianza degli spiriti, i punti su cui Helvétius stesso dichiara di prendere le distanze da Rousseau: ivi, Tome second, pp. 1-2 e sgg. Si ricordino, poi, di Rousseau, les *Notes en réfutation de l'ouvrage d'Helvétius, intitulé De l'esprit*.

<sup>16</sup> Cfr. a riguardo Jean-Luc Chappey, *De la science de l'homme aux sciences humaines: enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808)*, in «Revue d'histoire des sciences humaines», n° 15/2, 2006, pp. 43-68, in particolare p. 46.

<sup>17</sup> È interessante notare come il problema del perfezionamento della scienza dell'uomo risponda a un'esigenza di ordine politico: «La science de l'homme 1. fait partie de la science du gouvernement. Le Ministre doit y joindre celle des affaires 2. C'est alors qu'il peut établir de bonnes lois. Que les philosophes pénètrent donc de plus en plus dans l'abyme du cœur humain: qu'ils y cherchent tous les principes de son mouvement, et que le Ministre profitant de leurs découvertes, en fasse selon les temps, les lieux et les circonstances, une heureuse application» (Helvétius, *De l'homme*, op. cit., Tome premier, Chapitre II, p. 7).

<sup>18</sup> Paul-Joseph Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, J. Martel aîné, 1778. Cfr. a riguardo Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1970, p. 59.

<sup>19</sup> Cfr. J.-L. Chappey, *De la science de l'homme aux sciences humaines*, art. cit., p. 47.

all'oggetto della scienza dell'uomo non sembrano essere stati del tutto risolti, come testimonia Charles-Louis Dumas (1765-1813). Professore di anatomia e fisiologia, il 20 Germinale dell'anno XII (10 aprile 1804) Dumas sostiene nella scuola di medicina di Montpellier che «la science de l'homme s'occupe d'un objet trop compliqué, elle embrasse une multitude de faits trop variés, elle opère sur des éléments trop subtils et trop nombreux pour donner toujours aux immenses combinaisons dont elle est susceptible, l'uniformité, l'évidence, la certitude qui caractérisent les sciences physiques et mathématiques»<sup>20</sup>. Eppure un paio di anni prima Cabanis ha pubblicato i *Rapports du physique et du moral de l'homme*, nella cui introduzione, manifestando un piglio ottimistico e vedute chiare sulla questione, scrive:

Permettez donc, citoyens, que je vous entretienne aujourd'hui des rapports de l'étude physique de l'homme avec celle des procédés de son intelligence; de ceux du développement systématique de ses organes avec le développement analogue de ses sentiments et de ses passions: rapports d'où il résulte clairement que la physiologie, l'analyse des idées et la morale, ne sont que les trois branches d'une seule et même science, qui peut s'appeler, à juste titre, *la science de l'homme*<sup>21</sup>.

Come è stato spesso notato dagli studiosi<sup>22</sup>, nella seconda edizione dei *Rapports* Cabanis aggiunge una nota a queste considerazioni: «C'est celle que les Allemands appellent l'*Anthropologie*; et sous ce titre, ils comprennent, en effet, les trois objets principaux dont nous parlons»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Charles-Louis Dumas (1765-1813), *Discours sur les progrès futurs de la science de l'homme*, Séance publique de l'École de médecine de Montpellier du 20 germinal an XII, Montpellier, impr. de Tournel père et fils, (s. d.), pp. 27-28.

<sup>21</sup> Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, introduzione di Serge Nicolas, seguita dai commenti di François Thurot e A. L. C. Destutt de Tracy, 2 voll., Paris, L'Harmattan, 2005 [riproduzione facsimile dell'edizione di Parigi, Crapart, Caille et Ravier, Libraires, 1802], vol. 1, *Premier mémoire*, "Introduction", pp. 6-7.

<sup>22</sup> Cfr. Georges Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978, p. 390; C. Blanckaert, *L'Anthropologie en France*, art. cit., p. 23; Mariana Saad, *Cabanis, Destutt de Tracy, Volney: science de l'homme et épicurisme*, in «Dix-huitième Siècle», n°35, 2003, *L'épicurisme des Lumières*, pp. 101-112, in particolare p. 103; Ead., *La médecine constitutive de la nouvelle science de l'homme: Cabanis*, in «Annales historiques de la Révolution française», n° 339, 1, 2005, pp. 55-64, in particolare p. 56 (l'autrice qui rileva che Cabanis non apporta altre precisazioni sull'antropologia tedesca). S. Buchenau, C. Crignon, M. Gaille, D. Kolesnik-Antoine, A.-L. Rey, *Découvertes médicales*, art. cit., p. 546 suggeriscono un nesso tra la nota aggiunta alla seconda edizione dei *Rapports* e il soggiorno di Cabanis in Germania, avvenuto poco dopo la pubblicazione dell'*Anthropologie* di Ernst Platner, sottolineando che il medico e pensatore francese sembra ispirarsi al tedesco per sviluppare il proprio progetto antispeculativo e antropologico e finanche la sua concezione della sensibilità. Va detto che il volume di Platner viene pubblicato nel 1790, precede quindi la prima edizione dei *Rapports: Ernst Platners neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise, mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, vol. 1, Leipzig, S. L. Crusius, 1790.

<sup>23</sup> P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, seconde édition, revue, corrigée et augmentée par l'auteur, Paris, Crapart, Caille et Ravier, 1805, vol. 1, *Premier mémoire*, "Introduction", p. 7, n. 1.

Facciamo ora un passo indietro e polarizziamo l'attenzione sul programma antropologico su cui verte il presente volume: la scienza dell'uomo nei medici-filosofi di Montpellier del secondo Settecento e in particolare in Barthez. Gli autori fin qui evocati – da Rousseau a Cabanis e Dumas – sembrano concordare su un punto: la «science de l'homme» comprende e raccorda diversi saperi, è un campo quasi sterminato, richiede molteplici conoscenze e una forte consapevolezza metodologica, sicché pone non pochi problemi a chi vi si dedica. Consapevoli di questa complessità e problematicità, i medici-filosofi attivi tra Montpellier e Parigi nella seconda metà del XVIII secolo non rinunciano al tentativo di elaborare un discorso medico-filosofico sull'uomo. Essi mobilitano un insieme di risorse – teoriche e pratiche – per produrre e trasmettere un sapere specifico sull'uomo: si tratta di un sapere che poggia su conoscenze di ordine fisiologico, mira a integrare discorso filosofico e discorso medico e, oltrepassando il quadro di un semplice miglioramento dell'arte di guarire, aspira a delineare una visione globale dell'uomo e della natura. Al di là delle differenze importanti che li separano, i medici-filosofi montpellierani mettono in luce le virtù di una medicina filosofica i cui sforzi e i cui studi devono sfociare nella conoscenza dell'uomo fisico e morale<sup>24</sup>. Questa indagine sulle due dimensioni che costituiscono l'umano permette di individuare il nesso tra la felicità fisica che consiste nella salute e la felicità morale: «un accord heureux entre le physique et le moral»<sup>25</sup>.

Da un punto di vista fisiologico, i medici-filosofi montpellierani si scontrano con i riduzionisti perché sono convinti della specificità del vivente e della sua irriducibilità alle leggi della fisica e della chimica. Può ben illustrare sinteticamente questa posizione un passo delle *Recherches sur les maladies chroniques* di Théophile de Bordeu:

Il règne dans les lois de l'économie animale, un art merveilleux qu'on n'imitera jamais. Le Chymiste et le Mécanicien ont beau le rechercher, ou se flatter de le connaître, jamais ils ne parviendront, l'un à faire du sang, et l'autre une machine semblable au cœur, au cerveau, ou à l'estomac; à plus forte raison ne connaîtront-ils jamais les rapports qui font l'harmonie

<sup>24</sup> Cfr. a riguardo le *Recherches sur les maladies chroniques, leurs rapports avec les maladies aiguës, leurs périodes, leur nature, et sur la manière dont on les traite aux eaux minérales de Barèges et des autres sources de l'Aquitaine, par messire Antoine de Bordeu, [...] M. Théophile de Bordeu, [...] M. François de Bordeu, [...], Tome I<sup>er</sup> contenant la théorie générale des maladies et l'analyse médicinale du sang*, Paris, Ruault, 1775, "Plan de cet ouvrage", p. 77.

<sup>25</sup> «En conséquence, l'ébranlement, la maturation, la dépuration, les crises, les détentes nécessaires pour vaincre les maladies, exigent plus ou moins une révolution générale dans toute la machine, un accord heureux entre le physique et le moral, et si on peut le dire, un *renforcement* et un *remontement* de tous les ressorts, de tous les mouvements» (Ivi, "Plan de cet ouvrage", p. 24).

des organes: la Nature est plus profonde que le plus sublime Mathématicien, Physicien, ou Chymiste<sup>26</sup>.

In quest'ottica si può parlare anche – come vedremo – di un anticartesianismo medico che si esprime per mezzo di una critica del riduzionismo e del meccanicismo quali furono pienamente assunti da Descartes, ma anche del materialismo, giacché l'autore del *Discours de la méthode*, pur respingendo l'accusa di essere un materialista, ha avuto discepoli materialisti<sup>27</sup>.

Da un punto di vista antropologico, i medici-filosofi di Montpellier compiono due operazioni importanti. Da un lato, richiamando l'idea di un'«*échelle commune des êtres vivants*»<sup>28</sup>, condivisa da altri naturalisti e filosofi dell'epoca (Buffon e Diderot, ad esempio), essi inseriscono l'uomo nella natura e lo ricollocano tra le altre specie animali. Dall'altro, studiano l'uomo con un approccio monistico e olistico e rifiutano la separazione netta del corpo e dell'anima<sup>29</sup>, riconosciuta nei trattati medici del XVII secolo, che ostacola la possibilità di elevarsi a una comprensione globale del vivente e dell'uomo. In tal modo i medici-filosofi della Scuola di Montpellier tendono a considerare la vita organica e le funzioni intellettuali dell'uomo come un tutto, a comprendere le sue funzioni e le sue azioni in modo unificato<sup>30</sup>.

Alla luce di quanto detto è interessante notare che se l'idea e il progetto di una scienza dell'uomo sono formulati in un contesto filosofico-scientifico nel

<sup>26</sup> Ivi, Première partie, Théorème XV, p. 87.

<sup>27</sup> Su questo punto cfr. l'articolo di Sarah Carvallo, *Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes. Cartésianisme et anti-cartésianisme en Europe entre 1650 et 1875*, in *Chemins du cartésianisme*, a cura di Antonella Del Prete e Raffaele Carbone, Paris, Classiques Garnier, 2017 (in corso di stampa). Cfr. anche Ead., *Pourquoi ne pas être cartésien en médecine*, in *Qu'est ce qu'être cartésien*, a cura di Delphine Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS Éditions, 2013, pp. 437-463, in particolare pp. 458-463. Cfr. ad esempio questo passo del trattato *L'Homme* di René Descartes: «Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes. Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'avez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage» (*Œuvres de Descartes*, edizione pubblicata sotto la direzione di Charles Adam e Paul Tannery, 12 voll., prima edizione: Paris, Cerf, 1897-1913; nuova edizione: Paris, CNRS/Vrin, 1964-1979, vol. XI, p. 120; d'ora in poi AT).

<sup>28</sup> Cfr. ad esempio P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, seconde édition revue et considérablement augmentée, 2 voll., Paris, Goujon et Brunot, 1806, vol. I, chap. I, § 8, p. 58.

<sup>29</sup> Si considerino ad esempio le relazioni tra gli organi del corpo umano (e le loro possibili lesioni) e le affezioni dell'anima prese in esame nelle *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., Deuxième partie, Théorème LIV, pp. 151-152.

<sup>30</sup> Cfr. a riguardo R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., pp. 135-136.

corso del XVII secolo, segnato dalla svolta cartesiana (ricordiamo che *L'Homme* è una parte del trattato *Le Monde*), tale progetto viene poi ripreso nel corso del XVIII secolo in un contesto più marcatamente medico-fisiologico. Per certi versi l'idea che la scienza dell'uomo debba poggiare su basi mediche si riallaccia a una convinzione espressa da Descartes stesso. Nella *Description du corps humain*, ad esempio, l'autore del *Discours de la méthode* dichiara – richiamando a sua volta una antica e ben nota tradizione – che non c'è nulla di più utile del conoscere se stessi, ma ritiene opportuno sottolineare il duplice versante di tale conoscenza, quello morale, che riguarda l'anima, e quello fisico-medico, che concerne il corpo<sup>31</sup>.

Nonostante nei contesti cartesiani non sia assente l'idea che occorra conoscere non solo i segreti dell'anima ma anche quelli del corpo per edificare una scienza dell'uomo, nella scuola medico-filosofica di Montpellier si fanno strada l'esigenza e la consapevolezza di dover costruire una scienza dell'uomo su nuove fondamenta, a partire da precise conoscenze medico-fisiologiche e da una prospettiva filosofica che guarda meno al cartesianismo che all'empirismo della tradizione di Francis Bacon e Locke e, in ambito francese, Condillac<sup>32</sup>. Nelle prossime pagine ci occuperemo dunque del fecondo e vasto terreno culturale in cui si radica il programma della scienza dell'uomo elaborato da Barthez, con l'intento di circoscrivere gli orientamenti teorici che si delineano nella Scuola medica di Montpellier. Questo lavoro richiede in realtà di tratteggiare anche il più ampio contesto storico-teorico del secondo Settecento francese in cui l'opera di Barthez prende corpo ed esaminare le teorie medico-filosofiche che all'epoca circolano, sia le ipotesi, le correnti e le tradizioni che i medici-filosofi montpellierani di orientamento vitalistico contestano sia quelle a cui essi si richiamano. È all'interno di un complesso quadro scientifico e culturale, intessuto di polemiche e di eredità contrastanti tra loro, che Barthez può affermare che, astrazione fatta dalla sua utilità nella metafisica e nella morale, la «science de l'homme» rivela un'attrazione maggiore rispetto a tutte le altre scienze naturali. D'altro canto, se Barthez intitola il suo maggiore lavoro *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, l'accento sembra dover essere posto su *nouveaux*; ma per comprendere la novità di questa immagine dell'uomo che l'autore tratteggia sulla base delle sue componenti fenomeniche e naturali

<sup>31</sup> R. Descartes, *Description du corps humain*, AT, XI, p. 223: «Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit, qu'à tacher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance, ne regarde pas seulement la Morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Médecine [...]».

<sup>32</sup> Cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 31-50.

e con l'intento di far emergere il nesso tra i progressi della teoria dell'uomo e quelli della medicina pratica, occorre a maggior ragione soffermarsi su un insieme di nodi storico-concettuali e rievocare i paradigmi teorici che tra Seicento e Settecento forniscono approcci e spiegazioni spesso contrastanti nel tentativo di far luce sui meccanismi che stanno alla base del vivente.





## Capitolo I

# I medici-filosofi di Montpellier e la scienza dell'uomo: problematiche, orientamenti, modelli teorici

### 1. *Campi disciplinari e problemi di definizione: medicina, fisiologia, antropologia nel XVIII secolo*

Di questi tre ambiti scientifico-disciplinari, medicina, fisiologia e antropologia, soltanto la medicina, verso la metà del XVIII secolo, può dirsi solidamente costituita sotto l'aspetto teorico e sociale, sussistendo da secoli come uno dei maggiori campi del sapere e rappresentando una delle professioni più antiche. Boerhaave, ad esempio, nelle *Institutiones medicae* sostiene che l'oggetto della medicina è la vita dell'uomo, la salute, la malattia, la morte, i principi da cui si originano e tutto ciò che li dirige: di conseguenza, la medicina è la scienza di quei rimedi e della loro applicazione grazie ai quali la vita si conserva sana e alla persona malata viene restituito il benessere fisico<sup>1</sup>. Né l'antropologia né la fisiologia beneficiano di un tale statuto, anche se questi termini cominciano ad essere utilizzati più ampiamente, in particolare nell'ultima fase del XVIII secolo<sup>2</sup>.

Come si è già detto nell'Introduzione del presente volume, una delle prime occorrenze in francese del termine «anthropologie» è attestato nella traduzione dell'*Anthropographia* di Jean Riolan figlio, nel 1629<sup>3</sup>. È stato anche

<sup>1</sup> «Est enim objectum Ejus, Hominis vita, sanitas, morbus, mors; horum causae, quibus oriuntur; eorundem media, quibus diriguntur. Proinde est Medicina Scientia eorum, quorum applicatorum effectum, vita sana conservatur, aegra vera in priorem restituitur salubritatem» (*Institutiones medicae, in usus annuae exercitationis domesticorum digestae, ab Hermanno Boerhaave, Editio altera prima longe auctior, Lugduni Batavorum, apud J. Van der Linden, 1713, "Prolegomena", §§ 21-22, pp. 6-7*).

<sup>2</sup> È interessante notare che in un testo degli anni venti del XIX secolo, *Principes de physiologie médicale* di Isidore Bourdon, emerge ormai una visione articolata della scienza dell'uomo e delle sue divisioni e della distinzione tra antropologia e fisiologia: «L'ANTHROPOLOGIE s'occupe de l'Histoire générale de l'Homme considéré dans toutes les circonstances et dans ses rapports avec la Nature. L'ANATOMIE considère la composition, la structure si compliquée et l'arrangement des diverses parties de son corps. La PHYSIOLOGIE embrasse l'histoire approfondie de l'homme et ne néglige aucun des mystères de son existence physique, sans avoir la prétention de les pouvoir tous pénétrer. Elle est comme le tronc commun ou le support général de toutes les branches de la science de l'homme; car tout se rapporte à la vie, dont elle fait son étude et dont elle essaie de poser les lois» (Isidore Bourdon, *Principes de physiologie médicale*, Première partie, Paris, J.-B. Baillière-Gabon, 1828, pp. 19-20).

<sup>3</sup> Cfr. A. Bitbol-Hespéris, *Le principe de vie chez Descartes, op. cit.*, p. 12.

sottolineato che verso la metà del XVII secolo questo vocabolo comincia a essere utilizzato nelle opere di medici e filosofi in Germania e Francia. Tuttavia, come si è già rilevato, anche se negli studi medici non mancano quaderni con appunti sul volume dei crani, sulle caratteristiche dei volti e così via, un campo disciplinare individuabile come antropologia non esiste. Non ci sono antropologi né esiste il mestiere di antropologo. C'è un discorso che ha come oggetto l'antropologia, come esistono discorsi dell'estetica, dell'etica e dell'economia. Il discorso antropologico è opera di filosofi, giuristi, naturalisti e medici, ma l'antropologia di questi ultimi è differente dai discorsi elaborati negli altri campi, la filosofia, il diritto, la storia naturale<sup>4</sup>.

Indubbiamente i filosofi giocano un ruolo di primo piano in questo campo: il discorso antropologico, e con esso quello che oggi denominiamo etnologico, esistono – come ha scritto Michèle Duchet – all'interno del discorso filosofico generale. In autori come Voltaire, Rousseau, Diderot, Helvétius la scienza dell'uomo è un mezzo che serve a fondare una concezione morale e una teoria politica (e nello stesso Buffon discorso antropologico e discorso filosofico tendono ancora a confondersi). È nel 1788 che il teologo svizzero Alexandre-César Chavannes pubblica una *Anthropologie ou science générale de l'homme*, divisa in nove parti – si va dall'antropologia fisica alla mitologia passando per l'etnologia, la noologia, la glossologia, l'etimologia, la lessicologia, la grammatologia –, ma verso la metà del XVIII il termine «antropologia» rientra ancora nel lessico dell'anatomia e significa «studio del corpo umano»<sup>5</sup>. Michèle Duchet cita a riguardo l'articolo *Anatomie* dell'*Encyclopédie* redatto da Diderot: «L'Anatomie humaine, qui est absolument et proprement appelée Anatomie, a pour objet, ou, si l'on aime mieux, pour sujet le corps humain. C'est l'art que plusieurs appellent Anthropologie»<sup>6</sup>. Agli sgoccioli del secolo, nel 1798 in Germania, in un contesto diverso, dove con antropologia ci si può

<sup>4</sup> E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., pp. 10-11. Va sottolineato che il libro di Elizabeth Williams concerne essenzialmente «the anthropology of the doctors, the medical science of man» (Ivi, p. 11).

<sup>5</sup> Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Postface de Claude Blanckaert, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 12, 19-20. Cfr. Alexandre-César Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la Philosophie et des Langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle*, Lausanne, Imprimerie Isaac Hignou, 1788.

<sup>6</sup> D. Diderot, *Anatomie*, in *Encyclopédie*, op. cit., vol. I, p. 416. Nel corso del XIX secolo il termine «anthropologie» tende a diffondersi. Lo si riscontra ad esempio in Jacques Lordat, *Apologie de l'école médicale de Montpellier, en réponse à la lettre écrite par M. Peisse à M. le Professeur Lordat*, Paris, J.-B. Baillière/Montpellier, L. Castel Libraire-Éditeur, 1842, dove si parla di un'antropologia di Ippocrate (p. 31) e de «l'Anthropologie pratique ou la Médecine» come materia d'insegnamento presso certe corporazioni (p. 39).

referire alla fisiologia come trattazione fisica sull'uomo<sup>7</sup>, Kant distinguerà «la conoscenza fisiologica dell'uomo», che indaga «ciò che la *natura* fa di lui», dalla conoscenza «pragmatica» che tematizza «ciò che *egli*, in quanto essere che agisce liberamente, fa ovvero può e deve fare di se stesso»<sup>8</sup>. L'antropologia che Kant contempla non è dunque puramente costruita su dati fisiologici, ma richiede un'indagine morale sull'uomo in quanto essere libero. Nell'antropologia kantiana si può così percepire un'eco tardiva di uno di quei due orientamenti di ricerca antropologica che si delineano verso la fine del XVI secolo, non quello che fa dell'uomo un oggetto di analisi nella sua concreta fenomenologia (anatomica, psicologica o politica), ma quello che indaga i principi della saggezza e della felicità e la perfezione dei doveri e dei costumi<sup>9</sup>.

Prendiamo ora in esame la «fisiologia». L'impiego in senso moderno di questo termine risale al XVII secolo e si ritrova ad esempio in Descartes, il quale considera quella che oggi è la scienza delle funzioni degli organismi viventi come una parte della fisica<sup>10</sup>. Nel XVIII secolo «fisiologia» è una parola usata più correntemente di «antropologia», ma designa differenti tipi di indagine perseguiti da autori diversi. L'uso di questo vocabolo nella letteratura medica risale a Jean Fernel (1497-1558), secondo il quale la fisiologia è una parte della medicina che si distingue dalla patologia e la precede. Il suo trattato incompiuto, *Medicina*, pubblicato a Parigi nel 1554, include, dopo un primo libro di anatomia, sette libri che nella traduzione francese sono raggruppati sotto il titolo: *Les sept livres de la physiologie*. È la prima volta che questo termine

<sup>7</sup> Wolff, ad esempio, dopo aver rilevato che «definitur *Physiologia* per scientiam corporis animati; strictius a Medicis per scientiam corporis humani sani», ricorda che altri definiscono la fisiologia «tractationem physicam de homine in specie Anthropologiam» (Christian Wolff, *Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere [...]*, Francofurti et Lipsiae, prostat in officina libraria Rengeriana, 1728, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Caput III, "De partibus philosophiæ", § 84, p. 37).

<sup>8</sup> «Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll» (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a cura di Oswald Külpe, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin, Georg Reimer Verlag, 1917 [1907], p. 119; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Michel Foucault, traduzioni di Mauro Bertani e Gianluca Carelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 99).

<sup>9</sup> Cfr. C. Blanckaert, *L'anthropologie en France*, art. cit., p. 16.

<sup>10</sup> Cfr. la lettera di Descartes a Regius abitualmente datata luglio 1645, ma risalente, secondo Verbeek, alla fine di marzo 1641, in cui il primo evoca le «theses de physiologia in ordinem ad medicinam» (AT, IV, p. 240), una serie di dispute sulla fisica nuova del secondo, riunite più tardi con il titolo *Disputationes medicæ de Physiologia sive Cognitionis sanitatis*. Cfr. a riguardo Theo Verbeek, *Le contexte historique des Notæ in Programma Quoddam*, in *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, a cura di Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, pp. 1-33, in particolare pp. 6-7.

veniva impiegato nella letteratura medica per designare il funzionamento del corpo<sup>11</sup>. All'epoca dei medici-filosofi di Montpellier, in linea generale, «fisiologia» indica lo studio della funzione della vita piuttosto che di una struttura statica, ma il modo in cui questa ricerca debba essere condotta, i problemi specifici che l'indagine fisiologica avrebbe dovuto comprendere e anche il senso di «funzione» sono oggetto di dispute e discussioni<sup>12</sup>. Più precisamente, alla luce del poderoso lavoro di Duchesneau e delle considerazioni di Canguilhem nella sua introduzione alla *Physiologie* di Charles Kayser, si può sostenere che all'inizio del XVIII secolo il concetto moderno di fisiologia non è ancora ben definito, anche se il termine appartiene ormai al lessico scientifico (basti pensare ai trattati del XVII secolo che lo contengono nel titolo: *Physiologia medica* di Theodor Zwinger, Basilea, 1610; *Medicina physiologica* di J. A. Van der Linden, Amsterdam, 1653; *Exercitationes physiologicae* di Johannes Bohn, Lipsia, 1668); e che, dopo le *Fundamenta physiologiae* di Friedrich Hoffmann (Halle, 1718), è con Albrecht von Haller (*Primæ lineæ physiologiae usum prælectionum Academicarum*, Gottinga, 1747; *Elementa physiologiae corporis humani*, Losanna, 1757-1766) che la fisiologia guadagna lo statuto di ricerca indipendente e di insegnamento specializzato<sup>13</sup>. Se, tuttavia, come precisa Duchesneau<sup>14</sup>, nel XVII secolo non ci sono frontiere epistemologiche tra la parte della fisica che tratta delle realtà inorganiche e quella che si occupa del mondo organico, intorno alla metà del XVIII secolo i due ambiti sono ormai distinti e quella certa ambiguità che il concetto di fisiologia celava tende ormai a dissiparsi. Duchesneau menziona a riguardo l'*Encyclopédie*, in cui la fisiologia è presentata come quella parte della medicina che indaga ciò in cui consiste la vita, la natura della salute e i suoi effetti<sup>15</sup>, e il *Philosophisches Lexicon* di Johann Georg Walch, secondo il quale la fisiologia è comunemente intesa come l'antropologia o la conoscenza della natura umana («Die anthropologie, oder die Lehre von des Mensch Nature»), che tratta della salute dell'uomo, individua ciò in cui essa consiste e ne studia le caratteristiche («von der Gesun-

<sup>11</sup> Cfr. Paul Mazliak, *Descartes. De la science universelle à la biologie*, Paris, Vuibert-Adapt, 2005, p. 127.

<sup>12</sup> Cfr. E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., p. 11.

<sup>13</sup> Georges Canguilhem, *La constitution de la physiologie comme science*, Introduzione alla *Physiologie* de Charles Kayser, II edizione, Paris, Éditions médicales Flammarion, 1970 [1963], vol. I, pp. 11-48, in particolare pp. 11-12 (poi in *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, VII edizione aumentata, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994, pp. 226-227); François Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012 [1982], p. 12.

<sup>14</sup> F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>15</sup> Cfr. il lemma *Physiologie* nell'*Encyclopédie*, op. cit., vol. XII, p. 537: «[...] partie de la Médecine, qui considère ce en quoi consiste la vie, ce que c'est que la santé, et quels en sont les effets».

dheit des Menschen handelt, und zeigt worinnen solche bestehe, und was die Kennzeichen derselben sind»)<sup>16</sup>.

In tal modo verso la metà del XVIII secolo, quando la scuola dei medici-filosofi montpellierani va affermandosi in contrapposizione al riduzionismo meccanicistico, si può a buon diritto sostenere che la fisiologia è considerata una scienza specifica che ha come oggetto i fenomeni vitali e si presenta come la rivale della fisica nel campo dell'organico; in altri termini, essa è identificata come lo studio degli organismi viventi in contrapposizione ai corpi morti o alla materia bruta. Pertanto il suo obiettivo principale consiste nello scoprire le leggi che regolano l'esistenza degli organismi viventi<sup>17</sup>. Quanto alla fisiologia montpellierana, essa ha di mira apparentemente non soltanto l'uomo ma anche gli animali e le piante. Nei fatti, tuttavia, i medici di Montpellier concentrano le loro indagini quasi esclusivamente sugli esseri umani<sup>18</sup>. Siccome il vitalismo montpellierano è frutto della medicina e poiché questa medicina è in se stessa antropologica, nel senso che è incentrata sull'uomo («human-centered», come scrive Elizabeth Williams), i medici di Montpellier sono competenti specialmente su problemi presenti nella fisiologia umana<sup>19</sup>. Eppure la medicina antropologica dei montpellierani non si esaurisce nella pura fisiologia; in quanto filosofi, oltre che medici, essi si interessano parimenti a ciò che non rientra strettamente nell'ambito della fisiologia, ma – come vedremo – riguarda ciò che si definisce comunemente il «moral».

Effettuate queste distinzioni, cominciamo a circoscrivere a grandi linee le caratteristiche della scienza dell'uomo quale va declinandosi nella prospettiva medico-filosofica della Scuola di Montpellier. Anche se – si è detto nell'introduzione – i filosofi del XVII e del XVIII secolo registrano la mancanza di autentici progressi nell'ambito di questa scienza (dovuti in parte a un approccio non rigoroso) e la difficoltà di definirla e di esplorarne i confini, esi-

<sup>16</sup> Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, riproduzione facsimile della quarta edizione (Lipsia, 1775), 2 voll., Hildesheim, Olms, 1968, vol. II, p. 444. Cfr. a riguardo Simone De Angelis, *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer >Wissenschaft vom Menschen< in der Frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 400-401.

<sup>17</sup> Cfr. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières, op. cit.*, p. 14; E. A. Williams, *The Physical and the Moral, op. cit.*, p. 11.

<sup>18</sup> Quasi esclusivamente: si sa, ad esempio, che Barthez s'interessa, per quanto riguarda la fisiologia, alla locomozione nell'uomo e negli animali. Le basi di questo lavoro sono gettate in diversi numeri del *Journal des Sçavans* (1782, 1783 e 1787), durante il suo soggiorno parigino. Si tratta comunque soltanto di un primo tentativo di un'indagine che viene poi sviluppata nella *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, P. Polère/Paris, Maquignon l'ainé, 1798 (an VI). Cfr. a riguardo Louis Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, in «Revue d'histoire des sciences», Tome 24, n° 2, 1971, pp. 149-176, in particolare p. 162.

<sup>19</sup> E. A. Williams, *The Physical and the Moral, op. cit.*, p. 12.

ste un'antropologia medica che è in salute e che si arricchisce sempre più di implicazioni filosofiche. Elizabeth Williams ha dimostrato che questa antropologia medica nella seconda metà del XVIII secolo presenta quattro aspetti o tendenze fondamentali<sup>20</sup>. In primo luogo, essa è olistica, tanto nella sua concezione dell'uomo come un tutto quanto nella sua considerazione della medicina come una scienza che abbraccia una molteplicità di fenomeni interdipendenti dell'esperienza umana. In secondo luogo, la scienza dell'uomo presuppone rapporti tra sfere dell'umano repute generalmente separate: poiché la nozione di rapporto designa un'interrelazione, una reciprocità tra mente e corpo, e non il fatto che l'una determini l'altro (o viceversa), l'antropologia medica non riconduce il fisico allo psichico né lo psichico al fisico; perciò essa non è né monista né materialista. In terzo luogo, la scienza dell'uomo così declinata colloca la medicina nella società. Questo – come del resto già si è visto – risulta dalla sua logica interna ma anche da un progetto politico che poggia sull'idea che i fenomeni intellettuali, passionali e sociali sono intimamente legati al benessere del corpo. Infine, la scienza dell'uomo tende a distinguere certe tipologie umane all'interno della varietà di informazioni cliniche e sociali repertorate nel corso delle indagini mediche; essa intende scoprire alcune regolarità e generalità che richiedono spiegazioni di ordine patologico, terapeutico e fisiologico, e che sono dunque diverse rispetto alle costanti individuate nell'universo fisico. Questo tipo di discorso antropologico sembra fondarsi su basi empiriche e allontanarsi da ciò che Foucault ha chiamato la configurazione antropologica della filosofia moderna<sup>21</sup>, nel senso che non sembra interrogarsi su ciò che l'uomo è nella sua essenza, e questo proprio perché si tratta di un discorso antropologico elaborato in un contesto medico e non originariamente o esclusivamente filosofico. Esso si muove su un piano indubbiamente empirico e non sembra voler ancorarsi – per riprendere il binomio concettuale foucaultiano – a una funzione o a un'impostazione trascendentale<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, «folio», 2010 [1966] p. 352 (*Le parole e le cose*, trad. it. di Emilio Panaitescu, Milano, 1967, p. 367).

<sup>22</sup> *Ibid.*

## 2. *La medicina nel XVIII secolo e la Scuola di Montpellier*

Malgrado i suoi progressi, la medicina del XVIII secolo è profondamente diversa da quella dei secoli successivi. In quanto professione, essa si presenta come un terreno stratificato che va dalla piccola élite di medici formati nelle università fino ai diversi praticanti popolari (ciarlatani, levatrici, guaritori itineranti) che in molti casi lavorano al di fuori del campo medico ufficiale. Una distinzione importante è quella che sussiste tra medici e chirurghi: i primi appartengono alle corporazioni legate alla facoltà di medicina, presso cui hanno svolto il loro *cursus studiorum* in latino, i secondi si collocano nel contesto e nelle comunità locali; i primi dissertano sui corpi e praticano un'arte liberale, i secondi toccano i corpi e si guadagnano da vivere, non soltanto praticando operazioni, ma anche supervisionando le terapie prescritte dai medici (purghe, bagni, ventose). Questa differenza è in primo luogo di ordine sociale: essa testimonia che una élite di medici tende a considerare la medicina come un corpus teorico e che costoro si considerano come pensatori. Nel corso del XVIII, tuttavia, le cose cambiano: si assiste in particolare alla progressiva abolizione della distanza tra medici e chirurghi, all'aumento dei praticanti che hanno una duplice formazione, agli inizi dell'osservazione clinica praticata presso il letto del malato<sup>23</sup>. Tra i medici che richiamano l'attenzione sull'importanza di avvicinare la medicina e la chirurgia ce n'è indubbiamente uno che ha compiuto i suoi studi a Montpellier, Théophile de Bordeu, che peraltro getta anche le fondamenta dell'approccio clinico, poi sistematizzato dal suo condiscipolo Henri Fouquet<sup>24</sup>. E dopo di lui Félix Vicq d'Azyr (1748-1794) si muove nella stessa direzione raccomandando l'unità della medicina e della chirurgia nonché la centralità dell'anatomia e dell'osservazione clinica<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Lawrence W. B. Brockliss, Colin Jones, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997, i capitoli 8 e 9, dedicati alla comunità corporativa dei medici e alla chirurgia nel XVIII secolo. Cfr. inoltre E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., pp. 24 e sgg. Sul senso e sulla struttura dell'esperienza clinica e sulla storia delle istituzioni nelle quali i suoi propositi e i suoi sforzi si sono dispiegati, cfr. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, «Quadrige», 2009 [1963], pp. 83-95

<sup>24</sup> Cfr. Dominique Boury, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu (1722-1776)*, Paris, Champion, 2004, p. 35.

<sup>25</sup> Cfr. a riguardo Erwin H. Ackerknecht, *Medicine at the Paris Hospital*, Baltimore, Md, Johns Hopkins Press, cop. 1967, pp. 25-27; Othmar Keel, *The Politics of Health and the Institutionalisation of Clinical Practices in Europe in the Second Half of the Eighteenth Century*, in *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*, a cura di William F. Bynum e Roy Porter, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985, pp. 207-258, in particolare pp. 208-209. Su Vicq d'Azyr cfr. Rafael Mandressi, *Le passé, l'enseignement, la science: Félix Vicq d'Azyr et l'histoire de la médecine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Medicina nei secoli: Arte e Scienza*, 20, Istituto di Storia della Medicina, Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2008, pp. 183-212.

Quest'ultimo ritiene necessario che ogni chirurgo sia medico – che abbia dunque una adeguata formazione per esercitare l'arte della chirurgia – e ne fa una questione politica<sup>26</sup>: si tratta di restituire la medicina alla chirurgia e la chirurgia alla medicina ritrovando quella «heureuse union de deux sciences» che gli antichi conoscevano bene<sup>27</sup>.

Quanto appena detto va comunque un po' sfumato, in quanto i progressi in questa direzione sono in realtà piuttosto lenti. Barthez, ad esempio, non riesce – come vedremo – a includere nel suo insegnamento lezioni cliniche presso il letto dei malati dell'ospedale Saint Éloi a causa dell'opposizione degli amministratori, per cui ha qualche ragione Dominique Raynaud quando, pur sottolineando il prestigio della Facoltà di Medicina di Montpellier, sostiene che i montpellierani sono poco inclini a praticare la medicina d'osservazione e la medicina sperimentale e che Barthez insegna una medicina teorica non proprio legata all'osservazione e alla clinica: questi non ha elaborato che un solo studio concreto sulla gotta<sup>28</sup>. Va nondimeno menzionata la testimonianza di Lordat: questi afferma che per Barthez la pratica della medicina costituisce il fine a cui devono tendere tutti i lavori del medico e che i doveri dell'insegnamento – almeno come l'autore dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme* intende praticarlo – gli si rivelano difficili da conciliare con quelli della medicina clinica<sup>29</sup>. La testimonianza di Lordat, a cui Barthez ha confidato i suoi manoscritti, è dunque indice di una volontà di introdurre la medicina clinica e di fare in modo che essa possa accompagnarsi al discorso teorico, ma anche delle difficoltà e degli ostacoli che incontra chi intende realizzare questo proposito.

Nei fatti, lungo tutto il secolo la medicina fa fatica a progredire e perfezionarsi in modo significativo. Come ha scritto Dominique Boury nel suo libro consacrato a Théophile de Bordeu, anche se i medici settecenteschi manifestano un'attenzione e una curiosità quasi senza limiti (geografia, meteorologia,

<sup>26</sup> Félix Vicq d'Azyr, *Fragments de philosophie médicale*, in *Œuvres de Vicq-d'Azyr, recueillies et publiées avec des notes et un discours sur sa vie et ses ouvrages*, par Jacq.-L. Moreau (de la Sarthe) [...], Paris, L. Duprat-Duverger, an XIII-1805, pp. 46-47.

<sup>27</sup> Ivi, p. 48.

<sup>28</sup> «[...] les Montpelliérains furent peu enclins à pratiquer la médecine d'observation et la médecine expérimentale. Barthez, reçu docteur en médecine en 1753, enseigne sa vie durant une médecine théorique coupée de l'observation et de la clinique. Il ne fit qu'une étude concrète sur la goutte» (Dominique Raynaud, *La controverse entre organicisme et vitalisme: étude de sociologie des sciences*, in «Revue française de sociologie», vol. 39, n° 4, 1998, pp. 721-750, in particolare p. 733).

<sup>29</sup> Jacques Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez et mémoires sur la vie de ce médecin*, Paris, Gabon, 1818, p. 84.



storia, psicologia, antropologia: niente sembra uscire fuori dall'orbita delle loro riflessioni) e anche se la botanica, la storia naturale, la chimica, la fisiologia nel senso più moderno del termine sono opera di medici, tutti i settori della medicina – a eccezione dell'anatomia – attraversano una fase stagnante: i mezzi terapeutici manifestano la loro inefficacia di fronte alle grandi epidemie di peste, colera, vaiolo; i lavori di classificazione nosologica si rivelano dispersivi senza che alcun sistema di classificazione si imponga sugli altri; la qualità stessa degli studi di medicina sembra attraversare una fase di decadenza (lo testimoniano le critiche che proliferano negli anni della Rivoluzione, critiche che colpiscono ad esempio i ciarlatani, la cattiva legislazione sulle droghe farmaceutiche e la scarsa qualità degli studi medici: in effetti, nelle facoltà, in linea generale i mezzi tecnici restano rudimentali e l'insegnamento clinico è poco organizzato)<sup>30</sup>.

Torniamo ora allo statuto della medicina e del medico nel XVIII secolo. Se da un lato, il più delle volte, il medico sembra vivere lontano dal lavoro pratico del chirurgo, dall'altro egli coltiva interessi e conoscenze ad ampio raggio, e questo sembra particolarmente vero per i medici-filosofi di Montpellier. Per avere un'immagine più completa dell'estensione del loro sapere e dei molteplici ruoli che rivestono nella società dell'epoca, è utile segnalare che alcuni di essi sono autorità in campi che per noi, oggi, sembrano avere poca attinenza con la medicina (come la cosmologia o la letteratura). Proprio Barthez, ad esempio, ha scritto un commentario sull'opera di Plinio il Vecchio, che si aggiunge alla sua traduzione della *Storia naturale* in dodici volumi (il tutto pubblicato nel 1771), e una *Théorie du beau dans la nature et les arts*, pubblicata postuma a Parigi da Léopold Colin Libraire nel 1807 (per limitarci a citare solo questi contributi). È stato parimenti coredattore del *Journal des savants*, il più antico giornale letterario, nel senso moderno della parola,

<sup>30</sup> Cfr. D. Boury, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu*, op. cit., pp. 19-20. L'autrice cita alcune proposte di riforma dell'insegnamento e della pratica della medicina inviate al comitato di salubrità dell'Assemblea costituente, in particolare Jean-Gabriel Gallot, *Vues générales sur la Restauration de l'Art de Guérir. Lues à la Séance Publique de la Société de Médecine le 31 Août 1790 [...]*, Paris, Imprimerie de P. Fr. Didot le Jeune, chez Croullebois, 1790. Sulla questione cfr. anche i capitoli su *La médecine des Lumières* e su *La conversion anatomo-clinique* (in particolare "La Révolution française et la médecine en Europe") del libro di Jean-Charles Sournia, *Histoire de la médecine*, Paris, la Découverte, 1992. L'autore sottolinea che nell'epoca della Rivoluzione l'esigenza di apportare delle riforme all'intero campo della medicina e l'emergenza di una nuova visione della malattia – in cui le osservazioni fondate sullo studio clinico dei malati e sulla dissezione dei cadaveri vengono a occupare un posto di primo piano – convivono con una chirurgia ancora sbrigativa che, nonostante l'audacia e i progressi tecnici, non riesce ancora a far fronte alle atroci sofferenze vissute dal paziente e alle conseguenze post-operatorie (cfr. la traduzione italiana di questo libro, a cura di Giusi Licinio, *Storia della medicina*, Bari, Dedalo, 1994, pp. 230-234). Cfr. anche, dello stesso autore, *La Médecine révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Payot, 1989, pp. 161 e sgg.

d'Europa (1665). Ovviamente, in questo gran mare di interessi e di saperi, la filosofia gioca un ruolo di primo piano e finisce con l'impregnare fortemente la teoria medica. Va detto a riguardo che i medici del XIX secolo appartenenti ai circoli parigini tenderanno a ridicolizzare l'attitudine speculativa della medicina filosofica; e prenderanno di mira essenzialmente i medici di Montpellier e la loro tendenza a interessarsi a questioni filosofiche e sociali. Nonostante l'inclinazione per la letteratura e la speculazione filosofica dei medici montpellierani, va segnalato però che nel XVIII secolo la Facoltà di Medicina di Montpellier accoglie più facilmente innovazioni nella formazione e nella pratica rispetto alle facoltà della capitale. Ben prima dei loro colleghi parigini, i medici di Montpellier praticano la dissezione e l'autopsia, intraprendono indagini nei vari settori delle scienze naturali e, come si è visto, si propongono di costruire ponti tra l'opera del medico teorico e quella del chirurgo<sup>31</sup>. Testimoniano questo programma di coordinamento tra teoria e pratica, tra la sfera intellettuale intessuta di conoscenze e la sfera empirica che implica il contatto con i malati e con la sofferenza, alcune pagine delle *Recherches sur les maladies chroniques* di Antoine, Théophile e François de Bordeu che a breve leggeremo.

È inoltre fondamentale chiarire un altro punto: nonostante i tratti comuni che possiamo riscontrare nel profilo e nelle opere dei medici montpellieriani, la Facoltà di Medicina di Montpellier non va considerata come una realtà monocromatica; al contrario essa si rivela all'epoca come un *milieu* scientifico-culturale fortemente composito, nel quale tendenze diverse convivono (come le teorie che si richiamano rispettivamente a Boerhaave e Stahl) e si contrappongono le une alle altre (come i neo-galenici e i sydenhamiani, per quanto riguarda la pratica medica)<sup>32</sup>. Eppure, come vedremo, è in questo contesto che una scuola medico-filosofica di orientamento vitalistico prende forma e si definisce. In ogni caso, alla luce dei lavori di storia della medicina esaminati, sembra che l'espressione «medicina filosofica» calzi bene ai medici della scuola di Montpellier. In primo luogo, per questi ultimi, gli obiettivi della medicina oltrepassano lo scenario della pura terapia e la medicina costituisce una scienza che esamina la gamma completa dei fattori e delle circostanze che contribuiscono a determinare gli stati di salute e di malattia (non è un caso se la reputazione della scuola di medicina di Montpellier già nei secoli prece-

<sup>31</sup> E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., p. 25.

<sup>32</sup> Cfr. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., pp. 521-522 e sgg.

denti era legata al fatto che l'insegnamento della medicina vi si accompagnava allo studio di altre scienze: anatomia e botanica dal 1593, farmacia e chirurgia dal 1597, chimica dal 1676<sup>33</sup>). In secondo luogo, i medici di questa scuola sono filosofi nella misura in cui tale parola designa uno spirito scientifico e un metodo che si contrappongono al peso soffocante dell'autorità e della tradizione. In estrema sintesi, al di là della complessità teorica dello scenario della Facoltà di Medicina di Montpellier, si può asserire che alcuni medici-filosofi di questo *milieu* si propongono di rompere con il passato, ovvero cercano spiegazioni e anche terapie nuove al di là dei paradigmi dominanti. Come vedremo più avanti, lo spirito ribelle e non conformista, la volontà di battere strade nuove (sino a supporre concetti o principi inediti) sembra costituire uno dei tratti caratteristici del vitalismo.

Dal punto di vista della pratica medica, va segnalato che nella scuola di Montpellier si rivendica l'esigenza di tornare a Ippocrate<sup>34</sup>. I medici-filosofi montpellieriani a loro modo riportano al centro dell'attenzione il triangolo ippocratico medico, malato, malattia<sup>35</sup>. Com'è noto, Ippocrate considerava l'organismo come un tutto indissolubile. In quest'ottica non esistono malattie locali, anche quando i sintomi possono presentare tale caratteristica: il corpo umano nella sua interezza è colpito dalla malattia ed è il corpo umano nella sua totalità che concorre alla guarigione. Come ha rilevato Georges Canquihem nel suo celebre articolo *Aspects du vitalisme* richiamando proprio un passo di Barthez sul principio vitale, Ippocrate aveva elaborato una teoria della *natura medicatrix* che in patologia accorda più importanza alla reazione dell'organismo e alla sua difesa che alla causa morbosa. In questa tendenza

<sup>33</sup> Cfr. a riguardo Alexandre Germain, *L'École de médecine de Montpellier. Ses origines, sa constitution, son enseignement. Étude historique d'après les documents originaux*, Montpellier, J. Martel aîné, 1880, pp. 5-16; E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., pp. 25-26. Sulla medicina a Montpellier nel XVIII secolo cfr. Louis Dulieu, *Le mouvement scientifique montpellierain au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», Tome 11, n° 3, 1958, pp. 227-249; Id., *La médecine à Montpellier*, Tome III *L'époque classique*, 2 voll., Avignon, Les Presses Universelles, 1983-1986; Dominique Julia, *L'université de médecine de Montpellier à l'époque moderne*, in *7e centenaire des universités de l'académie de Montpellier (1289-1989)*, Montpellier, Université de Montpellier I, 1992, pp. 26-38. Cfr. inoltre Yvonne Vidal, *La bibliothèque et les archives de la faculté de médecine de Montpellier*, in «Montpellier médical», 3<sup>e</sup> série, tome LIV, n° 1, 1958, pp. 77-108.

<sup>34</sup> Cfr. Roseline Rey, *Anamorphoses d'Hippocrate au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de M. Grmek*, a cura di Danielle Gourevitch, Genève, Droz, 1992, pp. 257-276.

<sup>35</sup> Cfr. a riguardo Paolo Quintili, *La médecine de Montpellier et le matérialisme au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «La Lettre Clandestine», n° 14, dossier thématique: *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'Âge classique*, 2005-2006, pp. 71-90, in particolare pp. 72-73, che mette in luce l'instaurarsi di differenti gerarchie tra i tre componenti del triangolo a seconda della prospettiva adottata dalle correnti che lo rievocano (galenisti-aristotelici, iatromeccanicisti-vitalisti, iatrochimici-animisti).

Canguilhem coglie uno dei tratti caratterizzanti del vitalismo: la sua diffidenza nei riguardi del potere della tecnica sulla vita<sup>36</sup>.

Il campo di indagine dei medici di Montpellier è vasto. Essi intendono prendere in considerazione non soltanto la condizione fisica del malato ma anche la sua condizione psichica, il che significa conoscere i legami tra l'individuo e il contesto in cui vive. La nozione di «milieu», come osserva Roseline Rey<sup>37</sup>, comprende due ordini di realtà: l'ambiente naturale e il contesto sociale. Per quanto riguarda l'ambiente naturale, va detto che per i medici montpellieriani è rilevante interessarsi alla topografia del luogo e del clima (ad esempio, le osservazioni meteorologiche) e ai problemi di igiene pubblica di gestione medica. Per quanto concerne l'ambiente sociale, i medici filosofi prendono in esame l'uomo nel suo contesto lavorativo, nella sua famiglia, le sue relazioni con gli altri, la sua maniera di alimentarsi, le sue condizioni abitative<sup>38</sup>. La trama dei nessi che costituiscono la vita di un individuo richiede anche una storia medico-topografica della città in cui vive, cioè un'analisi della sua posizione che tenga conto di vari elementi (luce solare, aria, acqua, terra). Questa storia particolare prende in esame anche la collocazione e la disposizione delle case, la localizzazione degli ospedali e degli altri edifici pubblici, il modo di nutrirsi e di vivere degli individui (in sintesi costumi e abitudini)<sup>39</sup>. Il medico-filosofo deve indagare su tutti questi fronti e, così facendo, riflette *en réformateur* sul funzionamento della vita sociale nel suo insieme.

In tal modo la pratica medica e la riflessione teorica vengono a intrecciarsi con esigenze di ordine politico-sociale. Anche se non potremo approfondire questo aspetto della questione e ci soffermeremo, alla luce dei limiti del nostro lavoro, sulla dimensione fisiologico-antropologica delle teorie di Barthez e di altri rappresentanti della Scuola di Montpellier (e sulle loro implicazioni filosofiche), facciamo qui qualche allusione alla dimensione politico-sociale della problematica indagata. Proponendosi di sondare la condizione fisico-mentale dell'uomo in tutta la sua estensione e giungendo dunque a interrogarsi sui suoi risvolti sociali, i medici-filosofi si confrontano con i problemi concreti della salute e della malattia nel contesto delle città. Lasciando emergere una

<sup>36</sup> Georges Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003, pp. 105-127, in particolare p. 109. Scrive significativamente Canguilhem: «Le vitalisme c'est l'expression de la confiance du vivant dans la vie, de l'identité de la vie avec soi-même dans le vivant humain, conscient de vivre» (*Ibid.*).

<sup>37</sup> R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>38</sup> *Ivi.*, p. 12.

<sup>39</sup> *Ivi.*, p. 304.

vocazione riformatrice, essi mettono in luce ad esempio l'esigenza di collocare i cimiteri all'esterno delle città; pongono parimenti il problema delle macellerie e delle latrine e studiano i focolai di infezione, in particolare gli ospedali e le prigioni. Ne dà testimonianza, ad esempio, Jean-Joseph Ménéret de Chambaud (1739-1815): nel suo *Essai sur l'action de l'air dans les maladies contagieuses* (1781), questo autore nato a Montélimar che discute la sua tesi di medicina a Montpellier nel 1757 e redige alcune voci dell'*Enciclopedia*<sup>40</sup>, denuncia l'ammassamento dei malati negli ospedali e afferma a più riprese che nei contesti ospedalieri le diverse malattie, mescolandosi, aggravano la corruzione dell'aria, già alterata per la sola presenza di numerose persone, l'assenza di aerazione e di ventilazione, la promiscuità, l'incapacità di isolare i malati contagiosi. Ménéret de Chambaud auspica a riguardo una autentica decentralizzazione ospedaliera che si basi innanzitutto sulla distinzione tra la situazione degli indigenti e quella dei malati, fornendo lavoro agli uni e agli altri, quando sono privi di risorse<sup>41</sup>. Nelle sue considerazioni emerge chiaramente come la medicina abbia risvolti sociali e politici e come le politiche urbane che hanno seriamente a cuore l'interesse della comunità debbano convergere con le analisi della sana medicina: «Les barrières et les lignes par lesquelles on parvient à éloigner des villes non infectées ces foyers vivants d'émanations qui en corrompraient l'air, sont autant approuvées par la saine médecine que par la sage politique»<sup>42</sup>.

Alla luce di queste brevi osservazioni possiamo individuare alcuni tratti caratterizzanti della scuola di Montpellier nel XVIII secolo: l'allargamento del campo di indagine del medico (che implica un ritorno a Ippocrate); idee e interessi filosofici specifici (che si basano su una conoscenza non superficiale del pensiero filosofico e scientifico antico e moderno); propositi sociali e politici chiaramente definiti. È su questo terreno che vengono gettate le fondamenta per una nuova scienza dell'uomo che si presenta come un'antropologia medica con una forte vocazione filosofica (in termini metodologici, epistemologici e politico-sociali).

<sup>40</sup> Cfr. Colas Duflou, *Diderot et Ménéret de Chambaud*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 34, 2003, pp. 25-44. URL: <http://rde.revues.org/157>; DOI: 10.4000/rde.157.

<sup>41</sup> Cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., pp. 314-315. Sul nesso tra la corruzione dell'aria e le malattie cfr. ad esempio Jean-Joseph Ménéret, *Essai sur l'action de l'air dans les maladies contagieuses, qui a remporté le prix proposé par la société Royale de Médecine*, Paris, rue et hôtel Serpente, 1781, §§ 31-32, pp. 33-37; § 55, pp. 92-94.

<sup>42</sup> J.-J. Ménéret, *Essai sur l'action de l'air dans les maladies contagieuses*, op. cit., § 50, p. 81.

### 3. Meccanicismo, animismo, vitalismo

Alla luce di quanto si è detto nei precedenti paragrafi, si può asserire che i medici della scuola di Montpellier mirano a trovare una connessione organica tra la medicina, la filosofia e la società. Occorre a questo punto ben individuare l'orientamento teorico e le esigenze epistemologiche che stanno alla base di questo progetto. Nell'introduzione è già stato rilevato che i medici-filosofi di Montpellier sono sensibili alle tendenze più innovative del pensiero filosofico-scientifico coevo e che, sostenitori dello sperimentalismo ippocratico in medicina, tra i filosofi moderni preferiscono di gran lunga Bacon e Locke ai cosiddetti razionalisti<sup>43</sup>.

Un gruppo importante di medici montpellierani manifesta una certa insoddisfazione nei confronti dei paradigmi meccanicistici di interpretazione del vivente e dei fenomeni vitali, anche se questo non implica un rigetto totale del meccanicismo come modello di spiegazione dei processi fisiologici<sup>44</sup>. Diversi studiosi hanno sottolineato che un flusso complesso di tendenze e correnti attraversa la Facoltà di Medicina di Montpellier agli inizi del XVIII secolo – vi abbiamo del resto già accennato – per cui è difficile riunire questa molteplicità di orientamenti sotto un'unica categoria, sia anche quella di vitalismo<sup>45</sup>. Tuttavia, alcuni medici-filosofi di Montpellier possono essere inseriti – in linea generale e con tutti i dovuti distinguo – nella più ampia categoria dei «vitalisti»<sup>46</sup> nella misura in cui rifiutano di considerare l'organismo a partire dal paradigma di macchine artificiali costruite dall'uomo e di trasferire alla fisiologia e alla medicina i modelli estranei della fisica e della chimica, considerati incapaci di render ragione del vivente. I vitalisti montpellierani mettono dunque in discussione i grandi sistemi iatromeccanicisti che si sono affermati tra il XVII e il XVIII secolo (soprattutto quelli di Boerhaave e di

<sup>43</sup> È già stato evocato a riguardo il prezioso lavoro di S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, op. cit., pp. 31-50.

<sup>44</sup> A proposito del vitalismo, Canguilhem ha detto che: «c'est la vie cherchant à remettre le mécanisme à sa place dans la vie» (G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, op. cit., p. 126).

<sup>45</sup> Cfr. Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1993 [Paris, Colin, 1963], pp. 8-25; R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., pp. 59-61; Paolo Quintili, *La médecine de Montpellier*, art. cit., pp. 71-83.

<sup>46</sup> François Duchesneau ha scritto che in una prospettiva storica ed epistemologica la connotazione di «vitalismo» dovrebbe essere considerata in una varietà di significati a seconda del periodo storico e della specifica combinazione di principi metodologici e presupposizioni ontologiche che si realizza nelle teorie storicamente situate (*Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology: the Cases of Barthez, Blumenbach and John Hunter*, in *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*, a cura di William F. Bynum e Roy Porter, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985, pp. 259-295, in particolare p. 260).

Hofmann): questi sistemi, dei quali circolano varianti teoriche nella stessa Montpellier, tendono a ricondurre la fisiologia all'anatomia, a trascurare la dinamica delle forze organiche e a spiegare queste ultime per mezzo di schemi di carattere fisico-meccanico<sup>47</sup>.

È importante richiamare qui il ruolo giocato da Descartes nelle vicissitudini del meccanicismo in ambito medico perché, com'è noto, esiste un cartesianismo medico, oggetto di significativi studi anche recenti<sup>48</sup>, e perché l'autore del *Discours de la méthode*, a torto o a ragione, elogiato o biasimato, è considerato il capofila di uno iatromeccanicismo radicale, almeno per quanto riguarda la vita<sup>49</sup>, la cui origine viene ricondotta al fuoco senza luce contenuto nel cuore<sup>50</sup>. Infatti Descartes critica l'idea che il principio della vita possa essere identificato nell'anima e tende a considerarlo come meccanico, anche se nell'immagine del cuore-focolare la produzione del calore è accostata a quella della fermentazione dell'uva, dunque a un fenomeno chimico<sup>51</sup>:

<sup>47</sup> Cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 6 et passim. Sulla reazione vitalistica al meccanicismo – in Francia e altrove in Europa – cfr., tra gli altri, Theodore M. Brown, *From Mechanism to Vitalism in Eighteenth-Century English Physiology*, in «Journal of the History of Biology», vol. 7, n° 2, 1974, pp. 179-216; S. Moravia, *Dall'“homme machine” all'“homme sensible”. Meccanicismo, animismo e vitalismo nel secolo XVIII*, in «Belfagor», vol. XXIX, n° 6, 1974, pp. 633-647; Giulio Barsanti, *La mappa della vita: teorie della natura e teorie dell'uomo in Francia (1750-1850)*, Napoli, Guida, 1983, pp. 111-119; Peter-Hanns Reill, *Anti-Mechanism, Vitalism and their Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought*, in «Francia», vol. XVI, n° 2, 1989, pp. 195-212.

<sup>48</sup> Cfr. ad esempio Sarah Carvallo *Pourquoi ne pas être cartésien en médecine?*, in *Qu'est-ce qu'être cartésien*, a cura di Delphine Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS Éditions, «La Croisée des chemins», 2013, pp. 437-463. Va segnalato che, alla luce di un testo di Stenone, la studiosa rileva che Descartes in realtà non sembra ridurre puramente e semplicemente l'uomo alla macchina (Ivi, p. 440).

<sup>49</sup> Mirko D. Gremek, *A Survey of the Mechanical Interpretations of Life from the Greek Atomists to the Followers of Descartes*, in *Biology, History, and Natural Philosophy*, a cura di Allen D. Breck e Wolfgang Yourgrau, New York, Plenum Press, 1972, pp. 181-195, in particolare p. 187.

<sup>50</sup> Cfr. Francesca Bonicalzi, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 18. Cfr. R. Descartes, *L'Homme*, AT, XI, pp. 123-124. Il nesso tra la vita e il calore cardiaco è sottolineato in altri testi dell'autore, in particolare il *Discours de la méthode* (AT, VI, pp. 52-55) e le *Passions de l'âme* (AT, XI, pp. 329-331). Si consideri anche quanto Descartes scrive a Mersenne nella lettera del 30 luglio 1640, nella quale il calore è chiaramente individuato come il principio di vita per tutti gli organismi: «Mais parce que vous dites qu'on ne saurait expliquer ce phénomène, en ne mettant point d'autre principe de vie dans les animaux que la chaleur, il me femble, au contraire, qu'on le peut bien mieux expliquer qu'autrement; car la chaleur étant un principe commun pour les animaux, les plantes, et les autres corps, ce n'est pas merveille que la même serve à faire vivre un homme et une plante; au lieu que, s'il falloit quelque principe de vie dans les plantes, qui ne fût pas de même espèce que celui qui est dans les animaux, ces principes ne pourraient pas si bien compatir ensemble» (AT, III, p. 122).

<sup>51</sup> Si consideri quanto scrive nella sua ultima opera, *Les Passions de l'âme* (I, articolo 5): «Et ainsi on a cru sans raison que notre chaleur naturelle et tous les mouvements de nos corps dépendent de l'âme, au lieu qu'on devait penser au contraire que l'âme ne s'absente, lorsqu'on meurt, qu'à cause que cette chaleur cesse, et que les organes qui servent à mouvoir le corps se corrompent» (AT, XI, p. 330). Significativamente, sottolineando i vari paragoni cartesiani tra il corpo umano e le macchine artificiali (fontane, organi, orologi), François Dagognet (*Le corps*, Paris, PUF, «Quadrige», 2008 [1992], p. 54) rileva che in Descartes «[...] la physiologie [...] devient une physique concrète [...]».

alla luce de *L'Homme* e del *Discours de la méthode*, ma anche delle *Passions de l'âme*, si può affermare che per Descartes la vita dipende da due principi, il calore del cuore e il movimento degli spiriti animali. È a partire da questi due soli principi che a suo avviso è possibile spiegare il movimento del corpo umano<sup>52</sup>.

Com'è noto, ne *L'Homme*<sup>53</sup> il filosofo francese inaugura la sua analisi introducendo la supposizione del corpo-automa: «Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible»<sup>54</sup>. E, nell'ultima pagina del testo, invita il lettore a considerare che le funzioni attribuite a questa macchina – dalla digestione ai movimenti esteriori sino alle passioni e alle impressioni della memoria – si spiegano tutte, naturalmente, in base alla sola disposizione degli organi, per cui non c'è bisogno di supporre alcun altro principio di movimento e di vita oltre al sangue e agli spiriti animali, agitati dal calore del fuoco che arde incessantemente nel cuore della macchina e che non ha una natura diversa da quella di tutti gli altri fuochi che si trovano nei corpi inanimati<sup>55</sup>. Questo aspetto del discorso cartesiano non è tuttavia facilmente archiviabile senza particolari commenti. È possibile infatti apportare almeno una precisazione alla luce di alcune argomentazioni sviluppate da Chantal Jaquet nel suo libro *Le corps*. Se si considerano con attenzione i passi de *L'Homme* appena evocati, in particolare quello che troviamo all'inizio del testo, il meccanicismo sembra rivelarsi un artificio finalizzato a rendere più

<sup>52</sup> Si consideri un passo tratto dalle *Passions de l'âme* (I, articolo 11): «[...] la seule cause qui fait qu'un muscle s'accourcit plutôt que son opposé, est qu'il vient tant soit peu plus d'esprits du cerveau vers lui que vers l'autre. Non pas que les esprits qui viennent immédiatement du cerveau suffisent seuls pour mouvoir ces muscles, mais ils déterminent les autres esprits, qui sont déjà dans ces deux muscles, à sortir tous fort promptement de l'un d'eux, et passer dans l'autre: au moyen de quoi celui d'où ils sortent devient plus long et plus lâche; et celui dans lequel ils entrent étant promptement enflé par eux, s'accourcit et tire le membre auquel il est attaché» (AT, XI, pp. 335-336).

<sup>53</sup> Ricordiamo, tuttavia, richiamando le osservazioni di Geneviève Rodis-Lewis (*L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990, p. 154), che Descartes non ha mai separato *L'Homme* dall'unico trattato in cui doveva essere incluso, *Le Monde* (nel *Discours de la méthode*, Descartes parla chiaramente del «traité» al singolare, cfr. AT, VI, pp. 41 e 55). Esiste una continuità notevole – rilevava inoltre la studiosa nello stesso luogo – tra la presentazione delle leggi più generali del mondo e quelle che spiegano gli organismi viventi, e questo perché Dio è la fonte unica del funzionamento dell'intero universo e non c'è bisogno di una finalità particolare per render conto di questa o quella delle sue componenti. Su *L'Homme* cfr. il recente volume collettivo *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, a cura di Delphine Antoine-Mahut e Stephen Gaukroger, Cham (Suisse), Springer, 2016.

<sup>54</sup> AT, XI, p. 120.

<sup>55</sup> «[...] ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés» (AT, XI, p. 202)



intelligibile l'oggetto dell'indagine dell'autore. Fabbricando un uomo artificiale, che imita quello naturale, Descartes ritiene di rendere più comprensibile l'essenza del corpo. L'assimilazione del corpo a un automa o a un orologio è un modello presentato non come vero ma come verosimile e serve essenzialmente a mettere fuori gioco la teoria della tripartizione dell'anima, in particolare la tesi dell'esistenza di un'anima vegetativa e di un'anima sensitiva. In tal modo, il meccanicismo cartesiano si rivela piuttosto come una macchina da guerra contro l'animismo<sup>56</sup>.

Rievocata la posizione cartesiana, fondamentale per una ricostruzione dell'antropologia moderna e per comprendere i suoi ulteriori sviluppi nel XVIII secolo, va però menzionata, anche se di sfuggita, un'altra interpretazione dello iatromeccanicismo, che adotta una posizione meccanicistica senza sconfinare in speculazioni metafisiche: si tratta della scuola italiana di ascendenza galileiana, segnata dalle ricerche di Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679), che senza riprendere le tesi centrali della fisiologia cartesiana pure propone un modello caratterizzato dall'analogia tra il vivente e la macchina<sup>57</sup>.

Un'altra strada nel campo del meccanicismo medico è battuta da Herman Boerhaave (1668-1738), che tuttavia, lungi dal seguire Descartes, critica la definizione cartesiana di corpo come ciò che è esteso in lunghezza, larghezza e profondità: l'estensione cartesiana non basta a spiegare la realtà dei corpi<sup>58</sup>. Secondo Boerhaave, l'analisi geometrica e meccanica dei movimenti si adatta perfettamente alla spiegazione delle operazioni dei corpi organici e dunque anche del corpo umano<sup>59</sup>, tuttavia non è possibile applicare *a priori* il meto-

<sup>56</sup> Cfr. Chantal Jaquet, *Le corps*, Paris, PUF, 2001, p. 100. Quanto ai limiti del procedimento cartesiano ne *L'Homme* – supporre che Dio formi un corpo simile agli automi artificiali costruiti dall'uomo –, si veda anche la quinta parte del *Discours de la méthode* (AT, VI, pp. 45-46).

<sup>57</sup> Cfr. Auguste-Georges Berthier, *Le Mécanisme cartésien et la physiologie au XVII<sup>e</sup> siècle* (con una nota introduttiva di Edmond Goblot), in «*Isis*», vol. 3, n° 1, 1920, pp. 21-58, in particolare pp. 27-29; Paul Hoffmann, *Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl*, in «*Revue des sciences humaines*», vol. 58, n° 186-187, aprile-ottobre 1982, pp. 199-211.

<sup>58</sup> Cfr. *Hermanni Boerhaave Viri Summi, Suique Præceptoris Methodus Studii Medici*, Tomus Primus, Amsterdam, Jacobia Wetstein, 1751, p. 16.

<sup>59</sup> Cfr. ad esempio Id., *Institutiones medicae*, op. cit., § 25, p. 8: «Talia autem in iis, quae purè corporea in Homine, sunt Mechanica, et experimenta Physica, sola. His enim corporum vires generales, singularesque, tantum innotescunt». Si consideri inoltre ivi, §§ 39-40, p. 12: «Corpus humanum conflatum ex fluidis, et firmis, docet Anatome. Firma sunt, aut vasa coërentia humores, aut instrumenta sic facta, figurata, et connexa, ut ex singulari hâc fabricâ determinati quidam motus exerceri queant, si causa movens accedit. Deprehenduntur enim ibidem, fulcimenta, columnae, trabes, propugnaucula, hypomochlia, cunei, vectes, trochleae determinantes, funes, praela, folles, cribra, filtra, canales, receptacula. Facultas exercendi hos motus Functio dicitur; quae lege mechanicâ sit, et per eam tantum explicari potest».

do meccanicistico alla medicina, e per di più nell'uomo ci sono anche altre cose («alia») che non possono essere rese intelligibili unicamente grazie ai principi della matematica e della fisica («quae per illa principia non queunt intelligi»)⁶⁰. Come rileva Duchesneau nelle pagine della *Physiologie des Lumières* dedicate alla metodologia del medico, chimico e botanico olandese⁶¹, questo modello va utilizzato in fisiologia seguendo unicamente un processo di conoscenza *a posteriori*⁶². Infatti, i corpi singoli che presentano una complessità elevata non possono essere studiati unicamente grazie a una teoria della natura generale dei corpi: i corpi nella loro individualità oltrepassano il concetto universale di materia, includono altre proprietà, elementi particolari grazie ai quali il singolo corpo si distingue da un altro ed è proprio quel singolo corpo e non un altro⁶³. Per Boerhaave occorre certo applicare al corpo umano le medesime leggi che valgono per gli altri corpi (leggi che concernono la massa, la densità, la connessione delle parti, la trasmissione del movimento), ma tenendo conto delle caratteristiche specifiche del singolo corpo organico, rivelate dall'anatomia, dall'esame descrittivo supportato da tecniche microscopiche e dall'osservazione dei movimenti relativi alla direzione degli umori⁶⁴, e del fatto che l'unità organica a cui quelle leggi si applicano si regge su una struttura irriducibile e, almeno provvisoriamente, sconosciuta⁶⁵. Sono altresì tipici della metodologia di Boerhaave due orienta-

⁶⁰ Ivi, § 26, p. 8.

⁶¹ F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, op. cit., p. 177.

⁶² Cfr. H. Boerhaave, *De usu ratiocinii mechanici in medicina* (1703), in Id., *Opuscula selecta Neerlandicorum de arte medica*, Amstelodami, apud F. van Rosen, 1907, p. 104: «Generalem corporis naturam illos definivisse verius quam Mathematicos tam claurm habeo, ut litem de fide hujus asserti expectem plane nullam. Quae vero singulari cuique, prout in rerum natura existit, corpori propria sit indoles, ex universali hac Geometrarum idea a priori nullus rite deduxerit»; ivi, p. 108: «Eadem igitur lege, qua mathematicum illud et humana haec machina explicabilis arti geometricae erit; si modo pro datis assumuntur, non quas arbitrium mentis ex infinita possibilium varietate pro lubidine finxit, sed sensuum usu probe compertae dotes ejus peculiare».

⁶³ «[...] corpora autem, quae re existunt, omnia individua sint, id est, adeo limitata et determinata, ut, praeter universalem illum Materiae conceptum, involvant peculiare etiam alias affectiones, quibus singula a singulis distinguuntur, et quae faciunt, ut corpus sit hoc praecise corpus, et non aliud: inde clarissime liquet, communes illas Materiae dotes non modo, sed et imprimis cuilibet corpori singulari proprias Physicae esse considerationis, utpote, quae corpora naturalia, prout vere existunt, vel existere possunt, contemplatur» (Ivi, p. 188).

⁶⁴ Si noti a proposito che Boerhaave pratica una medicina clinica a contatto con il paziente, facendo uso di un microscopio per esaminare la lingua, gli occhi, le labbra e le ferite dell'infermo e di un termometro ad alcool e poi a mercurio (cfr. a riguardo Id., *Praxis medica, sive commentarium in aphorismos Hermanni Boerhaave De cognoscendis et curandis morbis, pars tertia*, London, Sumtibus Societatis, 1738, § 670, p. 278). Sarah Carvallo, presentando questo aspetto della medicina di Boerhaave, sottolinea che anche qui il medico olandese si differenzia da Descartes (*Pourquoi ne pas être cartésien en médecine?*, art. cit., p. 451).

⁶⁵ Cfr. F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, op. cit., p. 178. Ci sembra utile richiamare a riguardo questi passi del *De usu ratiocinii mechanici in medicina*: «Illa enim ex sola collectione communium nata, secluso accu-

menti: la posizione anti-cartesiana secondo la quale i principi fondamentali delle cose ci sono nascosti e solo per mezzo dell'osservazione sensoriale alcune qualità vengono conosciute<sup>66</sup>; il rifiuto di postulare principi metafisici inutili. In merito a questo secondo punto va ricordato che nelle *Institutiones medicae* Boerhaave afferma senza ambiguità che le ultime cause metafisiche e le prime cause fisiche non sono né necessarie né utili né possibili per l'indagine medica, mentre è lecito e giova utilizzare tutto quanto è veramente dimostrato in anatomia, fisica, meccanica<sup>67</sup>.

Torniamo ora ai medici-filosofi francesi. L'anti-riduzionismo dei vitalisti di Montpellier si traduce nell'esigenza di mettere in luce la specificità del vivente e, nel contempo, della medicina in quanto scienza che ha per oggetto i fenomeni vitali. Questo sforzo teorico implica proposte e progetti di riforma degli studi medici e un lavoro di demarcazione dei campi disciplinari per stabilire quale ruolo assegnare alla matematica, alla fisica o alla chimica nella formazione dei futuri medici. Si tratta, in altri termini, di indagare non solo ciò che costituisce la peculiarità dei fenomeni della vita, ma anche di interrogarsi sui nessi che raccordano la medicina alle altre attività dell'uomo. Su questo piano, come si è già detto, il lavoro teorico e la pratica medica estendono le loro radici nel campo delle riforme politiche e vi si impegnano attivamente<sup>68</sup>.

Indicate le linee di orientamento generali dei medici-filosofi montpellierani, cerchiamo ora di circoscrivere le caratteristiche del vitalismo, che – inutile dirlo – come categoria storico-concettuale va oltre la scuola di Bordeu e Barthez e ingloba altre esperienze e tradizioni medico-filosofiche. A riguardo è utile rievocare i termini in cui caratterizza il vitalismo Ernst Mayr, che insiste

rate omni eo, quod unum ab alio distinguit, justo ratiocinio non dabit conclusionem unquam, quae peculiarem corporis naturam explicet. Ab hac ipsa tamen pendet primario vis agendi, qua unum prae alio corpus pollet; adeoque illa ignorata et haec incognita lateat necesse est. Ignota igitur haec detegere quisquis amat, ex ipsa re singulari conditiones eruere debet, quae procacem aliter ratiocinii libertatem in indaganda rei indole exacte determinet. Has vero certo nullus novit, nisi ille, qui sensuum experimento observandos corporis cujusque effectus perspexit. Habent sc. hi rationem eorum, quae ex natura propria rei indagandae fluunt; singula ergo horum unam hujus proprietatem, collecta vero simul integram ejus naturam absolvunt, qua sensibus patet» (H. Boerhaave, *De usu ratiocinii mechanici in medicina*, op. cit., pp. 104-106).

<sup>66</sup> Su questo punto cfr. Gerrit Arie Lindeboom, *Herman Boerhaave: the Man and his Work*, London, Methuen, 1968, p. 101.

<sup>67</sup> «Ultimae quoque Metaphysicae, et primae Physicae, causae, Medico investigatu, necessariae, utiles, vel possibiles, non sunt» (H. Boerhaave, *Institutiones medicae*, op. cit., § 28, p. 9). «Assumere autem licet, et prodest, omnia verè demonstrata, in Anatomicis, Chemiâ, Mechanice, atque in Physicis, quoad simplicem factorum eventum» (Ivi, § 29, p. 10).

<sup>68</sup> R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 9.

sul fatto che esso cosituisce, fin dal suo apparire nel XVII secolo, un movimento di opposizione, animato da uno spirito di ribellione nei confronti della filosofia meccanicistica della rivoluzione scientifica, del fysicalismo galileiano-newtoniano e del modello dell'animale-macchina:

Vitalism from its emergence in the seventeenth century, was decidedly an antimovement. It was a rebellion against the mechanistic philosophy of the Scientific Revolution and against physicalism from Galileo to Newton. It passionately resisted to the doctrine that animal is nothing but a machine and that all manifestations of life can be exhaustively explained as matter in motion. But as decisive and convincing as the vitalists were in their rejection of the Cartesian model, they were equally indecisive and unconvincing in their own explanatory endeavors. There was great explanatory diversity but no cohesive theory<sup>69</sup>.

Alla luce di questa lettura il vitalismo definisce il suo orientamento teorico in opposizione al fysicalismo materialista, secondo cui tutto ciò che esiste nel mondo è materiale e obbedisce alle leggi della fisica, e al meccanicismo, secondo cui l'universo e ogni fenomeno che in esso si produce si spiegano alla luce delle leggi dei movimenti materiali e delle loro diverse figure. Questo modello, secondo cui in natura tutto si produce per mezzo di figure e movimenti, è illustrato in una lettera di Descartes a Plempius per Froidmont:

Nam si nimis crassa mea philosophia ipsi videtur, ex eo quod figuras, et magnitudines, et motus, ut mechanica consideret, illud damnât quod supra omnia existimo esse laudandum, et in quo me praecipue effero et glorior [...] <sup>70</sup>.

Indubbiamente, anche se si mette l'accento sul fatto che il procedimento cartesiano con cui viene condotta l'analisi del corpo umano-automa ha un carattere fittizio<sup>71</sup>, uno dei testi più chiari e dettagliati nel tratteggiare il para-

<sup>69</sup> Ernst Mayr, *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [1997], p. 9. Sulla contrapposizione tra un meccanicismo e un vitalismo radicali che attraversa la storia delle scienze della vita cfr. anche, dello stesso autore, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 114: «In no other area of biology has the pendulum between opposing viewpoints swung back and forth as frequently and as violently as in physiology. Extreme mechanistic interpretations, considering organisms as nothing but machines to be explained in terms of movements and forces, and extreme vitalism, considering organisms as being completely controlled by a sensitive if not thinking soul, were opposing each other from the time of Descartes and Galileo virtually to the end of the nineteenth century».

<sup>70</sup> Lettera di Descartes a Plempius per Froidmont del 3 ottobre 1637, in AT, I, pp. 420-421. Si ricordi che Froidmont accusa la filosofia cartesiana di essere «crassa», grossolana: «*nimis crassa et mechanica videtur*». (Lettera di Froidmont a Plempius per Descartes, 13 settembre 1637, AT, I, p. 406).

<sup>71</sup> È quel che fa notare Chantal Jaquet, *Le corps, op. cit.*, p. 99: «L'explication cartésienne présente le mérite de chercher le principe de la vie dans le corps lui-même et ouvre la voie à une physiologie dépouillée de considérations animistes, mais elle est totalement fictive. Descartes, d'ailleurs, en a parfaitement conscience, car il signale à plusieurs reprises la nature hypothétique de sa description du corps humain».

digma meccanicistico<sup>72</sup>, e di ovvio interesse per ragioni filosofiche, è il trattato *L'Homme*, dove Descartes scrive:

Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.

Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons; et il me semble que je ne saurais imaginer tant de sortes de mouvements en celle-ci, que je suppose être faite des mains de Dieu, ni lui attribuer tant d'artifice, que vous n'ayez sujet de penser, qu'il y en peut avoir encore davantage<sup>73</sup>.

Tutte le funzioni fisiologiche dell'uomo si spiegherebbero a partire dai soli principi dell'estensione, della figura, della posizione degli organi, essendo sufficienti a render conto di tutto quanto accade nel corpo. In tal modo, la specificità di ciò che successivamente sarà denominata biologia svanisce: la scienza del vivente non è che una sezione della fisica, allo stesso modo in cui il trattato *L'Homme* non è che una parte de *Le Monde*. Alla luce di questo modello le conoscenze che si richiedono al medico saranno prima di tutto di ordine matematico, più precisamente geometrico, poi gli si domanderà che conosca un po' di anatomia e le leggi della fisica dei corpi in generale<sup>74</sup>. Nel quadro di questa «véritable géométrisation du corps humain»<sup>75</sup>, la materia che costituisce il corpo umano non si differenzia da quella degli altri oggetti materiali né in virtù dei suoi principi costitutivi né grazie alle sue proprietà

<sup>72</sup> Si ricordi, con Canguilhem, che «mécanisme, on le sait, vient de μηχανή dont le sens d'*engin* réunit les deux sens de ruse et de stratagème d'une part et de machine d'autre part» (G. Canguilhem, *Aspects du vitalisme*, op. cit., 2003, p. 110). «Un mécanisme – precisa in un altro testo il medesimo autore –, c'est une configuration de solides en mouvement telle que le mouvement n'abolit pas la configuration. Le mécanisme est donc un assemblage de parties déformables avec la restauration périodique des mêmes rapports entre parties» (Id., *Machine et organisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, op. cit., pp. 129-164, in particolare p. 131). In quest'ultimo saggio Canguilhem non manca di precisare che è possibile far risalire la teoria dell'animale-macchina ad Aristotele, il quale accomuna effettivamente gli organi del movimento animale ad alcune parti delle macchine da guerra, ad esempio il braccio della catapulta che lancia il proiettile; nondimeno, questa assimilazione si iscrive nel quadro di una teoria del movimento ben diversa da quella elaborata da Descartes (Ivi, pp. 134-135).

<sup>73</sup> R. Descartes, *L'Homme*, AT, XI, p. 120. Altrettanto sintomatico è questo passo dei *Principes de la philosophie* (IV, § 203): «Et il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits» (AT, IX.2, p. 322).

<sup>74</sup> Cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 95.

<sup>75</sup> Ivi, p. 94.

ma soltanto per la sua configurazione, per la sua struttura, spiegazione, questa – come Roseline Rey non esita a sottolineare –, che ha indubbiamente un che di vago<sup>76</sup>.

Su questo punto, peraltro, è possibile misurare la prossimità e la distanza tra Leibniz e Descartes. È utile il richiamo a Leibniz perché, pur segnalando una differenza tra i corpi naturali e quelli artificiali, il filosofo tedesco non rigetta il meccanicismo, anzi – mutuando un'espressione di Chantal Jaquet<sup>77</sup> – lo «esalta», lo mette in rilievo, nella misura in cui dimostra che il vivente ha la meglio sull'automa battendolo sul suo terreno, poiché è una macchina infinitesimale, è tale all'infinito, sin nelle sue più piccole parti. Ne *Les Principes de la philosophie ou la Monadologie*, § 64, Leibniz infatti scrive:

Chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine, faite par l'art de l'homme n'est pas machine dans chacune de ses parties. Par exemple, la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre<sup>78</sup>.

Vale la pena fare due osservazioni che forniscono qualche delucidazione del passo appena citato e mostrano la notevole complessità della polarità corpo vivente-automa nel filosofo tedesco. In primo luogo, se Leibniz condivide l'orientamento diffuso nel suo tempo secondo il quale i fenomeni delle cose materiali possono essere spiegati in modo soddisfacente nei termini delle proprietà meccaniche di figura, forma e movimento, egli rigetta l'ulteriore conclusione che queste nozioni possano fornire una conoscenza accurata della realtà<sup>79</sup>. In secondo luogo, l'analogia tra i corpi organici e le macchine artificiali non deve offuscare la differenza che li separa, differenza che fa leva sulla autentica unità e autosufficienza dell'organismo vivente<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Ivi, p. 97.

<sup>77</sup> C. Jaquet, *Le corps*, op. cit., pp. 102-103.

<sup>78</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di Karl Immanuel Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1996 [riproduzione dell'edizione di Berlino, 1875-1890], vol. VI, p. 618; *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, Torino, UTET, 2000, vol. III, p. 463.

<sup>79</sup> Questo aspetto della concezione di Leibniz è stato sottolineato da Donald Rutherford, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, «paperback edition», 1998 [1995], pp. 86-87.

<sup>80</sup> La questione della posizione di Leibniz rispetto al meccanicismo è di una grande complessità. Basti pensare che secondo Henri Bergson è con Leibniz che il meccanismo universale affermato da Descartes trova il suo

Torniamo ora ai medici vitalisti. Senza rinunciare *in toto* al meccanicismo, essi rifiutano una concezione meccanicistica e riduzionistica del corpo umano e mettono in luce un'opposizione irriducibile tra il meccanico e il vivente. Ménuret de Chambaud sostiene che un medesimo fenomeno fisiologico si manifesta sotto forme estremamente diverse da un individuo a un altro (a seconda del temperamento, del sesso, dell'età, delle condizioni geo-climatiche del luogo in cui vive) e che d'altro canto anche in uno stesso individuo si riscontrano molteplici variazioni nell'ordine e nel meccanismo delle sue funzioni. È dunque ben difficile paragonare le leggi dei fenomeni vitali al movimento uniformemente regolato di un orologio. Nell'articolo «économie animale» dell'*Encyclopédie* Ménuret riassume la posizione dei meccanicisti mettendo l'accento sul riduzionismo di una tale impostazione teorica e sul fatto che essa trascura la struttura organica del corpo umano che è la fonte delle sue principali proprietà:

Les Mécaniciens qui ont renversé, sans restriction et sans choix, tous les dogmes des Chimistes, ont formé une secte particulière, composée de quelques débris encore subsistants du gale-nisme et de la découverte de la circulation du sang, d'autant plus fameuse alors, qu'elle était plus récente; le corps humain devint entre leurs mains une machine extrêmement composée,

compimento, giacché in Leibniz l'universo diventa un sistema di punti la cui posizione può essere determinata in ogni istante in relazione all'istante precedente e in teoria calcolabile per ogni momento (*L'évolution créatrice*, Paris, PUF, «Quadrige», 2003 [1941], pp. 344, 347); e questo sarebbe possibile sulla base di una «[...] solidarité mathématique de tous les points de l'univers entre eux, de tous les moments de l'univers entre eux [...]» (Ivi, p. 348). A riguardo si può rinviare ai lavori di Belaval e Bouquiaux: Yvon Belaval (*Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, «tel», 1976 [1960], p. 524) oppone il meccanicismo leibniziano a quello cartesiano rilevando che Leibniz reintroduce nella fisica alcuni principi metafisici e teologici e che nel suo mondo ogni cosa è dotata di vita («tout es vivant»); Laurence Bouquiaux (*L'harmonie et le chaos: le rationalisme leibnizien et la «nouvelle science»*, Louvain-la-Neuve, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Peeters, 1994, pp. 71-72) sostiene che in Leibniz (cfr. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, *Die philosophischen Schriften*, IV, p. 475) è presente la metafora dell'organismo e che l'universo-orologio del filosofo tedesco va inteso come un automa nel senso leibniziano, cioè come qualcosa che è origine del suo movimento. Per la studiosa, se nei testi leibniziani – compreso quello della *Monadologie* qui evocato – emerge un'analogia tra i corpi viventi e le macchine artificiali, va tuttavia riconosciuta anche e soprattutto «une irréductible différence» tra essi, e questo in nome dell'autentica unità e dell'autentica autosufficienza dei primi (Ivi, p. 171). Si ricordi anche che per François Duschesneau (*Leibniz: le vivant et l'organisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010, p. 11) la concezione del vivente è una cartina di tornasole delle diverse forme del meccanicismo che ne permette di valutarne la fecondità. In questo lavoro l'autore mette in luce come la riflessione di Leibniz sul vivente possa essere compresa a fondo se si considera l'impatto che hanno avuto su di essa le profonde revisioni della metafisica e della fisica del filosofo (pp. 11-12 e sgg.). Sulla questione cfr. anche Marie-Noëlle Dumas, *La pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976, che dipinge un Leibniz particolarmente interessato alla medicina, all'alchimia e al mondo vivente e per il quale la fisica tende a essere subordinata alla biologia, un Leibniz che opera una triplice rivoluzione: la promozione della medicina quale modello di una scienza probabilistica e non apodittica; l'elaborazione di una scienza dell'individuale e non dell'universale; l'affermazione della priorità della qualità sulla quantità (Ivi, p. 255).

ou plutôt un magasin de cordes, leviers, poulies et autres instruments de mécanique, et ils pensaient que le but général de tous ces ressorts était de concourir au mouvement progressif du sang, le seul absolument nécessaire à la vie; que les maladies venaient de quelque dérangement dans ce mouvement, et la célèbre théorie des fièvres est toute fondée sur un arrêt des humeurs dans les extrémités capillaires. [...] On crut que le mouvement s'y faisait, suivant les lois ordinaires qui ont lieu dans toutes les machines *inorganiques*; on traita géométriquement le corps humain; on calcula avec la dernière sévérité tous les degrés de force requis pour les différentes actions, les dépenses qui s'en faisaient, *etc.* mais tous ces calculs qui ne pouvaient que varier prodigieusement, n'éclaircissent point l'*économie animale*. On ne fit pas même attention à la structure *organique* du corps humain qui est la source de ses principales propriétés<sup>81</sup>.

Ménuret de Chambaud intende svincolare lo studio del corpo umano dalla morsa del metodo geometrico e del riduzionismo meccanicistico, senza per questo rinunciare del tutto al meccanicismo, facendo emergere la particolarità dei corpi viventi e un approccio adeguato allo studio delle loro proprietà. In quest'ottica, si tratta di subordinare il meccanicismo a una maniera specifica di studiare gli organismi viventi<sup>82</sup>. Per far questo, non bisogna esitare – a differenza di quanto ha fatto Boerhaave – a indagare le prime leggi della vita<sup>83</sup>.

Nell'articolo *Pouls* dell'*Encyclopédie*, poi, Ménuret suggerisce che l'irregolarità e la varietà sono tratti specifici dei corpi viventi, caratteristiche che impediscono di assimilarli a dei corpi meccanici<sup>84</sup>. Successivamente, nelle *Re-*

<sup>81</sup> J.-J. Ménuret de Chambaud, *Économie animale*, in *Encyclopédie, op. cit.*, vol. XI, p. 346.

<sup>82</sup> Cfr. a riguardo R. Rey, *L'âme, le corps et le vivant*, in *Histoire de la pensée médicale en Occident, 2. De la Renaissance aux Lumières*, a cura di Mirko D. Grmek, Paris, Seuil, 1997, pp. 117-155, in particolare p. 120. Questa subordinazione del meccanicismo al vivente riprende alcuni punti del dibattito tra Stahl e Leibniz. Quest'ultimo infatti sostiene: «[...] quoique tout dans la matière ait une explication mécanique, tout ne s'y explique pas d'une manière matérielle, c'est-à-dire à l'aide de ce qui est purement passif dans le corps, ou bien en s'appuyant sur les principes purement mathématiques de l'arithmétique et de la géométrie» (*Doutes et objections de Leibnitz touchant quelques assertions de la Vraie théorie médicale de Stahl*, in *Negotium otiosum*, in Georg Ernst Stahl, *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*, a cura di Théodore Blondin, 6 voll., Paris, Baillièrre, 1859-1864, vol. VI, p. 14).

<sup>83</sup> J.-J. Ménuret de Chambaud, *Économie animale*, art. cit., p. 364.

<sup>84</sup> Id., *Pouls*, in *Encyclopédie, op. cit.*, vol. XIII, p. 219. Qui, pur facendo riferimento all'etiologia del polso sviluppata nei sistemi meccanicistici, ne mette in luce anche i limiti: «La vitesse, la grandeur, la dureté et la force, sont des qualités respectives, dont on ne peut déterminer l'excès ou le défaut, que d'après une mesure constante et invariable. Cette mesure se trouve-t-elle dans le pouls; y a-t-il un pouls naturel, fixe, et déterminé? Quand il existerait, l'observateur peut-il l'avoir toujours présent dans l'esprit; ne peut-il pas s'en former des idées différentes, suivant que la finesse du tact variera, ou par d'autres circonstances? Ne voyons-nous pas tous les jours qu'un pouls qui paraît dur à un médecin, est censé mol par un autre, de même qu'un corps n'est jamais trouvé par plusieurs personnes avoir le même degré de chaleur; d'ailleurs, toutes ces qualités, comme l'a judicieusement observé Bellini, ne varient-elles pas suivant l'âge, le tempérament, le climat, la disposition du corps, *etc.* Dans l'état de santé, la mollesse et la dureté, la fréquence et la vitesse, n'ont-elles pas des degrés différents? La fréquence du pouls, comme l'a observé un auteur célèbre, aussi illustré par ses lumières et ses écrits que par son rang et sa dignité, varie encore beaucoup, suivant la taille; les personnes grandes ont le pouls plus rare que les petites; dans les corps de six piés il n'a compté que 60 pulsations dans une minute; 70 dans ceux de cinq piés; 90 dans ceux de quatre; et 100 dans ceux qui n'avaient que deux piés. (Structure du cœur, par M. de Sénac, livre III. chap. vij. part. II. page 214.) On



*cherches physiologiques sur la vie et sur la mort* (1800) Bichat così metterà in risalto la specificità dei corpi viventi: «cette instabilité des forces vitales, cette faculté qu'elles ont de varier à chaque instant en plus ou en moins, imprime à tous les phénomènes vitaux un caractère d'irrégularité qui les distingue des phénomènes physiques remarquables par leur uniformité»<sup>85</sup>.

Per i vitalisti della Scuola di Montpellier non è dunque possibile ricondurre i corpi e i processi vitali alle pure leggi della fisica. La polemica nei confronti dei meccanicisti ha dei toni forti: «Combien – si legge nelle *Recherches sur les maladies chroniques*, dove pure qualche merito viene riconosciuto al paradigma meccanicistico – les Mécaniciens sont loin de connaître l'animalité qu'ils ont, sans pudeur, osé expliquer par les lois réservées aux machines mortes et sans âme!»<sup>86</sup>.

Va sottolineato, tuttavia, che il vitalismo si definisce non soltanto in contrapposizione al meccanicismo dominante in medicina dal XVII secolo ma anche in termini critici rispetto all'animismo di Georg Ernst Stahl (1659-1734). Anzi, secondo Federico Di Trocchio, il moderno vitalismo nasce nel XVIII secolo in Francia dalla critica dell'animismo stahliano nella sua opposizione al meccanicismo<sup>87</sup>. Lo stesso termine «vitalismo» non si opporrebbe tanto a «meccanicismo» o «materialismo» quanto piuttosto proprio ad «animismo», il termine usato per designare la teoria di Stahl<sup>88</sup>. Il medico e chimico tedesco aveva già attaccato le pretese del meccanicismo di ricondurre la fisiologia a leggi statico-idrauliche. Docente all'università di Halle fondata nel 1694, Stahl fa emergere il contrasto tra meccanicismo e animismo nel

remarque quelque chose d'assez semblable dans les grands horloges, les pendules, et les montres; le nombre de battements augmente dans la même proportion que leur petitesse; d'où l'on peut conclure que les différences des pouls adoptées par les Mécaniciens, ne sont pas à beaucoup près préférables à celles de Galien; qu'on ne peut en tirer rien d'assuré, parce que leur valeur est le plus souvent arbitraire, et qu'en général elles n'expriment rien de précis et de positif» (*ibid.*).

<sup>85</sup> *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, par Xav. Bichat [...], troisième édition, Paris, Brosson/Gabon et Compagnie, 1805, p. 76.

<sup>86</sup> Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, *op. cit.*, "Plan de cet ouvrage", p. 19. A riguardo vanno sottolineate le seguenti puntualizzazioni: «Ce n'est pas qu'il soit permis de refuser à ce dernier [il sistema dei meccanicisti antichi e moderni] un petit nombre de belles et d'utiles vérités. Mais qu'il est à redouter par l'éloignement qu'il fait naître pour la Médecine ancienne, et par le trop de confiance qu'il inspire pour quelques vérités physiques et hydrauliques, et encore par la facilité avec laquelle il se laisse violer!» (*ibid.*).

<sup>87</sup> «Modern vitalism originated in eighteenth century France from the criticism of Stahlian animism in its opposition to mechanism» (Federico Di Trocchio, *The Vital Principle in Therapy: Barthez and the Theory of Fluxions*, in *Vitalisms from Haller to the Cell Theory*, a cura di G. Cimino, F. Duchesneau, Firenze, Olschki, 1997, pp. 83-110, in particolare p. 83).

<sup>88</sup> Ivi, p. 83, n. 1. A riguardo Di Trocchio cita il *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Paris, 1889, ser. V, vol. III, art. *Vitalisme*, p. 725.

quadro della querelle che lo contrappone a Friedrich Hoffmann e a Leibniz. In tale contesto Stahl valorizza dunque la fisica di Descartes contro quella di Leibniz, ma prende le distanze dalla concezione medica cartesiana, che viene inclusa nel gruppo delle moderne teorie meccanicistiche<sup>89</sup>. L'autore della *Theoria medica vera* propone un modello antimeccanicistico nella spiegazione dei fenomeni fisiologici e patologici. Contro ogni ipotesi di riduzione del vivente a strutture meccanicistiche egli fa valere un concetto nuovo, quello di organismo, che designa un composto eterogeneo di corpi misti. Un corpo vivente è cioè un insieme di parti completamente differenti e ogni parte, a sua volta, è caratterizzata da una composizione eterogenea. I corpi non viventi, la natura morta, non manifestano un tale comportamento. Questa eterogeneità, come sottolineava Canguilhem presentando il concetto stahliano, rende i corpi viventi suscettibili di una rapida dissoluzione e di una facile corruzione. Ciononostante essi vivono e si conservano in virtù di una causa particolare intrinseca: una causa capace di garantire la coesione di un essere vivente, che produce e regola i processi vitali ed è completamente estranea ai corpi misti non viventi, ai corpi morti<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Su Stahl, sulla sua presa di distanza rispetto al cartesianismo medico e sulle polemiche che lo contrappongono a Hoffmann e Leibniz si vedano i recenti lavori di Sarah Carvallo: *Stahl et Hoffmann. Controverse sur la vraie médecine et le bon médecin?*, a cura di Marie Gaille e Claire Crignon, Paris, Seli Arslan, 2010, pp. 234-248; *Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes*, art. cit. in corso di stampa. Gli argomenti di Stahl contro la materialità della vita hanno di mira in primo luogo Hoffmann che, pur avvicinandosi a Leibniz, parte da posizioni cartesiane. Si veda ad esempio quanto scrive nella *Præfatio* della *Medicinae rationalis systematicae*: «Est vero VITA nihil aliud, quam motus sanguinis et humorum in circulum abiens, a systole ac diastole cordis et arteriarum: omnisque generis canalium ac fibrarum, sanguinis et fluidi nervei influxu sustentata, proficiscens, qui secretionibus et excretionibus corpus ab omni vindicat corruptione et omnes ejus functiones gubernat» (*Friderici Hoffmanni [...] Opera omnia physico-medica denuo revisa, correctata et aucta [...] Cum vita auctoris et ejus præfatione de differente medicinae et medicorum statu atque conditione, Tomus primus, Genève, apud fratres de Tournes, 1740, pp. 4-5*).

<sup>90</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*, in Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, pp. 211-225, in particolare pp. 223-224 (Canguilhem ricorda che Leibniz ha usato prima di Bonnet il termine «organismo» in francese, p. 223, n. 19). Cfr. anche Hendrick C. D. de Witt, *Histoire du développement de la biologie*, vol. III, traduzione francese di H. C. D. de Witt e André Baudière, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992, p. 342. Qui di seguito riportiamo il brano della *Demonstratio de mixi et vivi corporis vera diversitate* (1707) cui fa allusione Canguilhem: «Interim plane opposita ratio est vitalis durationis, utpote quae etiam contra haec omnia tam materialia quam instrumentalia dissolutionis principia a causa specialissime peculiari, et interna quidem, sibi omnino propria et a toto regno mixtorum non-vitalium alienissima, directe dependet» (*Georg. Ern. Stahlii Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis intaminata ratione et inconcussa experientia sistens. Editionem reliquis emendatiorem et vita auctoris actam curavit Ludovicus Choulant [...] Tomus primus. Physiologia, Lipsiae, Leopoldi Vossii, 1731, p. 89*). Su questi aspetti dell'opera e del pensiero di Stahl cfr. F. Duchesneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998, pp. 266-267; Id., *La Physiologie des Lumières, op. cit.*, pp. 25-37.

Nel *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, nel 1861, Cournot così descrive i punti di contatto e le differenze tra il vitalismo e l'animismo:

306. – [...] Les vitalistes sont tous ceux qui n'admettent pas que les phénomènes de la vie, à quelque étage qu'on les observe, puissent s'expliquer par le jeu seul des forces mécaniques, physiques, chimiques, opérant sur des groupes d'atomes convenablement disposés; et qui dès lors sont amenés à concevoir une force ou des forces d'une autre nature, sans *substratum* matériel, auquel elles puissent être réputées perpétuellement inhérentes, opérant par leur énergie propre, à la faveur de circonstances propices et sous l'influence d'excitations extérieures, de manière à réaliser par l'entraînement passer des particules matérielles accidentellement comprises dans leur sphère d'action, une idée, une forme, un type organique dont l'évolution et les fonctions successives sont principalement gouvernées par ce qui fait l'essence pour nous incompréhensible, des forces vitales elles-mêmes. Ces forces sont pour nous incompréhensibles, parce que les phénomènes qui se passent en nous et que la conscience nous révèle, quelque importance que nous y attachions justement; quelque perfectionnement qu'ils supposent dans le mode d'opération des forces vitales, n'en sont que des effets très dérivés, très particuliers, très peu propres par conséquent à nous mettre sur la voie de ce qu'il y a de fondamental et d'essentiel dans le principe opérateur, ou bien constituent un ordre de phénomènes spécial et distinct, exclusivement propre à la nature humaine, sans analogue parmi toutes les autres créatures vivantes, soumis à des lois qui contrastent profondément, comme nous le verrons, avec les lois générales de la vie: à ce point que l'homme est invinciblement porté à croire que, par ce côté de sa nature, il appartient à un monde invisible, extérieur ou supérieur à celui qui tombe sous les sens, et au sein duquel s'accomplissent les phénomènes de la vie et les fonctions de l'organisme. [...]

307. – Les animistes sont ceux qui, tout en admettant le point de départ des vitalistes, c'est-à-dire l'impossibilité d'expliquer les phénomènes de la vie par le seul jeu des forces physiques, perpétuellement inhérentes à des particules matérielles, croient en outre qu'il faut absolument supposer des substances auxquelles les forces vitales soient inhérentes et qui, impuissants à en fournir une représentation sur laquelle l'entendement ait prise, leur donnent divers noms, parmi lesquels celui de *souffle* ou d'âme, tiré de l'une des fonctions les plus essentielles et les plus apparentes de la vie des animaux, est le plus usité et même est devenu un mot de la langue commune: non à cause des applications philosophiques et savantes qu'on en peut faire, mais à cause des idées morales et religieuses qui s'y rattachent, en ce qui concerne la nature et les destinées de l'homme<sup>91</sup>.

Di Stahl i vitalisti rifiutano il dualismo ontologico ma, rispetto all'autore della *Theoria medica vera*, intendono anche svincolare in modo più deciso la medicina dalla chimica. Per i vitalisti, l'errore più evidente dei meccanicisti e degli animisti consiste nel concepire una materia passiva, incapace di per

<sup>91</sup> Antoine-Augustin Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, §§ 306-307, in Id., *Œuvres complètes*, 10 voll, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973-1987, vol. III [a cura di Nelly Bruyère, 1982], pp. 286-287.

sé di far emergere dal suo seno dei processi vitali: qui risiede la radice di quel dualismo esasperato dell'anima e del corpo che i vitalisti rigettano. In sintesi, anche se il dualismo di Descartes contrappone la materia e il pensiero collocando la vita dal lato della materia, mentre quello di Stahl introduce la distinzione tra la vita e la materia facendo dipendere la vita dall'anima, Stahl e Descartes si ritrovano su un terreno dualistico che invece i vitalisti intendono oltrepassare. Come spiega Roseline Rey, è dunque dallo scontro tra dottrine esistenti, ugualmente insoddisfacenti nello spiegare i fenomeni vitali, che è nato il vitalismo<sup>92</sup>.

Alla luce di quanto emerso si può comprendere come il modello vitalistico (lo vedremo peraltro immergendoci nei testi di Barthez) tenda a introdurre una ontologia non dualistica, che si può definire, come ha asserito Hee-Jin Han, tripartita, in quanto comprende la materia, la vita e l'anima. La volontà anti-riduzionistica e la tendenza a riconoscere un altro principio oltre il mentale e il fisico rivelano inoltre che i vitalisti di fatto riservano più attenzione alla molteplicità delle discipline che alla loro unità. In tal modo, il vitalismo si caratterizza per la tendenza a cercare – oltre i paradigmi accettati e i protocolli autorizzati – spiegazioni nuove e, eventualmente, terapie nuove, anche se la spiegazione d'insieme non è sempre coerente e convincente. Esso, come si è accennato, non esita a creare nuovi concetti o a supporre entità e principi non riconosciuti dalla tradizione<sup>93</sup>.

#### 4. *Il programma e le caratteristiche della corrente vitalistica tra Bordeu e Barthez*

Nella teoria e nella pratica della medicina i medici-filosofi di Montpellier affermano con solida consapevolezza la loro posizione indicando chiaramente i modelli che intendono seguire e quelli da cui si discostano. Consideriamo ora, con l'intento di fornire un esempio capace di illustrare nei fatti quanto presentato nelle linee generali, le pagine introduttive delle *Recherches sur les maladies chroniques*. Nel "Plan de l'ouvrage" di questo libro gli autori si propongono di mettere in luce il progresso delle malattie croniche,

<sup>92</sup> R. Rey, *L'âme, le corps et le vivant*, op. cit., p. 118.

<sup>93</sup> Su tutti questi punti si veda Hee-Jin Han, *Georges Canguilhem et le vitalisme français: remarques sur les "aspects du vitalisme"*, in *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, sotto la direzione di Anne Fagot-Largeault, Claude Debru e Michel Morange, a cura di Hee-Jin Han, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, pp. 13-33, in particolare p. 16.

distinguerne le diverse fasi (irritazione, cozione, evacuazione) e seguirne i cambiamenti<sup>94</sup>, con l'intento di soffermarsi sulle loro cause morali, «[...] plus difficiles à saisir, plus importantes à observer que les révolutions purement corporelles»<sup>95</sup>. Chiariti gli intenti, essi definiscono in modo esplicito le opzioni teoriche abbracciate e quelle messe da parte. Nel piano dell'opera la definizione dell'orientamento metodologico-epistemologico delle *Recherches* si iscrive all'interno di una tensione polare tra la teoria degli antichi e i paradigmi moderni:

On a cru devoir donner la préférence à une théorie moins éloignée de celle des Anciens, que ne le sont les notions courantes sur la circulation, sur les petits vaisseaux, sur les globules du sang, et tels autres dogmes des Écoles modernes, appelés le système des Mécaniciens. Il n'est que trop vrai: plus ce système plaît aux esprits superficiels, et nourris dans les principes des Physiciens, moins il entretient et fait naître le goût de la vraie médecine. Or, sans ce goût, il n'y a plus d'art; il se réduit à d'inutiles et trop faciles détails anatomiques, mécaniques, physiques, économiques: aussi quels ouvrages pour la médecine, que ceux qui sont établis sur de pareilles explications, et suivant la logique des Académies!<sup>96</sup>

Qui è messa in risalto l'opposizione tra il modello teorico degli «Antichi» e il sistema dei meccanicisti, proprio delle scuole moderne, che spiega il vivente a partire da dettagli anatomici, fisici, meccanici. Le opere dei moderni che elaborano tali spiegazioni seguono la logica delle accademie. Le *Recherches sur les maladies chroniques* rivendicano invece un approccio e un procedimento anti-accademici, rivelando così quello spirito di ribellione contro i paradigmi dominanti (in particolare il modello meccanicistico nelle sue diverse forme) caratteristico del vitalismo (cui abbiamo fatto riferimento citando i lavori di Mayr). I brani di questo volume pubblicato nel 1775 presi in esame nel nostro libro dovrebbero peraltro contribuire a provare che se la corrente vitalistica della seconda metà del Settecento definisce un suo “profilo dominante” – “identità” sarebbe una parola troppo forte, viste le discussioni e le diverse opzioni interne a essa – rispetto all'animismo di Stahl, non va per questo dimenticato che essa si contrappone parimenti, e forse in primo luogo, alle varie forme di meccanicismo riduzionistico che pretendono di spiegare il vivente facendo appello alla fisica e alla chimica.

Nel piano dell'opera si sottolinea poi che i medici devono diffidare della logica delle accademie, in particolare in un secolo in cui la passione per la storia

<sup>94</sup> Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., “Plan de cet ouvrage”, p. 7.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>96</sup> Ivi, p. 9.

naturale, la chimica, l'anatomia, i dizionari e le collezioni – in sintesi, la tendenza a catalogare e classificare – sono fonti di false chiarificazioni e di illusioni:

Les Médecins doivent s'en défier et s'en garantir, surtout dans notre siècle, où l'amour de l'Histoire Naturelle, de la Chymie, de l'Anatomie, des Dictionnaires, des Collections répandent tant de fausses lueurs, et font tant d'illusion aux Lecteurs qui n'y regardent pas d'assez près. Les Médecins sont faits pour planer au-dessus de ces connaissances, et pour les contenir dans leurs bornes, en ce qui regarde l'économie animale et ses dérangements: ils doivent éviter de fatiguer leur mémoire, d'étouffer leur jugement, et d'user leur attention par ces immenses amas de petites connaissances, et de nomenclatures, à quoi se réduisent toutes les sciences physiques<sup>97</sup>.

I medici hanno il compito di andare oltre questo genere di conoscenze, cioè quell'ammasso di nozioni cui si riducono le scienze fisiche, non tuttavia per metterle totalmente da parte, bensì per contenerle nei loro giusti confini. In breve, si tratta di fare un uso oculato e puntuale delle informazioni sui corpi che la fisica è in grado di fornire.

Il contrasto tra antichi e moderni si traduce, nei fatti, in una contrapposizione di luoghi e di contesti, nel conflitto tra la pura teoria degli accademici e la pratica della medicina negli ospedali, a contatto con i malati e nelle relazioni interumane, cui si accompagna un lavoro di meditazione sui casi esaminati:

Les anciens systèmes de médecine eurent des côtés beaucoup plus heureux que les modernes. Ces derniers ne brillent que dans les Académies, sur les Chaires entourées d'enfants et de curieux, dans les assemblées du grand monde, et même sur les tréteaux, et dans les livres, que tout le monde veut juger. Les éléments de la médecine ancienne s'apprennent et s'éclaircissent auprès des Malades, dans les Hôpitaux, et dans le commerce des hommes valétudinaires, dans la méditation, dans l'étude des phénomènes particuliers aux divers âges, aux divers tempéraments, aux passions, aux talents, aux positions particulières où se trouvent les hommes, à leurs habitudes; enfin la médecine s'apprend dans les vieux Auteurs, ennuyeux pour les Physiciens, qu'il faut étudier pour les entendre, et auxquels on ne peut appliquer ni le calcul, ni le compas, ni les expériences amusantes, qui arrêtent les passants<sup>98</sup>.

La medicina, nella sua specificità, si apprende nei testi degli autori antichi, e a riguardo non va dimenticato che il problema dei vitalisti montpellierani consiste anche nella chiara determinazione del *proprium* della medicina, che evidentemente si accompagna all'individuazione della peculiarità degli organismi viventi rispetto agli oggetti fisici. Ora, come emerge nel brano appena citato, i testi antichi non vanno letti con gli strumenti della geometria e della fisica, ma con un approccio ermeneutico volto a comprenderne un insegnamento non riducibile agli assunti del meccanicismo. Non si tratta, tuttavia, di

<sup>97</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 10-11.

un puro mutamento del corpus di riferimento: nella misura in cui Théophile de Bordeu sottolinea che gli elementi della medicina antica si apprendono e si chiariscono a contatto con i malati, negli ospedali e nelle relazioni con uomini sofferenti, sta elaborando il manifesto di un nuovo modello di medicina nel quale la dimensione pratico-attiva si accompagna all'attività teorico-ermeneutica. In sintesi, i concetti e l'orientamento teorico-metodologico che si ricavano dai testi antichi possono essere compresi sino in fondo solo nella pratica della medicina, nel confronto costante con i singoli casi. La critica delle teorie moderne comporta dunque, da un lato, la messa in discussione della medicina nel suo insieme, così com'è concepita nei contesti ufficiali, e, dall'altro, il progetto di una nuova medicina capace di mettere in relazione l'ambito teorico e la dimensione empirica, un corpus di testi (non quelli dei moderni, ma quelli degli antichi) e la pratica effettiva della medicina a contatto coi malati, e dunque un lavoro di riflessione sull'esperienza che va coordinato, in un processo continuo di chiarificazione e di arricchimento, con le conoscenze attinte dai testi.

Le *Recherches sur les maladies chroniques* operano allora un cambiamento di rotta che, dal presente delle accademie e della pura teoria, si rivolge al passato, alle fonti antiche ammantate di un'aura di sacralità, le quali, sole – come appare nel capoverso successivo al brano summenzionato, qui di seguito riportato –, possono fornire una pista per comprendere quei tratti specifici dell'animalità (sensibilità, mobilità, attività), propri della parte come del tutto; queste fonti permettono inoltre di cogliere il corpo vivente come un insieme armonico di organi, ciascuno dotato di una sensazione e di un movimento particolari capace di interagire con gli altri producendo l'accordo di tutte le azioni particolari funzionali alla vita generale:

On a puisé, dans ces sources antiques et sacrées, les premières notions sur la sensibilité, la mobilité, l'activité essentielles à la première fibre de chaque animal, à sa première partie constitutive. Éclairée et relevée dans l'homme par l'action de l'âme, cette fibre et ses appartenances placent le corps humain, encore plus que ceux des autres animaux, au-dessus des machines inanimées soumises aux révolutions purement corporelles, que l'*animalité* comporte à peine.

On a appris à regarder le corps vivant comme un assemblage de divers organes, viscères et autres, qui jouissent chacun d'un sentiment et d'un mouvement particuliers, d'une disposition décidée pour tel sentiment et tel mouvement; d'où résultent l'accord et l'harmonie de toutes les actions particulières qui concourent à la vie générale, et qui toutes dépendent plus ou moins évidemment du sentiment et du mouvement dévolus à la fibre animale de chaque individu<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 11-12.

Non è un caso se Bordeu, senza tuttavia credere all'infallibilità degli antichi<sup>100</sup>, il che per certi versi potrebbe inficiare l'individuazione di nuove ipotesi di ricerca, scrive che da questi ha appreso le prime nozioni sulla sensibilità, la motilità e l'attività essenziali alla prima fibra di ogni corpo vivente. La materia vivente è capace di muoversi da sé e la sensibilità permette di render conto tanto del movimento quanto della capacità di sentire, in altri termini della percezione delle impressioni esterne e della reazione dell'organismo ad esse<sup>101</sup>. La sensibilità si configura dunque come un insieme di fenomeni organizzati che permette all'organismo di percepire gli stimoli ambientali e di reagire di conseguenza<sup>102</sup>.

Per i vitalisti di Montpellier, la sensibilità<sup>103</sup> può inoltre spiegare la maggior parte delle attività del pensiero, comprese l'immaginazione e la memoria. Ménuret, ad esempio, mette l'accento su questo punto, anche se non sembra chiarire come avvenga il passaggio dalla sensibilità alla ragione, come l'anima sensitiva diventi capace di agire in maniera razionale. La sensibilità è chiara-

<sup>100</sup> Si considerino ad esempio le considerazioni che si leggono nelle pagine conclusive della seconda parte delle *Recherches sur les maladies chroniques* (dedicata alle malattie passeggere della regione epigastrica), in un paragrafo sui reumatismi infiammatori cronici: «Si la marche de la maladie est trop lente, ce qui retarde le travail de la crise, on doit l'exciter, et on doit la réprimer, si elle est trop précipitée: par conséquent il n'est pas possible de décrire une méthode de traitement invariable. Ainsi celle des Anciens, qui suivaient constamment la Nature, ne pouvait être qu'erronée et superstitieuse. Celle des Modernes qui veulent qu'on n'attende pas nonchalamment les crises, croyant pouvoir maîtriser la Nature, n'est ni nouvelle, ni mieux fondée, ni moins dangereuse que la première. Il y a dans cela, comme nous l'avons fait observer ailleurs, un milieu à tenir» (Ivi, Seconde partie, Théorème LXXIII, pp. 188-189).

<sup>101</sup> R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 130.

<sup>102</sup> È quel che rileva Capucine Lebreton, *Être vivant, être sensible: le rôle de la sensibilité dans le vitalisme des Lumières*, in *Repenser le vitalisme. Histoire et philosophie du vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 146-155, in particolare p. 145.

<sup>103</sup> Cfr. l'*incipit* de l'article *Sensibilité*, redatto da Henri Fouquet, per l'*Encyclopédie*, op. cit., vol. XV, p. 38: «SENSIBILITÉ, SENTIMENT, (Médecine) la faculté de sentir, le principe sensitif, ou le sentiment même des parties, la base et l'agent conservateur de la vie, l'animalité par excellence, le plus beau, le plus singulier phénomène de la nature, etc. La sensibilité est dans le corps vivant, une propriété qu'ont certaines parties de percevoir les impressions des objets externes, et de produire en conséquence des mouvements proportionnés au degré d'intensité de cette perception. La première de ces actions est ce qu'on appelle le sentiment, sensatio, sensus, à l'égard duquel la sensibilité n'est qu'une faculté, une puissance réduite en acte, potentia in actum redacta, comme on parle dans les écoles: or le sentiment se définit une fonction de l'animal, qui le constitue tel, et distinct, par là, des êtres inanimés; il consiste essentiellement dans une intelligence purement animale, qui discerne l'utile ou le nuisible, des objets physiques. La seconde action ou la mobilité, n'est que l'expression muette de ce même sentiment, c'est-à-dire, l'impulsion qui nous porte vers ces objets, ou nous en éloigne: ainsi l'araignée se contracte toute en elle-même; les limaçons retirent soudainement leurs cornes, lorsqu'ils se sentent piqués ou blessés; au contraire ces mêmes animaux se dilatent, s'épanouissent, pour ainsi dire, se dressent, erigentur, à l'approche des objets qu'ils reconnaissent leur être utiles, ou qui flattent agréablement leur sensibilité. C'est dans ce double rapport d'actions si étroitement liées entr'elles, que l'imagination peut seule les suivre ou les distinguer, que la sensibilité doit être considérée, et ses phénomènes estimés».



mente invocata nella produzione di fenomeni vitali quali: la circolazione, dove emerge l'irritabilità delle arterie; la respirazione, con l'agitazione e l'irritazione che la prima inspirazione dell'aria provoca sul diaframma; la digestione, nel corso della quale lo stomaco e gli intestini svolgono la loro funzione stimolati dalla massa alimentare; inoltre, è ancora la sensibilità che costituisce la fonte dei principali fenomeni patologici (febbre, dolore, infiammazione, spasmi, ecc.). La nozione di sensibilità sembra dunque abbracciare campi di attività molto vari nell'organismo e testimonia infine del poco interesse della divisione delle funzioni in tre classi (vitali, naturali, animali)<sup>104</sup>. In autori come Ménuret e Théophile de Bordeu la sensibilità è piuttosto una proprietà che una facoltà e si collega alla tendenza dell'essere vivente a resistere alle forze distruttive che operano in esso fin dalla nascita – e tale volontà di resistenza è inscritta nelle contestura stessa delle fibre che compongono l'organismo, facendo parte di quell'antagonismo perpetuo, di quel gioco di azione e di reazione che caratterizza la vita<sup>105</sup>.

Esposti questi punti, consideriamo ora più nel dettaglio la posizione di Théophile de Bordeu. Se gli iatromeccanicisti affermano che la vita è movimento e che il corpo umano rivela una stretta parentela con i corpi fisici, Bordeu sostiene che la vita è sensibilità, che l'uomo è un organismo, un essere complesso, un insieme organizzato di organi ciascuno dei quali concorre all'armonia del tutto, della vita generale<sup>106</sup>. Bordeu riconosce la sensibilità come funzione fisiologica di base e considera ciascun organo del corpo umano come dotato di una sorta di vita autonoma che contribuisce alla vita

<sup>104</sup> Su tali questioni cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 131.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 133-134.

<sup>106</sup> Si ricordi questo passo già citato: «On a appris à regarder le corps vivant comme un assemblage de divers organes, viscères et autres, qui jouissent chacun d'un sentiment et d'un mouvement particuliers, d'une disposition décidée pour tel sentiment et tel mouvement; d'où résultent l'accord et l'harmonie de toutes les actions particulières qui concourent à la vie générale, et qui toutes dépendent plus ou moins évidemment du sentiment et du mouvement dévolus à la fibre animale de chaque individu» (Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., "Plan de cet ouvrage", pp. 11-12). Di seguito Bordeu afferma: «on s'est cru obligé d'insister sur l'action des régions précordiale et épigastrique, mieux connues des anciens Philosophes que des Médecins, et que Van Helmont regarda comme le trône de son grand Archée». L'ammirazione di Bordeu nei confronti di Van Helmont emerge nelle *Recherches sur l'histoire de la médecine*. Cfr. Th. de Bordeu, *Ceuvres complètes*, précédées d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages, par M. le chevalier Richerand, Paris, Caille et Ravier, 1818, vol. II, pp. 670-671. I medici-filosofi, ai quali la pratica della medicina e lo studio dell'uomo – afferma qui Bordeu – insegnano che il fisico è essenzialmente legato al morale nella maggior parte delle funzioni vitali [«le physique est essentiellement lié au moral dans la plupart des fonctions de la vie»], possono certamente considerare Van Helmont come il loro capofila e sperare, seguendo il filo delle sue opinioni, di costruire un sistema dell'economia animale più ragionevole di tutti quelli finora elaborati (Ivi, p. 671).

generale del corpo<sup>107</sup>. Nelle *Recherches sur les maladies chroniques* egli infatti scrive: «[...] il n'y a aucun sujet de douter que les parties du corps vivant, ne soient toutes douées de la faculté sensible»<sup>108</sup>. Il corpo, dunque, è un insieme armonico, non di pezzi meccanici o atomi, ma di piccole vite, e le vite di ciascun organo contribuiscono a costituire la vita generale dell'organismo: «Le corps vivant est un assemblage de plusieurs organes qui vivent chacun à leur manière, qui sentent plus ou moins, et qui se meuvent, agissent ou se reposent dans des temps marqués; car, suivant Hyppocrate, toutes les parties des animaux sont animées»<sup>109</sup>. Per meglio illustrare l'azione di ciascuna parte del corpo vivente rispetto al tutto, nelle *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (1751), Bordeu si serve dell'immagine dello sciamano di api, utilizzata e rielaborata da diversi autori, in particolare Maupertuis, Ménuret e Diderot nel *Rêve de D'Alembert*<sup>110</sup>:

Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons, et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe; on n'a pas trouvé mauvais qu'un célèbre Ancien ait dit d'un des viscères du bas ventre qu'il était *animal in animalis*; chaque partie est, pour ainsi dire, non pas sans doute un animal, mais une espèce de machine à part, qui concourt à sa façon, à la *vie générale* du corps<sup>111</sup>.

Nelle *Recherches sur le tissu muqueux* (1767), poi, emergono importanti riflessioni sul ruolo delle fibre. Queste ultime, che costituiscono i materiali

<sup>107</sup> Su questi aspetti della teoria di Bordeu cfr. F. Duschesneau, *La physiologie des Lumières*, op. cit., p. 553. Su Théophile de Bordeu cfr. inoltre Elizabeth L. Haigh, *Vitalism, the Soul, and Sensibility: The Physiology of Théophile Bordeu*, in «Journal of the History of Medicine», vol. XXXI, n° 1, 1976, pp. 30-41; S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, op. cit., pp. 39-50; E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., pp. 204-214; D. Boury, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu*, op. cit.; Ana Maria Alfonso-Goldfarb, Maria Thereza Cera Galvão do Amaral, Silvia Waïsse, *Raïzes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier*, in «História, Ciências, Saúde-Manguinhos», vol. 18, n° 3, 2011, pp. 625-640 (*Roots of French vitalism: Bordeu and Barthez, between Paris and Montpellier*, [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702011000300002&lng=en&tlng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000300002&lng=en&tlng=en)); Caroline Warman, *L'âme et la vie de l'organe dans la pensée vitaliste de Bordeu, Diderot et Bichat*, in *Repenser le vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 157-165; Alexandre Wenger, *Le Médecin et le philosophe. Théophile de Bordeu selon Diderot*, Paris, Hermann, 2012, pp. 12-20.

<sup>108</sup> Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., Cinquième partie, Théorème CXXXIV, p. 334.

<sup>109</sup> Ivi, Première partie, T. I, p. 82. In seguito Bordeu scrive: «La vie générale, qui est la somme de toutes les vies particulières, consiste dans un flux de mouvements réglé et mesuré, qui se fait successivement dans chaque partie, détermine l'exercice de ses fonctions, et forme la trame entière de notre vie. C'est ainsi que toutes les parties sont causes, principes, et causes finales» (*Ibid.*, T. III).

<sup>110</sup> Cfr. a riguardo Charles T. Wolfe, *Organisation ou organisme? L'individuation organique selon le vitalisme montpelliérain*, in «Dix-huitième siècle», 41, 2009, pp. 98-119, in particolare pp. 107-109; Stephen Gaukroger, *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*, Oxford, Oxford University Press, 2010, parte V, capitolo XI, pp. 400-402.

<sup>111</sup> *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, par M. Théophile de Bordeu, [...], Paris, G.-F. Quillau père, 1751, § 125, p. 452.

essenziali del corpo animale, sono dei corpi particolarmente organizzati<sup>112</sup>; parti attive che hanno la facoltà di sentire e di muoversi, esse possiedono dunque in sé il principio della loro vita e costituiscono i veri fondamenti dell'animalità<sup>113</sup>. Se si osservano le ondulazioni andare da un nervo all'altro successivamente, tenendo conto sempre della presenza dell'anima, si potrà avere l'idea della vita e dei suoi fenomeni essenziali («l'idée de la vie et de ses phénomènes essentiels»); e quando ci si rappresenta l'insieme dei nervi in questa o quella parte del corpo, formata da una sostanza mucosa e sostenuta dal sistema osseo, si ha l'immagine del corpo vivente, l'idea completa dell'uomo come la natura ce la mostra nel piccolo<sup>114</sup>. Nella teoria dell'organismo di Bordeu la funzione di un organo risulta dall'equilibrio e dall'interazione delle forze agenti su quest'organo a cominciare da quella propria dell'organo stesso. A riguardo risulta paradigmatico il caso delle ghiandole: «[...] quoique les glandes ne soient pas comprimées comme on l'avait pensé; il est assuré que toutes les parties font effort les unes contre les autres, et ces efforts réciproques les soutiennent dans leurs fonctions, qui doivent nécessairement varier, suivant que la résistance opposée à la partie qui agit par celles du voisinage est plus ou moins forte»<sup>115</sup>. Mettendo in evidenza, nelle *Recherches sur le tissu muqueux*, che la disposizione degli organi dipende da quella delle fibre nervose<sup>116</sup>, Bordeu suggerisce inoltre che l'organismo stesso è la risultante di una equilibrazione tra le forze determinate dalla sensibilità e le proprietà funzionali della sostanza cellulare<sup>117</sup>. L'individualità organica

<sup>112</sup> «[...] les fibres [...] sont des corps singulièrement organisés, qui ne changent jamais de figure, ni de grosseur, à proprement parler; elles sont plus ou moins étendues, plus ou moins ridées, mais au fonds, elles sont les mêmes dans toutes sortes d'animaux; ce sont les matériaux principaux du corps animal» (Id., *Recherches sur le tissu muqueux ou l'organe cellulaire, et sur quelques maladies de la poitrine* [...] *On y a joint une Dissertation du même auteur sur l'usage des eaux de Barèges dans les écrouelles*, Paris, P. F. Didot le jeune, 1767, § 17, p. 11).

<sup>113</sup> «En poussant plus loin les recherches sur la vie, on voit qu'elle consiste dans la faculté qu'a la fibre animale de sentir et de se mouvoir elle-même. Cette faculté innée dans les premiers éléments du corps vivant, n'est pas plus étrange que ne le sont la gravité, l'attraction et la mobilité qui appartiennent à divers corps. Les parties actives dont nous parlons, sont les vrais fondements de l'animalité; elles tiennent elles-mêmes le principe de leur vie, d'un filament nerveux qui leur sert de base, ou plutôt, il n'y a dans l'animal qu'un seul nerf qui anime toutes ses parties» (Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., Cinquième partie, § 132, p. 331).

<sup>114</sup> «[...] qu'ensuite on se représente des nerfs existants dans toutes les parties, et ces parties formées d'une substance muqueuse, et soutenues par la charpente osseuse: c'est là l'image du corps vivant, l'idée complète de l'homme, tel que la Nature l'a formé dans sa petite sphère, en ce qui concerne les parties solides» (ivi, § 131, p. 331).

<sup>115</sup> Id., *Recherches anatomiques sur la position des glandes*, op. cit., § 132, p. 513. Testo citato (dall'edizione delle *Ceuvres* in due volumi) da F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., p. 535.

<sup>116</sup> Cfr. Th. de Bordeu, *Recherches sur le tissu muqueux*, op. cit., § 33, p. 22.

<sup>117</sup> Questi aspetti della teoria di Bordeu sono stati ben messi in luce da F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., p. 549.

quale viene tratteggiata nei lavori di Bordeu, come anche in altri autori suoi contemporanei, non è pertanto una cosa, un'entità individua, ma un rapporto dinamico tra centri vitali individuali, tra vite locali che si combinano armoniosamente per mezzo di diverse forme di reciprocità<sup>118</sup>. L'individualità organica ovvero l'economia animale o ancora l'organizzazione è ciò che, nel vitalismo, si contrappone non solo ai paradigmi di ordine meccanicistico ma – si è accennato alla questione – anche a quelli animisti, secondo i quali il corpo è controllato dall'anima: in tale contesto la vita e i fenomeni vitali non sono ricondotti, come scriveva Charles-Louis Dumas, né alla materia né all'anima ma a qualcos'altro, un principio che regola, dispone e ordina tutti gli atti della vitalità<sup>119</sup>.

Come vedremo nel corso della nostra ricerca, sarà interessante notare gli sviluppi di questa corrente in Barthez, che tuttavia è riluttante ad accettare il ruolo di capofila dei vitalisti<sup>120</sup>. In effetti l'autore dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme* non considererà la vita come semplice risultante dell'azione e dell'interazione delle piccole vite locali ed elaborerà una concezione della

<sup>118</sup> Cfr. C. T. Wolfe, *Organisation ou organisme?*, art. cit., p. 111.

<sup>119</sup> «Il existe entre elles [le classi dei materialisti e degli spiritualisti] une 3e classe de physiologistes qui ne rapportent tous les phénomènes de la vie ni à la matière, ni à l'âme, mais à un principe intermédiaire qui possède des facultés différentes soit de l'une soit de l'autre, et qui règle, dispose, ordonne tous les actes de la vitalité, sans qu'il soit mû par les impulsions physiques du corps matériel ni éclairé par les affections morales ou les prévoyances intellectuelles du principe pensant. De ces trois sectes sont sorties toutes celles qui ont partagé les Physiologistes jusqu'à présent. La première a donné naissance aux systèmes des Mécaniciens et des Chimistes; la seconde a fait naître celles des Animistes et des Stahlens; celle des Vitalistes fut une suite de la troisième» (Charles-Louis Dumas, *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, 2 voll., Paris, chez Deterville, An VIII-1800, vol. I, p. 66/Paris, Crapelet, 1806, vol. I, p. 296). Il brano di Dumas è citato da R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 386, e da C. T. Wolfe, *Organisation ou organisme?*, art. cit., p. 100. Come sostengono R. Rey e E. Williams, Dumas può essere considerato come il primo ad aver utilizzato l'aggettivo sostantivato «vitalistes». Cfr. R. Rey *Lignes de force et tendances actuelles des études sur le vitalisme*, in *Vitalisms from Haller to the cell theory: proceedings of the Zaragoza Symposium*, a cura Guido Cimino e François Duchesneau. 19th International congress of history of science, 22-29 August 1993, Firenze, L. S. Olschki, 1997, pp. 19-30, in particolare p. 21; Ead., *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 387; E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003, p. 276.

<sup>120</sup> P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1806), op. cit., I, "Notes sur le chapitre troisième", pp. 98-99 delle note, n. 18: «Quelqu'un qui n'a pas pu ou voulu m'entendre, m'a désigné comme le Chef de la Secte des Vitalistes. Mais il est infiniment loin de ma pensée de vouloir faire une Secte, quand même je serais assuré d'y réussir. [...] D'ailleurs, si j'ai produit la Secte qu'on appelle des Vitalistes, c'est assurément sans le savoir: et si on a bien défini les opinions qu'on dit leur être propres; mes écrits ne peuvent avoir influé sur leurs dogmes, puisque je les y ai réfutés». Malgrado queste precisazioni, Barthez continuerà a essere considerato – ad esempio da Francisque Bouillier – come il rappresentante più illustre («le plus illustre représentant») di quella specie di vitalismo («espèce de vitalisme») che fa del principio vitale una sostanza distinta sia dall'anima sia dal corpo («une substance distincte à la fois de l'âme et des organes») (F. Bouillier, *Le Principe vital et l'âme pensante*, Paris-Lyon, Auguste Durand-Brun & Cie, 1859, p. 7).

sensibilità intesa non come uno stato passivo ma come una forza attiva legata al principio vitale:

La sensibilité est une *force active*, et non un état passif du Principe Vital.

Je dis que la sensibilité est une force active, quoiqu'elle ne puisse être une force motrice; en ce sens, qu'elle est une cause inhérente à l'animal des phénomènes du sentiment; que les effets en sont spontanés; et qu'elle survient à l'occasion des affections des organes, mais non pas d'une manière nécessaire, comme dans un état physique passif<sup>121</sup>.

Canguilhem rileva a riguardo un'opposizione tra Bordeu et Barthez, pur all'interno di una tendenza comune dei medici-filosofi di Montpellier a estendere a tutte le funzioni organiche il potere di reazione sensitiva alle impressioni: se Bordeu opera una sorta di decentramento della sensibilità per distribuirla a tutti gli organi, ognuno dotato di una vita parziale di cui la vita del tutto è la somma, Barthez insiste sui fenomeni di simpatia per attribuire in tal modo la funzione specifica della sensibilità a un principio vitale attivo che deve imprimere il suo marchio sulla singolarità od originalità della vita, ma senza generare ipotesi sulla sua natura sostanziale<sup>122</sup>. Approfondiremo la questione nell'ultimo capitolo del nostro lavoro, quando esamineremo i concetti e i punti fondamentali della teoria di Barthez.

<sup>121</sup> Ivi, I, Chapitre V, § 87, p. 177.

<sup>122</sup> G. Canguilhem, *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*, art. cit., p. 224.



## Capitolo II

### La scienza dell'uomo: il «physique» e il «moral»

#### 1. *La questione dei rapporti tra il «physique» e il «moral»*

Quando si parla del «physique» e del «moral» utilizzando i due aggettivi come sostantivi, si pensa innanzitutto all'opera più nota di Cabanis, i *Rapports du physique et du moral de l'homme* (pubblicata a Parigi presso l'editore Crapart, Caille et Ravier, nel 1802), che abbiamo già richiamato nell'introduzione a questo libro: l'autore dimostra che la medicina (qui sinonimo di fisiologia) è la via d'accesso privilegiata alla conoscenza dell'uomo cosicché può essere considerata come l'altro nome della scienza dell'uomo; inoltre, fa emergere il fisico e il morale come i due aspetti di una medesima realtà<sup>1</sup>. La posterità ha generalmente insistito sulla tesi cabanissiana secondo cui le idee, i sentimenti e le passioni umane non possono essere comprese indipendentemente dagli stati organici che ne sono la fonte. Perciò la conoscenza dell'uomo fisico fornisce le basi a partire dalle quali è possibile studiare la dimensione morale dell'esistenza umana. La questione intorno alla quale ruota il lavoro di Cabanis sembra dunque riallacciarsi a una problematica classica, quella dei rapporti tra l'anima e il corpo. Ponendosi nel solco empiristico di Locke, Cabanis è stato considerato da alcuni studiosi come un partigiano del materialismo e dell'antidualismo, in polemica con la posizione cartesiana<sup>2</sup>. Non si tratta comunque del materialismo meccanicistico di La Mettrie, giacché Cabanis coglie nel vivente una componente di imprevedibilità, di variabilità, di complessità, che lo distingue nettamente dalla regolarità e dall'uniformità

<sup>1</sup> Cfr. a riguardo Serge Besançon, *La philosophie de Cabanis: une réforme de la psychiatrie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997; Mariana Saad, *La médecine constitutive de la nouvelle science de l'homme: Cabanis*, in «Annales historiques de la Révolution française», n° 339, 1, 2005, pp. 55-64.

<sup>2</sup> Su tali questioni cfr. Marie Gaille, "Introduction", in Pierre-Jean-Georges Cabanis, *Anthropologie médicale et pensée politique*, Paris, CNRS Éditions, 2014, pp. 9-76, in particolare p. 11. Sui meriti di Locke cfr. P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (ed. 2005), *op. cit.*, vol. I, *Premier mémoire*, § 2, p. 36: «Il [Locke] remonte à la véritable source des idées; il la trouve dans les sensations: il remonte à la véritable source des erreurs; il la trouve dans l'emploi vicieux des mots».

dei movimenti della macchina<sup>3</sup>. Nella “Préface” Cabanis mette in luce che il medico e il moralista procedono lungo una stessa linea in quanto entrambi, per conoscere rispettivamente l'uomo fisico e l'uomo morale, devono prendere in esame tutti gli stati (del mondo fisico) e tutte le circostanze (del mondo sociale) in cui l'individuo viene a trovarsi<sup>4</sup>. Lamentando il fatto che, una volta tracciata la linea di separazione tra lo studio dell'uomo fisico e quello dell'uomo morale, i principi relativi a quest'ultimo campo sono stati oscurati da speculazioni metafisiche («le vague des hypothèses métaphysiques»)<sup>5</sup>, Cabanis precisa poi che non si troveranno nel suo testo disquisizioni metafisiche ma semplici ricerche di fisiologia («de simples recherches de physiologie»)<sup>6</sup> e che le considerazioni morali in esso contenute si spiegano per il fatto che traggono beneficio dallo studio dei fenomeni fisici, come parte essenziale della storia naturale dell'uomo («comme partie essentielle de l'histoire naturelle de l'homme»)<sup>7</sup>.

L'impiego dei termini «physique» e «moral» come sostantivi risale tuttavia al XVII secolo. Malebranche, come ha sottolineato Sergio Moravia<sup>8</sup>, è uno dei primi a servirsene: l'autore della *Recherche della vérité* utilizza i due termini per designare le due grandi dimensioni della creazione divina. Lo testimonia in particolare le *Méditations chrétiennes et métaphysiques*: «Mais si vous aviez tellement combiné le physique avec le moral, que le déluge universel et les autres événements considérables fussent des suites nécessaires des lois naturelles, qu'il y aurait, ce me semble, dans votre sagesse?»<sup>9</sup>; e gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*: «Puisque c'est Dieu qui a établi les lois

<sup>3</sup> Cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 137.

<sup>4</sup> P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (ed. 2005), op. cit., vol. I, “Préface”, p. IX.

<sup>5</sup> Ivi, p. XI.

<sup>6</sup> Ivi, p. XXXVII.

<sup>7</sup> Ivi, p. XXXV.

<sup>8</sup> Moravia menziona le *Méditations chrétiennes et métaphysiques* e gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*. Cfr. S. Moravia, *Il pensiero degli ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 165-166 e n. 123. Prima di Malebranche la distinzione è attestata, in un contesto e con un'accezione diversi, in Pufendorf, che ripartisce i modi (nel senso dell'opposizione di impronta cartesiana tra sostanze e modi) in due grandi rubriche, il fisico e il morale. Cfr. Samueli Pufendorfii *De iure naturæ et gentium libri octo* [...], Londini Scanorum, sumptibus A. Junghans, 1672, Liber primus, caput I, § 3, p. 3. Devo a Francesco Toto il suggerimento di consultare Pufendorf su questo punto. Ma cfr. a riguardo Daniel Schulthess, *Modes et modalités dans le système de droit naturel de Samuel Pufendorf*, in *Liber Amicorum Pascal Engel*, a cura di J. Dutant, D. Fassio e A. Meylan, publication électronique, Genève, Département de philosophie, 2014, pp. 878-890. <http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamorum>.

<sup>9</sup> N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, VII, § 22, in *Œuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis, 2 voll., Paris, Gallimard, «Pléiade», 1992, vol. 2, p. 262. Si veda anche il sottotitolo di questa meditazione: «De la combinaison du naturel avec le moral, du moins dans les événements les plus généraux» (Ivi, p. 253).



naturelles, il a dû combiner le physique avec le moral, de manière que les suites de ces lois soient les meilleures qui puissent être, je veux dire les plus dignes de sa justice et de sa bonté, aussi bien que de ses autres attributs»<sup>10</sup>. Nel prosieguo del paragrafo Malebranche usa due volte ancora la formula «combiner le physique avec le moral»<sup>11</sup>. L'uso di questo binomio concettuale si presenta infine nella sua ultima opera, le *Réflexions sur la prémotion physique*<sup>12</sup>.

Nel corso del XVIII secolo numerosi autori cominciano a utilizzare i termini «physique» e «moral» tanto come sostantivi quanto come aggettivi all'interno di un nuovo contesto semantico<sup>13</sup>. Pertanto vanno fatte a riguardo due precisazioni. In primo luogo, nel XVIII secolo queste parole non designano più il rapporto tra l'azione di Dio e la sua opera ma il nesso tra due aspetti dell'uomo. In secondo luogo, la riflessione sul fisico e sul morale dell'uomo, che nei fatti costituisce il nerbo della nuova scienza dell'uomo, è elaborata in particolare proprio dai medici-filosofi che, come si è detto, cercano nella teoria e nella pratica medica strade nuove o comunque in contrasto con i modelli accademici.

Va detto inoltre che il termine «moral» risponde all'esigenza di designare una sfera dell'esperienza che si oppone non soltanto a quella della natura fisica ma anche a quella dell'anima, nel senso tradizionale di questo termine<sup>14</sup>. In tal modo, in contrapposizione al dualismo di matrice cartesiana<sup>15</sup>, il binomio concettuale fisico-morale va pian piano sostituendosi a quello anima-corpo, il che è indice di un cambiamento di prospettiva in atto e dell'emergere di nuove esigenze teorico-epistemologiche. Non si tratta più di interrogarsi da un punto di vista metafisico sulla natura delle due sostanze e sui problemi posti dalla loro interazione, una volta dimostrata la loro eterogeneità, ma di esaminare e comprendere l'interrelazione tra le modificazioni del corpo negli stati di salute e di malattia e le passioni dell'uomo e tutto quanto riguarda la sua volontà. Questa tendenza conduce, in un autore come Cabanis, a ricondurre le facoltà

<sup>10</sup> Id., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, XIII, § 3, in *Œuvres*, II, *op. cit.*, p. 925.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 925 e 926.

<sup>12</sup> Id., *Réflexions sur la prémotion physique*, *Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958, vol. XVI, pp. 37, 39.

<sup>13</sup> A riguardo è utile consultare il seguente articolo di François Azouvi, nel quale sono menzionati alcuni titoli di opere pubblicate in quest'epoca che includono i due vocaboli: Physique and Moral, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, a cura di J. P. Wright e P. Potter, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 267-278, in particolare pp. 267-269.

<sup>14</sup> È quanto sostiene François Azouvi (Ivi, p. 270).

<sup>15</sup> «It is in opposition to Descartes, in opposition to his dualism of soul and body, that the science of man defends and cultivates the study of the relationship between the physical and the moral» (*Ibid.*).

morali dell'uomo a quelle fisico-fisiologiche, il che è indice di un progetto teorico che intende lasciarsi alle spalle il dualismo ontologico e che conserva per una sorta di comodità epistemologica la distinzione tra il fisico e il morale:

D'autre part, ce mot, *facultés de l'homme*, n'est assurément que l'énoncé plus ou moins général des opérations produites par le jeu de ses organes: c'est leur abstraction que les esprits les plus exacts ont souvent bien de la peine à ne pas personnifier. À proprement parler, les facultés physiques, d'où naissent les facultés morales, constituent l'ensemble de ces mêmes opérations: car la langue philosophique ne distingue ces deux modifications du physique et du moral, que parce que les observateurs, pour ne pas tout confondre dans les premières analyses, ont été forcés de considérer les phénomènes de la vie sous deux points de vue différents<sup>16</sup>.

La questione del rapporto anima-corpo costituisce, com'è noto, il nucleo della problematica antropologica in epoca cartesiana. Lo stesso Boerhaave – per richiamare una figura che non sembra collocarsi nell'alveo del cartesianesimo, anzi per certi versi vi si contrappone<sup>17</sup> – abbozza una definizione dell'uomo in termini non tanto diversi da Descartes: l'uomo consta di una mente e di un corpo uniti e la natura delle due sostanze differisce radicalmente<sup>18</sup>, così si pone il problema dell'interrelazione tra i singoli pensieri della mente e i singoli stati del corpo<sup>19</sup>. Per Boerhaave è importante la distinzione tra la natura e le caratteristiche rispettive delle due sostanze: tutto ciò che nell'uomo include il pensiero deve essere attribuito alla sola mente come al suo principio; tutto ciò che comprende l'estensione e il movimento deve essere riferito soltanto al corpo e al suo movimento come suo principio e va concepito, spiegato, dimostra-

<sup>16</sup> P.-J.-G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* (ed. 2005), *op. cit.*, *Sixième mémoire*, "Introduction", p. 400.

<sup>17</sup> Gerrit Arie Lindeboom (*Herman Boerhaave, op. cit.*, pp. 264-282) insiste sul fatto che Boerhaave prende consapevolmente le distanze rispetto alla tradizione cartesiana. F. Duchesneau (*La Physiologie des Lumières, op. cit.*, pp. 166-184) pure fa valere le tesi anticartesiane del medico, chimico e botanico olandese. Egli rileva tra l'altro che Boerhaave si richiama a Huygens, Leibniz e Newton per dimostrare che la sola estensione cartesiana non può spiegare la realtà dei corpi e che anche in altri ambiti l'olandese si distacca dal filosofo francese: ad esempio, ammette le preesistenza, la preformazione e l'incapsulamento dei germi all'infinito contro l'epigenesi cartesiana (Ivi, pp. 173, 175). Per certi versi Boerhaave presenta dei punti di contatto con Descartes: cartesiana, ad esempio, come nota Kathleen Wellman (*La Métrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992, p. 72), è la sua definizione della materia, anche se l'olandese pensa che l'autore del *Discours de la méthode* dovrebbe aggiungere l'impenetrabilità all'estensione quale componente essenziale della sua definizione. A ben vedere, però, la sua concezione fondamentale della materia, come si riscontra anche in altri autori iatromeccanicisti, è atomistica (cfr. Ivi, pp. 63, 72-73).

<sup>18</sup> «Homo constat mente, et corpore, unitis. Quorum utrumque naturâ ab altero differt. Adeoque vitam, actiones, passiones diversas habet» (H. Boerhaave, *Institutiones medicae, op. cit.*, § 27, p. 8).

<sup>19</sup> «Tamen ita se habent inter se ut cogitationes mentis singulares determinatis corporis conditionibus semper jungantur, et vicissim» (*Ibid.*). Boerhaave nota poi che alcuni pensieri seguono dal solo pensiero, cioè sono prodotti soltanto dalla mente, altri si originano da un cambiamento dello stato del corpo: «Inerim cogitationum aliae ex solâ cogitatione purâ sequuntur, aliae verò tantum ex mutata conditione corporis oriuntur» (*Ibid.*).

to in virtù delle proprietà di questo corpo<sup>20</sup>. Questo è quanto Boerhaave scrive nelle *Institutiones medicae*, nel 1708, ma di lì a poco la questione antropologica comincia ad esser pensata non più nei termini di due sostanze diverse (e della loro interrelazione) quali pezzi che uniti formano l'uomo, ma in quelli del fisico e del morale (e dei loro rapporti) quali due grandi sfere di relazioni e di interazioni tra diversi elementi di cui bisogna cogliere i nessi (anche se in certi casi la dimensione morale dell'uomo finisce con l'essere ricondotta alle configurazioni e alle variazioni della sua organizzazione fisica).

Questa tendenza a utilizzare i due termini «moral» e «physique» in un'accezione antropologica e non più metafisica appare già nel corso della prima metà del XVIII secolo. In effetti, in quest'epoca, alcuni medici-filosofi sviluppano una riflessione sul «physique» e sul «moral» considerati come i due grandi campi che costituiscono l'oggetto dell'antropologia. La Mettrie, ad esempio, ne *L'Homme-Machine* (1748), fa ricorso ai due aggettivi sostantivati nell'ambito della sua concezione materialistica. Afferma che tutte le facoltà dell'anima dipendono dall'organizzazione del cervello e dell'intero corpo e conseguentemente non sono altro che questa stessa organizzazione («elles ne sont visiblement que cette organisation même»)<sup>21</sup>. In realtà, per La Mettrie, «l'âme n'est [...] qu'un vain terme dont on n'a point d'idée, et dont un bon esprit ne doit se servir que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, sentir, penser, se repentir et se conduire, en un mot, dans le physique et dans le moral qui en dépend»<sup>22</sup>.

Nel *Discours sur la nature des animaux*, che apre il quarto tomo dell'*Histoire naturelle des animaux* (edizione in-4° dell'Imprimerie Royale, del 1753), anche Buffon distingue il fisico e il morale all'interno di una riflessione sulle cause degli stati e dei movimenti dell'anima:

Je ne sais, mais il me semble que tout ce qui commande à l'âme est hors d'elle, il me semble que le principe de la connaissance n'est point celui du sentiment, il me semble que le germe de

<sup>20</sup> «In hominem quidquid cogitationem involvit, soli id Menti, ut principio, adscribendum. Quod verò extensionem involvit, aut motum, id uni corpori, ejusque motui, ut principio, tribui, per ejus proprietates intelligi, explicari, et demonstrari debet» (Ivi, § 27, p. 9). Su questo testo e sulla possibilità di collocare la concezione dell'uomo di Boerhaave in un quadro cartesiano e spinoziano, cfr. Simone De Angelis, *Von Newton zu Haller. Studien zum Naturbegriff zwischen Empirismus und deduktiver Methode in der Schweizer Frühaufklärung*, Tübingen, M. Niemeyer, 2003, p. 234.

<sup>21</sup> Julien Jean Offray de la Mettrie, *L'Homme-Machine*, a cura di Paul-Laurent Assoun, Paris, Gallimard, «folio», 2010 [1999], p. 189.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 189-190.

nos passions est dans nos appétits, que les illusions viennent de nos sens et résident dans notre sens intérieur matériel, que d'abord l'âme n'y a de part que par son silence, que quand elle s'y prête elle est subjuguée, et pervertie lorsqu'elle y si complait.

Distinguons donc dans les passions de l'homme le physique et le moral, l'un est la cause, l'autre l'effet; la première émotion est dans le sens intérieur matériel, l'âme peut la recevoir, mais elle ne la produit pas: distinguons aussi les mouvements instantanés des mouvements durables, et nous verrons d'abord que la peur, l'horreur, la colère, l'amour, ou plutôt le désir de jouir, sont des sentiments qui, quoique durables, ne dépendent que de l'impression des objets sur nos sens, combinée avec les impressions subsistantes de nos sensations antérieures, et que par conséquent ces passions doivent nous être communes avec les animaux<sup>23</sup>.

È in questo contesto – intorno alla metà del XVIII secolo – che si inseriscono anche i medici-filosofi attivi tra Montpellier e Parigi, intenzionati a gettare le prime pietre per costruire un nuovo discorso medico-filosofico sull'uomo. Si è già annunciato nell'introduzione che questi autori mettono in gioco un insieme di risorse teoriche e pratiche per produrre e trasmettere un sapere specifico: in essi è viva la consapevolezza dell'esigenza di costruire una nuova antropologia, che sia al passo con i tempi e che tenga conto della specificità e dei tratti caratterizzanti dell'organismo vivente, in particolare del corpo umano. Si tratta di un sapere che poggia su basi medico-fisiologiche, mira a integrare discorso filosofico e discorso medico e, oltrepassando il quadro di un semplice miglioramento dell'arte di guarire, aspira a delineare una visione globale dell'uomo e della natura. I medici-filosofi montpellierani mettono in luce le virtù di una medicina filosofica i cui sforzi e i cui studi devono sfociare nella conoscenza dell'uomo fisico e morale. Questa conoscenza che ingloba il fisico, il morale e la loro connessione diventa così l'orizzonte ultimo, il termine verso cui devono tendere la ricerca teorica e il lavoro empirico dei medici-filosofi. Due testi permettono di illustrare il proposito che accomuna gli autori montpellierani al di là delle differenze che pur distinguono le loro posizioni, ovvero l'idea che i principi teorici e le osservazioni minuziose devono convergere nella direzione di una comprensione dell'uomo fisico e morale. Il primo brano è tratto dalla prefazione dell'editore alla raccolta di testi di Louis de Lacaze – autore dello *Specimen novi medicinae conspectus* (1749)<sup>24</sup> e dell'*Idée de l'homme physique et moral pour servir d'introduction à un traité de médecine*

<sup>23</sup> Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Discours sur la nature des animaux*, in Id., *Ceuvres philosophiques*, edizione critica a cura di Jean Piveteau con la collaborazione di Maurice Fréchet e Charles Bruneau, Paris, PUF, 1954, p. 340.

<sup>24</sup> In quest'opera Lacaze critica le applicazioni della fisica alla medicina accusando la vanità degli esperimenti dei chimici e dei fisici e mette in risalto le proprietà fondamentali del corpo umano, il movimento e la sensazione, sottolineando l'importanza del concetto di antagonismo per comprenderne la specificità. Faremo un ulteriore accenno a tali questioni nel prossimo paragrafo.

(1755)<sup>25</sup> –, intitolata *Mélanges de Physique et de Morale* (1763), che comprende sei trattati medico-filosofici e medico-politici; il secondo dal piano dell'opera delle *Recherches sur les maladies chroniques* (1775), che abbiamo già più volte chiamato in causa nel corso di questo capitolo.

Les idées neuves et utiles qu'il [Lacaze] présente ici, les préceptes importants qu'il donne, ne sont que le développement naturel et l'application heureuse des principes généraux qu'il a posés pour fondement de son nouveau plan d'économie animale. Telle est la force et la fécondité de ces principes, qu'ils se plient avec la même aisance au physique et au moral des actions humaines, qu'ils embrassent aussi naturellement leurs divers phénomènes, qu'ils manifestent clairement leur cause commune, leurs dépendances mutuelles, et leurs rapports réciproques. Leur découverte est le résultat d'une observation confiante et réfléchie, et surtout du genre d'observation le plus sûr et le plus lumineux; c'est celui dont on est soi-même l'objet<sup>26</sup>.

La connaissance de l'homme physique et moral nous parait être le but auquel doivent tendre tous les efforts et toutes les études d'une médecine philosophique. [...] Il est une autre manière d'étudier et de méditer la Médecine; c'est de se laisser conduire par une sorte de curiosité philosophique, qui se plaît à la contemplation de la Nature, celle des lois de l'économie animale, du choc des opinions diverses sur ces objets, de l'étendue et des ressources de la Médecine, de ses droits sur chaque Pays, chaque ménage, chaque individu, des tournures diverses que cet Art prend dans chaque siècle, dans chaque Pays<sup>27</sup>.

A questi testi possiamo aggiungere un altro, anch'esso tratto dal “Plan de l'ouvrage” delle *Recherches sur les maladies chroniques*, nel quale emerge una profonda consapevolezza della dimensione meditativa della medicina che mira a individuare e a prestare attenzione alle connessioni di ogni genere (tra gli organi e le funzioni, tra i diversi rimedi contro le malattie, tra il fisico e il morale). Invocando – contro i pregiudizi di alcuni filosofi nei riguardi dei medici – i diversi mezzi di cui si serve la medicina per conservare e ristabilire la salute (in modo tale da riportare la natura sulla buona strada)<sup>28</sup>, Théophile

<sup>25</sup> In questo testo Lacaze sviluppa ulteriormente le analisi e le riflessioni dello *Specimen*, proponendosi in primo luogo di mettere in luce «[...] les abus qui naissent de l'application de la Physique expérimentale employée à l'établissement des principes de Médecine» (Louis de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine*, Paris, H.-L. Guérin et L.-F. Delatour, 1755, Chapitre I, Article III, p. 21).

<sup>26</sup> Id., *Mélanges de Physique et de Morale* [...], nouvelle édition, Paris, H.-L. Guérin et L.-F. Delatour, 1763 [1761], “Préface”, p. VI.

<sup>27</sup> Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques, op. cit.*, “Plan de cet ouvrage”, p. 77.

<sup>28</sup> «Les divers moyens que la Médecine met en œuvre pour conserver et rétablir la santé, sont les voyages, la diète, le changement d'air, et d'objets de sensations; les médicaments n'agissent sur le corps vivant qu'en ramenant l'ordre naturel de ses mouvements, en ranimant les sentiments de la vie, en remettant la Nature sur la bonne voie, en opérant sur les causes des maladies, comme elle agit en santé dans toutes les fonctions de chaque organe. Or ces fonctions liées et enchaînées réciproquement, demandent chacune pour leur marche naturelle le concours de toutes les autres. Ainsi la digestion de l'estomac exige les efforts gradués de toutes les parties, même jusqu'à l'exer-

de Bordeu suggerisce che il senso ultimo della sfida della scienza medica – la nuova e l'antica – consiste nel pervenire a cogliere il nesso tra la felicità fisica e la felicità morale e dunque nel realizzare «un accord heureux entre le physique et le moral»<sup>29</sup>.

Anche gli ultimi testi esaminati permettono di ribadire che il progetto di studiare l'uomo nella sua globalità, cogliendo la distinzione e la connessione tra la dimensione fisiologico-medica e la dimensione affettivo-morale, nasce e si arricchisce in un contesto segnato da istanze antiriduzionistiche. Si è già detto, fin dall'introduzione, che sul piano fisiologico i medici-filosofi della scuola di Montpellier mettono l'accento sulla specificità del vivente e sulla sua irriducibilità alle leggi della fisica e della chimica<sup>30</sup>. Sul piano antropologico, come si è già spiegato, in primo luogo essi operano un riposizionamento dell'uomo: essere naturale, l'uomo va collocato tra le altre specie animali, in nome della catena comune di tutti gli esseri viventi, teorizzata da autori come Buffon e Diderot<sup>31</sup> e, si è già detto, Barthez, il quale scrive: «on peut sans doute, avec assez de vraisemblance, réunir les Êtres de ces deux Classes [Animaux, Plantes], en les disposant sur une échelle commune des Êtres vivant»<sup>32</sup>. In secondo luogo, il progetto di realizzare una scienza dell'uomo che contempi il fisico e il morale, i loro nessi e il loro accordo fa leva su una visione olistica e non dualistica dell'uomo. Gli autori montpellierani rifiutano di tracciare la netta linea di demarcazione tra il corpo e l'anima<sup>33</sup> riconosciuta dai trattati

cice agréable, jusqu'à la paix des divers sens. Ainsi le mouvement du sang dans ses vaisseaux, est modéré par les compressions graduées de tous les viscères et par le doux accord des passions» (ivi, pp. 23-24).

<sup>29</sup> «En un mot, il n'est, dans le corps vivant, aucun effort particulier qui ne soit dû à l'influence de toutes les parties mobiles et sensibles. C'est ce qu'apprend l'histoire des fonctions naturelles. En conséquence, l'ébranlement, la maturation, la dépuration, les crises, les détentes nécessaires pour vaincre les maladies, exigent plus ou moins une révolution générale dans toute la machine, un accord heureux entre le physique et le moral, et si on peut le dire, un renforcement et un remontement de tous les ressorts, de tous les mouvements» (ivi, p. 24).

<sup>30</sup> Cfr. ivi, Première partie, § XV p. 87: «Le Chymiste et le Mécanicien ont beau le rechercher, ou se flatter de le connaître, jamais ils ne parviendront, l'un à faire du sang, et l'autre une machine semblable au cœur, au cerveau, ou à l'estomac; à plus forte raison ne connaîtront-ils jamais les rapports qui font l'harmonie des organes: la Nature est plus profonde que le plus sublime Mathématicien, Physicien, ou Chymiste».

<sup>31</sup> Cfr. ad esempio Denis Diderot, *Éléments de physiologie*, prima parte, in *Cœuvres, I Philosophie*, edizione a cura di Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 1261.

<sup>32</sup> P.-J. Barthez, *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, op. cit., vol. I, cap. I, § 8, p. 58. L'idea di una scala degli esseri è – scrive Barthez nelle note – antica: a suo avviso, la si ritrova in Macrobio e finanche in Omero (ivi, p. 51 delle note, n. 8). Si veda anche il riferimento allo zoofita di Linneo, cioè una pianta che dallo stato vegetale passa a quello animale, anche se per Barthez questa metamorfosi non è dimostrata dai fatti e deve essere considerata come una finzione (ivi, pp. 51-52 delle note, n. 9).

<sup>33</sup> Si consideri ad esempio questo passo dove sono prese in considerazione le relazioni tra gli organi del corpo (e le loro lesioni) e le affezioni dell'anima: «À cette lésion des organes sont jointes les affections de l'âme, poison subtil auquel bien des mortels, principalement les gens de lettres, sont en proie, leur esprit s'égaré et semble rompre son

medici del XVII secolo, e che però ai loro occhi ostacola la possibilità di elevarsi a una comprensione globale dell'uomo. Essi considerano e indagano la vita organica e le facoltà intellettuali dell'uomo come un tutto, esaminano le sue funzioni e le sue azioni in un insieme unificato.

All'interno di questa nuova costellazione teorica – dove l'uso dei termini «physique» e «moral» va posizionato e letto in un'ottica antimetafisica e antidualistica e nel quadro di un discorso antropologico di ordine empirico e sperimentale –, la scienza dell'uomo si presenta come quel sapere che studia, appunto, i rapporti tra il fisico e il morale e che mira ad esaminare in modo unitario l'organizzazione psico-fisica dell'uomo. I due termini sembrano perciò indicare due aspetti dell'essere umano essenzialmente omogenei o che, in ogni caso, non afferiscono a due livelli ontologici diversi<sup>34</sup>. Tale approccio ci sembra scavare un solco profondo tra questo paradigma di interpretazione del rapporto anima-corpo e quello elaborato da Descartes e sviluppato nei diversi alvei del cartesianismo, che – a lungo considerato come una filosofia pericolosa – ormai, nel pieno del XVIII secolo, si attesta come dottrina comunemente accettata e approvata<sup>35</sup>.

Vale la pena di ricordare, poi, che nel corso della seconda metà del secolo si afferma parimenti l'idea che il morale si riduce al fisico. Così la pensa, ad esempio, il barone d'Holbach: «On a visiblement abusé de la distinction que l'on a fait si souvent de l'homme *physique* et de l'homme *moral*. L'homme est un être purement physique; l'homme moral n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire, relativement à quelques-unes de ses façons d'agir dues à son organisation particulière»<sup>36</sup>. Tale visione del rapporto tra il fisico e il morale comporta una conseguenza di rilievo: se il morale va a situarsi ai confini del fisico, la filosofia non può da sola elaborare un discorso sull'uomo; se l'uomo si riduce essenzialmente alla sua organizzazione fisica, spetta alla medicina ricoprire il ruolo centrale nel processo di costituzione di una scienza dell'uomo.

lien physique; ils ne digèrent point; et comme si leur savoir s'était changé en stupidité, ils ne savent pas seulement respirer, ni maîtriser l'impétuosité de leurs entrailles, qui leur suggère tant de folies» (Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., Seconde partie, LIV, pp. 151-152).

<sup>34</sup> È quanto sostiene Sergio Moravia ne *Il pensiero degli ideologi*, op. cit., p. 168.

<sup>35</sup> Cfr. Antoine Adam, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967, p. 41.

<sup>36</sup> Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Système de la Nature*, Paris, Slatkine, 1973, vol. I, pp. 66-67. Cfr. anche J. O. de la Mettrie, *L'Homme-machine*, edizione critica a cura di P.-L. Assoun, Paris, Denoël/Gonthier, 1981, p. 120: «Toutes les facultés de l'âme dépendent tellement de la propre organisation du Cerveau et de tout le corps qu'elles ne sont visiblement que cette organisation même».

I medici-filosofi di Montpellier non sembrano tuttavia voler appiattare il morale sul fisico, riconducendo le facoltà dell'anima all'organizzazione del corpo. In linea generale ammettono l'esistenza delle due dimensioni, ma non si inoltrano e non vogliono impantanarsi in questioni di ordine ontologico. D'altro canto, non si limitano a risolvere il problema della loro unità facendo valere l'incidenza del fisico sul morale, come fa ad esempio La Mettrie<sup>37</sup>. Nei testi qui considerati Théophile de Bordeu non sembra ritenere che l'anima si riduca all'organizzazione fisica del corpo: in particolare le riconosce la funzione di portare su un piano superiore a quello dell'inanimato e del puramente animale le fibre animali che costituiscono il corpo umano<sup>38</sup>. Tuttavia, non si avventura – coerentemente con i propositi e le finalità delle sue ricerche – in speculazioni sulla sua natura e sulle proprietà che la distinguono essenzialmente dal corpo<sup>39</sup>. Coglie bene un punto nevralgico della medicina filosofica dei montpellierani Elizabeth Williams quando scrive che il carattere inestricabile del nesso tra il fisico e il morale costituisce uno degli elementi fondamentali della scuola vitalista<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. J. O. de la Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, Néaulme, 1745, cap. XIV, § 2, p. 175: «Rien n'est si borné que l'empire de l'Âme sur le corps, rien de si étendu que l'empire du corps sur l'âme».

<sup>38</sup> «On a puisé, dans ces sources antiques et sacrées, les premières notions sur la sensibilité, la mobilité, l'activité essentielles à la première fibre de chaque animal, à sa première partie constitutive. Éclairée et relevée dans l'homme par l'action de l'âme, cette fibre et ses appartenances placent le corps humain, encore plus que ceux des autres animaux, au-dessus des machines inanimées soumises aux révolutions purement corporelles, que l'animalité comporte à peine» (Th. de Bordeu, *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., "Plan de cet ouvrage", p. 11).

<sup>39</sup> Nelle *Recherches sur les maladies chroniques* Bordeu riconosce l'esistenza di rapporti tra il corpo e l'anima, ma precisa che una tematizzazione di questi ultimi è esclusa dal suo programma di lavoro. Ad esempio, spiega che il carattere autentico del dolore sembra difficile da cogliere e che il contributo che si può dare alla sua chiarificazione riguarda soltanto il piano materiale-corporeo; in altri termini, esorbita dai suoi intenti esaminare il fenomeno del dolore alla luce dei suoi rapporti con l'anima, ovvero individuare che cosa corrisponde sul piano dell'anima alle modificazioni corporee a cui il dolore viene ricondotto: «Le vrai caractère de la douleur, paraît si difficile à saisir, et avoir été si mal défini, que rien n'est moins bien connu. En la considérant du côté matériel, n'étant pas de notre ressort de l'examiner dans les rapports qu'elle a avec notre âme, il faut bien prendre garde de trop inculper le déchirement des fibres, qui peut, à la vérité, quelquefois avoir lieu» (ivi, Troisième partie, T. LXXXVIII, pp. 212-213). Descartes, invece, sin dal trattato *L'Homme*, si interroga sulla percezione del dolore dal lato dell'anima: «Or je vous dirai que, quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine, ainsi que je prétends vous dire ci-après, il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et la fera de telle nature, que, selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentiments. Comme, premièrement, si les petits filets, qui composent la moelle de ces nerfs, sont tirés avec tant de force qu'ils se rompent, et se séparent de la partie à laquelle ils étaient joints, en sorte que la structure de toute la machine en soit en quelque façon moins accomplie: le mouvement qu'ils causeront dans le cerveau donnera occasion à l'âme, à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserve, d'avoir le sentiment de la douleur» (AT, XI, p. 143). Descartes, particolarmente attento al dolore, sentimento che presuppone l'unione dell'anima al corpo, tornerà a più riprese sulla questione e nella sua ultima opera, le *Passions de l'âme* (Seconda parte, articolo 94), riprenderà l'analisi de *L'Homme* (AT, XI, pp. 398-400).

<sup>40</sup> E. A. Williams, *The Physical and the Moral*, op. cit., p. 44.



## 2. L'Idée de l'homme physique et moral: Louis de Lacaze

Nato a Lembeye, nel Béarn, Louis de Lacaze (1703-1765) compie i suoi studi all'Università di Montpellier, dove riceve il titolo di dottore nel 1725. Nel 1730 si stabilisce a Parigi e ricopre il ruolo di medico ordinario di Luigi XV<sup>41</sup>. Tra l'ottobre del 1751 e il maggio del 1754 Lacaze intrattiene relazioni molto strette con Théophile de Bordeu (1722-1776); questi, suo cugino e più giovane di circa vent'anni, vive a casa sua a sue spese<sup>42</sup>. Bordeu lamenta che Lacaze, nel suo *Specimen novi medicinae conspectus* (1749), ha attinto molto dalle sue ricerche – così come da quelle di Venel – e si fa gioco dell'importanza che Lacaze attribuisce a questo suo lavoro<sup>43</sup>. In realtà, sulle relazioni tra Bordeu e Lacaze non è stata ancora fatta piena luce, ma, per quanto riguarda lo *Specimen*, sembra potersi affermare con discreta certezza, con Roseline Rey, che la concezione dell'opera è di Lacaze, anche se Bordeu ha potuto discuterne con lui, fornirgli materiale per preparare questa o quella sezione, magari anche contribuire alla redazione, fermo restando che il suo apporto concerne la seconda edizione e non riguarda l'*Idée de l'homme physique et moral*<sup>44</sup>.

La questione del nesso tra il fisico e il morale come nucleo problematico-concettuale della nuova antropologia montpellierana emerge particolarmente e prepotentemente nell'*Idée de l'homme physique et moral*. Vale la pena dunque esaminare alcuni luoghi di questo libro per saggiare come un autore montpellierano, intorno alla metà del XVIII secolo, traccia le linee di un nuovo discorso antropologico a partire dalla coppia concettuale fisico-morale. Non rientrando nel piano del nostro lavoro un'analisi dell'opera nella sua integralità, ci limitiamo a considerare soltanto alcuni passi, quelli in cui l'autore indaga l'attività del pensare propria dell'anima e le disposizioni corporee che essa richiede, ritenendo che siano significativi per avere un'idea di come un

<sup>41</sup> Sulla vita e sull'opera di Lacaze si vedano Lucien Cornet, *Un protecteur de Théophile de Bordeu: le médecin Louis Lacaze (1703-1765)*, in «Bulletin de la Société des sciences, lettres, et arts de Pau», XXVI, 1966, pp. 55-63; Jacques Roger, *Méthodes et modèles dans la préhistoire du vitalisme français: Lacaze, Fouquet, Ménuret de Chambaud*, in *XIF Congrès international d'histoire des sciences, Actes III B* (Paris, 26-31 août 1968), Paris, A. Blanchard, 1970, pp. 101-108.

<sup>42</sup> Cfr. a riguardo Th. de Bordeu, *Correspondance*, a cura di Martha Fletcher, con la collaborazione di Nadine Labbé e Aloys de Laforcade, 4 voll., Montpellier, Centre d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'Université Paul Valéry, 1977-1979/1980, Lettre à Jurquat son père, Paris, 11 août 1753, vol. II, p. 101.

<sup>43</sup> Cfr. la lettera di Th. de Bordeu a sua madre del maggio 1754.

<sup>44</sup> R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., pp. 178-181. Sui rapporti tra Lacaze e Bordeu cfr. anche Jacques Proust, *L'encyclopédisme dans le Bas-Languedoc au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montpellier, Facultés des Lettres et sciences humaines, 1968, pp. 42-43.

sapere intorno all'uomo che tematizzi le sue due dimensioni e i loro nessi possa emergere nell'opera del medico bearnese. Prima, tuttavia, richiamiamo le linee teoriche generali dello *Specimen novi medicinae conspectus* e dello stesso *Idée de l'homme physique et moral* per poi, nel prossimo paragrafo, polarizzare la nostra attenzione su alcune pagine del secondo testo<sup>45</sup>.

La prima edizione dello *Specimen* (1749) già espone alcune opinioni nuove che l'*Idée de l'homme physique et moral* riprende e sviluppa nel 1755: la critica del meccanicismo, la riabilitazione di Stahl, la superiorità dell'osservazione sull'esperienza, la riduzione della vita a due fenomeni essenziali, cioè il movimento e la sensibilità (*motus* e *sensus*), la teoria dei centri di vita (testa, cuore e diaframma) che agiscono e reagiscono gli uni sugli altri grazie alla mediazione dei nervi, e segnatamente del gran simpatico, che va dalla ragione epigastrica a tutte le parti del corpo, infine il ruolo di primo piano delle passioni dell'anima sulla vita del corpo<sup>46</sup>. Quest'opera si apre con una critica delle applicazioni della fisica alla medicina: mettendo in discussione le esperienze vane dei chimici e dei fisici, Lacaze contesta l'utilità dei calcoli sul diametro dei vasi sanguigni e sottolinea il debole interesse della dissezione dei cadaveri<sup>47</sup>. Lacaze mette in luce le proprietà fondamentali del corpo umano, il movimento e la sensibilità, e ritiene di poter spiegare la specificità del vivente anche attraverso la nozione di antagonismo, di azione e reazione. Rileva in particolare che nel loro stato naturale le differenti parti del corpo manifestano spontaneamente una sorta di tensione, *nativus tonus*, *vis sensitiva*, o *sensibilitas*, e alcune tra di esse esercitano un'azione reciproca le une sulle altre (ad esempio il cervello e la regione epigastrica)<sup>48</sup>.

Prendiamo ora in esame l'opera di maggior rilievo di Lacaze. Prima di D'Holbach, che intitola il sesto capitolo del primo tomo del *Système de la nature* (1770) *De l'homme; de sa distinction en homme physique et en homme moral; de son origine*, Lacaze scrive un'opera intitolata *Idée de l'homme physique et moral* (1755). Come ha spiegato Roseline Rey, il volume aspira a costituire un trattato di morale e al tempo stesso di medicina. In esso la morale è subordinata alla medicina e viene proposta una teoria dell'auto-regolazione delle

<sup>45</sup> Si noti che le opere di Lacaze non presentano alcun nome di autore. Gli studiosi, tuttavia, concordano sul fatto che l'unità e l'omogeneità dell'Opera sono patentate: i suoi diversi libri contengono riferimenti precisi e datati a quelli che li precedono e ruotano intorno ad alcuni temi specifici. Cfr. in merito D. Boury, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>46</sup> Cfr. per questa presentazione sintetica Jacques Roger, *Les sciences de la vie*, *op. cit.*, p. 637.

<sup>47</sup> L. de Lacaze, *Specimen novi medicinae conspectus*, s. l., 1749, p. 8 [II edizione, Paris, H. L. Guérin, 1751].

<sup>48</sup> Ivi, p. 13, 14.

passioni: l'idea-chiave che dirige queste ricerche è che l'uomo ha bisogno non soltanto di luce o di cibo – ovvero di ciò che permette al «physique» di conservarsi in vita e in perfetta salute – ma anche di legami sociali e soddisfazioni intellettuali. Lacaze delinea l'orizzonte utopico di una riconciliazione tra natura e società in cui la sensibilità, fondamento comune del fisico e del morale, ricopre una funzione di regolazione nella misura in cui l'eccesso passionale riceve una sanzione interna sotto forma di disagio o di malattia. In questo quadro corpo e anima sono concepiti non più come sostanze differenti, ma come due volti di una medesima realtà, il che muta la problematica dei rapporti tra le due dimensioni<sup>49</sup>.

È interessante notare come, nella “Préface” dei più tardi *Mélanges de Physique et de Morale* (1763), l'*éditeur* presenti i trattati inclusi in questa raccolta illustrando l'orientamento e la novità dell'opera e del pensiero di Lacaze. Il bearnese ha il merito di esaminare l'uomo da un punto di vista più elevato e lo osserva da una prospettiva più ampia; considera le sue diverse funzioni nel loro insieme, i suoi vari movimenti e li riconduce a un punto fisso fondamentale<sup>50</sup>. Lacaze si allontana dagli altri «physiologistes», che, per essersi attardati su dettagli minuziosi, non hanno a suo avviso abbracciato che prospettive di scarso valore e hanno elaborato soltanto idee difettose e particolari intorno alla natura umana<sup>51</sup>. Dal punto di vista dell'*éditeur*, Lacaze ha inoltre colto l'economia animale nel suo aspetto generale, ha compreso che tutte le parti organiche si corrispondono e modificano diversamente le loro funzioni relative; in questo modo fa emergere «[...] la chaîne qui lie ces fonctions, les rapports qui les unissent, le ressort qui en est le premier mobile, et la cause générale qui les produit»<sup>52</sup>. Una volta applicati questi principi «au physique des fonctions», Lacaze ha dunque il merito, secondo l'autore della “Préface”, di fornire alla medicina una teoria generale che le mancava<sup>53</sup>. Questi principi sembrano costituire parimenti «une source plus étendue et plus féconde d'indications pour le traitement des maladies»; essi guidano il

<sup>49</sup> Cfr. R. Rey, *L'âme, le corps et le vivant*, op. cit., pp. 153-154.

<sup>50</sup> «Il y examine l'homme d'un point de vue plus élevé et l'aperçoit en grand. Il considère l'ensemble de ses différentes fonctions, de ses divers mouvements qu'il ramène à un point fixe et fondamental [...]» (Louis de Lacaze, *Mélanges de Physique et de Morale*, op. cit., “Préface”, p. VII).

<sup>51</sup> «[...] tous les autres Physiologisyes, [...] trop occupés de l'examen de détails minutieux, [...] n'ont pu avoir que de petites vues, se faire de l'homme que des idées particulières et fautives» (Ivi, pp. VII-VIII).

<sup>52</sup> Ivi, p. VIII.

<sup>53</sup> «Ces principes appliqués au physique des fonctions, donnent à la Médecine une théorie générale qui lui manquait [...]» (Ivi, pp. VIII-IX).

praticante lungo tutto il suo cammino spinoso senza piegarlo a metodi che si scontrano con l'esperienza<sup>54</sup>.

Nella stessa "Préface" viene sottolineata inoltre l'importanza della medicina per la morale, «cette science qui a pour but d'instruire et de corriger les hommes»<sup>55</sup>. Con l'esercizio della sua professione un medico ha in effetti la possibilità di osservare gli uomini con maggior precisione di chiunque altro. Pertanto si può far luce nel campo della morale a partire da un assioma universale, applicabile tanto al fisico quanto al morale:

[...] c'est que tous nos mouvements, toutes nos actions sont naturellement déterminées par la crainte de la douleur et l'amour du bien-être, ou du plaisir; en un mot par l'intérêt personnel, contre lequel se sont élevés bien de gens avec plus de zèle que de lumière, et peut-être de bonne foi<sup>56</sup>.

Si tratta di riflessioni che retrospettivamente gettano luce sul progetto e sull'intera opera di Lacaze. Portiamo ora la nostra attenzione sul testo che ci interessa più da vicino, *l'Idée de l'homme physique et moral*, e soffermiamoci su alcuni nuclei concettuali fondamentali. Nel primo capitolo Lacaze riconosce una differenza di natura tra i corpi inerti e i corpi vivi, in virtù della quale questi diversi tipi di corpo richiedono ognuno un modo di conoscenza proprio. Lacaze rifiuta pertanto i metodi della meccanica unicamente basati sui calcoli e sugli strumenti della fisica sperimentale e stima che l'osservazione è il modo di conoscenza specifico per studiare il vivente. Perciò si propone di discutere i casi in cui viene effettuata un'indebita applicazione della fisica sperimentale per fondare i principi della medicina («[...] les abus qui naissent de l'application de la Physique expérimentale employée à l'établissement des principes de Médecine»<sup>57</sup>). Per Lacaze è importante ben circoscrivere «l'économie propre et relative du sujet qu'on veut connaître»<sup>58</sup> e in tal modo approntare uno schema alla luce del quale sia possibile ricavare certi risultati. Ora, a suo avviso, ci si può servire della fisica sperimentale per interpretare l'oggetto di indagine cui essa effettivamente può applicarsi, ma quando si ha a

<sup>54</sup> Ivi, p. IX. «Pour se convaincre de la solidité de ces principes, il ne faut que les soumettre à l'épreuve infaillible de l'observation, s'étudier soi-même, analyser, pour ainsi dire, dans leurs effets les sensations qu'on éprouve, principalement quand elles sont tristes, pénibles ou douloureuses, et les comparer attentivement à ce que les autres disent éprouver en mêmes circonstances » (ivi, pp. IX-X).

<sup>55</sup> Ivi, p. XIV.

<sup>56</sup> Ivi, pp. XV-XVI.

<sup>57</sup> L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine*, Paris, H.-L. Guérin et L.-F. Delatour, 1755, Chapitre I, Article III, p. 21.

<sup>58</sup> *Ibid.*

che fare con l'organico la sua utilità viene meno. Occorre allora interpretare i risultati dedotti dall'esame dell'oggetto studiato attraverso un'osservazione di più ampio respiro e più profonda, segnatamente quando essi fanno emergere una connessione di rapporti organici («[...] par la voie d'une observation plus étendue et plus approfondie, lorsqu'ils tiendront de si près à une connexion de rapports organiques, qu'il fût impossible de les constater autrement»)<sup>59</sup>. In sintesi l'osservazione estesa e approfondita si rivela come il modo specifico per conoscere gli organismi viventi. Alla luce di quanto detto Lacaze non può dunque condividere la concezione cartesiana della differenza tra il corpo vivente e il corpo morto, quale essa è formulata nell'articolo 6 della prima parte de *Les passions de l'âme*:

[...] jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort, que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire, autre machine qui se meut de soi-même) lorsqu'elle est montée, et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements par lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre, ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir<sup>60</sup>.

Secondo Lacaze, il corpo vivente possiede delle caratteristiche specifiche, tra le quali le più ragguardevoli e le più essenziali sono il movimento e la sensibilità<sup>61</sup>:

Les propriétés les plus notables et en même temps les plus essentielles du corps vivant, sont le mouvement et le sentiment: telle est la nature de ces deux propriétés qu'elles sont liées de la plus intime correspondance, soit que cette liaison vienne de l'union de leurs organes différents entre eux, soit que ces organes, au fond de la même nature, ne diffèrent que par quelque modification particulière qui constitue leurs propriétés sans en altérer le rapport naturel [...]<sup>62</sup>.

Richiamiamo inoltre, allo scopo di delucidare i testi qui presentati, il progetto teorico globale dell'autore e il concetto-chiave che lo orienta. Lacaze si propone di elaborare una riflessione sull'uomo nel suo insieme. A differenza di Bordeu, che mira a migliorare le condizioni di esercizio della sua attività e dedicarsi all'esame delle questioni fondamentali della pratica medica (la secrezione degli umori, i polsi, la prognosi e il trattamento delle principali ma-

<sup>59</sup> Ivi, p. 22.

<sup>60</sup> AT, XI, pp. 330-331.

<sup>61</sup> In tal senso Lacaze è considerato, con Bordeu, colui che ha formulato per primo le maggiori tesi vitalistiche, in particolare che la vita è essenzialmente la sensibilità delle fibre che costituiscono l'organismo. Cfr. Philippe Huneman, "Animal Economy": *Anthropology and the Rise of Psychiatry from the Encyclopédie to the Alienists*, in *The Anthropology of the Enlightenment*, a cura di Larry Wolff e Marco Cipolloni, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2007, pp. 262-276.

<sup>62</sup> L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre I, Article III, pp. 12-13.

lattie), l'autore dello *Specimen novi medicinae conspectus* intende applicare i principi della sua economia animale a una più solida e progredita conoscenza del fisico e del morale dell'uomo<sup>63</sup>. La nozione di economia animale nella sua accezione più esatta e più corrente indica, secondo la definizione di Ménuret de Chambaud nel rispettivo lemma dell'*Encyclopédie*, il meccanismo, l'insieme delle funzioni e dei movimenti che permettono di conservare la vita degli animali<sup>64</sup>. Con l'intento di circoscrivere la nota specifica di questo concetto, si può dire in primo luogo che l'economia animale è una forma complessa di ordine, uno stato di equilibrio, un'interazione, un rapporto dinamico tra parti in cui l'elemento chiave, come ha messo in evidenza Charles Wolfe, è il «tra», l'«inter»<sup>65</sup>. Ma in secondo luogo, portando l'attenzione sulle sue implicazioni, va sottolineato che la nozione di economia animale fa leva sulla dicotomia tra il vivente e il non-vivente che, senza necessariamente eliminare un orientamento antropocentrico, ricolloca l'uomo tra gli animali a detrimento dell'abituale demarcazione tra la specie umana, il cui elemento caratterizzante è il possesso dell'anima, e le specie animali provviste esclusivamente dell'istinto. In tale prospettiva, l'idea di economia animale comporta un approccio monistico all'uomo che tende a svincolarsi dal dualismo di anima e corpo, in particolare nella sua forma cartesiana, ma che allo stesso tempo non si lascia ricondurre al materialismo riduzionistico di un pensatore come La Mettrie<sup>66</sup>. Essa implica una nuova definizione del concetto di organizzazione, secondo la quale l'organismo non è assimilabile a una macchina idraulico-meccanica

<sup>63</sup> Per queste ultime considerazioni cfr. le pagine dedicate a Lacaze del libro di D. Boury, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu*, op. cit., pp. 141-148, in particolare pp. 144, 148.

<sup>64</sup> «[...] mais cette dénomination prise dans le sens le plus exact et le plus usité ne regarde que l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions et des mouvements qui entretiennent la vie des animaux, dont l'exercice parfait, universel, fait avec constance, alacrité et facilité, constitue l'état le plus florissant de santé, dont le moindre dérangement est par lui-même maladie, et dont l'entière cessation est l'extrême diamétralement opposé à la vie, c'est-à-dire la mort» (*Encyclopédie*, op. cit., vol. XI, p. 360); «L'économie animale, c'est l'ordre, le mécanisme, l'ensemble des fonctions qui entretiennent la vie» (ivi, p. 362). Scrive in merito Roseline Rey: «La notion d'économie animale suppose donc un ordre, une cohérence dans l'agencement des différentes parties, bref la reconnaissance de lois. Cette notion n'est pas entièrement nouvelle. Ce que Ménuret lui ajoute, suivant en cela La Caze, Bordeu e leur source commune Van Helmont, c'est l'idée que le tout n'est pas simplement la somme des parties: il y a liaison et influence réciproques du tout sur chaque partie, de chaque partie sur le tout et des différentes parties entre elles, suivant leur degré de continuité, mais aussi de sympathie» (R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 138).

<sup>65</sup> C. T. Wolfe, *Organisation ou organisme?*, art. cit., p. 105.

<sup>66</sup> Su questi aspetti dell'economia animale cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 139. Sull'economia animale cfr. inoltre C. T. Wolfe, Motoichi Terada, *The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism*, in *Vitalism without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment*, a cura di C. T. Wolfe, numero speciale di «Science in Context», vol. 21, n° 4, 2008, pp. 537-579.

operante mediante molle e ruote, al pari di un automa, ma è il luogo di un'interazione permanente tra il cervello e i suoi impulsi da un lato e gli organi digestivi e le loro reazioni dall'altro<sup>67</sup>. Va sottolineato infine che l'idea stessa di economia animale, come emerge anche nei *Mélanges*, si fonda su un particolare tipo di osservazione, quella che è possibile effettuare su se stessi nei diversi stati di malattia o di disagio: «L'idée de l'économie animale est prise ici d'après une voie de recherche qui se présente naturellement, et qui ne saurait tromper: c'est d'après l'observation de ce que très souvent on peut éprouver en soi-même dans les divers états de maladie ou d'incommodité auxquels on n'est que trop sujet [...]»<sup>68</sup>.

Nel primo capitolo de *l'Idée de l'homme physique et moral* Lacaze presenta dunque la metodologia da seguire per formarsi «une idée juste de l'économie animale»: essa consiste nel prendere in considerazione i primi effetti delle cause che determinano le funzioni del corpo vivente osservando nei dettagli le proprietà e i legami degli organi sui quali tali cause agiscono<sup>69</sup>. Un pilastro del progetto lacaziano, dunque, è chiaramente l'osservazione. Distinguendo l'osservazione dall'esperienza (la prima ha come oggetto il corpo sano e malato, la seconda il corpo morto), e volendo farsi un'idea dei rapporti tra le azioni che costituiscono la meccanica della vita, «ce n'est en effet que dans l'observation du corps vivant qu'on peut acquérir de véritables lumières sur la nature de ces rapports»<sup>70</sup>.

Stabilite queste distinzioni e individuata la metodologia, Lacaze può dunque asserire – nel già citato articolo III del primo capitolo – che le proprietà essenziali e notevoli del corpo vivente sono il movimento e il sentimento. Il sentire – le cui operazioni vanno collocate in luoghi diversi da quelli che sono legati al pensiero<sup>71</sup> – accompagna fedelmente la vita, come un satellite. Principio di percezione e di azione, esso fornisce indicazioni al nostro organismo sugli oggetti che lo circondano, inclinandolo verso quelli che possono soddisfare i nostri bisogni e i nostri desideri e allontanandoci da quelli che non si

<sup>67</sup> Cfr. in merito le pagine su Lacaze del libro di Jean Deprun, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979, in particolare pp. 86-87.

<sup>68</sup> L. de Lacaze, *Mélanges de Physique et de Morale*, op. cit., p. 2.

<sup>69</sup> Id., *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre I, Article I, pp. 3-4. Nell'«Exposition des motifs de cet Ouvrage, et sa division» (Ivi, p. 2) Lacaze enumera le cause senza le quali la vita non potrebbe sussistere: l'aria, gli alimenti, il movimento e il riposo, il sonno e la veglia, le secrezioni e le escrezioni, le passioni dell'anima.

<sup>70</sup> Ivi, p. 10.

<sup>71</sup> Id., *Dialogues sur les causes & les effets de l'état de sécurité nécessaire au bonheur, & sur les pouvoirs de l'expérience bien éclairée: entre un physicien et un moraliste*, in Id., *Mélanges de physique et de morale*, op. cit., Dialogue III, pp. 268-269.

armonizzano con la nostra attuale condizione fisica. In tal modo, percependo in questo processo piacere o pena a seconda della convenienza degli oggetti esterni con l'organismo, il sentire, solo o di concerto con la ragione, governa tutti gli istanti della nostra vita<sup>72</sup>. Animando il corpo come in un tempio un fuoco sacro che mai si spegne, il «sentiment» è in grado di percepire se gli oggetti sono adeguati o inadeguati rispetto alla sua attività vitale. È questa sua attitudine che dunque garantisce il perpetuarsi della vita. La salute del corpo si collega così all'attività armoniosa del sentire, che, pur avendo un ruolo importante anche nel quadro del meccanicismo cartesiano e finanche nel sistema malebranchiano, si rivela qui come autentico principio vitale, capace di interrogare ciò che alimenta questa stessa attività<sup>73</sup>.

Nel gioco dell'economia animale è inoltre importante che la capacità di sentire sia incessantemente occupata dall'uso degli oggetti che soddisfano i nostri bisogni e le nostre affezioni o dalla preoccupazione di procurarseli ovvero che la mente sia sempre vigile grazie a idee relative alla sicurezza e ai vantaggi possibili della nostra esistenza<sup>74</sup>. Il sentire può infatti costituire il principale sostegno della vita («le principal soutien de la vie»), permettere cioè di conservare la vita, soltanto finché è alle prese con desideri e sollecitudini e con un uso attuale degli oggetti atti a soddisfare i nostri bisogni. Nella dimensione sociale, la tensione volta a rinforzare la nostra sicurezza e la nostra esistenza («les vues que nous avons presque toujours, d'augmenter notre sureté et notre existence»), guidata dal sentimento, ispira anche l'attenzione ai doveri e quello spirito di emulazione che ci porta a meritare i vantaggi della

<sup>72</sup> «Voilà donc le sentiment établi comme un satellite perpétuel de la vie, comme un écho fidelle et une cause confiante de ses divers mouvements. C'est lui en effet qui nous incline vers les objets relatifs à nos besoins et à nos désirs, ou qui nous en détourne selon leur convenance ou leur disconvenance avec l'état actuel de notre activité, c'est-à-dire, selon que nous avons besoin de remployer ou de la renouveler; c'est sur le pied des diverses gradations de cette alternative, et des moyens plus ou moins faciles d'y parvenir; qu'il est affecté de plaisir ou de peine, et que seul ou de concert avec la raison, il régit tout les instants de notre vie; en un mot on pourrait se représenter le sentiment comme une manière de flamme comparable en plus d'un sens au feu sacré du Temple de Vesta, qu'il ne fallait jamais laisser éteindre» (Ivi, pp. 269-270).

<sup>73</sup> Per queste ultime considerazioni abbiamo tenuto conto dell'articolo di C. Lebreton, *Médecine du sentiment et bien commun chez Lacaze*, in «Implications philosophiques», febbraio 2017, [http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chest-lacaze/#\\_ftn7](http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chest-lacaze/#_ftn7).

<sup>74</sup> «Il résulte de ce que nous avons déjà exposé, sur l'importance des sensations, pour le jeu de l'économie animale, qu'il est absolument nécessaire d'avoir sans cesse le sentiment occupé par l'usage des objets de nos besoins et de nos affections, ou par le soin de nous les procurer ou de nous les assurer, ou l'esprit tendu par des idées relatives à la sureté et aux avantages possibles de notre existence» (L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre VIII, «Des affections de l'âme», Article VIII, «Du mécanisme des diverses habitudes de sentiment et de mouvement, relatives aux divers Climats», p. 369).



società e a godere dell'interesse comune<sup>75</sup>. Ora è proprio l'interesse comune, per il tramite dei doveri verso lo Stato, che permette di instaurare e conservare quelle relazioni che costituiscono «les vrais nœuds de la société»: questi, secondo Lacaze, consistono in quelle relazioni agevoli con gli oggetti che appagano i nostri bisogni e le nostre sensazioni, cioè quelle cose da cui dipendono la nostra conservazione e la nostra sicurezza<sup>76</sup>. Il ragionamento di Lacaze ci sembra questo: dato che la nostra sopravvivenza dipende incessantemente da una serie di oggetti capaci di appagare i nostri bisogni, è fondamentale per noi poter usufruirne agevolmente e rapidamente; le relazioni sociali regolate da un sistema di leggi, obblighi, doveri sono appunto funzionali a una fruizione facile e senza ostacoli di ciò che garantisce la nostra conservazione e la nostra sicurezza. Senza scendere nei dettagli, si può asserire che le basi della società e i legami primordiali che la costituiscono non si spiegano alla luce di una precisa volontà politica ma a partire dal funzionamento e dalle necessità della fisiologia umana, dal bisogno continuo di sensazioni che agita ogni individuo. Questa prospettiva fa leva indiscutibilmente sull'individuo, sulle sue esigenze fisiologiche, sulla tensione che incessantemente lo anima in vista dell'autoconservazione. Infatti, secondo Lacaze, gli obblighi verso la società in cui viviamo e verso il potere che la governa – nei confronti dei quali tutti gli uomini hanno un debito per via dei talenti e delle fortune che ricevono dalla nascita – vanno intesi soprattutto in funzione degli equilibri dell'economia animale («jeu de l'économie animale») e della conservazione della vita («soutien de la vie»)<sup>77</sup>. In tal modo, i vari obblighi, occupazioni e doveri che ci richiede la nostra condizione sociale o quelli che dobbiamo assolvere in quanto cittadini

<sup>75</sup> «Lorsque ces vues sont bien prises, elles nous inspirent de l'attention, de l'exactitude à tous nos devoirs, et l'émulation qui nous porte à bien mériter de la société et de l'intérêt commun» (Ivi, p. 370). Lacaze ritorna a più riprese sul ruolo dell'emulazione e sul fatto che essa costituisca una significativa fonte di sensazioni per la costituzione dei vincoli sociali. Cfr. ad esempio Id., *Observations sur les règles générales pour l'établissement et le maintien de la santé*, in Id., *Mélanges de physique et de morale*, op. cit., p. 62; Id., *Réflexions sur le bonheur pour servir d'introduction à un traité de l'art de vivre*, XXXVI, in Id., *Mélanges de physique et de morale*, op. cit., p. 196.

<sup>76</sup> «Il est donc bien certain que quelque grande que soit l'abondance des biens qu'on possède, on ne peut jamais se flatter d'avoir, indépendamment des effets que produisent en nous à tout instant les liens qui nous attachent à l'intérêt général, suffisamment pourvu, au besoin continuel que nous avons de sensations, et moins encore à celui de renouveler et de varier, comme il le faut, les impressions que nous avons à recevoir les objets qui nous environnent. Ainsi la perpétuelle dépendance où nous sommes des objets relatifs à notre subsistance, ou à notre sûreté, et de la suite continuelle des sensations qui en résultent, nous obligent essentiellement à nous entretenir dans des rapports faciles avec ces objets: or, ces rapports qui sont sans doute les vrais nœuds de la société, ne peuvent s'établir et se maintenir, qu'autant qu'on a su se lier à l'intérêt commun par les devoirs de l'état qu'on a à remplir, et par les autres devoirs particuliers de la société, et qu'autant qu'on s'est d'ailleurs habitué à remplir ces devoirs avec exactitude» (Id., *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre VIII, Article VIII, pp. 370-371).

<sup>77</sup> Ivi, pp. 367-368.

o uomini socievoli rappresentano la fonte delle sensazioni che ci sono costantemente necessarie per conservare l'attività propria della testa («[...] forment la vraie source des sensations qui nous sont constamment nécessaires, pour entretenir l'action propre et relative de la tête»)<sup>78</sup>. In altri termini, custodiamo relazioni stabili con i nostri concittadini e in armonia con l'interesse generale per garantire la nostra sicurezza naturale, ma anche per soddisfare il «besoin continuel de renouveler notre activité par une suite de sensations variées»<sup>79</sup>. Lacaze mette dunque in risalto l'esistenza di un trofismo tra il corpo umano vivente e la comunità degli uomini che è fisiologico alla conservazione dell'individuo, al suo benessere dinamico, alla varietà e alla molteplicità di sensazioni che arricchisce la sua esistenza. Qui sta dunque il nesso tra il corpo biologico e il corpo sociale: l'organismo ha bisogno di una varietà di sensazioni, di una profusione di stati e di relazioni che si nutre dell'insieme dei doveri individuali verso gli altri uomini e verso lo Stato.

Nell'articolo successivo Lacaze dedica qualche riflessione al passaggio dallo stato di natura, dalla condizione delle «familles dispersées» – nella quale l'individuo più forte, più abile e più determinato è il meglio provvisto per assumere il ruolo di leader –, alla società civile, all'interno della quale le qualità più efficaci nello stato selvaggio sono meno apprezzate ed emergono «avantages communs» a cui ogni individuo deve dedicare una parte delle sue attività<sup>80</sup>. È qui peraltro che Lacaze sembra superare la prospettiva individualistica emersa nell'articolo precedente e far emergere anche la dimensione del bene comune.

Queste rapide allusioni ad alcuni passaggi chiave del discorso di Lacaze mostrano l'ampiezza del progetto di questo medico-filosofo, la volontà di costruire – a partire dall'osservazione medica, da alcuni principi chiave, dalla rielaborazione filosofica dei dati raccolti – una teoria che possa abbracciare l'intero dispiegarsi dell'esistenza umana nelle relazioni con gli oggetti esterni e nei legami sociali.

<sup>78</sup> Ivi, p. 369.

<sup>79</sup> Ivi, p. 372.

<sup>80</sup> Ivi, Article IX, pp. 377-378.

### 3. Fisico e morale, corpo e anima

Volgiamo ora la nostra attenzione a un altro paragrafo del capitolo VIII dell'*Idée de l'homme physique et moral*, nel quale Lacaze indaga le «correspondances générales et particulières du corps»<sup>81</sup>. Il paragrafo in questione, il decimo, ci permette di osservare più in dettaglio un aspetto particolare della questione dell'uomo fisico e morale.

Ricordiamo che nell'articolo precedente di questo medesimo capitolo, il nono, Lacaze ha spiegato che noi sentiamo e agiamo sulla base delle impressioni che i diversi oggetti producono in noi attraverso i sensi e a partire dai nostri bisogni che ci portano a entrare in contatto con tali oggetti; e che la facoltà di ragionare, più o meno attiva, più o meno articolata a seconda della maggiore o minore obbedienza del cervello all'azione dell'anima, deve fermare il movimento naturale che ci porterebbe ad avvicinarci o allontanarci a sproposito dagli oggetti esterni<sup>82</sup>. Qui l'autore lascia capire che esiste un rapporto tra l'anima e il cervello e che l'attività razionale propria dell'anima ha il potere di intervenire sulle attitudini naturali e gestire il nostro relazionarci agli oggetti esterni verso cui i bisogni ci spingono (o da cui ci allontanano).

Nell'articolo dieci, poi, Lacaze sembra quasi suggerire che la comunicazione e il rapporto tra l'anima e il corpo è un fatto di cui non occorre rendere ragione, ma di cui va spiegato il funzionamento (il problema, si potrebbe dire, non è dunque ontologico-metafisico ma epistemologico-empirico):

Lorsque l'âme veut se mettre dans un état de réflexion, elle produit dans le cerveau une augmentation de ressort, pour qu'il puisse soutenir aussi longtemps, et d'une manière aussi variée qu'il le faut, les images qu'elle veut apercevoir clairement et distinctement, afin de faire une exacte comparaison, et en porter un jugement convenable<sup>83</sup>.

La testa deve dunque compiere uno sforzo necessario per supportare l'anima nell'azione di pensare, e per questo («pour que la tête puisse se maintenir dans un effort nécessaire pour seconder l'âme dans l'action de penser») occorre uno sforzo particolare del diaframma:

Il faut donc [...] que l'état d'expiration qui est, comme on le sait, celui où le diaphragme reçoit moins l'action du cerveau, se soutienne plus longtemps qu'il ne le fait ordinairement; et c'est ainsi que l'action du diaphragme devient relative à l'action propre du cerveau: ce changement

<sup>81</sup> Ivi, Article V, "Des moyens les plus propres à confronter le rapport essentiel des effets des sensations avec l'action des organes", p. 350.

<sup>82</sup> Ivi, Article IX, "Des premiers résultats de nos sensations", p. 374.

<sup>83</sup> Ivi, Article X, "De ce qu'il y a à considérer dans l'action de penser", p. 380.

est donc une suite nécessaire de l'occupation de la tête, qui fournit d'autant moins d'action au jeu du diaphragme, que l'âme en retient davantage, pour être en état de considérer son objet<sup>84</sup>.

On voit clairement par-là, que l'action de penser suppose nécessairement un effort *simultané*, produit par l'augmentation de l'action de la tête, et par la durée de l'action relative du centre des forces phréniques et de l'organe extérieur, ainsi que de l'état de contraction des muscles du bas ventre. Il n'est pas moins évident que le degré de cet effort ne peut qu'être proportionné au degré de contention que l'âme emploie pour considérer son objet<sup>85</sup>.

Per comprendere meglio le argomentazioni qui sviluppate, è utile ricordare che Lacaze fa valere l'interdipendenza delle azioni e reazioni che si producono nel corpo tra tre poli, vale a dire il cervello, il centro delle forze freniche, l'organo esterno (la muscolatura), anche se talvolta mette l'accento principalmente sulla relazione di azione e reazione tra la testa e il centro delle forze freniche («le commerce d'action et de réaction entre la tête et le centre des forces phréniques»)<sup>86</sup>. Secondo Lacaze, i due problemi dell'influenza del fisico sul morale e del morale sul fisico devono essere trattati come qualsiasi altra questione fisiologica all'interno di un medesimo quadro concettuale; essi devono essere considerati come un'interazione di azioni e reazioni reciproche tra tre sistemi organici del corpo. Infatti sottolinea che l'intima connessione tra le azioni della testa, del centro delle forze freniche e dell'organo esterno costituisce il fattore principale del gioco dell'economia animale<sup>87</sup>. Nei *Mélanges de Physique et de Morale* Lacaze fa allusione al meccanismo attivato dall'anima negli organi che devono supportarla quando pensa affermando che la sua origine risiede in una nuova modificazione che ha luogo nel centro diaframmatico<sup>88</sup>. Descrive poi come il diaframma agisce e reagisce rispetto all'azione esercitata su di esso dalle parti superiori e spiega come il cervello può sostene-

<sup>84</sup> Ivi, pp. 380-381.

<sup>85</sup> Ivi, p. 382.

<sup>86</sup> «Nous avons vu si clairement et si distinctement, par une infinité de faits de toute espèce, observés, comme nous l'avons dit, dans l'état de santé et dans l'état de maladie, que presque tous les changements qui arrivent au corps humain dépendent absolument de ceux qui se passent dans le centre des forces phréniques [...]» (Ivi, Article IV, "De la constitution propre et relative du ressort du principe des nerfs", p. 351). «Ainsi nous croyons pouvoir assurer qu'il y a un principal et perpétuel commerce d'action et de réaction entre la tête et le centre des forces phréniques, que par conséquent l'action de l'un se communique à l'autre, dans le même instant qu'elle est déterminée, et que par là, le jeu de la respiration doit être pour la tête une cause constante d'oscillation» (Ivi, pp. 353-354).

<sup>87</sup> «[...] la connexion intime de l'action de la tête, de celle du centre des forces phréniques, et de celle de l'organe extérieur, forme le principal ressort du jeu de l'économie animale» (Ivi, Article II, "Des liaisons et des propriétés de ces Organes", p. 330). «[...] et on sent, en s'observant soi-même, beaucoup mieux qu'on ne pourrait le connaître autrement combien les parties intérieures et extérieures de ces deux centres s'affermissent et se prêtent des forces réciproques par leur mutuelle réaction» (Ivi, p. 336).

<sup>88</sup> Id., *Mélanges de Physique et de Morale* [...], op.cit., *Extrait raisonné du Traité de l'homme physique et moral, et des institutions médicales*, p. 44.

re per un certo tempo le immagini che l'anima vuole percepire con maggior perfezione per essere in grado di giudicare bene<sup>89</sup>. In seguito l'autore illustra le conseguenze prodotte nelle sfere del fisico e del morale da una appropriata abitudine alla riflessione:

On voit par cet exposé les désordres qui doivent naître dans l'action respective de ces deux centres, du fréquent abus de cette contention, et en même-temps les avantages des fréquents sujets de réflexion pour tenir lieu de sensations nouvelles; on voit aussi combien une habitude convenable de réflexion est, dans le Physique et le Moral, un préservatif nécessaire contre l'impétuosité et les abus des sens; dans le Physique, par la diversion habituelle qui se fait vers la tête d'une partie du jeu des organes du sentiment; dans le Moral, par les solides instructions qui doivent naître d'une suite de mûres réflexions<sup>90</sup>.

Torniamo ora all'*Idée de l'homme physique et moral*, in particolare all'ultimo passo citato, dove si sottolinea che il pensare, una delle azioni proprie dell'anima, richiede uno sforzo complesso che è il risultato dell'azione di tre organi: la testa, il centro delle forze freniche e alcuni muscoli. Lacaze evoca la «contention que l'âme emploie pour considérer son objet», designando con questa espressione il concentrarsi e l'applicarsi della mente su un certo oggetto. Tale affermazione evoca un celebre passo delle *Méditations métaphysiques* nel quale Descartes pure fa riferimento – anche se in un contesto diverso – allo sforzo della mente (*contentio animi; contention d'esprit*):

Si vero de pentagono quaestio sit, possum quidem ejus figuram intelligere, sicut figuram chiliogoni, absque ope imaginationis; sed possum etiam eandem imaginari, applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam; et manifeste hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectio-nem puram clare ostendit<sup>91</sup>.

Lacaze non fa allusione a un'eventuale, differente «contentio animi» a seconda che si immagini o si concepisca un certo oggetto. In linea generale, per spiegare l'azione di pensare, ammette un duplice sforzo: l'uno è prodotto da alcune parti del corpo, l'altro consiste nel «degré de contention que l'âme emploie pour considérer son objet». Lo sforzo di applicazione dell'anima comporta una tensione delle parti del corpo menzionate, ed è l'abitudine di questo duplice sforzo che alimenta il bisogno di pensare:

<sup>89</sup> Ivi, p. 45.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 45-46.

<sup>91</sup> R. Descartes, *Méditationes de prima philosophia*, VI, AT, VII, pp. 72-73; per la traduzione francese cfr. AT, IX.1, p. 58.

L'habitude de ce double effort doit tellement plier les organes sur lesquels il s'exerce, et y établir si bien ces courants particuliers d'oscillations, dont nous avons déjà fait connaître la cause et le mécanisme, qu'elle ne peut que devenir la source d'un vrai besoin pour ceux qui, par état ou par goût, se sont voués à l'action de penser; et il en doit résulter un penchant qui les porte presque invinciblement vers les objets propres à satisfaire ce besoin<sup>92</sup>.

L'espressione «double effort» potrebbe suggerire che si è ancora nel quadro di un'impostazione dualistica. Lacaze non si attarda tuttavia sullo sforzo della mente e tende a ricondurre il fenomeno allo sforzo simultaneo dei poli organici considerati. Sembra voler travalicare lo schema dualistico nella forma tramandata dal cartesianismo nella misura in cui non si preoccupa della distinzione ontologica tra l'anima e il corpo. Pur facendo allusione a un'anima che pensa e vuole, quando parla delle funzioni di quest'ultima, tematizza in realtà attività fisiologiche o comunque attività che possono essere ricondotte essenzialmente a processi fisiologici.

Alla luce dei passi dell'*Idée de l'homme physique et moral* oggetto della nostra analisi, la capacité di pensare – o, più precisamente, l'impiego ben regolato dell'atto del pensare – sembra dipendere da una «tête bien organisée». La felice disposizione corporea porta alla luce la verità dell'anima e questa verità consiste nella sua dipendenza dal corpo, al di là del problema della distinzione ontologica delle rispettive nature delle due sostanze.

Esaminiamo dunque altri tre passi tratti dall'articolo XV: “Des principaux avantages, et des principaux inconvénients qui résultent nécessairement de la bonne ou de la mauvaise disposition des organes pour concourir à l'action de penser”.

Les causes déterminantes de l'action propre et relative de la tête ne consistant que dans les divers courants d'oscillations établis par les effets des sensations, il s'ensuit, que les connaissances dont le fond n'est pas formé par des sensations bien réelles et bien distinctes, ne peuvent pas avoir de la force et de la fécondité; ou pour mieux dire, qu'il est fort difficile d'avoir des idées justes d'un sujet, dont on n'a éprouvé que peu ou point de sentiment. On peut donc dire que l'action propre à seconder l'âme dans la comparaison des idées, ne peut être déterminée parfaitement, qu'à proportion qu'on a des sensations complètes du sujet qu'on considère<sup>93</sup>.

Une tête bien organisée et bien disposée s'applique aisément et fortement à la considération de son objet; il ne lui échappe rien de ce qui est remarquable dans cet objet, et les sensations qu'elle en éprouve ne peuvent manquer d'opérer un effet convenable, par rapport à l'ordre et au complément d'action qu'elles doivent déterminer<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre VIII, Article X, p. 382.

<sup>93</sup> Ivi, Article XV, “Des principaux avantages, et des principaux inconvénients qui résultent nécessairement de la bonne ou de la mauvaise disposition des organes pour concourir à l'action de penser”, pp. 407-408.

<sup>94</sup> Ivi, p. 411.

C'est de cette manière qu'une tête bien organisée est en état d'embrasser et de considérer son objet aussi fortement et aussi longtemps qu'il le faut, pour en porter un jugement convenable; c'est ainsi, qu'au lieu de rien perdre de son heureuse disposition, par la durée de l'effort qu'elle a eu à soutenir, elle semble au contraire acquérir de nouvelles forces, qui augmentent en même temps son goût et son aptitude pour l'action de penser. On voit qu'une tête ainsi formée doit, en conséquence de la justesse de ses opérations, mettre rarement l'âme dans l'embarras, où elle se trouverait souvent par le défaut d'organes moins heureusement disposés.

C'est à la faveur de cette disposition, et par l'accord d'action qui en résulte, supérieur à presque tout ce qui tendrait à la déconcerter, que se forme en nous, à proportion de notre expérience, cette justesse de sentiment et cette facilité de discernement, qui nous détermine presque toujours à propos sur les objets de nos besoins, de nos talents et de nos affections, et qui par là devient la cause la plus certaine de presque tous nos avantages. Nous pouvons ajouter, que le véritable fond de l'esprit philosophique, c'est-à-dire, le goût et l'aptitude pour les grandes connaissances et les travaux utiles, ne consiste que dans cette heureuse disposition<sup>95</sup>.

In queste pagine dell'*Idée de l'homme physique et moral* Lacaze fa valere il ruolo svolto dalla testa nella percezione completa dell'oggetto che l'anima vuole percepire. Il possesso di idee adeguate su un oggetto poggia su sensazioni reali, distinte e complete di esso. Ora le sensazioni danno luogo a diverse correnti di oscillazioni, le quali costituiscono «la cause déterminante de l'action propre et relative de la tête»<sup>96</sup>. Disposizioni organiche inadatte e poco favorevoli provocano un senso di fatica e disgusto, poiché lo sforzo richiesto per supportare l'anima nell'azione del pensare è irregolare e di conseguenza penoso<sup>97</sup>. L'azione di pensare è attribuita all'anima, ma essa può effettivamente realizzarsi solo grazie all'equilibrio tra la propizia disposizione organica e la copiosità di sensazioni; essa sembra potersi ricondurre a una «tête bien organisée» che è capace di esaminare il suo oggetto tanto efficacemente quanto a lungo è necessario.

Negli argomenti di Lacaze l'anima non scompare, ma è difficile circoscrivere esattamente il suo ruolo. Certo, egli dice che l'anima confronta le idee<sup>98</sup> e da questo si potrebbe concludere che formi giudizi e idee astratte, ma questa attività sembra dipendere sempre dalle disposizioni corporee e dal possesso di sensazioni complete dell'oggetto che considera. Non sorprende dunque che, diversamente dalla tradizione cartesiana, Lacaze non affronti il problema dell'essenza dell'anima e di quella del corpo. Per Descartes, infatti, la meditazione filosofica ci insegna a ben distinguere le nature e le rispettive proprietà

<sup>95</sup> Ivi, pp. 412-413.

<sup>96</sup> Ivi, p. 407.

<sup>97</sup> Ivi, p. 410.

<sup>98</sup> Ivi, p. 408.

delle due sostanze<sup>99</sup>. L'idea chiara e distinta del corpo è quella di una cosa estesa in lunghezza, larghezza e profondità; questa idea esclude il pensiero o l'intelligenza; d'altronde, se l'estensione è divisibile, il pensiero è indivisibile<sup>100</sup>. Infatti, come ha scritto Pierre Guenancia, «le dualisme est peut-être d'abord l'expression d'une conception rigoureusement (et sans doute aussi exagérément) symétrique des choses: les propriétés d'un des types de choses semblent n'être que la négation (ou la privation) des propriétés de l'autre. Le corps est toujours divisible, l'esprit est entièrement indivisible»<sup>101</sup>.

Ora, se verso la metà del XVIII secolo l'anti-cartesianismo medico critica una certa concezione della materia vivente, e segnatamente il materialismo meccanicistico e la rottura con il retaggio ippocratico, l'orientamento cartesiano nell'affrontare il problema anima-corpo è parimenti chiamato in causa in tale contesto. In definitiva, le riflessioni di Lacaze sono paradigmatiche perché lasciano emergere un nuovo approccio metodologico ed epistemologico alla questione del rapporto tra anima e corpo che si scontra con una visione simmetrica di queste entità. Esso consiste nel mettere tra parentesi il problema ontologico della natura e della distinzione dell'anima e del corpo e nel voler piuttosto comprendere il funzionamento dell'organismo quando l'anima pensa, ovvero gli eventi fisiologici che supportano questa azione. Se Buffon, come si è detto, pensa che l'anima non prenda parte alle passioni e alle illusioni che con il suo silenzio, Lacaze, a sua volta, lascia planare un silenzio eloquente sulla questione della natura e delle funzioni proprie dell'anima: la disposizione degli organi concorre certamente all'attuazione dell'azione di pensare, ma tale azione sembra infine dipendere dall'interazione tra la costituzione dell'organismo, le sensazioni e gli oggetti esterni. Certo, Lacaze sostiene che il cervello obbedisce, in misura maggiore o minore a seconda delle situazioni, alle azioni dell'anima, e che esiste nell'uomo una facoltà di ragionare capace di governare le sue inclinazioni spontanee verso gli oggetti esterni. Nondimeno, se attribuisce all'anima la capacità di pensare e di agire sul cervello nella misura in cui essa vuol disporsi alla riflessione, la sua spiegazione delle disposizioni fisiologiche presupposte dal pensare sembra per certi versi quasi richiamare

<sup>99</sup> «Les natures du corps et de l'âme ne sont pas seulement diverses mais même en quelque façon contraires» (R. Descartes, "Abrégé des Méditations", AT, IX, p. 10; "Synopsis", AT, VII, p. 13).

<sup>100</sup> Cfr. Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, «folio», 2000, p. 302.

<sup>101</sup> Ivi, p. 304. «L'essence de l'âme humaine c'est d'être une âme humaine, la même tout au long de sa durée. Certes, l'âme pense et c'est là toute sa nature. Mais penser, pour Descartes du moins, est toujours le fait, le fait propre, de la chose qui pense, et cette chose est toujours une chose singulière, un esprit, un moi, un ego, comme l'on voudra bien le nommer» (Ivi, pp. 305-306).



la posizione di La Mettrie, che considera l'anima come «un principe de mouvement, ou une partie matérielle sensible du cerveau»<sup>102</sup>; tuttavia Lacaze non compie questo ulteriore passo, non identifica l'anima come una parte del cervello. Le ambiguità che pur si riscontrano nei suoi testi tradiscono comunque la difficoltà di elaborare un discorso medico-filosofico sui rapporti tra il fisico e il morale che si proponga a un tempo di andar oltre il dualismo di matrice cartesiana e di schivare lo scoglio del riduzionismo materialistico.

<sup>102</sup> J. O. de la Mettrie, *L'Homme-machine* (ed. Gallimard, «folio»), *op. cit.*, p. 198.



### Capitolo III

## La scienza dell'uomo in Barthez: problemi, metodologia, concetti

#### 1. *Paul-Joseph Barthez: breve profilo biografico e suddivisione degli scritti*

Paul-Joseph Barthez è figlio di Guillaume Barthez, ingegnere della provincia di Linguadoca, e Marie Rey. Nato a Montpellier l'11 dicembre 1734, trascorse l'infanzia a Narbona, città d'origine della famiglia. Studiò sotto la direzione dei Padri della Dottrina Cristiana di Narbona e, dissuaso dal padre dall'intraprendere la carriera ecclesiastica, si immatricolò all'Università di Medicina di Montpellier il 30 ottobre 1750<sup>1</sup>. Il suo percorso scolastico e universitario si svolse secondo i canoni del tempo così come i suoi esami conclusivi: conseguì il *baccalauréat* il 13 febbraio 1753, la *licence* il 16 luglio 1753 e il titolo di dottore il 3 agosto 1753<sup>2</sup>. Dopo aver gettato le basi di una solida preparazione, Barthez volle perfezionarsi nella pratica medica. Facendo leva sui suoi contatti parigini, ottenne dal conte d'Argenson, ministro di Luigi XV, un posto di medico ordinario delle truppe e fu aggiunto all'armata che stazionava in Normandia, nei dintorni di Coutances. Poco dopo, nel 1758, la Société Royale des Sciences di Montpellier lo nominava membro associato nella classe di anatomia, ma, successivamente, nel 1764, a causa di un disaccordo con il primo presidente della corte dei conti di Montpellier e membro onorario della Société royale Henri d'Aigrefeuille, presentò le sue dimissioni (rieletto associato ordinario l'11 gennaio 1776, accolse positivamente questa elezione, per poi chiedere, subito dopo, di diventare membro onorario, cosa che gli venne concessa)<sup>3</sup>. Sempre negli anni successivi al dottorato cercò di intraprendere la carriera universitaria: nel 1761 ottenne la cattedra di Jean-François Imbert, rimasta vacante perché costui era passato al cancellierato; grazie alla sua preparazione e alla forte personalità riuscì ad avere la meglio sugli altri tre candidati selezionati dalla commissione<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. gli Archives de la Faculté de Médecine de Montpellier, S. 30, f° 82, citati da L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez* art. cit., p. 149.

<sup>2</sup> Archives de la Faculté de Médecine de Montpellier, S. 61.

<sup>3</sup> L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 150-151.

<sup>4</sup> Cfr. Id., *Un doyen sans histoire: Gaspard-Jean René*, in «Histoire des sciences médicales», vol. XIII, n° 3, 1979, pp. 311-317, in particolare p. 312.

Se ci spostiamo di nuovo a Parigi, si rileva che qui, di ritorno da Hannover, Barthez ottenne il posto di censore reale grazie alla mediazione dei suoi amici. Nello stesso tempo fu incaricato di lavorare a un commento di Plinio che verrà aggiunto alla traduzione francese in corso, portato a termine nel 1771, anno di pubblicazione di entrambi i lavori. Questa attività letteraria fruttò a Barthez una pensione di 1.200 franchi. Ma non è ancora tutto. Alla morte di Louis-Aimé Lavirotte, fu nominato coredattore del *Journal des Sçavans* per l'analisi e il commento di opere mediche. Infine, in quegli anni, ebbe modo anche di collaborare con l'*Encyclopédie*. Secondo Proust e Dulieu, per il progetto editoriale di Diderot e D'Alembert redasse, firmandosi con la sigla «G», i seguenti articoli: *Fascination, Face, Faune, Femme (physiologie), Fléchisseurs* e *Force des Animaux*; il numero degli articoli, in base alle indagini di Federico Di Trocchio, arriva a 18<sup>5</sup>.

Torniamo a Montpellier. Eletto il 21 febbraio 1761 e avendo occupato il posto lasciato vacante da Imbert il 17 aprile successivo, Barthez intraprese effettivamente una brillante carriera di insegnamento. Coloro che seguivano le sue lezioni ne parlavano con entusiasmo: alla luce delle informazioni da lui raccolte, Lordat testimonia che Barthez preparava le sue lezioni con enorme dedizione cercando di esporre aspetti delle tematiche dei suoi corsi che non erano stati ancora messi in luce o che erano stato trascurati<sup>6</sup>. I suoi successi come professore diedero nuovo lustro alla Scuola di medicina di Montpellier. Come abbiamo già avuto modo di ricordare, in questi anni i suoi tentativi tesi a migliorare l'insegnamento includendovi lezioni cliniche presso il letto dei malati dell'ospedale Saint Éloi si scontrarono con l'ostinato rifiuto degli amministratori dell'istituto. Nel 1773, poi, Barthez fu nominato cancelliere aggiunto e *survivancier* del cancellierato della facoltà; da qui cominciò a gettare le basi della grande reputazione di cui ha goduto come medico praticante<sup>7</sup>. Va detto anche che la vita universitaria, il lavoro dei docenti, le relazioni tra colleghi a Montpellier erano ai suoi occhi tutt'altro che all'insegna dell'armonia e

<sup>5</sup> Cfr. J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 165-166; Id., *Les Encyclopédistes, la Société Royale des Sciences et l'Université de Médecine de Montpellier*, in «Monspelienis Hippocrates», Montpellier, Imprimerie Causse & Cie, n° 42, 1968, pp. 13-21, in particolare pp. 15-16; L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 151 e 171; Federico Di Trocchio, *Paul-Joseph Barthez et l'Encyclopédie*, in «Revue d'histoire des sciences», Tome 34, n° 2, 1981, pp. 123-136, in particolare p. 130.

<sup>6</sup> J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., pp. 56-58.

<sup>7</sup> L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 152-153. Su questi aspetti cfr. anche Id., *La survivance et les survivanciers dans l'Université de Médecine de Montpellier*, in «Languedoc médical», n° 2, 1946, pp. 33-43; Id., *La médecine à Montpellier*, op. cit., vol. I, pp. 183 e sgg.

della trasparenza. Le difficoltà incontrate tutte quelle volte che egli intendeva operare per il bene della facoltà, la percezione di intrighi che si tessevano alle sue spalle, la ristrettezza di vedute di certi colleghi in realtà avevano ispirato molto presto in Barthez il desiderio di lasciare l'università<sup>8</sup>.

Malgrado i successi – il 26 febbraio del 1773 gli era stato infatti assegnato, per la prima volta nella storia dell'università di Montpellier, il titolo di *Chancelier-survivancier* o *Chancelier-adjoint* –, Barthez nutriva nostalgia di Parigi. Un affare della Corte dei conti lo condusse a recarsi nella capitale ed egli colse l'occasione per stabilirvisi definitivamente a partire dal 1781. Quando Théodore Tronchin, medico personale del duca di Orléans dal 1766, morì il 1 dicembre di quello stesso anno, Barthez riuscì a raccogliergli il testimone come medico personale del duca. Scomparso anche Imbert nel 1785, Barthez ne ereditò a pieno titolo la cattedra di anatomia e botanica. Eppure ormai si accontentava di amministrare da lontano l'Università senza progettare di rientrare a Montpellier. Accademie e società di dotti lo ammiravano e lo accoglievano, tanto in Francia quanto all'estero. In questo clima di entusiasmo verso il suo lavoro Barthez fu nominato medico personale del re, medico in capo di tutti i reggimenti di dragoni, membro del Consiglio di Salute e consigliere di Stato<sup>9</sup>. Le ultime due cariche risalgono al 1788: di lì a poco le idee rivoluzionarie avrebbero cominciato ad agitare la capitale. Barthez prese posizione in un discorso – che fu fatto circolare a Versailles e a Parigi il 26 maggio 1789 e alla Camera dei nobili il 28 dello stesso mese – in cui dimostrava: l'utilità delle prerogative della nobiltà ereditaria in una monarchia moderata; la necessità di attribuire alla nobiltà una prerogativa essenziale se fosse stato deciso di dar vita a una costituzione mista; il diritto della nobiltà di deliberare separatamente nella riunione degli stati generali<sup>10</sup>.

Dopo la presa della Bastiglia Barthez ritenne opportuno di far perdere le tracce sia delle sue idee sia dei servizi prestati presso la monarchia e la nobiltà. Lasciò quindi Parigi nel novembre 1789 per andare a Narbona, dove era deci-

<sup>8</sup> Cfr. J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., pp. 82 e sgg. Lordat si sofferma in particolare sui rapporti di potere e sugli intrighi che vedevano protagonista Imbert. Questi, «[...] Inspecteur des eaux minérales d'une partie du Royaume, [...] était d'une médiocrité humiliante dans l'art d'enseignement [...]». Egli «[...] trouvait commode de se décharger de ses cours sur des docteurs qui voulaient bien être ses suppléants gratuits, mais qui n'auraient pas osé continuer leurs complaisances, si une délibération du corps des docteurs les eût invités à les cesser» (Ivi, p. 79).

<sup>9</sup> L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., p. 156.

<sup>10</sup> P.-J. Barthez, *Libre discours sur la prérogative que doit avoir la noblesse dans la constitution et dans les états généraux de la France*, Paris, 1789, p. 5.

so a vivere lontano da tutti. Lo si vide tuttavia sovente a Carcassonne, a Tolosa e anche, talvolta, a Montpellier, che curava gratuitamente i malati. Tuttavia, gli era talmente riuscito di farsi dimenticare che la nuova École de Santé di Montpellier, sorta nell'anno III, non lo incluse tra i suoi membri. Nondimeno, Jean-Antoine Chaptal, chimico, medico e uomo politico, fece in modo che Barthez fosse reintegrato nel corpo dei professori dell'École de Médecine, nuova denominazione dell'École de Santé, a partire dal mese nevoso dell'anno IX: dal 1802 poté dunque rioccupare la sua cattedra a Montpellier. Una nuova edizione del suo lavoro *Nouveaux éléments de la science de l'homme* lo riportò poi a Parigi nel giugno del 1805, ma la sua salute era ormai declinante. Le emorragie di cui soffriva da diversi anni si manifestavano più di frequente ed erano più gravi; inoltre fu colpito dal mal della pietra. Avendo paura della diagnosi, rifiutò a lungo ogni esame e, quando accettò di sottoporsi a un'indagine medica, era troppo tardi. Malgrado le cure dedicategli da due medici di Montpellier, François-Marie-Jean-Baptiste Sernin e François-Joseph Double, quando però non era più possibile praticare una litotomia, Barthez morì il 15 ottobre 1806<sup>11</sup>. Prima di morire, aveva avuto modo di dare disposizioni relativamente ai suoi beni. Qui si può ricordare in particolare che lasciò la sua biblioteca all'École de Médecine di Montpellier e affidò i suoi manoscritti medici a Jacques Lordat, come pegno della sua amicizia<sup>12</sup>.

Passiamo ora agli scritti. L'opera di Barthez può dividersi in due grandi sfere. Come ha scritto Louis Dulieu, da un lato c'è l'opera del medico, nella quale è ulteriormente possibile distinguere i testi che raccolgono le osservazioni su epidemie o casi particolari tra i suoi pazienti e i trattati generali che mirano a far luce su questo o quell'aspetto della fisiologia e della patologia; dall'altro c'è l'opera del filosofo nella quale, allontanandosi dai casi concreti, la riflessione cerca di raggiungere un piano molto più generale per meditare sull'arte medica e dedurne una teoria coerente con le osservazioni effettuate<sup>13</sup>.

In linea con i propositi e la natura del presente lavoro, non ci soffermeremo sui testi di carattere propriamente medico, che comunque elenchiamo alla fine di questo volume seguendo la bibliografia che chiude l'articolo di Dulieu, dove sono censiti e brevemente presentati gli scritti di Barthez, editi e inediti<sup>14</sup>. Dun-

<sup>11</sup> Cfr. J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., pp. 446-448; L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 156-158.

<sup>12</sup> J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., p. 448.

<sup>13</sup> Cfr. L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 159-160.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 171-173.

que non ci occuperemo delle analisi di malattie o delle regole terapeutiche presenti in questi testi, né delle consultazioni di medicina che furono pubblicate dopo la sua morte a cura di Lordat. Nell'ambito della trattatistica medica è utile tuttavia fare almeno un cenno alla *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux* (1798). Questo testo di fisiologia, che sviluppa le ricerche effettuate dall'autore nel corso degli anni '80 e confluite poi nell'*Essai d'une nouvelle mécanique des mouvements progressifs de l'homme et des animaux*, verte sulla questione della locomozione nell'uomo e negli animali. Nel trattato del 1798 la fisiologia è esaminata nei minimi dettagli: l'autore vi studia la posizione eretta nell'uomo e negli animali; i movimenti progressivi dell'uomo (il camminare, la corsa, il salto), il movimento nei quadrupedi, negli anfibi e nei rettili; il nuoto nei pesci ma anche nei quadrupedi e nell'uomo; e infine il volo degli uccelli<sup>15</sup>. Non manca qua e là qualche osservazione di carattere filosofico, soprattutto nel "Discours préliminaire", dove l'autore, pur spiegando che il solo oggetto del trattato è la determinazione delle cause prossime e che le sue spiegazioni si fondano su dati anatomici e sulle prime leggi della meccanica, scrive che lo studio del principio motore della vita e del movimento nell'uomo e negli animali deve precedere l'esame della combinazione dei movimenti degli organi capaci di produrre ogni tipo di movimento progressivo. Per questa ragione dichiara di presentare in questo discorso preliminare un'esposizione sintetica della sua teoria del principio vitale<sup>16</sup>.

L'opera medica in senso stretto comprende le osservazioni sull'epidemia del 1756, nel Cotentin, stampate a due riprese, cui va aggiunta una comunicazione presentata nella Société Royale des Sciences de Montpellier nel 1758; due memorie dedicate rispettivamente alle flussioni e al loro trattamento e alle coliche iliache; un trattato sulle malattie gottose, l'unico grosso lavoro che verte su un'affezione particolare, nel quale Barthez sembra aver voluto fornire un esempio del procedimento attraverso cui studiare una malattia e curarla; le consultazioni di medicina pubblicate postume da Lordat; i corsi trascritti dai suoi allievi (la Biblioteca Municipale di Montpellier possiede tre di questi corsi, insieme a una raccolta manoscritta di consultazioni, mentre uno di essi è stato pubblicato nel 1821 da Jean Seneaux)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. P.-J. Barthez, *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, Imprimerie Pierre Polere/Paris, Maquignon l'aîné, 1798, "Table analytique", pp. 231-246. La "Table analytique" offre un colpo d'occhio sulle sei sezioni in cui si divide il trattato e nello stesso tempo una sintesi ragionata delle suddette sezioni e delle loro parti.

<sup>16</sup> Ivi, "Discours préliminaire", p. I.

<sup>17</sup> Per queste informazioni cfr. J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., pp. 91-102, 292-317, 377-386; L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 160-161.

Quanto agli altri scritti di Barthez, non prenderemo in esame i lavori dedicati alla letteratura greca, le osservazioni sulla declamazione teatrale e sul ritmo della poesia antica. Considereremo invece quei testi che risultano utili per ricostruire le sue concezioni medico-filosofiche e che ci permettono di posizionare l'autore nel quadro degli orientamenti filosofico-scientifici dell'epoca e di valutarne i concetti e le tesi di maggior spessore, nella prospettiva di comprendere che cosa egli intenda per *science de l'homme* e in che misura ritenga di aver individuato dei *nouveaux éléments* di questa scienza.

Per quanto riguarda la teoria medico-filosofica, è utile richiamare e raggruppare tre testi che affrontano la medesima questione, e che anzi ne costituiscono sviluppi successivi. Il primo è il discorso pronunciato in occasione della ripresa delle attività accademiche il 31 ottobre 1772: *Oratio academica de principio vitali hominis, quam habuit in Ludoviceo medico Monspeliensi pro solemnibus studiorum instauratione die 31 octobris 1772* (edita nel 1773). Il secondo è la *Nova doctrina de functionibus naturae humanae* (1774), pubblicata a meno di due anni di distanza dall'*Oratio*. Il terzo, che vede la luce quattro anni dopo e il cui titolo ci è ormai familiare, sono i *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, che avrebbero conosciuto altre due edizioni, la seconda caratterizzata da alcune modifiche e dall'aggiunta di note significative. Accanto a questi scritti può collocarsi il celebre *Discours sur le génie d'Hippocrate*, pronunciato nella seduta dell'École de Santé il 4 messidoro dell'anno IX (1801), in cui l'ormai famoso medico e autore non solo esalta il grande padre della medicina, in occasione dell'installazione a Montpellier di un suo busto in bronzo rinvenuto negli scavi di Velletri, ma ripercorre anche i principi essenziali della sua filosofia<sup>18</sup>.

## 2. I primi scritti medico-filosofici

Ci soffermiamo ora sui primi scritti di carattere medico-filosofico di Barthez, le cui intuizioni e concezioni saranno elaborate in modo più compiuto nei *Nouveaux éléments de la science de l'homme*.

Nell'*Oratio academica de principio vitali hominis* Barthez presenta la prima formulazione della sua dottrina fisiologica. Certo, si tratta di un'esposizione estremamente sintetica (28 pagine), come si addice a un'*oratio academica*, eppure in essa l'autore già illustra le sue idee guida e prende posizione rispetto

<sup>18</sup> Cfr. L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., pp. 164-165.



alle correnti dominanti nella teoria medica. Il discorso si apre con la chiara illustrazione del problema che assilla i medici-filosofi: «L'inizio e gran parte della scienza medica consiste nel conoscere da quale principio sia governata la vita dell'uomo»<sup>19</sup>. Poi Barthez individua le due grandi opzioni teoriche che spiegano il vivente prendendo le distanze da entrambe, il che peraltro conferma la tendenza dei vitalisti a opporsi sia al meccanicismo sia all'animismo. In primo luogo richiama il diffusissimo errore di coloro che, pur elaborando teorie mediche che si differenziano l'una dall'altra, riconducono le cause della vita alle leggi del moto che valgono necessariamente per i corpi materiali (gli Pneumatici, i seguaci di Galeno, gli iatrochimici, gli iatromeccanicisti). In secondo luogo evoca la tesi di Stahl secondo la quale i movimenti vitali sono regolati dalla mente umana: il chimico e medico tedesco ha osato sostenere questa dottrina – osserva Barthez – contro la voce consapevole della stessa mente che nega che il moto del cuore possa essere governato da un suo cenno<sup>20</sup>. Dopo aver fatto allusione a Van Helmont e a Boerhaave, Barthez indica la sua linea di indagine, vale a dire il proposito di investigare le leggi secondo le quali il principio vitale dell'uomo («Principium Vitale Hominis») opera costantemente<sup>21</sup>. Quindi subito rivela che tale principio non si presenta alla nostra mente sotto un'immagine corporea né può essere ricondotto alla sfera spirituale<sup>22</sup>.

In questo discorso emerge una delle caratteristiche fondamentali del principio vitale: la sensibilità. Il principio vitale è un principio di sensibilità e la sensibilità è uno di quei caratteri che permette di definire il vivente quale essere capace di vivere in maniera autonoma e originale e di rispondere in maniera appropriata agli stimoli ambientali<sup>23</sup>. Scrive infatti Barthez: «Le forze del Principio Vitale agitano le fibre mobili e i liquidi del corpo animato o danno

<sup>19</sup> «Scientiæ Medicæ initium et magna pars est cognoscere quo principio vita hominis regatur» (P.-J. Barthez, *Oratio academica de principio vitali hominis, quam habuit in Ludovico medico Monspeliensi pro solemnibus studiis instaurazione die 31 octobris 1772*, Monspellii, Apud Augustinum-Franciscum Rochard, 1773, p. 1).

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 2-3.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 3. Sul principio vitale in Barthez cfr. Réjane Bernier, *La notion de principe vital chez Barthez. Essai historico-critique*, in «Archives de philosophie», vol. XXXV, n° 3, 1972, pp. 423-441; Elizabeth L. Haigh, *The Vital Principle of Paul Joseph Barthez: the Clash Between Monism and Dualism*, in «Medical History», 21, 1977, pp. 1-14.

<sup>23</sup> Jacques Roger ha contestualizzato il principio vitale di Barthez nell'ambito del materialismo del XVIII secolo, ma anche sottolineato una sorta di continuità tra il concetto leibniziano di monade dominante e questo stesso principio: «L'idée de la monade dominante sera prise en charge par le vitalisme, qui est au XVIII<sup>e</sup> siècle une pensée matérialiste, et confiera à la "sensibilité", que Barthez nommera "principe vital", le soin d'organiser et de faire vivre l'être vivant d'une manière autonome et originale, en le rendant capable de répondre de façon appropriée aux incitations du milieu» (J. Roger, *Pour une histoire des sciences à part entière*, texte établi et présenté par Claude Blanckaert, avant-propos de Mme Marie-Louise Roger, postface de Jean Gayon, Paris, Albin Michel, 1995, p. 234).

la facoltà di sentire»<sup>24</sup>. A riguardo, secondo il medico-filosofo di Montpellier, la forza senziente è la capacità di procurare tutte le sensazioni nel corpo vivente, ma non è per nulla la facoltà di patire quelle medesime sensazioni<sup>25</sup>. È da concetti grossolani intorno alle cose corporee, a cui gli uomini sono quasi assuefatti, così da utilizzarli senza metterli in discussione, che è nata l'opinione secondo la quale la sensazione consiste nel movimento in modo tale che gli organi del corpo vivente ricevono le sensazioni da un'impressione ad essi trasmessa dall'esterno. «Cionondimeno poiché in un determinato organo la percezione dello stimolo è più o meno acuta e intensa, è necessario che l'organo senziente sia animato in vario modo dal principio vitale in varie circostanze affinché accolga quella varietà di sensazioni»<sup>26</sup>. Il principio vitale rende dunque possibile la facoltà di sentire in modo tale che la sensibilità e la vita risultano indissociabili, anche se non è ammesso inferire che siano la stessa cosa<sup>27</sup>.

Barthez afferma inoltre che la sensibilità è presente in tutti gli organi del corpo vivente che si muovono da sé, anche se in una certa misura esiste una specie peculiare di sensibilità propria di particolari organi<sup>28</sup>, ovvero, come testimoniano varie esperienze, ci sono molteplici forme o livelli di sensibilità (la stessa sostanza può ledere un organo e non causare problemi a un altro; e, in altri casi, nonostante alcune lesioni, la sensibilità di un organo può restare intatta)<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> «Vires Principii Vitalis vel agitant corporis animalis fibras mobiles et humores usurpando, vel præstant sentiendi facultatem» (P.-J. Barthez, *Oratio academica de principio vitali hominis*, op. cit., pp. 4-5).

<sup>25</sup> «Vim sentientem aïmus esse potestatem efficiendi sensus omnes in corpore vivo, minime vero facultatem eos sensus patiendi» (Ivi, p. 10).

<sup>26</sup> «Etenim ex crassis circa res corporeas conceptibus, quibus homines assueverunt, nata est opinio; quod sensus in motu consistat, adeoque organa viva sensus recipiant ex impressione extus communicata. Verumtamen in dato organo ejus stimuli perceptio cum sit magis minusve acris et incitata; necesse est organus sentiens varie animari à Principio Vitali sub diversis circumstantiis, ut illas sensus varietates concipiat» (*Ibid.*). Quando parla di concetti grossolani sui corpi, Barthez potrebbe avere di mira anche Lacaze, ad esempio quando questi scrive: «nous sentons et nous agissons, en conséquence des impressions que les divers objets font en nous par la voie des sens, et au moyen des rapports que nos besoins nous donnent avec ces objects [...]» (L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre VIII, Article IX, p. 374. Cfr. anche ivi, Article VI, pp. 357-358).

<sup>27</sup> Si accenna a questa non identificazione nel già citato articolo di Capucine Lebreton, *Être vivant, être sensible: le rôle de la sensibilité dans le vitalisme des Lumières*, p. 148.

<sup>28</sup> «Sensibilitas communis existere videtur in omnibus organis corporis vivi per se mobilibus. At vero sensibilitatis speciem aliquatenus peculiarem obtinent singula ex præcipuis organis» (P.-J. Barthez, *Oratio academica de principio vitali hominis*, op. cit., pp. 10-11). Sulla sensibilità propria di un particolare organo cfr. anche ivi, p. 17. Elizabeth Haigh (*The Vital Principle of Paul Joseph Barthez*, art. cit., p. 8) ha comunque rilevato che, a differenza di Bordeu, Barthez dà meno valore alle sensibilità particolari dei diversi organi tendendo a riferire le diverse funzioni delle sensibilità locali alle facoltà dell'unico principio vitale: «Barthez thought that all the functions which Bordeu and others had assigned to a multitude of organic sensibilities could be more accurately attributed to the faculties of his single vital principle».

<sup>29</sup> P.-J. Barthez, *Oratio academica de principio vitali hominis*, op. cit., p. 11.

Barthez rileva poi che esistono relazioni di simpatia e di reciprocità tra i sistemi simpatici («systemata sympathica») delle forze che eseguono le singole azioni analoghe del corpo vivo ed evoca anche una simpatia universale («sympathia universalis») che regola diversamente le forze delle singole funzioni<sup>30</sup>. Emergono così necessariamente le leggi della simpatia universale e dei singoli accordi tra le funzioni del corpo vivente. Queste stesse funzioni possono essere eccitate, sospese, mutate o invertite, secondo le determinazioni che il principio vitale concepisce spontaneamente («juxta determinationes quas Principium Vitale sponte concipit»), non soltanto da cose esterne ma anche da stimoli interni. Tuttavia quelle libere determinazioni del principio vitale non possono in nessun modo essere ricondotte alla mente («Illæ spontaneæ determinationes Principii Vitalis nullatenus possunt ad mente referri») e alla sfera della coscienza<sup>31</sup> – e qui si coglie l'esigenza di battere una strada che non sia quella dell'animismo: le determinazioni del principio vitale e il principio vitale non possono essere governati dall'anima o da una entità spirituale. Resta allora da chiedersi quale sia l'origine e quale la fine del principio vitale<sup>32</sup>. A questo punto, nella parte conclusiva dell'*Oratio academica*, Barthez lascia emergere i limiti del nostro sapere: non sappiamo se questo principio nasca per disposizione di un sommo nume nelle presenti combinazioni della materia da cui sorgono gli organismi viventi o se esista per sé e venga insinuato mirabilmente nel corpo animale quando vi appare la vita<sup>33</sup>. Niente, comunque, vieta di congetturare – in modo simile agli antichi filosofi – che il principio vitale dell'uomo emani da un certo principio universale da cui, in base ai decreti divini, la natura è agitata e animata<sup>34</sup>.

L'idea che la sensibilità vari nei diversi individui ritorna nella *Nova doctrina de functionibus naturae humanae* che, come si è detto, viene pubblicata dopo l'*Oratio academica*, nel giro di meno di due anni. Questo testo presenta le osservazioni di Barthez sulle diverse funzioni del corpo umano alla luce delle sue lezioni di fisiologia; tali considerazioni vanno ad aggiungersi all'insieme delle conoscenze in materia già accumulate prima di lui e che egli pun-

<sup>30</sup> Ivi, pp. 22, 23.

<sup>31</sup> Ivi, p. 26.

<sup>32</sup> Ivi, p. 27.

<sup>33</sup> «Nescimus an Illud à summo Numine nasci jubeatur præsentibus iis materiei combinationibus ex quibus exsurgunt corpora animantium vitæ matura: an vero existat per se; atque corpori animali, dum vita exoritur, divinitus insinuetur» (Ivi, pp. 27-28).

<sup>34</sup> «Nil vetat conjicere quod Principium Vitale Hominis emanet ex quodam Principio Universali quo Deus Naturam jussit agitari. Neque hoc videtur remotum à doctrina Veterum Philosophorum» (Ivi, p. 28).

tualmente evoca nel corso della sua esposizione. Secondo Dulieu, si tratta già di un'opera importante. Barthez passa in rassegna tutte le funzioni dell'organismo e indica per ciascuna di esse quanto va ricondotto a cause meccaniche, chimiche o spirituali e quanto va ascritto al ruolo del principio vitale. In tal modo la *Nova doctrina* parte dalla digestione e dalla circolazione e giunge a tematizzare il sonno e le sensazioni. Non è pertanto un testo filosofico ma un trattato completo di fisiologia con dei risvolti filosofici<sup>35</sup>. Va precisato inoltre che è un testo non destinato a coloro che si avvicinano alla fisiologia, ma agli studiosi che ne conoscono lo stato attuale e sono in grado di apprezzare quanto di nuovo l'autore vi apporti. In esso, come spiega Lordat, è possibile individuare due obiettivi. Il primo consiste nell'aggiungere nuovi elementi interessanti alla dottrina dell'uso meccanico delle parti, cioè nell'illustrare meglio l'utilità della struttura degli organi in relazione alle loro precipue funzioni, e dunque il meccanismo della loro azione<sup>36</sup>. Il secondo consiste nel definire una tesi generale che si compone di una *pars destruens* e di una *pars construens*. Secondo tale dottrina, in tutte le funzioni dell'economia animale ci sono circostanze che non permettono di spiegare tali funzioni né riducendole a fenomeni puramente meccanici o chimici né riconducendole a una semplice reazione vitale, come fanno i solidisti; in realtà gli atti costitutivi di queste funzioni sono continuamente diretti da una causa di ordine superiore che li concatena, li coordina, li struttura in vista di un fine e fornisce agli organi le modificazioni necessarie affinché si adattino in tutti gli istanti della funzione al modo di azione attualmente richiesto, anche se, per Barthez, questa causa non va assolutamente confusa con l'anima pensante, come avviene ad esempio nella teoria di Stahl<sup>37</sup>. Barthez realizza il proposito di esplicitare l'uso meccanico delle parti nella *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, cui abbiamo già fatto allusione, mentre il secondo obiettivo trova il suo terreno di sviluppo nell'elaborazione dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme*<sup>38</sup>.

Soffermiamoci allora su qualche aspetto della *Nova doctrina*, in particolare

<sup>35</sup> Cfr. L. Dulieu, *Paul-Joseph Barthez*, art. cit., p. 165.

<sup>36</sup> Cfr. J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, op. cit., pp. 113-114.

<sup>37</sup> «[...] les actes constitutifs de ces fonctions sont continuellement dirigés par une cause d'un ordre supérieur, qui les enchaîne, les co-ordonne, les proportionne à une fin, et donne aux organes les modifications nécessaires pour les adapter dans tous les instants de la fonction, au mode d'action actuellement requis; cause qu'il ne faut pas néanmoins confondre, comme l'a fait Stahl, avec l'Âme pensante; et dont on doit exposer la manière d'agir, en convertissant en lois les résultats généraux des faits comparés entre eux» (ivi, p. 115).

<sup>38</sup> Cfr. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., p. 557.

su alcuni passi nei quali l'autore presenta le caratteristiche della sensibilità ed evoca il principio vitale come il solo che possa render ragione dei fenomeni fisiologici. Nel primo capitolo, che verte sulla digestione, Barthez afferma che è necessario il concorso delle forze senzienti del principio vitale affinché si produca la fermentazione che avviene nel nostro corpo. A seconda della variazione di sensibilità nei singoli individui, il principio vitale rifiuta di mutare determinati alimenti in una sostanza viva e adatta a sé, perciò alcuni individui sopportano a stento o rifiutano questo o quel cibo<sup>39</sup>. Nel descrivere il processo della digestione Barthez mostra anche i limiti di una spiegazione meccanicistica di questa funzione fisiologica: infatti il moto interno dei liquidi generati dai succhi che agiscono sui cibi nel processo digestivo rivela moltissimi fenomeni (di calore, di alterazione a causa delle passioni dell'anima ecc.) che derogano alle leggi idrauliche o chimiche e si comprendono solamente alla luce dell'influsso e delle leggi del principio vitale<sup>40</sup>. Barthez constata che nel processo digestivo i movimenti dell'esofago, del ventricolo, dell'intestino non hanno ancora trovato una ragione sufficiente che permetta di spiegarli («nulla sufficiens ratio hactenus potuit indicari») e che certamente in questo caso si deve ricorrere alla legge imposta dal principio vitale («Profecto hic confugiendum est ad legem Principii Vitalis inditam»)<sup>41</sup>.

È interessante notare poi come Barthez faccia intervenire il principio vitale nella funzione della generazione. Nel capitolo in cui tematizza la forza generatrice il medico-filosofo di Montpellier si sofferma su quei fenomeni che chiamano in causa le relazioni tra il feto e la mente della madre nel cui seno opera tale *vis*. Egli prende tra l'altro in considerazione i ben noti casi dei feti che pre-

<sup>39</sup> «Ad fermentationem digestivam opus est concursu virium sentientium Principii Vitalis. Etenim dum hujus Principii sensus aboletur in ventriculo ingesta vi opii, necnon dissectis aut ligatis nervis octavi paris; destruitur concoctio ciborum qui jam proprias subeunt fermentationes (Kaau Boerhaave, Morgagni, Haller, cet.). Manifestum est hic requiri vires sentientes Principii Vitalis. Etenim, prout variat sensibilis in singulis individuis; Principium Vitale cujusque animantis datos cibos in vivam et sibi aptam substantiam mutare respuit. Idcirco (ut advertat Helmontius) hic olera, legumina alter, quidam pisces ægre fert; quia nec digerit. Plurimi lac spernunt, aliorum stomachus carnivorus vel pomo addictus, cet. Igitur ex quodam delectu Principium Vitale appetit, aut aversatur cibos ventriculo receptos; ingratos relinquit indigestos, reliquos eo perfectius concoquit quo sunt gratiores. Hoc vero desiderium nequaquam potius fertur ad substantias animales quam ad vegetabiles (quarum et nonnullæ animaleitatem indeptæ videntur); imo neque ad cibos respective solubiliores» (Id., *Nova doctrina de functionibus naturae humanae*, Monspelli, Apud Augustinum-Franciscum Rochard, 1774, cap. I, pp. 8-9).

<sup>40</sup> «Quod autem Principium Vitale succos ciborum quorum digestionem molitur, imbuere inceptet caractere vitali; apparet quod humorum ex iis succis generatorum motus intestinus plurima exhibeat phaenomena (caloris, corruptionis ab animi passionibus, cet.) quae legibus hydraulicis aut chymicis derogant, et solummodo ex influxu et legibus Principii Vitalis intelliguntur» (ivi, p. 9).

<sup>41</sup> Ivi, p. 11.

sentano malformazioni. Queste ultime, è noto, sono state spesso attribuite a particolari stati affettivo-emotivi della madre, considerati capaci di alterare la forma di alcune parti del feto o di produrvi lesioni. Desideri, passioni, disposizioni della mente della madre colpiscono in primo luogo il principio vitale, che così trasmette le alterazioni al connesso principio vitale del feto secondo l'accordo e l'armonia che intercorrono tra le parti simili di entrambi i corpi. In realtà quell'accordo è minimamente necessario: lo si coglie vigere soltanto attraverso gli effetti mentre restano ignote le origini. Così una madre può trasmettere certe malformazioni al feto sia per la semplice ragione dell'armonia indotta sia per il tramite dei liquidi della nutrizione<sup>42</sup>.

Le osservazioni e le tesi presentate nei due scritti su cui ci siamo qui soffermati saranno, come si è detto, sviluppate ulteriormente e approfondite nei *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. Tuttavia i due testi sono senza dubbio significativi nella misura in cui in essi si delineano in maniera nitida tanto la fisiologia quanto la metodologia e l'orientamento filosofico dell'autore. Com'è evidente, in essi, denunciando l'unilateralità e i limiti esplicativi tanto del meccanicismo quanto dell'animismo, Barthez illustra già la sua posizione, la "terza via" che, intrapresa per esigenze empiriche e logico-metodologiche – le altre due non riescono a render conto di certi aspetti e circostanze delle funzioni degli organismi viventi –, sembra voler oltrepassare la loro rispettiva parzialità delineando un orizzonte nuovo. Non a caso in questi scritti Barthez – si è visto – evoca a più riprese il «principio vitale» che, pur rivelandosi un concetto non facile da circoscrivere e non privo di problematicità<sup>43</sup>, giocherà poi un ruolo di primo piano nei *Nouveaux éléments de la science de l'homme*.

<sup>42</sup> «Tertius ordo phaenomenorum quæ pertinent ad vim generatricem, complectitur illius relationes cum mente matris in cuius sini ea vis operatur. [...] In vulgus notissima sunt exempla fœtum quorum partes variæ depravatæ sunt pro affectu matris versante diutius aut acrius earumdem partium formas aut læsiones. Novi editum suisse partum qui simiam referebat, propter attentionem matris gravidæ in simia spectanda perpetuo defixam. Aliquot exempla similia collegit Hallerus. Cetera de genere hoc jam numero carent. Circa hæc vero fas est conari aliquam expositionem, sive (quod eodem recidere opus est) illustrationem per alia phaenomena analogæ. Itaque affectus mentis in matre primo feriunt Principium Vitale; quod suas offensas tradit connexo Principio Vitali fœtus, juxta consensum qui similes partes utriusque corporis intercedit. Is vero consensus minime est necessarius, sed tantum sub ignotis conditionibus vigere per effecta deprehenditur. A matre ad fœtum traduci potest; tum simplicissima ratione harmoniæ inditæ; tum per medios humores nutritios; (cum pueros fieri epilepticos a terrore nutricum viderit Hoffmannus, cet.)» (Ivi, cap. X, pp. 51-52).

<sup>43</sup> Antonietta D'Agostino scrive che quando Barthez deve dimostrare l'esistenza e precisare la natura del principio vitale non sembra avere idee chiarissime, anzi si mostra indeciso. Le sue perplessità, che traspaiono nello stile contorto e fumoso della sua scrittura, dipenderebbero in parte dal fatto che tale principio riunisce in sé funzioni e connotazioni diverse che si collocano tra la sfera del corpo e quella della mente (A. D'Agostino, *Psiche-Soma. Ippocrate nella letteratura medica del Settecento*, Bari, Progreedit, 2005, p. 276).

A riguardo va anche detto che riferimenti al principio vitale appaiano già nel *Cours de thérapeutique* (ms. 256 della biblioteca municipale di Montpellier), che dovrebbe risalire alla seconda metà degli anni '60 del XVIII secolo o anche agli inizi degli anni '70<sup>44</sup>. In esso – come ha rilevato Elizabeth A. Williams – già emergono molteplici temi che saranno poi esaminati nell'opera maggiore e si riscontrano frequenti riferimenti all'opera del «principio di vita» o «principio vitale», anche se in questo corso Barthez non fornisce alcuna definizione del principio vitale né spiega le sue fondamentali caratteristiche e il suo operare: si può dire almeno che l'uso della nozione fatto da Barthez nei suoi corsi di terapia collima con le prime affermazioni del suo generale punto di vista medico, presentate nell'*Oratio academica* e nella *Nova doctrina*<sup>45</sup>. Il principio vitale è chiamato in causa a più riprese anche nel *Cours théorique de matière médicale thérapeutique sur les remèdes altérans*: qui, ad esempio, Barthez riconduce ad esso la sensibilità e la mobilità<sup>46</sup> e asserisce che esso dirige le funzioni fisiologiche, ad esempio la digestione, e che per svolgere bene il suo compito ha bisogno di concentrare le sue forze su una sola funzione (sicché, se deve compierne due nello stesso tempo, finisce per eseguire male entrambe)<sup>47</sup>; o ancora mette in luce il rapporto tra certi elementi

<sup>44</sup> Federico Di Trocchio (*Paul-Joseph Barthez et l'Encyclopédie*, art. cit., p. 136) lo fa risalire gli anni 1764-1767, poiché il manoscritto 108 della medesima biblioteca ci informa che Barthez insegnò Terapeutica per la prima volta nel 1764 e l'ultima nel 1767. Elizabeth A. Williams (*A Cultural History of Medical Vitalism*, op. cit., p. 257) argomenta che un riferimento interno a un'opera di Fouquet permette di datarlo più tardi: la versione del corso ora posseduta dalla biblioteca municipale di Montpellier dovrebbe essere successiva al 1771.

<sup>45</sup> E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, op. cit., pp. 258-259. Cfr. *Cours de thérapeutique*, pp. 1, 6, 14-16, 23, citato da Williams, *ibid.*

<sup>46</sup> «Il y a des rapports continuelles entre la sensibilité et la mobilité, qualités qu'il faut bien distinguer pour une raison principale, qui est, que quoiqu'elles appartiennent à un même principe, qui est le principe vital, et qu'elles se confondent dans le même sujet, elles ont cependant entr'elles différents rapports d'énergie et d'influence, c'est-à-dire, que les forces sensibles influent sur les forces motrices et déterminent l'exercice, et que les forces motrices réagissent sur les forces sensibles, et ont dans différents organes, dans diverses circonstances, des rapports très variés en proportion et en influence réciproque. Ainsi, les métaphysiciens reconnaissent dans l'âme pensante, qui est une, l'entendement et la volonté, qu'ils considèrent séparément (P.-J. Barthez, *Cours théorique de matière médicale thérapeutique sur les remèdes altérans*, recueilli et mis au jour avec un discours préliminaire et des notes additionnelles par J. Seneaux; suivi d'un cours de remèdes évacuans, 2 voll., Montpellier, J.-G. Tournel, 1821, vol. I, pp. 21-22).

<sup>47</sup> «[...] le principe vital, pour remplir une fonction quelconque, a besoin d'une certaine concentration de ses forces, pour cela seul, mais si l'on le distrait vicieusement en excitant une autre fonction à laquelle il doit aussi vaquer, il exécute mal toutes les deux, ou abandonne celle qui lui est la moins naturelle, pour remplir celle qui tient le plus particulièrement à la loi primordiale; c'est ce qui arrive dans le cas présent, la suppuration ne peut avoir lieu que par un certain travail du principe de vie, qui est plus ou moins considérable. La fonction de la digestion ne s'exécute que par le travail et l'influence directe du même principe, mais ces fonctions diverses opèrent une direction vicieuse des forces vitales qui les affaiblit radicalement, et ces deux efforts simultanés produisent une chute de ces forces qui mène rapidement le malade à la mort, ou bien la fonction de la digestion étant plus naturelle

e il principio vitale: ad esempio trattando del sale marino Barthez menziona, come rimedio contro le stanchezze spontanee o quelle che sopravvengono in seguito a un esercizio violento, il sale sciolto nell'olio da applicare sulla parte del corpo affaticata, in quanto l'olio fa rilassare le fibre troppo fortemente contratte e il sale eccita le forze languenti del principio vitale<sup>48</sup>. Come nel *Cours de thérapeutique*, il principio vitale è qui denominato anche «principe de la vie». Questa espressione appare anche nel paragrafo sugli astringenti, dove Barthez critica la tendenza a considerare l'effetto degli astringenti sugli umori di un corpo umano vivo come simile a quello fisico o chimico che essi producono sulla pelle degli animali morti. Egli dunque nota che una polvere astringente applicata sulle pareti dello stomaco ha un effetto analogo a quello che produce sul cuoio. In quest'ultimo caso la polvere assorbe l'umidità, dissecca, fortifica il tessuto di cuoio perché racchiude un principio mucido che penetra tra le parti costitutive del cuoio e fa da collante. Ora, se si considera soltanto questa azione fisica sulla membrana dello stomaco, non si può spiegare l'effetto nelle parti più lontane, per mezzo del quale un flusso sanguigno o sieroso si arresta. Va allora ipotizzato che l'«addizione cicatrizzante» che riceve il principio vitale in una parte del corpo vivente si ripeta in maniera simpatetica fin nelle parti più lontane dove questo principio pure riceve tale astrizione. Pertanto è all'«armonia del principio della vita» che occorre ricondurre l'estensione, la rapidità e l'attività proprie degli astringenti<sup>49</sup>.

Il principio vitale opera anche nei casi di parti e di aborti. Così, quando l'utero è meno disposto a dilatarsi, vuol dire che i suoi legamenti subiscono degli spasmi che rendono insopportabile la dilatazione: il principio vitale, subendo questo sentimento di dolore, mette in moto le forze della matrice che espellono il feto<sup>50</sup>.

I riferimenti al principio vitale qui individuati, tra i tanti che sarebbe stato possibile menzionare in questi testi che raccolgono gli insegnamenti di

au principe vital que celle de la suppuration, suspend cette dernière, et alors le malade meurt suffoqué par le défaut d'expectoration» (ivi, p. 83).

<sup>48</sup> Ivi, p. 91. Cfr. anche ivi, p. 100.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 126-127. Si consideri in particolare questo passo: «Mais si l'on ne considérait que cette impression physique sur la membrane veloutée de l'estomac, on ne parviendrait pas à expliquer et à déduire son effet dans les parties les plus éloignées, au moyen duquel on voit arrêter un flux, soit sanguin, soit séreux; mais il faut concevoir que cette addition astringitive que reçoit le principe vital dans une partie du corps vivant, est répétée sympathiquement jusques dans les parties les plus éloignées où ce principe reçoit aussi cette astriction. C'est à cette harmonie du principe de la vie qu'il faut rapporter l'étendue, la célérité et l'activité singulières des astringens» (Ivi, p. 127).

<sup>50</sup> «[...] le principe vital affecté de ce sentiment de douleur, détermine l'exercice des forces expultrices de la matrice qui chassent le fœtus» (ivi, p. 132).



medicina pratica destinati agli studenti – così come nelle successive *Oratio academica* e *Nova doctrina* –, indicano ormai che la dottrina del principio vitale e delle forze che esso determina è una componente fondamentale della riflessione teorica di Barthez, tesa a dar ragione di circostanze e aspetti propri delle funzioni degli organismi viventi. Il fatto che Barthez introduca il principio vitale nei suoi corsi, in modo quasi casuale, dandolo quasi per scontato, proverebbe peraltro – come argomenta Elizabeth Williams – che il richiamo all'azione delle forze vitali costituiva da tempo una costante nell'insegnamento universitario a Montpellier. Questo suggerirebbe anche che Barthez aveva preso piena coscienza della novità del principio vitale (e delle sue implicazioni) soltanto riflettendo sulle fondamenta della sua pratica medica fino a capire che da siffatte esperienze e dalla riflessione su di esse stava prendendo forma un pensiero nuovo, non incapsulabile all'interno dell'intelaiatura tradizionale della medicina pratica e della speculazione medico-filosofica della facoltà di medicina di Montpellier. Questo lavoro di rielaborazione teorica a partire dal materiale dei suoi corsi avrebbe dunque portato Barthez a presentare il suo approccio alla medicina come una rinnovata scienza dell'uomo<sup>51</sup>.

### 3. *I Nouveaux éléments de la science de l'homme: propositi e metodologia*

Il passaggio dalla medicina pratica e dall'insegnamento agli «elementi della scienza dell'uomo» della grande sintesi del 1778 è un inconfondibile segno della direzione presa non soltanto dall'opera di Barthez ma generalmente dai medici vitalisti dell'ultimo Illuminismo. Barthez riesce a delineare il quadro teorico della medicina pratica nel quale in primo luogo colloca tutti i temi e i problemi che hanno polarizzato la sua attenzione nel corso degli anni '70 del XVIII secolo e che in qualche modo lo hanno quasi costretto, collegandone insieme i numerosi pezzi, a edificare una grande concezione della natura e del futuro della medicina nell'ultimo scorcio del suddetto decennio. Nello stesso tempo la *summa* di Barthez offre al discorso vitalistico – che per qualche tem-

<sup>51</sup> Cfr. E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, *op. cit.*, p. 259. Su alcuni punti Elizabeth Williams aggiorna la lettura di Lordat (in particolare quando suppone che, se non proprio la formula «principio vitale», almeno i riferimenti alle «forze vitali» non fossero del tutto inusuali nella facoltà di Montpellier), tuttavia concorda con essa almeno su un punto: anche Lordat suggerisce che è nelle riflessioni successive alla preparazione dei corsi, in particolare quello di «Pratique», che Barthez si convinse del fatto che la scienza dell'uomo andasse ricostruita e considerò di fissare i principi che avrebbero dovuto costituire le fondamenta di questo nuovo edificio (J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez*, *op. cit.*, p. 109).

po si è orientato verso problemi pratici di malattie e di igiene o temi alla moda – la possibilità di svilupparsi nelle molteplici direzioni dischiuse dalle sue tesi e formulazioni<sup>52</sup>, fermo restando, tuttavia – lo si è detto –, che l'autore non sembra particolarmente gradire il titolo di capofila dei vitalisti, anzi, come emerge nitidamente nella seconda edizione dei *Nouveaux éléments*, tende a prendere le distanze da questo gruppo di medici-filosofi e a confutarne certe tesi<sup>53</sup>. Se, da un lato, il grande lavoro speculativo del 1778 apre effettivamente nuove strade, dall'altro va riconosciuto che il progetto di riformulare e di costruire su nuove basi la scienza dell'uomo fa leva su una diffusa visione olistica dell'essere umano, su una concezione dell'integralità dell'uomo che intende sintetizzare i suoi aspetti morali e fisici. Si tratta, come è stato detto, di una «*montpelliérain notion*»<sup>54</sup>, il che permette di cogliere su questo punto un filo conduttore che, al di là delle diverse posizioni teoriche, collega i lavori di Ménuret, Bordeu, Lacaze, Barthez.

Sin dalla prima edizione dei *Nouveaux éléments* (1778) emerge così una trama di problemi teorici e nodi concettuali rispetto ai quali il lavoro di Barthez costituisce la sintesi ragionata e una nuova soluzione speculativa. Ci sembra inoltre, sin dalle prime righe dell'opera, che questa volta ci si trovi innanzi a un testo dal solido spessore filosofico, nel quale l'autore si confronta con altre dottrine e con principi e questioni di ordine metodologico.

I *Nouveaux éléments* si aprono dunque con queste considerazioni:

La science de l'homme est la première des sciences, et celle que les sages de tous les temps ont le plus recommandé.

Ils ont sans doute en vue principalement la connaissance des facultés intellectuelles et des facultés morales de l'homme. Mais cette connaissance ne peut être exacte et lumineuse, si l'on n'est très éclairé sur le Physique de la Nature Humaine.

<sup>52</sup> Cfr. a riguardo E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, op. cit., p. 256.

<sup>53</sup> Citiamo ormai dall'edizione del 1806, richiamando opportunamente, ove necessario, l'edizione del 1778: P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Notes sur le chapitre troisième", pp. 98-99 delle note, n. 18: «Quelqu'un qui n'a pas pu ou voulu m'entendre, m'a désigné comme le Chef de la Secte des Vitalistes. Mais il est infiniment loin de ma pensée de vouloir faire une Secte, quand même je serais assuré d'y réussir. [...] D'ailleurs, si j'ai produit la Secte qu'on appelle des Vitalistes, c'est assurément sans le savoir: et si on a bien défini les opinions qu'on dit leur être propres; mes écrits ne peuvent avoir influé sur leurs dogmes, puisque je les y ai réfutés. Ainsi l'on dit que les Vitalistes rapportent tous les phénomènes de la Vie à un Principe intermédiaire entre l'Âme et la Matière; mais j'ai remarqué ci-dessus (p. 25) qu'un tel Être moyen est un Être de raison».

<sup>54</sup> «In *Nouveaux éléments*, Barthez (1806) focuses precisely on this conception of the science of man and states his intention to reformulate and expand it, based on the *montpelliérain* notion of the wholeness of the human being synthesizing its moral and physical aspects» (Ana Maria Alfonso-Goldfarb, Maria Thereza Cera Galvão do Amaral, Silvia Waisse, *Roots of French vitalism: Bordeu and Barthez, between Paris and Montpellier*, [http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n3/en\\_02.pdf](http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n3/en_02.pdf), traduzione inglese di *Raizes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier*, in «História, Ciências, Saúde-Manguinhos», vol. 18, n° 3, 2011, pp. 625-640).

Indépendamment de son utilité dans la Métaphysique et la morale, la science de l'homme physique présente à la curiosité un aussi grand attrait qu'aucune autre des sciences naturelles; et elle acquiert le plus grand degré d'intérêt, lorsqu'on voit qu'elle fait la base aux connaissances nécessaires à l'art de guérir.

Quelque importante que soit la science de l'homme, ceux qui l'ont cultivé profondément sont forcés de reconnaître qu'elle a fait peu de progrès jusqu'à présent; et même beaucoup moins à proportion que n'en ont fait d'autres sciences utiles.

La cause de cette différence me paraît être qu'on a négligé dans l'étude de l'homme les règles fondamentales de la vraie méthode de philosophe<sup>55</sup>.

Per Barthez la scienza dell'uomo manifesta una priorità e un'eccellenza rispetto a tutte le altre. Nel dire questo, consapevolmente, si riallaccia a una grande tradizione di filosofi e moralisti<sup>56</sup>, ma subito puntualizza che questa scienza è stata intesa come la conoscenza delle facoltà intellettuali e delle capacità morali dell'uomo. Manca qualcosa affinché sia possibile edificare una autentica scienza dell'uomo, la quale non può essere esatta e luminosa se non si hanno conoscenze chiare sul «physique», sulla dimensione fisica della natura umana<sup>57</sup>. Tuttavia, come si è detto, filosofi come Descartes e Hobbes, e lo stesso Malebranche, non hanno trascurato lo studio del corpo quale tessera del discorso antropologico, anche se negli scritti di questi pensatori, in maniera diversa, altre esigenze (gnoseologico-epistemologiche, metafisico-morali o legate alla fondazione della scienza politica) possono prendere il sopravvento sulla dimensione medico-fisiologica, mentre Barthez rivendica la base medico-empirica come fondante e imprescindibile.

L'autore parla di «natura umana», il che sembra già evocare un orizzonte metafisico, un discorso sull'essenza dell'uomo, ma della natura umana va innanzitutto studiato il «physique». Se il nome della scienza che indaga il «physique» non è qui esplicitamente indicato, non c'è dubbio che quest'ultima coincida con la medicina, e più precisamente con la fisiologia: infatti, nel “Discours

<sup>55</sup> P.-J. Barthez, *NESH* 1978, vol. I, “Discours préliminaire”, pp. I-II; 1806, vol. I, pp. 1-2.

<sup>56</sup> Si veda quanto scrive Malebranche nella “Préface” della *Recherche de la vérité*: «La plus belle, la plus agréable, et la plus nécessaire de toutes nos connaissances, est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant cette science n'est pas la plus cultivée, ni la plus achevée que nous ayons: Le commun des hommes la néglige entièrement» (*Œuvres complètes*, *op. cit.*, I, pp. 20-21). Cfr. anche J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 122: «La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenoit un Precepte plus important et plus difficile que tous les gros Livres des Moralistes».

<sup>57</sup> Contrariamente a quegli autori per i quali la scienza dell'uomo è affare dei filosofi, Barthez mette l'accento sul vincolo indissolubile tra conoscenza dell'uomo e medicina. Egli prende di mira quel «[...] grand nombre d'hommes bornés ou jaloux, qui refusent de reconnaître la liaison intime qu'ont dans leur progrès la Science de l'Homme, et celle de la Médecine pratique» (P.-J. Barthez, *NESH*, I, “Discours préliminaire”, pp. 45-46).

préliminaire”, Barthez aggiunge: «Je me propose de donner dans cet Ouvrage, un essai de la forme nouvelle que doit prendre la Physiologie, ou la Science de la Nature Humaine»<sup>58</sup>. Un autore che si è talvolta scontrato con Barthes, Charles Louis Dumas, rivendica anch'egli questa idea di scienza dell'uomo che via via, con Cabanis e gli idéologues, prenderà effettivamente il nome di antropologia<sup>59</sup>. Anche Cabanis, peraltro, individua nella fisiologia la scienza che costituisce la base su cui costruire il sapere sull'uomo: «On commence à reconnaître aujourd'hui que la médecine et la morale sont deux branches de la même science, qui, réunies, composent *la science de l'homme*. L'une et l'autre reposent sur une base commune; sur la connaissance physique de la nature humaine. C'est dans la physiologie qu'elles doivent chercher la solution de tous leurs problèmes, le point d'appui de toutes leurs vérités spéculatives et pratiques»<sup>60</sup>. Questi riferimenti sono utili per capire come fin dalle prime righe dei *Nouveaux éléments* il progetto di Barthez intenda presentarsi sotto il segno della novità e mettere l'accento sulla fisiologia quale base empirica della nuova antropologia, e come egli contribuisca ad aprire una strada che, al di là delle incomprensioni e delle controversie con altri autori dell'epoca, è presto battuta dai suoi contemporanei. La novità sta anche nel fatto che l'importanza e l'attrazione della scienza dell'uomo fisico prescindono dalla sua possibile utilità nei campi della metafisica e della morale: questa scienza raggiunge il grado massimo di interesse quando fornisce la base delle conoscenze necessarie alla pratica medica.

Se la scienza dell'uomo ha indiscutibilmente ottenuto il plauso di numerosi saggi, i suoi progressi non sono all'altezza dell'importanza che le è stata riconosciuta e certamente sono meno notevoli rispetto a quelli delle altre scienze utili. Si coglie anche, nell'ampio brano citato, la causa di questa discrepanza, vale a dire il fatto che nello studio dell'uomo sono state trascurate le regole fondamentali del metodo autentico di filosofare. E infine emerge che la prima esigenza rivendicata da Barthez per invertire la tendenza è di carattere metodologico: per assicurare un autentico progresso alla scienza dell'uomo bisogna in primo luogo ripensare il metodo d'indagine e i principi guida della ricerca.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>59</sup> Cfr. C. Blanckaert, *L'Anthropologie en France*, art. cit., p. 24. Scrive infatti Cabanis: «Le tableau général de la nature humaine se divise en deux parties principales: son histoire physique, et son histoire morale. De leur réunion méthodique, et de l'indication des points nombreux par lesquels elles se touchent et se confondent, résulte ce qu'on peut appeler *la science de l'homme*, ou *l'anthropologie*, suivant l'expression des Allemands» (P.-J.-G. Cabanis, *Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, an XII-1804, Chapitre I, § 2, p. 23).

<sup>60</sup> P. J. G. Cabanis, *Coup d'oeil*, op. cit., Chapitre IV, § 3, p. 335.

A questo punto il medico-filosofo francese si richiama a Francis Bacon, per il quale non possiamo aspettarci grandi progressi nelle scienze finché ci limitiamo ad accumulare nozioni su nozioni, a innestare nuove conoscenze sulle vecchie: per ottenere un reale progresso occorre ricostruire l'intero sistema delle scienze a partire dai loro principi primi<sup>61</sup>. In tal modo Barthez si propone di fornire in quest'opera un saggio della forma nuova che dovrà modellare la fisiologia o la scienza della natura umana<sup>62</sup>. È questione non soltanto di contenuti ma anche e in primo luogo di forma. E si tratta di un *essai*, di un tentativo di rinnovamento e di ricostruzione su nuove basi della scienza della natura umana.

Poste queste premesse, Barthez divide il "Discours préliminaire" in tre sezioni. Nella prima espone i suoi pensieri sui principi fondamentali del metodo di filosofare nelle scienze naturali; nella seconda spiega come si allontanano da tali principi i vari indirizzi filosofici che studiano l'uomo; nella terza dimostra che la dottrina illustrata nel suo libro si accorda con i veri principi del metodo filosofico<sup>63</sup>.

Nella prima sezione del "Discours préliminaire" Barthez dà prova delle sue conoscenze ad ampio raggio e di una visione globale dell'indagine scientifica: l'autore va al di là dei confini della fisiologia e indica l'orientamento metodologico più valido da seguire in linea generale in quella che egli denomina «filosofia naturale». Questa scienza indaga le cause dei fenomeni della natura ma solo nella misura in cui possono essere conosciute tramite l'esperienza. L'esperienza non ci rivela in che cosa consiste essenzialmente l'azione di una di queste cause, ad esempio quella del movimento dei corpi prodotto per impulso, ma manifesta soltanto l'ordine e la regola seguiti, nella loro successione, dai fenomeni che indicano tali cause<sup>64</sup>. In accordo con i ragionamenti di David Hume, Barthez definisce la causa ciò per cui a un certo fenomeno ne segue sempre un altro ovvero ciò la cui azione rende necessaria tale successione, che si suppone costante. Quando vediamo un certo fenomeno succedere costantemente a un altro, siamo generalmente indotti a credere che il feno-

<sup>61</sup> «Frustra magnum expectatur augmentum in scientiis ex superinductione et insitione novorum super pétera: sed instauratio facienda est ab imis fundamentis, nisi libeat perpétua circumvolvi in orbem cum exili et quasi contemnendo progressu» (Francis Bacon, *Novum Organum*, Aphor. XXXI, citato in P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 3, n. a). Cfr. F. Bacon, *La grande instaurazione. Parte seconda - Nuovo Organo*, a cura di Michele Marchetto, II edizione, Milano, Bompiani, 2010, pp. 88-89.

<sup>62</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", pp. 3-4.

<sup>63</sup> Ivi, p. 4.

<sup>64</sup> Ivi, p. 5.

meno che precede possieda una forza capace di produrre il secondo, anche se non riusciamo a comprendere la necessità dell'azione che ascriviamo a questa forza produttrice<sup>65</sup>. L'idea che un fenomeno possieda una forza necessaria per produrne un altro che regolarmente lo segue non è affatto un'idea innata, ma costituisce un concetto che spontaneamente forgiamo in presenza di certe idee che ci giungono dai sensi («[...] mais elle est une notion que l'homme est porté à se former spontanément, à l'occasion des idées qui nous viennent par les sens») <sup>66</sup>.

Queste prime indicazioni di carattere epistemologico-metodologico rivelano in modo chiaro che Barthez prende le parti della tradizione empirista moderna inaugurata da Francis Bacon e in particolare si appropria delle conclusioni di Hume sul senso in cui bisogna intendere l'esperienza e i concetti che utilizziamo per interpretarla. Il medico-filosofo francese cita espressamente Hume nella "Note générale" del primo volume dei *Nouveaux éléments*, ricordando che secondo il filosofo scozzese non c'è nulla nelle operazioni fisiologiche o nelle azioni dell'anima sulle sue proprie facoltà o sulle sue idee che possa permetterci di concepire la forza agente delle cause e un loro legame necessario con i loro effetti<sup>67</sup>. Così, nella successione dei fenomeni naturali nulla ci presenta l'idea di causalità o di un nesso necessario tra una causa e un effetto, ma quando la successione di due fenomeni è costante la mente umana è incline a credere che tali fenomeni si succedono perché sono concatenati l'uno all'altro<sup>68</sup>. È allora l'immaginazione che riconduce questo legame all'idea di un potere necessario che risiede nel primo fenomeno e che agisce per produrre il fenomeno che immediatamente lo segue<sup>69</sup>, e così, infine, la mente umana assegna a questo potere la cui natura è indeterminata il nome di causa fino a credere, per l'uso continuo che se ne fa, che l'idea designata dal nome sia qual-

<sup>65</sup> «On entend par cause ce qui fait que tel phénomène vient toujours à la suite de tel autre; ou ce dont l'action rend nécessaire cette succession qui est d'ailleurs supposée constante. Lorsque l'homme voit qu'un tel phénomène succède constamment à tel autre, il est généralement porté à croire que le phénomène qui précède a une force productrice du second; quoiqu'il ne puisse comprendre la nécessité d'action qu'il attribue à cette force productrice» (ivi, pp. 5-6).

<sup>66</sup> Ivi, p. 6.

<sup>67</sup> «Hume a dit avec raison (a): il ne paraît pas qu'aucune opération corporelle, ni aucune action de l'âme sur ses propres facultés ou sur ses idées, puisse nous faire concevoir la force agissante des causes, ou le rapport nécessaire qu'elles ont avec leurs effets» (ivi, "Note générale", pp. 11-12 delle note).

<sup>68</sup> Ivi, p. 12 delle note.

<sup>69</sup> «L'imagination qui voit tous les changements comme dépendants d'une action, ou d'un mouvement, rapporte cette liaison intime à l'idée d'un pouvoir nécessaire qui réside dans le phénomène antérieur, et qui agit pour produire le phénomène immédiatement suivant» (ivi).

cosa di reale<sup>70</sup>. Esponendo la dottrina di Barthez in un libro del 1819 Frédéric Bérard afferma che si intende per «causa» qualcosa per noi sconosciuto ma che tuttavia esiste e per il quale un certo fenomeno succede sempre a un altro: è quel nesso segreto dei fenomeni di cui noi vediamo soltanto le apparenze, la superficie, il gioco esterno<sup>71</sup>. Secondo Barthez, se siamo comunque costretti ad ammettere il carattere fondamentale della causalità nella filosofia della scienza, resta che non possiamo vedere direttamente le cause, non possiamo stabilire per via di una qualche facoltà un rapporto diretto con esse, per cui possiamo studiarle soltanto attraverso i loro effetti<sup>72</sup>.

In modo simile, non solo Hume<sup>73</sup>, ma anche Malebranche sosteneva che non abbiamo un'idea chiara del potere causale in generale e della «puissance» divina. E in effetti, nei testi di Barthez testé considerati, si potrebbe cogliere anche un sottile riferimento a Malebranche – ma probabilmente va escluso che sia consapevole, vista la posizione antirazionalistica di Barthez. Infatti, secondo l'autore della *Recherche de la vérité*, 1) non è possibile cogliere un autentico potere causale nei corpi o nella nostra volontà così da attribuirlo alla loro essenza e 2) il concetto di causalità intesa come potere intrinseco delle creature finite rivela in realtà una forza occulta di cui non si può dimostrare che appartiene ai corpi estesi o alle mente allo stesso modo in cui è possibile

<sup>70</sup> Ivi, pp. 12-13 delle note.

<sup>71</sup> «On entend donc par *cause*, ce quelque chose d'inconnu pour nous, mais qui n'en existe pas moins, et qui fait que tel phénomène vient toujours à la suite de tel autre, ce lien secret des phénomènes, dont nous ne voyons que les apparences et le jeu extérieur» (Frédéric Bérard, *Doctrine médicale de l'école de Montpellier et comparaison de ses principes avec ceux des autres écoles d'Europe*, Montpellier, J. Martel aîné, 1819, p. 79).

<sup>72</sup> «Barthez pense seulement que nous sommes forcés d'admettre la possibilité de la causalité comme fait fondamental de la philosophie des sciences, et qu'il faut nécessairement établir que les effets, quels qu'ils soient, reconnaissent des causes. Ses prétentions, en ce genre ne vont pas au-delà. Il suit de ces principes, que nous ne pouvons connaître les causes que par les lois que l'expérience consacre sur leur action. Nous ne pouvons pas voir directement les causes, nous n'avons aucun sens, aucune faculté qui nous mette en rapport avec elles, nous ne pouvons les étudier qu'à travers leurs effets» (Ivi, p. 80).

<sup>73</sup> Cfr. questo celebre passo di *An Enquiry Concerning Human Understanding*: «In reality, there is no part of matter, that does ever, by its sensible qualities, discover any power or energy, or give us ground to imagine, that it could produce any thing, or be followed by any other object, which we could denominate its effect. Solidity, extension, motion; these qualities are all complete in themselves, and never point out any other event which may result from them. The scenes of the universe are continually shifting, and one object follows another in an uninterrupted succession; but the power of force, which actuates the whole machine, is entirely concealed from us, and never discovers itself in any of the sensible qualities of body. We know that, in fact, heat is a constant attendant of flame; but what is the connexion between them, we have no room so much as to conjecture or imagine. It is impossible, therefore, that the idea of power can be derived from the contemplation of bodies, in single instances of their operation; because no bodies ever discover any power, which can be the original of this idea» (David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*, a cura di Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, Section VII, Part I, 2006 [2000], p. 51; *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. italiana di Mario Dal Pra, introduzione di Eugenio Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 99).

attribuire a essi l'estensione o il pensiero<sup>74</sup>. In sintesi, per Malebranche la nozione di causalità quale principio che pretende di spiegare il nesso necessario tra due realtà finite designa in realtà qualcosa di oscuro e di incomprendibile; gli enti finiti possono nondimeno essere considerati come cause occasionali o naturali, ma queste non posseggono una reale efficacia, una produttività causale, e vanno ben distinte dall'unica autentica causa che fa tutto: Dio<sup>75</sup>.

Tornando a Barthez, l'esperienza – come in Hume – ci dà le regole secondo cui avviene la produzione degli effetti, cioè ci indica il particolare nesso relativo alla successione ripetuta di una certa sequenza di fenomeni, ma non ci rivela ciò che costituisce la necessità di tale produzione. Nell'ambito della filosofia naturale è dunque possibile conoscere le cause generali attraverso le leggi che l'esperienza ha scoperto nella successione dei fenomeni: queste cause sono denominate da Barthez «causes expérimentales»<sup>76</sup>. Egli dunque asserisce:

Toute explication des phénomènes naturels ne peut en indiquer que la cause expérimentale.  
Expliquer un phénomène, se réduit toujours à faire voir que les faits qu'il présente se suivent

<sup>74</sup> Cfr. ad esempio il XV *Éclaircissement* sulla *Recherche de la vérité*, in N. Malebranche, *Œuvres, op. cit.*, vol. I, pp. 969 e sgg.

<sup>75</sup> Cfr. ad esempio il XV *Éclaircissement* sulla *Recherche de la vérité*, ivi, pp. 970-971. «Il y a bien de raisons qui m'empêchent d'attribuer aux causes secondes ou naturelles, une force, une puissance, une efficacité pour produire quoi que ce soit. Mais la principale est que cette opinion ne me paraît pas même concevable. Quelque effort que je fasse pour la comprendre, je ne puis trouver en moi d'idée qui me représente ce que ce peut être que la force ou la puissance qu'on attribue aux créatures. [...] Mais quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficacité, de puissance, que dans la volonté de l'Être infiniment parfait». In questo *Éclaircissement* Malebranche spiega dettagliatamente la sua tesi secondo la quale Dio è l'unico essere dotato di potere causale, al quale dunque si riconducono le relazioni causali che noi crediamo di percepire nelle relazioni tra i corpi, tra i pensieri e tra i corpi e i pensieri (Ivi, pp. 969-1014). Cfr. anche Id., *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, IV, § 11, in Id., *Œuvres complètes*, XII, p. 96; *Œuvres*, II, pp. 729-730. Cfr. anche ivi, il VII *entretien*, che verte sull'inefficacia delle cause naturali ovvero sulla loro impotenza (*Œuvres, op. cit.*, vol. II, pp. 777-800). Tra gli interpreti che hanno messo a confronto Malebranche e Hume e individuato i debiti del secondo nei confronti del primo, Alquié ha sottolineato che Malebranche, annunciando Hume, coglie nell'esperienza di due fenomeni che regolarmente si susseguono una costanza di rapporti: ciò che mi induce a pensare che il sole scaldi i corpi è che ogni corpo, esposto al sole, in effetti si riscalda, così come ciò che mi fa credere che io abbia il potere di muovere il mio braccio è il fatto che tutte le volte che voglio alzarlo, effettivamente esso compie questo movimento (cfr. per questi esempi Id., *Recherche de la vérité*, XV *Éclaircissement*, in Id., *Œuvres, op. cit.*, vol. I, pp. 974-975 e 989-992). Tuttavia Malebranche si differenzia da Hume nella misura in cui si interroga sull'orizzonte metafisico della causalità e afferma che le relazioni tra creature finite che noi interpretiamo in termini di causa-effetto hanno il loro fondamento in Dio e nelle caratteristiche della sua condotta, segnatamente la sua immutabilità. Cfr. Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, pp. 266-277. Per approfondire la questione cfr. anche ivi, pp. 511-520, dove Alquié precisa che l'occasionalismo malebranchiano non ha la pretesa di rendere chiara la causalità quando ci si sposta sul piano di Dio. Come l'oratoriano afferma nelle *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, in realtà non possiamo formare alcuna idea positiva dell'azione divina perché l'efficacia, essendo relativa alla volontà (e non alla ragione) divina, resta incomprendibile per una mente finita nella sua condizione storica (Ivi, p. 513). Cfr. a riguardo N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, IX, § 2, in Id., *Œuvres, op. cit.*, vol. II, pp. 278-279.

<sup>76</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 7.



dans un ordre analogue à l'ordre de succession d'autres faits qui sont plus familiers, et qui dès lors semblent être plus connus<sup>77</sup>.

In questo modo, aggiunge Barthez per fornire qualche esempio a conferma delle sue affermazioni, dopo aver individuato che la pesantezza e la forza centripeta della Luna seguono una stessa legge nei loro effetti, Newton ha potuto asserire che la loro causa comune è la gravitazione. Il fatto che la spiegazione di un fenomeno mira a individuare analoghi ordini di successione nelle relazioni tra eventi, procedendo dai più familiari ai meno familiari, si riscontra nitidamente nell'astronomia, dove la grande varietà di effetti osservati nella fisica celeste è stato ricondotto a un ristretto numero di cause sperimentali<sup>78</sup>. L'aggettivo «sperimentale» ha un valore pregnante nei testi di Barthez. Esso appare nei manoscritti del *Cours de thérapeutique*, dove per la prima volta formula l'idea di applicare il metodo newtoniano o filosofia sperimentale alla medicina in modo da fare di essa un «corps d'empirisme raisonné»<sup>79</sup>. «Sperimentale» in Barthez, come ha chiarito Federico Trocchio attraverso un riferimento a Claude Bernard, richiama l'idea di un'osservazione attiva. Il suo metodo fisiologico e terapeutico connette ampiamente le informazioni raccolte individuando analogie per formare osservazioni generali e infine dedurre quei principi che nei corsi denominava «dogmes universels»<sup>80</sup>.

Barthez aggiunge poi che se gli antichi tendevano a moltiplicare le cause sperimentali, introducendone di nuove anche laddove avrebbero potuto spiegare certi fenomeni per analogia con altri ricondotti a facoltà già ammesse, i moderni sono caduti nell'errore opposto, tendono cioè a ridurre il numero delle cause sperimentali, portandolo al di sotto di quanto rivela l'osservazione<sup>81</sup>. In realtà, si riducono troppo le cause sperimentali quando si moltiplicano ipotesi vane<sup>82</sup>, mentre in ciascuna scienza naturale non ci si dovrebbe proporre di scoprire ciò che accade in natura tramite ipotesi contenenti principi

<sup>77</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>78</sup> Ivi, p. 8.

<sup>79</sup> Id., *Cours de thérapeutique*, Bibliothèque Municipale de Montpellier, ms. 256, f. 20; citato da F. Di Trocchio, *The Vital Principle in Therapy*, art. cit., p. 86. Sul metodo newtoniano di Barthez, filtrato attraverso l'ottica di D'Alembert, cfr. Id., *Fisiologia e meccanica newtoniana in P.J. Barthez*, in «Medicina nei secoli», n°1, 1978, pp. 93-108 e Id., *Automa e vita. Saggio sulla fisiologia di P.-J. Barthez*, Roma, Studium, 1981, pp. 44-51, 135 e sgg.

<sup>80</sup> Cfr. P.-J. Barthez, *Cours de thérapeutique*, op. cit., ff. 19-20 e F. Di Trocchio, *Automa e vita*, op. cit., pp. 52-55.

<sup>81</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", pp. 10-11. Quindi aggiunge: «Quelques-uns d'entre eux ont voulu rapporter toutes les forces motrices des corps à la seule force de communication du mouvement par l'impulsion; et ils ont ainsi voulu réduire à une seule force les facultés occultes des Anciens, qu'ils croyoient d'ailleurs pouvoir détruire entièrement» (Ivi, p. 11).

<sup>82</sup> Ivi, pp. 11-12.

estranei ai fatti esaminati, a maggior ragione quando sovente si alterano tali fatti a seconda che siano refrattari o adatti a essere piegati alla propria ipotesi<sup>83</sup>. Combinando e calcolando fatti ben osservati, che si riferiscono a ciascuna causa generale o facoltà sperimentale, è poi possibile scoprire le leggi secondarie di questa causa<sup>84</sup>. Individuando inoltre delle analogie per via induttiva in relazione ai fatti che si riferiscono a ciascuna causa sperimentale, analogie che diverranno via via sempre più generali, sarà possibile scoprire le leggi secondarie di questa causa; ciascuna di queste leggi diventa in seguito il principio esplicativo di un nuovo ordine di fatti che ne dipende<sup>85</sup>. In una nota a questa pagina – che, insieme alle altre, è aggiunta nell'edizione del 1806 – Barthez spiega che il metodo che consiste nell'operare induzioni da un fatto particolare a un altro per individuare una analogia che permetta di collegarli è stato praticato in ogni tempo da coloro che si sono dedicati a ricerche utili nella scienza dei fatti<sup>86</sup>. Il riferimento alla determinazione di analogie che permettono di collegare i fatti particolari osservati ritorna più avanti, nella seconda sezione del terzo capitolo, dove il medico-filosofo di Montpellier precisa che tale metodo – ricondurre i fatti che presentano i fenomeni vitali ad analogie semplici ed estese per progredire nella conoscenza delle forze, funzioni e modificazioni del principio vitale – renderà possibile l'elaborazione di una nuova

<sup>83</sup> Ivi, p. 14.

<sup>84</sup> «C'est en combinant et en calculant les faits bien observés, qui se rapportent à chaque cause générale ou faculté expérimentale une fois établie; qu'on parvient à la découverte des lois secondaires de cette cause» (ivi, pp. 14-15). Il metodo difeso da Barthez poggia dunque sull'osservazione (la collezione dei fatti). Esso è puramente empirico nella sua definizione della causalità: la successione costante di due fatti è ciò che permette di affermare l'uno come causa dell'altro. Infine, una volta identificata la causa, è possibile individuare una serie di effetti seguendo un discorso coerente e logico. Cfr. su questo punto Thierry Lavabre-Bertrand, *Le vitalisme de l'École de Montpellier*, in *Repenser le vitalisme. Histoire et philosophie du vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 57-71, in particolare pp. 58-59.

<sup>85</sup> «C'est en formant, par des inductions entre les faits qui se rapportent à chaque cause expérimentale des analogies, qui sont d'abord très limitées, et qu'on généralise successivement de plus en plus; qu'on réussit à découvrir les lois secondaires de cette cause: et chacune de ces lois devient ensuite la clé d'un nouvel ordre de faits, qui dépendent de cette loi, et qu'on n'y avait point rappelés» (P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", pp. 15-16).

<sup>86</sup> «Ce moyen de l'induction d'un fait particulier à un autre, par lequel on reconnaît et détermine une analogie qui peut les lier, a été pratiqué de tout temps par tous ceux qui se sont livrés à des recherches utiles dans les Sciences de faits. Ils ont tous nécessairement formé des inductions, et suivi des Méthodes analytiques» (ivi, p. 17 delle note, n. 3). Sul metodo analitico Barthez si richiama a D'Alembert e Condillac: cfr. ivi, pp. 17-21 delle note, nn. 3-4. In effetti Barthez presenta il metodo analitico e la successione metodo analitico-metodo sintetico (Ivi, "Discours préliminaire", pp. 16-17) negli stessi termini di D'Alembert: «Dans la Philosophie naturelle, aussi bien que dans les Mathématiques, il faut commencer à applanir les difficultés par la méthode analytique, avant que d'en venir à la méthode synthétique. Or cette analyse consiste à faire des expériences et des observations, à en tirer des conséquences générales par la voie de l'induction; et ne point admettre d'objections contre ces conséquences, que celles qui naissent des expériences ou d'autres vérités constantes» (J. Le Rond D'Alembert, *Analytique*, in *Encyclopédie*, *op.cit.*, p. 403).

dottrina che assicurerà i progressi della scienza dell'uomo e permetterà di fondare saldamente i metodi della medicina<sup>87</sup>.

Nella seconda sezione del "Discours préliminaire" Barthez confuta poi le teorie che hanno ostacolato i progressi della scienza dell'uomo allontanandosi dai principi del corretto metodo filosofico. Egli menziona prima i fisiologi che hanno ritenuto di poter spiegare «les phénomènes de la physique des animaux» per mezzo di principi di meccanica o di fisica generale: costoro non hanno voluto riconoscere che le trasmissioni delle forze viventi che producono gli effetti delle funzioni fisiologiche non possono essere riferite alle leggi dell'impulso<sup>88</sup>. La setta dei «Mécaniciens» è stata «très bien réfutée par Stahl et les autres Animistes», i quali hanno dimostrato che i principali fenomeni della salute e della malattia non possono essere spiegati verosimilmente con i movimenti meccanici. Essi tuttavia hanno pensato di poter ricondurre tali fenomeni all'anima pensante quale unica causa di azione spontanea in tutte le parti del corpo, ma l'esperienza non dimostra affatto che i movimenti del corpo vivente che non dipendono sensibilmente dalla volontà siano causati dalla stessa entità la cui influenza determina i movimenti volontari<sup>89</sup>. Come Barthez scriveva nell'edizione del 1778, gli iatromeccanicisti e gli animisti si sono parimenti allontanati dalle regole del buon metodo filosofico nella misura in cui hanno preteso di ridurre troppo le cause dei movimenti spontanei che si effettuano nel corpo umano<sup>90</sup>.

La critica al meccanicismo e all'animismo viene ripresa e sviluppata nella prima sezione del terzo capitolo dei *Nouveaux éléments*. Qui Barthez spiega che, se si fanno valere le opinioni comunemente ammesse sulle qualità essenziali della materia (l'estensione, che esclude ogni sorta di percezione, e l'inerzia, che impedisce al corpo di darsi movimenti spontanei), «le Principe du mouvement et du sentiment dans l'homme vivant, ne peut être conçu com-

<sup>87</sup> «Mon objet est de rappeler les faits que présentent les phénomènes de la vie, à des analogies simples et très étendues, pour approcher de plus en plus de connaître les forces, les fonctions et les affections de ce Principe Vital inconnu. Si ces analogies que je proposerai sont bien formées, il en résultera un corps de doctrine nouvelle, qui sera du genre le plus utile pour assurer les progrès de la Science de l'Homme, et pour fonder solidement les Méthodes de l'Art de guérir» (Ivi, Chapitre III, Seconde section, § 45, pp. 110-111).

<sup>88</sup> Ivi, "Discours préliminaire", p. 18.

<sup>89</sup> Ivi, p. 19. Si veda in particolare questo passo: «Pour rendre raison de ces phénomènes, ils ont cru qu'il suffisait de recourir à l'influence de l'Âme pensante, qui était la seule cause d'action spontanée dans toutes les parties du corps. Mais les faits ne démontrent d'aucune manière, que tous les mouvements qui s'exécutent dans le corps vivant (sans être sensiblement dépendants de la volonté), soient causés par le même Être pensant dont l'influence détermine les mouvements volontaires».

<sup>90</sup> Id., *NESH* (1778), I, "Discours préliminaire", p. XII.

me un résultat mécanique de l'organisation du corps»<sup>91</sup>. Certo, come Barthez sostiene nel § 162 del secondo volume dei *Nouveaux éléments*, in fisiologia si può pure considerare l'uomo vivente come una macchina o come un laboratorio nel quale si effettuano operazioni chimiche, ma si tratta di «vues subordonnées», le quali sono più o meno utili soltanto in relazione a certi oggetti<sup>92</sup>. Subito dopo scrive infatti: «La grande et maîtresse vue dans la Science de l'Homme est de le considérer comme un être essentiellement animé par des forces Vitales dont l'action est soumise à des lois primordiales de sympathie ou de synergie»<sup>93</sup>.

Tornando al III capitolo del primo volume, va rilevato che Barthez richiama le obiezioni sollevate da Stahl e dai suoi seguaci contro lo iatromeccanicismo e ne sottolinea l'efficacia. Tali obiezioni possono essere riassunte in una considerazione generale: «chaque mouvement vital des organes est constamment supérieur à celui que produirait l'action de toute cause mécanique qu'on peut lui assigner avec vraisemblance»<sup>94</sup>. È in gioco, in questa concisa presentazione della critica anti-meccanicistica, la complessità del corpo vivente, e segnatamente dei suoi singoli movimenti, non spiegabili assimilandoli analogicamente ai moti studiati dalla fisica. Ora, siccome il meccanicismo è stato ben confutato, Barthez ritiene utile mettere in risalto gli aspetti non convincenti e i limiti teorici dell'animismo<sup>95</sup>, da cui lo stesso Bordeu, com'è noto, già aveva preso le distanze, ritenendo inutile e pericoloso per la ricerca medica riferire all'anima la gestione delle funzioni fisiologiche e criticandone dunque le derive metafisiche<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Id., *NESH*, I, Chapitre III, Première section, § 28, p. 84.

<sup>92</sup> Id., *NESH*, II, Chapitre IX, § 162, pp. 11-12

<sup>93</sup> Ivi, p. 12.

<sup>94</sup> Id., *NESH*, I, Chapitre III, Première section, § 28, p. 85.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> Si veda ad esempio questo passo: «mais disons-le puisque l'occasion s'en présente: il serait à souhaiter pour la mémoire de Stahl, qu'il se fût moins avancé au sujet de l'âme, ou qu'il eût trouvé des disciples moins dociles à cet égard; c'est là, il faut l'avouer une tache dont le Stahlisme se lavera difficilement. On pourrait peut-être le prendre sur le pié d'une sorte de retranchement, que Stahl s'était ménagé pour fuir les hypothèses, les explications physiques, et les calculs: mais cette ressource sera toujours regardée comme le rêve de Stahl; rêve d'un des plus grands génies qu'ait eu la Médecine, il est vrai, mais d'autant plus à craindre, qu'il peut jeter les esprits médiocres dans un labyrinthe de recherche et d'idées purement métaphysiques» (Th. de Bordeu, *Recherches sur les crises* (1756), § 48, in Id., *Œuvres complètes, op. cit.*, I, p. 224). Cfr. anche alcune critiche precise a Stahl sull'impossibilità di spiegare il ruolo dell'anima nelle crisi, come essa possa ad esempio scegliere le vie per accrescere le sue forze contro la materia morbosa (Ivi, § 47, p. 224). Si veda anche, tra gli altri, il richiamo sottilmente critico a Stahl nelle *Recherches sur le pouls*: «Stahl et ses Disciples pleins de leur système d'âme ouvrière de toutes les fonctions se sont placés entre les Anciens et les Modernes [...]» (Id., *Recherches sur le pouls par rapport aux Crises*, Paris, De Bure l'aîné, 1756, chapitre XXI, p. 176).

Senza analizzare nei dettagli le argomentazioni elaborate da Barthez contro la tesi secondo cui va ascritta all'anima la produzione di tutti i movimenti organici che concorrono alla vita dell'uomo, si possono richiamare almeno le seguenti:

- 1) l'anima non ha quel sentimento interiore, che in genere accompagna i suoi atti, dei movimenti necessari alla vita, movimenti che sono in realtà prodotti dal principio vitale (e anche se si obietta che l'anima ha perso questa consapevolezza per effetto dell'abitudine, si può ribattere che quando non ci accorgiamo di qualcosa che compiamo abitualmente possiamo sempre riattivare una percezione cosciente di questi movimenti ripetendoli o modificandoli, mentre l'anima non può mai darsi una percezione cosciente dei movimenti vitali ripetendoli o modificandoli)<sup>97</sup>;
- 2) la volontà non può sospendere o modificare funzioni fisiologiche come il movimento del cuore o delle arterie né fermare le palpitazioni del cuore quando si è in preda a qualche forte passione, anche in coloro nei quali la semplice idea della palpitazione basta a risvegliarle<sup>98</sup>;
- 3) se l'anima è un'entità semplice, come generalmente viene ammesso, tale semplicità risulta poco compatibile con i tantissimi movimenti e sentimenti che sussistono nell'uomo in ogni istante della sua vita e con le contraddizioni che un uomo sperimenta in se stesso tra le prescrizioni dettategli dalle volontà dell'anima razionale e le determinazioni verso cui lo trascinano gli appetiti che non si fondano su base razionale<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Première section, § 29, p. 86. Per liquidare la contro-obiezione degli animisti, secondo cui le operazioni di cui non abbiamo coscienza per effetto dell'abitudine resterebbero sempre dipendenti dalla volontà dell'anima pensante, Barthez sostiene: «au contraire, tout porte à croire que l'action immédiate d'un Principe Vital opère seule tous les mouvements des organes, soit avec le concours et le vœu de l'Âme, dans les mouvements volontaires; soit sans ce concours, comme dans les mouvements que l'habitude fait exécuter automatiquement, ainsi que dans les mouvements vitaux et autres involontaires» (Ivi, p. 87). Il principio vitale produce i movimenti necessari alla vita attraverso volontà irriflesse: «il me paraît essentiel pour la bonne Méthode de Philosophe dans l'état actuel de la Science de l'Homme, et pour le véritable progrès de cette science, de reconnaître un Principe Vital qui produit dans les organes du corps humain une infinité de mouvements nécessaires aux fonctions de la vie, d'après des sentiments aveugles, et par des volontés non réfléchies; et de bien séparer ces mouvements de ceux qui sont opérés dans l'Homme vivant, d'après les sentiments éclairés et les volontés raisonnées de l'Âme pensante» (Ivi, Chapitre III, Seconde section, § 44, p. 108).

<sup>98</sup> Ivi, Chapitre III, Première section, § 30, p. 88.

<sup>99</sup> Ivi, §§ 31-32, pp. 89-91. Si veda in particolare questa conclusione, nella quale Barthez accentua la bipolarizzazione tra la presenza o l'assenza di una componente razionale nelle attitudini e nelle azioni umane: «C'est en reconnaissant que deux tendances contraires imprimées simultanément aux mêmes organes, ne peuvent convenir à un Principe simple, tel qu'est l'Âme; qu'on peut rendre raison des contradictions que l'homme éprouve si souvent entre les déterminations que lui donne sa volonté raisonnée, et celles où l'entraînent des appétits non raisonnés» (Ivi, § 32, p. 91).

Al di là della difficoltà di spiegare come l'anima possa avere un numero prodigioso di volontà particolari per effettuare ciascuno dei movimenti che governa (e supponendo che abbia almeno una percezione non cosciente dei loro effetti)<sup>100</sup>, Barthez insiste sulla necessità di riconoscere che due tendenze contrarie impresse simultaneamente agli stessi organi non sono teoricamente compatibili con un principio semplice quale è l'anima: soltanto distinguendo un principio vitale che produce e regola le funzioni fisiologiche dall'anima razionale che gestisce le azioni coscienti e volontarie dell'uomo è possibile spiegare le contraddizioni tra le indicazioni che un individuo riceve dalla sua volontà razionale e le azioni verso cui lo spingono gli appetiti non razionali e non oggetto di ragionamento o valutazione coscienti<sup>101</sup>. In sintesi, per Barthez (che qui postula una delle teorie tradizionali sull'anima, quella che la considera un'entità spirituale, semplice, e grazie alla quale l'uomo si rivela capace di ragionare e di effettuare delle scelte), i fatti, ovvero il contrasto e finanche l'incompatibilità tra le determinazioni frutto di riflessione e di scelta razionale e quelle attribuibili agli impulsi fisiologici («les combats de la raison et des appétits qui lui sont contraires»<sup>102</sup>), indicano che la sfera della razionalità,

<sup>100</sup> Ivi, § 31, p. 90. Qui Barthez richiama sinteticamente l'argomentazione con cui Haller, nelle *Primæ lineæ Physiologiæ* (1747), mette in discussione la tesi che fa dipendere dall'anima i processi vitali. La confutazione di Haller consiste essenzialmente nel segnalare le assurdità e le contraddizioni che comporta questa teoria. Ci soffermiamo qui almeno su un momento della critica halleriana. Se è l'anima a governare il corpo – argomenta il medico svizzero –, considerando che in ciascun movimento di un organo ciascuna delle fibre che lo compongono deve essere mossa in modo particolare secondo una direzione che concorra al moto totale dell'organo, bisognerebbe ammettere che l'anima abbia idee infinite e distinte per dirigere con equilibrio ed esattezza tanti muscoli, infiniti vasi sanguigni e innumerevoli fibre. E sarebbe necessario porre che l'anima sia ignara di tanto lavoro e che possa continuare a contemplare le idee astratte affinché né la cura del suo corpo turbi le sue meditazioni né i suoi pensieri intralcino i movimenti necessari del corpo («Nunc animam infinita et distinctissima cogitare oporteret, ut tot musculos, infinita vasa, fibrarum innumerabilem numerum regeret temperato ad exactissimam geometriam imperio, et problemata, nulli facile solvenda geometræ, modo nata, in musculorum suorum gubernatione resolveret, construeret. Et tamen sui tanti laboris ignaram animam statuere oportet: et super ea omnia opera difficillimas abstractasque ideas contemplari posse, ut neque cura corporis sui meditationes turbet, neque meditationes motus necessarios corporis excludant», *Alberti v. Haller [...] Primæ lineæ physiologiæ in usum prælectionum academicarum, Ad editionem tertio auctam & emendata expressæ. Accedit rerum index*, Edinburgi, sumptibus G. Drummond nec non Kincaid & Bell, 1767, Cap. XVII, "Sensus interni", § 574, p. 305). Così ragionando, Haller arriva alla conclusione che è falso che tutti i movimenti nascano dall'anima («Sed manifesto falsum est, motus omnes ab anima oriri, et absque ea materiem immobilem segnemque massam fore», ivi § 575, § 306).

<sup>101</sup> Cfr. il seguente già citato paragrafo: P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Première section, § 32, p. 91.

<sup>102</sup> Ivi, p. 92. Nella nota a questo paragrafo Barthez richiama precedenti teorie sulla composizione dell'anima, ad esempio la tesi di un'anima costituita da due parti, una irrazionale, che include la vegetativa e la sensitiva, di natura corporea; l'altra ragionevole e intellettuale, che è incorporea e che Dio crea e unisce al corpo. Cita poi Gassendi, secondo il quale un individuo può essere costituito da due principi senzienti, l'uno semplice, l'altro esteso, che sono in grado di provare nello stesso tempo sensazioni diverse e opposte. Questa tesi – scrive Barthez – sembra implicare una contraddizione evidente, segnalata da Condillac (Ivi, "Notes sur le troisième chapitre",

della coscienza e della libertà va separata da quella puramente fisiologica che, pur non obbedendo esclusivamente a leggi meccaniche, risponde a una logica propria, non sussumibile sotto la direzione dell'anima.

Torniamo ora al “Discours préliminaire” e notiamo che nell'edizione del 1778, nella seconda sezione, Barthez già accennava al principio vitale, dicendo che lo si può designare come «anima sensitiva». Qui, confutando le tesi di Van Helmont che ammette uno spirito innato in ciascun organo e un'anima sensitiva estesa a tutto il corpo, scrive che è dubbio se il principio di vita esista altrimenti che come una legge delle combinazioni del movimento e della materia che fanno un corpo vivente. Quindi aggiunge che è possibile constatare che una tale legge primordiale non è un essere separato, non più delle leggi secondarie che include e che sono le cause delle funzioni di ciascun organo<sup>103</sup>. Nell'edizione del 1806, confermando la confutazione dell'idea di Van Helmont secondo cui ogni organo del corpo umano ha una vita propria dopo la formazione del feto ed esorcizzando il vano moltiplicare le cause occulte, Barthez sembra chiarire ulteriormente il suo pensiero. Infatti afferma che non ci sono prove del fatto che le cause esplicative delle diverse funzioni organiche non possano essere riferite a un solo principio vitale e che tali cause particolari debbano esistere fuori di esso:

Mais rien ne prouve que les causes des fonctions de ces organes ne puissent être rapportées aux facultés d'un seul Principe Vital, modifié et déterminé dans ses opérations par l'organisation propre à chacun d'eux; et que ces causes particulières doivent exister hors de ce Principe. La supposition de ces êtres fictives ne peut que multiplier vainement le nombre des causes occultes, et le porter au-delà de ce qui peut être utile aux vrais progrès de la Science de l'Homme<sup>104</sup>.

pp. 79-81 delle note, n. 5). Cfr. a riguardo quanto scrive Condillac nel *Traité des animaux*: «L'unité de la personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi formé de deux principes sentants, l'un simple, l'autre étendu, est une contradicton manifeste; ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en serait deux dans le vrai» (Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des animaux, où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes, et sur celui de M. De Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés*, Paris, Librairie Arthème Fayard, «Corpus des œuvres philosophiques en langue française», 1984, Chapitre II, p. 15).

<sup>103</sup> «Il suffit pour détruire ces fictions et d'autres semblables, d'observer qu'il est douteux si le principe de vie, qu'on peut désigner par le nom d'âme sensitive; existe autrement que comme une loi de ces combinaisons du mouvement et de la matière qui font un corps vivant. On voit qu'une telle loi primordiale n'est point un être distinct; non plus que les lois secondaires qu'elle renferme, et qui sont les causes des fonctions de chaque organe: tant générales de sensibilité, de nutrition, etc.; que particulières de digestion, de menstruation, etc.» (P.-J. Barthez, *NESH 1778*, “Discours préliminaire”, pp. XIII-XIV).

<sup>104</sup> Id., *NESH*, I, “Discours préliminaire”, p. 21.

Secondo il metodo filosofico adeguato, e stando alle conoscenze sull'uomo in suo possesso, Barthez sostiene che occorre riferire i diversi movimenti che si effettuano nel corpo vivente a due principi differenti non meccanici (ma la cui natura è occulta): l'anima pensante e il principio della vita<sup>105</sup>. Qui l'autore sta operando una demarcazione tra l'esigenza di ammettere un principio che renda conto delle funzioni dei corpi viventi e l'impossibilità di conoscere ed esplicitarne la natura – il che peraltro richiama l'atteggiamento di Malebranche verso certe entità concettuali di cui si serviva ma che a suo avviso non potevano essere sondate fin nella loro essenza ed essere pienamente comprese<sup>106</sup>.

In questa sezione Barthez passa anche in rassegna la posizione dei «Solidistes», secondo i quali i principali fenomeni del corpo vivente dipendono dalla sensibilità, dall'irritabilità o anche da una forza innata inerente alle fibre. Costoro ammettono nelle cause produttive dei movimenti dei solidi viventi un'energia notevolmente superiore all'intensità delle impressioni che questi solidi ricevono dall'esterno<sup>107</sup>. Inoltre spiegano le funzioni del corpo vivente attraverso movimenti elastici o di trazione che i diversi organi esercitano gli uni sugli altri per mezzo delle oscillazioni successive che hanno luogo nel tessuto cellulare e nelle membrane che ne connettono diverse parti. La maggior parte di essi ha ritenuto che le oscillazioni delle fibre che danno origine ai principali fenomeni organici si propaghino a partire da certi centri di sforzi che si trovano nella dura madre (Baglivi) o nelle viscere della regione epigastrica (Lacaze)<sup>108</sup>. Senza scendere nei dettagli della presentazione che Barthez fa di questa dottrina, ci limitiamo a ricordare che a suo avviso i solidisti basano le loro tesi su fatti facili da osservare, tuttavia attribuiscono ad essi un'estensione eccessiva: le loro argomentazioni manifestano gli stessi limiti che si riscontrano nella dottrina di iatromeccanicisti come Bellini e Boerhaave<sup>109</sup>. Infatti questa dottrina mette in risalto nei fenomeni che riguardano la salute antagonismi o azioni e reazioni meccaniche che gli organi esercitano gli uni

<sup>105</sup> «Dans l'état actuel de nos connaissances sur l'Homme, on doit rapporter les divers mouvements qui s'opèrent dans le corps humain vivant, à deux Principes différents, dont l'action n'est point mécanique, et dont la nature est occulte. L'un est l'Âme pensante, et l'autre est le Principe de la Vie» (Ivi, p. 20).

<sup>106</sup> Ad esempio, la mente finita coglie i rapporti tra grandezze, ma non può comprendere grandezze come la velocità, la durata, l'estensione nella loro individualità e prese in assoluto: «[...] mais nul esprit fini ne peut comprendre ces grandeurs en elles-mêmes et prises absolument» (N. Malebranche, *Recherche de la vérité, op. cit.*, III, I, II, § II, *Œuvres Complètes*, I, pp. 392-393).

<sup>107</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 22.

<sup>108</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>109</sup> Ivi, p. 24.



sugli altri<sup>110</sup>. Eppure si può notare a riguardo che la critica di Barthez a queste posizioni, e dunque la rottura con il meccanicismo e con quelle dottrine che ad esso si avvicinano, si effettuano non senza alcune esitazioni e ambiguità (in effetti, leggendo con attenzione i testi, Barthez – com'è noto – non invalida del tutto l'idea che alcune funzioni organiche possano spiegarsi in termini di azioni e reazioni meccaniche, ma a suo avviso, quando si esaminano le malattie, l'importante è subordinare la constatazione di antagonismi o reazioni meccaniche allo studio delle determinazioni essenziali del principio vitale<sup>111</sup>). In realtà, come ha osservato Roseline Rey, certe modalità di ragionamento ormai abituali, la forza di alcune rappresentazioni tradizionali dell'organismo e lo stesso vocabolario in uso frenano o in qualche modo ostacolano il superamento del meccanicismo. D'altro canto, se le parole restano talvolta le medesime, esse mutano di significato, così come le immagini e le analogie tradizionali sono associate stranamente le une alle altre in quella che è la ricerca di un nuovo modello di spiegazione del vivente<sup>112</sup>.

Nella terza sezione del "Discours préliminaire" Barthez dichiara che il primo scopo delle sue ricerche nella scienza dell'uomo consiste nell'individuare le leggi del principio di vita da cui l'uomo è animato<sup>113</sup>. Intende inoltre provare che occorre abbracciare una posizione scettica sulla natura del principio di vita nell'uomo<sup>114</sup>. A riguardo argomenta che mantenendo ignota questa natura ci si può meglio garantire dalle vedute troppo limitate o dagli errori in cui sono cadute le altre correnti<sup>115</sup>. Inoltre, è ben lontano dalla pretesa di fornire

<sup>110</sup> «En effets cette doctrine considère principalement dans les phénomènes de la santé, des antagonismes ou des actions et réactions mécaniques que les divers organes exercent entre eux» (Ivi, pp. 24-25).

<sup>111</sup> «Dans les cas où il faut reconnaître de véritables antagonismes, ou des résistances mécaniques que s'opposent dans leur jeu les organes du corps vivant; la considération doit toujours en être extrêmement subordonnée à l'étude des déterminations essentielles du Principe de la Vie; que la seule expérience nous fait connaître, et dont les lois sont d'un ordre transcendant par rapport aux lois de la Physique ou de la Mécanique» (Ivi, p. 25).

<sup>112</sup> Cfr. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France*, op. cit., p. 61.

<sup>113</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 27. Da notare che nella prima edizione dei *NESH* Barthez parla non del «premier objet de nos recherches» ma del «sujet principal de nos recherches» (Id., *NESH* 1778, p. XVIII).

<sup>114</sup> Non è un caso che, richiamando il grande scetticismo degli albori dell'età moderna e proponendo certe riflessioni che evocano finanche Montaigne, Barthez pensi che «tout homme sage doit reconnaître avec Gassendi, que nous ne voyons que l'écorce des choses, et que Dieu seul les voit en elles-mêmes. L'esprit humain veut assujettir tous les êtres à ses conceptions: mais plus il prend un essor élevé, plus il sent fortement ses bornes, plus il voit la grandeur de la Nature, comme étant dans toutes ses faces également immense et inaccessible» (Id., *NESH*, I, Chapitre III, Première section, § 35, p. 96).

<sup>115</sup> «Je prouverai qu'on doit se réduire à un Scepticisme invincible sur la nature du Principe de la Vie dans l'homme. L'utilité des conceptions abstraites sur cette Nature inconnue est de nous garantir des vues trop limitées qu'ont eu tous les sectaires, et des erreurs où ils sont tombés en voulant définir ce Principe de Vie par des notions plus déterminées» (Ivi, "Discours préliminaire", p. 27).

spiegazioni dettagliate o esaustive dei fenomeni oggetto della scienza dell'uomo: seguendo Ippocrate, non tralascerà nessuno degli oggetti utili alla sua trattazione, ma non sonderà ciascuna parte sin nei meandri, limitandosi a esporre soltanto quel che è più interessante in relazioni all'oggetto e ai fini del suo lavoro<sup>116</sup>. In effetti la metodologia di Barthez vuole evitare lo scoglio della dispersione nei dettagli e tende piuttosto al generale cercando di collocare nella categoria giusta fatti sinora rimasti isolati nell'ambito della scienza dell'uomo. Scrive infatti nella parte conclusiva del "Discours": «Je ferai voir par divers exemples, qu'on peut classer des faits relatifs à la Science de l'Homme, qui sont restés comme isolés, ou qui n'ont pas été mis à leurs places; de manière à en faire sortir des *faits généraux*, ou des résultats d'expérience, dont on a ignoré jusqu'à présent la formation et les applications naturelles»<sup>117</sup>. Si può qui richiamare anche una nota del secondo volume al capitolo introduttivo sulle simpatie: in essa l'autore avverte che l'obiettivo della sua analisi non consiste nel fornire una spiegazione causale dei fenomeni fisiologici, ma di ben cogliere e ben collegare «i fatti particolari» che sono di pertinenza della scienza dell'uomo in modo da orientarli e tradurli in «fatti generali o fatti-principi»<sup>118</sup>.

Nel "Discours préliminaire" Barthez rivela una forte consapevolezza della novità e della portata delle sue ricerche. Quella che l'autore presenta al pubblico è una «nouvelle science de l'homme» e, anche se in futuro sarà possibile progredire ulteriormente in questo campo, il medico-filosofo di Montpellier non dubita di aver indicato la direzione in cui occorre muoversi per lavorare su questa scienza<sup>119</sup>. La novità del progetto di Barthez consiste nel costruire un discorso antropologico che si fonda su un terreno medico-fisiologico e che attinge non poco alla medicina pratica, i cui progressi sono intimamente legati alla scienza dell'uomo<sup>120</sup>; un discorso che intende fornire una visione d'insieme sulle funzioni vitali seguendo una precisa metodologia e un percorso teo-

<sup>116</sup> «Je ne chercherai point à épuiser tous les faits qui sont relatifs à mes assertions. Je me proposerai plutôt d'imiter la manière d'Hippocrate que Vallesius a très bien saisie. Elle consiste à n'omettre aucune des parties utiles de son sujet, mais à ne point suivre chaque partie jusqu'aux moindres détails, à exposer seulement les choses les plus intéressantes qu'on peut offrir à considérer dans chaque objet, et à en laisser suppléer beaucoup d'autres analogues, qui sont d'une moindre importance» (Ivi, p. 32).

<sup>117</sup> Ivi, pp. 40-41 (corsivo nostro).

<sup>118</sup> «Mais mon objet est de bien voir et de bien combiner les faits particuliers qui appartiennent à la Science de l'Homme, de manière à les tourner et traduire en faits généraux, ou faits-principes» (Id., *NESH*, II, "Notes sur le neuvième chapitre", p. 15 delle note, n. 15).

<sup>119</sup> «[...] j'aurai l'avantage d'avoir indiqué le vrai genre dans lequel on doit travailler sur cette Science, et d'avoir donné dans ce genre plusieurs essais nouveaux et utiles» (Ivi, "Discours préliminaire", p. 40).

<sup>120</sup> «Il est un grand nombre d'hommes bornés, ou jaloux, qui refusent de reconnaître la liaison intime qu'ont dans leurs progrès la Science de l'Homme et celle de la Médecine pratique» (Ivi, p. 45).

rico tracciato dall'empirismo e dalla scienza moderna (in tal senso esso si differenzia da un discorso antropologico squisitamente filosofico che tematizza la scienza dell'uomo solo nella prospettiva di far emergere le fondamenta della morale o di elaborare una visione politica dei rapporti umani). Nello stesso tempo, non esitando a far ricorso a principi la cui natura resta ignota e che rinviano a un orizzonte metafisico a cui Barthez allude senza farne oggetto di indagine, egli ha l'ambizione – seguendo il filo d'Arianna del principio vitale – di estendere la sua riflessione antropologica alla vita morale degli individui e dei popoli, lasciando in qualche modo aperta una breccia per una ulteriore estensione della «science de l'homme» e possibili successivi approfondimenti.



## Capitolo IV

### La scienza dell'uomo in Barthez: dalla fisiologia ai costumi

#### 1. *Il principio vitale*

Com'è noto, il principio vitale gioca un ruolo di primo piano nella scienza dell'uomo per affermazione dello stesso Barthez: «[...] la Science de l'Homme est essentiellement la connaissance des lois que suit le Principe de la Vie dans le corps humain»<sup>1</sup>. Queste leggi trascendono quelle della fisica e della meccanica<sup>2</sup>, pertanto non è possibile individuare applicazioni utili di queste ultime alle questioni principali tematizzate nei *Nouveaux éléments*: infatti «ces objets sont les forces du Principe Vital de l'homme, leurs communications ou sympathies, leur réunion en système, leurs modifications distinctives dans les tempéraments et les âges, et leur extinction à la mort»<sup>3</sup>. Nondimeno Barthez aggiunge subito, se non una rettifica, una precisazione a quanto ha appena sostenuto: esiste una sfera di applicazione possibile delle scienze fisico-mecchaniche allo studio dell'uomo, ovvero in altre parti della scienza dell'uomo è lecito, in maniera fondata, utilizzare alcune conoscenze di ordine metafisico, fisico, meccanico<sup>4</sup>. E se è significativo che Barthez evochi anche la metafisi-

<sup>1</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 35. Alla luce di questa tesi Barthez esclude che la chimica possa essere utile alla scienza dell'uomo: sembra – afferma l'autore evitando asserti categorici – che sulla base delle conoscenze attuali essa possa avere un ruolo nell'insieme delle conoscenze fisiologiche soltanto in virtù delle sue analisi degli umori e delle sostanze animali non più viventi (*ibid.*). Le affezioni del principio vitale, che producono e rinnovano, secondo un ordine costante, le funzioni necessarie alla vita, sono totalmente diverse dalle cause che producono i movimenti nella natura morta, come sono quelle che determinano le operazioni della chimica (*ivi*, p. 36).

<sup>2</sup> «Dans les cas où il faut reconnaître de véritables antagonismes, ou des résistances mécaniques que s'opposent dans leur jeu les organes du corps vivant; la considération doit toujours en être extrêmement subordonnée à l'étude des déterminations essentielles du Principe de la Vie; que la seule expérience nous fait connaître, et dont les lois sont d'un ordre transcendant par rapport aux lois de la Physique ou de la Mécanique» (*ivi*, p. 25). «Dans les parties essentielles qui sont les éléments de la Science de l'Homme, le corps de la doctrine doit se former uniquement en liant les faits propres à cette Science par des combinaisons simples et étendues, et en excluant les applications qu'on voudrait y faire des Sciences Mécaniques et Physiques» (*ivi*, pp. 32-33). Su questo punto cfr. Timo Kaitaro, *Diderot's Holism: Philosophical anti-Reductionism and its Medical Background*, Frankfurt am Main/Berlin/New York (N.Y.), Peter Lang, «Europäischer Verl. der Wissenschaften», cop. 1997, p. 87.

<sup>3</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, "Discours préliminaire", p. 33.

<sup>4</sup> «Dans les autres parties de la Science de l'Homme, dont je pourrai traiter dans la suite; je rapporterai les applications fondées qu'on a faites à cette Science des connaissances Métaphysiques, Physiques et Mécaniques [...]» (*ibid.*).

ca chiamando in causa le relazioni tra le modificazioni dell'essere pensante e quelle del principio vitale<sup>5</sup>, è altrettanto degno di nota il fatto che metta in luce l'importanza della meccanica:

La Mécanique n'est point une science seulement accessoire à la Science de l'Homme, mais elle en est une branche fort importante. Elle y doit être employée assidûment pour déterminer, autant qu'il est possible, en quoi consistent les avantages des organes du corps vivant, dans le mécanisme des fonctions auxquelles il est destiné<sup>6</sup>.

Ad esempio, le forze meccaniche non riescono da sole a spiegare la contrazione e l'estensione delle fibre muscolari e a conservarle nella loro integrità, mentre il principio vitale, da cui provengono le forze sensitive, rende possibile la coesione che previene la rottura muscolare. Eppure il ruolo delle forze meccaniche non è escluso e le funzioni degli organi non possono essere comprese prescindendo da essa. Tuttavia, come è stato notato da Schiller, nei *Nouveaux éléments* Barthez non fa intervenire questa scienza nella sua dimostrazione riservata al principio vitale e si occupa prioritariamente del movimento tonico degli organi interni, ai quali collega il calore vitale considerato come un movimento<sup>7</sup>.

Una volta fissati i principi metodologici della sua ricerca ed effettuate alcune delucidazioni, nel primo capitolo dei *Nouveaux éléments* Barthez può dunque fornire una definizione del principio vitale.

Je donne le nom de Principes aux causes expérimentales [générales] des phénomènes du mouvement et de la vie.

Ainsi j'appelle Principe Vital de l'homme, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain. Le nom de cette cause est assez indifférent, et peut être pris à volonté. Si je préfère celui de principe vital, c'est qu'il présente une idée moins limitée que le nom d'*impetum faciens*, de sensibilité, d'irritabilité, ou autres; par lesquels on a désigné la cause des fonctions de la vie [c'est qu'il présente une idée moins limitée que le nom d'*impetum faciens* (το ενοπιουον) que lui donnait Hippocrate, ou autres noms par lesquels on a désigné la cause des fonctions de la vie]<sup>8</sup>.

La nozione di «principio vitale» – di cui nelle note al primo capitolo si traccia una breve storia facendola risalire a Empedocle e Aristotele<sup>9</sup> – è in realtà una

<sup>5</sup> «J'y ferai voir comment la Métaphysique de l'Âme Humaine doit être éclairée par l'exposition des fonctions des organes des sens, et par des considérations sur les rapports qu'ont entre elles les affections de l'Être pensant et celles du Principe de la Vie» (Ivi, p. 34).

<sup>6</sup> Ivi, p. 35.

<sup>7</sup> Joseph Schiller, *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, Paris, Maloine, 1978, p. 95.

<sup>8</sup> P.-J. Barthez, *NESH* (1778), I, Première partie, *Essai sur les forces du principe de la vie*, Introduction: "Vue générale des Principes de mouvement et de vie qui animent la Nature", p. 1 [*NESH* (1806), I, Chapitre I, pp. 47-48].

<sup>9</sup> Id., *NESH*, I, pp. 28-29 delle note, nn. 1-2. Si vedano anche i riferimenti a Platone, Plotino e Campanella (ivi, pp. 29-30, n. 2) e, infine, a Glisson e Gassendi (ivi, pp. 30-33, n. 2).

soluzione linguistica comoda per designare cause ancora ignote che l'ordine e la connessione dei fenomeni vitali in fisiologia presuppongono<sup>10</sup>. Nella prima edizione dei *Nouveaux éléments* Barthez scrive: «Je regarde ce Principe de vie comme la cause expérimentale la plus générale, ou de l'ordre le plus élevé, que nous présentent les phénomènes de la santé et des maladies»<sup>11</sup>. Si tratta di un'espressione indeterminata che in qualche modo semplifica l'esame analitico dei fenomeni («une semblable expression indéterminée abrège le calcul analytique des phénomènes»)<sup>12</sup>. Il principio vitale dell'uomo è la causa che produce e regola tutti i fenomeni vitali nel corpo umano, principio la cui natura resta oscura<sup>13</sup>; esso è ammesso in virtù di un'esigenza propria del corretto metodo filosofico nella sua applicazione alle scienze, che permette di supporre «des causes générales occultes» per semplificare il calcolo dei fenomeni e dare ad esso maggior estensione<sup>14</sup>.

Il principio di vita è strettamente unito agli organi e le sue funzioni sono intimamente connesse a quelle dell'anima, tuttavia è irriducibile tanto al corpo quanto all'anima: «[...] pour mieux connaître les forces de ce principe il faut les considérer séparément des affections de l'âme pensante, et de celles du corps simplement organisé»<sup>15</sup>. Barthez dissocia da un punto di vista metodologico il principio vitale tanto dalle modificazioni e dagli stati dell'anima quanto dalle proprietà dei corpi, proprietà che riguardano l'organizzazione puramente materiale<sup>16</sup>. Questa dissociazione emerge anche, e forse in maniera forse ancora più esplicita, nella *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*:

D'après cette méthode de philosopher, on doit considérer toutes les fonctions de la vie dans l'Homme et dans les Animaux, comme étant produites par leurs forces propres, et régies suivant les lois primordiales d'un Principe Vital.

Les lois de ce Principe sont absolument étrangères aux lois connues de la Mécanique, de

<sup>10</sup> Cfr. a riguardo Hee-Jin Han, *L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson*, in *Annales bergsoniennes IV*, a cura di Frédéric Worms et alii, PUF, «Épiméthée», 2008, pp. 147-161, in particolare p. 150. DOI: 10.3917/puf.fagot.2008.01.0147.

<sup>11</sup> P.-J. Barthez, *NESH* (1778), I, «Discours préliminaire», p. XVIII.

<sup>12</sup> Ivi, p. X. Barthez rievoca queste affermazioni della prima edizione dei *Nouveaux éléments* nelle note della seconda (Id., *NESH* 1806, «Note générale», p. 16 delle note). Qui Barthez (Ivi, p. 17), affermando che i nomi delle facoltà occulte sono utili per semplificare lo studio dei fenomeni e dare ad esso maggior estensione, rinvia anche al «Discours préliminaire» della *Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, op. cit., p. II: «Ces noms étant alors employés, comme les lettres le sont dans l'Algèbre; aucune opinion préjugée n'entrave la recherche des causes prochaines et immédiates des faits. L'on arrive ainsi d'une manière sans comparaison plus facile et plus directe, à des formules ou expressions générales des analogies de ces faits [...]».

<sup>13</sup> Come scriveva nell'*Oratio academica*, «[...] ensevelie dans une profonde obscurité» (Id., *Discours académique sur le principe vital de l'homme*, prononcé le 31 octobre 1772, Montpellier, Boehm et fils, 1863, p. 24).

<sup>14</sup> Id., *Nouvelle mécanique*, op. cit., «Discours préliminaire», p. II.

<sup>15</sup> Id., *NESH*, I, Chapitre premier, § 10, p. 60.

<sup>16</sup> Cfr. F. Duchesneau. *La Physiologie des Lumières*, op. cit., p. 605.

l'Hydraulique, de la Physique et de la Chimie; ainsi qu'aux facultés de liberté, de prévoyance, et autres qu'on regarde généralement comme étant caractéristiques de l'Âme pensante<sup>17</sup>.

Tout ce qui nous est permis de connaître à ce sujet, c'est que lorsque l'organisation de l'homme a acquis un certain degré de développement et de perfection, la Nature universelle fait naître et subsister en lui des forces productives des phénomènes de la vie.

Il est à peu-près indifférent qu'on donne au Principe Vital les noms de Nature, d'Archée, d'Âme. Mais ce qui est absolument essentiel, c'est qu'on ne rapporte jamais les déterminations de ce principe, à des affections dérivées des facultés de prévoyance, ou autres qu'on attribue à cette Âme; ni à des passions qu'on prête à cette Archée<sup>18</sup>.

La formula «principe vital», che Barthez sceglie tra i diversi nomi attribuibili a questa entità, permette di collocare tutte le funzioni fisiologiche alla dipendenza di un elemento superiore che le coordina tra loro e si sforza di conservarle nel loro funzionamento normale quando la malattia provoca anomalie interne<sup>19</sup>. La vita sembra così collocarsi a metà strada tra lo spirituale e il materiale, in quanto non può essere spiegata né esclusivamente con principi e ragionamenti di ordine metafisico né all'interno di un semplice laboratorio dove valgono le leggi fisiche<sup>20</sup>.

Va ricordato tuttavia che la teoria del principio vitale poggia su basi scettiche (tanto che la posizione di Barthez a riguardo è stata connotata da Elizabeth Williams, e prima ancora da François Duchesneau, come un atteggiamento «agnostico»<sup>21</sup>). Barthez delinea nitidamente questo suo orientamento all'inizio del capitolo III: «On ne peut donner que des assertions négatives, des doutes, et des conjectures sur la nature du Principe Vital de l'Homme. Il est utile de développer le scepticisme de ses considérations, pour diriger plus sûrement l'étude des forces et des affections de ce Principe»<sup>22</sup>. Quando si te-

<sup>17</sup> P.-J. Barthez, *Nouvelle mécanique*, op. cit., "Discours préliminaire", p. II.

<sup>18</sup> Ivi, pp. II-III.

<sup>19</sup> Cfr. L. Dulieu, « Paul-Joseph Barthez », art. cit., p. 167.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> «Beyond this tentative statement Barthez refused to say whether the vital principle was body or soul, matter or form, substance or faculty. If throughout his text he "personified the vital principle," this was only "to be able to speak of it in a more convenient manner"; it could equally well be thought of as a "simple vital faculty of the human body". Barthez concluded that this agnostic posture was required by the constraints of inductive science, which eschewed the search for "final" in favour of "experimental" causes and did not seek to know the ultimate nature of things» (E. A. Williams, *A Cultural History of Medical Vitalism*, op. cit., p. 264). Cfr. anche François Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., pp. 561 («l'agnosticisme professé par Barthez sur l'"ontologie" du principe vital»), 563 («cet agnosticisme [...] oriente le "vitalisme" français vers une doctrine de l'émergence des forces vitales par rapport à des structures relativement complexes, sans que la production même de ces structures soit objet d'analyse physiologique»).

<sup>22</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, § 26, p. 82. Si consideri anche questo passo: «[...] pour les progrès de la Science de l'Homme, qui se borne à des combinaisons de faits bien vus, il suffit de concevoir d'une manière



matizza la natura del principio vitale, non ci si muove sul piano di certezze inconcuse: si fanno ipotesi, si sollevano dubbi, si fa leva su asserzioni negative. Tale atteggiamento scettico deve tuttavia preparare il terreno allo studio delle forze e delle operazioni del principio vitale. Si tratta di riconoscere che la sua natura resta fuori dall'orizzonte della certezza per potersi concentrare sull'osservazione dei fatti che ne attestano la presenza e l'azione. Questo scetticismo metodologico è connesso tuttavia a difficoltà oggettive che i medici-filosofi incontrano. Lo riconosce ad esempio Théophile de Bordeu nelle *Recherches anatomiques sur la position des glandes* facendo notare quanto sia difficile spiegarsi quando si indaga la forza che dirige i movimenti del corpo dell'uomo e delle sue parti<sup>23</sup>. Nondimeno, è qui il caso di ricordare che Bordeu, pur consapevole delle difficoltà della pratica e della filosofia medica, rigetta l'idea del principio vitale, l'esistenza di un terzo elemento tra la sostanza corporea e quella spirituale che presiederebbe ai fenomeni della vita<sup>24</sup>.

abstraite et sceptique, cet Être de nature inconnue qui est le Principe de la Vie dans l'homme» (ivi, § 27, pp. 83-84).

<sup>23</sup> Parlando della secrezione come di una specie di sensazione, in una nota Bordeu osserva: «C'est encore ici une de ces métaphores qu'on doit nous permettre; ceux qui examinent ces questions de près, savent combien il est difficile de s'expliquer lorsqu'il s'agit de parler de la force qui dirige avec tant de justesse mille mouvements singuliers du corps de l'homme et de ses parties, on ne sait pas même de quels termes on doit se servir pour exprimer, par exemple, certains mouvements des végétaux et même certaines propriétés des minéraux; [...] quoiqu'il en soit, on peut dire que toutes les parties qui vivent, sont dirigées par une force conservatrice qui veille sans cesse; serait-elle à certains égards de l'essence d'une portion de la matière, ou un attribut nécessaire de ses combinaisons? Encore un coup, nous ne prétendons donner ici qu'une manière de concevoir les choses, des expressions métaphoriques, des comparaisons [...]» (Th. de Bordeu, *Recherches anatomiques sur la position des glandes*, op. cit., § 108, p. 373, nota).

<sup>24</sup> Si consideri a riguardo un passo dell'*Analyse médicinale du sang* (§ 57) dove Bordeu affronta la questione dell'accumulo della massa grassa: l'accrescimento o la diminuzione di grasso si rivelano come adattamenti fisiologici alle condizioni climatiche, ma l'eccesso può segnalare un processo patologico. Se Antoine Fizes (1689-1765) chiama in causa il principio vitale per render ragione della produzione del grasso, non riesce però a spiegare come da esso dipendano sia il suo eccesso sia la sua penuria, entrambi patologici. Scrive allora Bordeu: «Nous demandons de proche en proche, pourquoi ce principe créateur de toute action dans le corps, et créateur d'une fièvre quelquefois salutaire, procurait aussi la fièvre destructive de la vie. Nous demandons enfin, ce que c'est que ce principe vital qui opère le blanc et le noir, qui préside à ce qui lui est opposé comme à ce qui est nécessaire à son existence?» (*Œuvres complètes*, op. cit., vol. II, pp. 971-972). Bordeu, poi, sostiene che Fizes propone diverse definizioni del principio vitale, ma tutte si rivelano oscure, inintelligibili, cosicché questo termine sembra costituire piuttosto uno stratagemma lessicale per evitare quelli di «natura» o di «anima conservatrice». Bordeu riconosce parimenti che Barthez, quando il termine stava cominciando a invecchiare, l'ha ripreso conferendogli nuovo lustro, ma dandogli un significato diverso e più complesso rispetto a quello del suo predecessore (Ivi, p. 972). Louis Dulieu rileva che se si deve a Fizes il termine «principio vitale», questi non può essere però considerato come un precursore del vitalismo perché si limita a sostituire questo neologismo alla parola «Natura». Se effettivamente Barthez lo riprende, gli conferisce un senso diverso con ben altri sviluppi (L. Dulieu, *Antoine Fizes*, in «Histoire des sciences médicales», vol. VIII, n° 1, 1974, pp. 55-66, in particolare p. 60). È utile qui ricordare che per Bordeu si tratta di associare la capacità del vivente di reagire e la possibilità di una molteplicità di reazioni, diverse se non contraddittorie, nell'ambito degli effetti della sensibilità, che costituiscono un insieme di azioni e reazioni che si producono senza l'intervento di un'istanza superiore (cfr. a riguardo D. Boury, *La philosophie médicale de*

Nella seconda sezione del terzo capitolo dei *Nouveaux éléments* l'autore pone la questione se il principio vitale abbia un'esistenza propria o se sia una caratteristica del corpo umano che fa di quest'ultimo un corpo vivente<sup>25</sup>: qui, dopo aver spiegato che trova inutile discutere se si tratti o meno di una «sostanza» perché questo termine così usuale in metafisica non ha a suo avviso un significato chiaro<sup>26</sup>, argomenta che sulla questione posta ci sono opinioni diverse e si può scegliere tra esse solo ragionando in termini di probabilità<sup>27</sup>. Nel primo paragrafo di questa sezione Barthez pone ben in risalto le due grandi ipotesi da esaminare:

- 1) una facoltà vitale dotata di forze motrici e sensitive, in virtù di una legge generale stabilita da Dio, è aggiunta necessariamente alla combinazione di materia di cui ciascun corpo animale è costituito; tale forza costituisce la ragion sufficiente delle successioni di movimenti necessari alla vita dell'organismo animale<sup>28</sup>;
- 2) un principio di vita che sussiste in sé e che è altro, nell'uomo, rispetto all'anima pensante viene aggiunto alla mescolanza di materia destinata alla costituzione di ciascun organismo animale<sup>29</sup>.

*Théophile de Bordeu, op. cit.*, p. 178). Nondimeno, nonostante le precisazioni di Bordeu, sembra esserci un filo sottile che lo collega a Barthez. Claude Bernard, ad esempio, tendeva ad accostarli: «C'est vers la même époque que Bordeu, Barthez, Grimaud, brillaient dans l'école de Montpellier. Ils étaient les successeurs de Stahl; néanmoins ils ne conservèrent que la première partie de la doctrine du maître, le vitalisme, et en répudièrent la seconde, l'animisme. Contrairement à Stahl, ils veulent que le principe de la vie soit distinct de l'âme; mais avec lui ils admettent une force vitale, un principe vital recteur dont l'unité donne la raison de l'harmonie des manifestations vitales, et qui agit en dehors des lois de la mécanique, de la physique et de la chimie» (C. Bernard, *Définition de la vie, les théories anciennes et la science moderne*, in «Revue des deux mondes», Tome IX, n° 3, 1875, pp. 326-349, in particolare p. 329).

<sup>25</sup> «*Le Principe Vital a-t-il une existence qui lui soit propre, ou n'est-il qu'un mode du corps humain, qui rend ce corps vivant?*» (P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Seconde section, p. 97).

<sup>26</sup> *Ibid.*, § 36. Cfr. anche la lunga nota 10 al capitolo III, dove Barthez, sulla scia di Galeno, Locke e s'Gravesande, mette in luce le difficoltà e i problemi non risolti che implica il concetto di sostanza (considerato nelle sue diverse applicazioni: a Dio, agli spiriti, ai corpi) (ivi, pp. 85-89 delle note). Cfr. in particolare *An Essay Concerning Humane Understanding in Four Books. Written by John Locke, Gent. The Fourth Edition, with Large Additions*, London, Awnsham and J. Churchill, 1700; *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, II edizione, Milano, Bompiani, 2007, Libro I, Cap. IV, § 18, pp. 138-139, dove l'autore sostiene che non abbiamo una nozione chiara della sostanza e che la parola «*Substance*» designa soltanto «[...] an uncertain supposition of we know not what; (i.e. of something whereof we have no particular distinct positive) *Idea*, which we take to be the *substratum*, or support, of those *Ideas* we do know».

<sup>27</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Seconde section, § 37, p. 98.

<sup>28</sup> «Il se peut sans doute que d'après une loi générale qu'à établie l'Auteur de la Nature, une faculté vitale douée de forces motrices et sensitives, survienne nécessairement (d'une manière indéfinissable) à la combinaison de matière dont chaque corps animal est formé: et que cette faculté renferme la raison suffisante des suites de mouvements qui sont nécessaires à la vie de l'animal dans toute sa durée» (Ivi, § 36, pp. 97-98).

<sup>29</sup> «Mais il peut être aussi que Dieu unisse à la combinaison de matière qui est disposée pour la formation de

Siccome non mancano le probabilità a sostegno della prima opinione («[...] le Principe Vital, quoique différent des Principes mécaniques connus, peut de même n'avoir point d'existence séparée de celle du corps animal qu'il vivifie»), che sembra la più naturale per la sua semplicità, l'autore si propone di esporre alcuni fatti generali che rendono molto verosimile la seconda concezione, secondo cui «[...] le Principe Vital a son existence distincte de celle du corps qu'il anime»<sup>30</sup>. Tali fatti sono essenzialmente riscontrati nel mondo animale; essi comunque non possono che essere riferiti ad affezioni primordiali o essenziali del principio vitale. Operando poi le opportune analogie, simili modificazioni possono essere ascritte al principio vitale dell'uomo<sup>31</sup>. Sintetizziamo dunque gli argomenti bartheziani a sostegno della tesi dell'esistenza separata del principio vitale:

- 1) il principio di vita negli animali può essere distrutto senza che ciò comporti un'alterazione sensibile nell'integrità fisica degli organi; parimenti è in grado di sopravvivere a lungo a lesioni importanti di organi essenziali quali il cuore e il cervello<sup>32</sup>;
- 2) nelle situazioni di pericolo o di irritazione che il principio vitale percepisce in modo istintuale, esso imprime al corpo movimenti che non potrebbero essere prodotti da modificazioni meccaniche, che sono diversi da quelli che determina nello stato naturale e che si contrappongono a quelli che un'anima libera e previdente detterebbe al corpo per evitare il pericolo<sup>33</sup>;
- 3) una specie di «armonia prestabilita» esiste tra le modificazioni del principio vitale e l'organizzazione del corpo che esso anima: in virtù di tale consonanza il principio vitale prova nelle diverse specie animali movimenti relativi a organi che non esistono ancora del tutto o che si stanno

chaque animal, un Principe de Vie qui subsiste par lui-même, et qui diffère dans l'homme de l'Âme pensante» (ivi, p. 98).

<sup>30</sup> Ivi, § 37, pp. 98-99.

<sup>31</sup> Ivi, p. 39.

<sup>32</sup> «Le Principe de Vie dans les animaux peut être détruit sans aucune altération sensible dans l'intégrité et dans les conditions physiques des organes. [...] Réciproquement, le Principe Vital survit longtemps à des lésions très considérables des organes les plus essentiels, comme du cœur et du cerveau; et à la suspension de fonctions qui paraissent indispensables, comme est la digestion des aliments» (ivi, § 38, p. 100).

<sup>33</sup> «Dans des états violents de danger ou d'irritation que le Principe Vital ressent obscurément, il imprime au corps des mouvements que ne peut opérer aucun changement mécanique et nécessaire dans les organes; mouvements qui sont tout autres que ceux produits dans l'état naturel par ce Principe; et qui sont contraires à ceux qu'une âme libre et prévoyante devrait et pourrait imprimer au corps, pour le soustraire au danger» (*ibid.*).

formando e dunque sono ancora imperfetti<sup>34</sup>; e questo è possibile perché, mentre gli organi si perfezionano gradualmente, il principio vitale governa e svolge alla perfezione le funzioni generatrici e vitali sin dai primi tempi della formazione degli organi<sup>35</sup>;

- 4) quando sopravvengono gli appetiti, ciascun animale è guidato dal suo principio di vita in modo tale da cercare confusamente ciò che può appagare siffatti desideri e da selezionarli quando si presentano<sup>36</sup>.

Successivamente, nello stesso capitolo, Barthez spiega che personifica il principio vitale dell'uomo per poterne parlare in maniera più agevole. Precisa inoltre che nulla impedisce di sostituire a questa sua caratterizzazione del principio una nozione astratta che lo consideri come una semplice facoltà vitale del corpo umano, ignota nella sua essenza, ma dotata di forze motrici e sensitive, cioè capace di produrre il movimento e la sensibilità nei corpi viventi:

Dans tout le cours de cet Ouvrage, je personnifie le Principe Vital de l'Homme, pour pouvoir en parler d'une manière plus commode. Cependant comme je ne veux lui attribuer que ce qui résulte immédiatement de l'expérience; rien n'empêchera que dans mes expressions qui présenteront ce Principe comme un Être distinct de tous les autres, et existant par lui-même, on ne substitue la notion abstraite qu'on peut s'en faire comme d'une simple faculté vitale du corps humain, qui nous est inconnue dans son essence, mais qui est douée de forces motrices et sensibles<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> «Une sorte d'*harmonie préétablie* entre les affections du Principe Vital et l'organisation du corps qu'il anime, fait que ce Principe essaie dans les diverses espèces d'animaux, des mouvements relatifs à des organes qui n'existent point encore, ou dont la formation est trop imparfaite» (Ivi, § 39, p. 101). Ad esempio, il piccolo di un uccello che è nato quando sua madre non era presente perché il calore eccessivo ha fatto schiudere l'uovo, pur lontano dal modello che potrebbe imitare, prova a volare anche se le ali sono ancora poco sviluppate e dunque deboli per sostenerlo (Ivi, pp. 101-102). A proposito di quest'armonia prestabilita, è possibile richiamare il capitolo XIV del secondo volume, dove Barthez tratta del temperamento individuale e delle modalità delle forze agenti del principio vitale che lo caratterizzano (*NESH*, II, Chapitre XIV, § 254, pp. 231-232). Come ha rilevato Roseline Rey, in questo capitolo emerge il concetto di «energia», il quale «[...] consists in a parallelism of the two series of facts, physc and physical, which both have 'a great analogy' and 'very clear relationship' with the vital principle. Energy, then, is the theoretical meeting-point between these two orders of facts, and the analysis of its features will allow the elaboration of the new 'science of man' which Barthez is attempting to found» (R. Rey, *Psyche, Soma, and the Vitalist Philosophy of Medicine*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, a cura di J. P. Wright e P. Potter, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 255-265, in particolare p. 265)

<sup>35</sup> «Tandis que les organes ne se perfectionnent et ne se fortifient que par degrés; le Principe de la Vie est parfait dans les fonctions génératrices et vitales qu'il exerce, dès les premiers temps de la formation de ces organes» (P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Seconde section, § 40, p. 104).

<sup>36</sup> «À la naissance de ses appetits, chaque animal est dirigé par son Principe de Vie, de manière à chercher confusément les objets de ces appetits, et à les choisir lorsqu'ils se présentent» (Ivi, § 41, p. 104).

<sup>37</sup> Ivi, § 43, p. 107.

D'altro canto, va da sé per Barthez che non sarebbe rispettato il buon metodo della filosofia se si facessero dipendere da un solo principio sia gli atti del pensiero sia le funzioni vitali dell'uomo; eppure non si può escludere che col tempo la conoscenza di fatti positivi oggi ignoti permetta di provare che il principio vitale e l'anima pensante possono essere essenzialmente riuniti in un terzo principio più generale<sup>38</sup>. Anche in questo caso emerge un atteggiamento zetetico che lascia aperta la possibilità di nuove acquisizioni conoscitive capaci di mettere alla prova e aggiornare teorie e nozioni utilizzate nella scienza dell'uomo.

Dopo le precisazioni volte a chiarire quale peso dare a questo principio nello studio delle funzioni fisiologiche, è altresì importante per Barthez stabilire l'unità del principio vitale, cioè provare che questa entità la cui essenza resta sconosciuta è l'unico centro di gravità a cui si riferiscono tutti i fenomeni vitali. A riguardo il medico-filosofo di Montpellier scrive che l'unità del principio vitale diffuso nel corpo dell'animale si fonda su due basi: 1) l'intima corrispondenza che connette tutte le parti del corpo e fa sì che esse concorrano alle funzioni utili o necessarie alla vita; 2) l'individualità che ciascun corpo riceve dal suo principio di vita, il quale, finché il corpo è in vita, ne rimargina le ferite, ne ripara i difetti e le perdite rinnovandovi incessantemente le modificazioni che convergono al tutto che esso anima<sup>39</sup>.

L'affermazione dell'unità del principio vitale non comporta però una qualche affermazione sulla sua essenza: Barthez precisa che il suo procedimento non consiste nel porre il principio come un Essere di cui basta supporre l'esistenza e l'operatività per spiegare tutte le funzioni vitali<sup>40</sup>: non ha mai preteso fornire una prova ontologica di tale principio. È interessante a riguardo quanto Barthez scrive nelle note 17 e 18 al terzo capitolo. Nella prima l'autore intende attirare l'attenzione del lettore su quella che potremmo denominare come un'"indifferenza ontologica". Egli non si occupa di ontologia, intesa come scienza degli enti, per cui è inutile trascinarlo in discussioni sulla natura del principio vitale:

<sup>38</sup> «On manque aux règles de la Méthode Philosophique, lorsqu'on assure à présent qu'une seule Âme, ou un seul Principe de Vie produit dans l'Homme la pensée, et les mouvements des organes vitaux. Cependant on ne doit pas affirmer qu'il soit impossible que la suite des temps n'amène la connaissance de faits positifs, qui sont ignorés aujourd'hui; et qui pourront prouver que le Principe Vital, et l'Âme pensante sont essentiellement réunis dans un troisième Principe plus général» (Ivi, § 44, pp. 108-109).

<sup>39</sup> Ivi, § 45, pp. 109-110. Come scrive Di Trocchio (*Automa e vita, op. cit.*, p. 163), il principio vitale andrebbe inteso «come delimitazione del complesso dei fenomeni omeostatici e di autoregolazione dell'organismo».

<sup>40</sup> «On n'a pas su ou voulu m'entendre, quand on a assuré que je fais consister la nouveauté de ma Théorie (ou manière de voir) en Physiologie et en Médecine, dans l'adoption d'un Principe Vital, comme d'un Être dont il suffisait de supposer l'existence et l'action pour expliquer toutes les fonctions de la vie» (Ivi, p. 110).

J'ai constamment dit qu'on ne voit que d'une manière infiniment superficielle, et comme nulle, ma Nouvelle Science de l'Homme; lorsqu'on lui oppose des discussions sur l'opinion que je puis ou dois avoir concernant l'entité du Principe Vital. Je suis, on ne peut pas plus indifférent pour l'*Ontologie*, en tant qu'elle est la Science des entités<sup>41</sup>.

Nella nota 18, dopo aver ricordato che questo principio, sotto altri nomi, è stato individuato anche da altri celebri medici<sup>42</sup>, chiarisce che egli non lo intende come un essere esistente per sé e distinto dall'anima e dal corpo dell'uomo: «Cependant je n'ai jamais affirmé (comme on me l'a fait dire) que ce principe soit un Être existant par lui-même et distinct de l'Âme et du Corps de l'Homme»<sup>43</sup>. Con questo – ci sembra – Barthez non vuol sostenere che il principio vitale si confonde con l'anima e con il corpo (egli ha anzi messo in luce come i fenomeni vitali non possano essere spiegati né con l'azione dell'anima né con i processi meccanici che hanno luogo nella materia); ma intende dire che esso non va ipostatizzato e trasformato in un'entità in qualche modo esistente in una regione dell'essere che poi agisce sui corpi viventi. La sua esistenza viene ammessa a partire dai fatti, dai fenomeni osservati e dalle analogie emerse nel corso dell'osservazione, ma alcuna speculazione ontologica è autorizzata alla luce di tali osservazioni. Nel paragrafo successivo di questa nota Barthez sembra comunque ridimensionare la portata del principio, evidentemente preoccupato delle strumentalizzazioni metafisiche a cui può prestarsi:

Je n'ai jamais pu penser (quoique plusieurs personnes me l'aient faussement attribué) que le nom de Principe Vital introduit dans la Science de l'Homme, donnât l'explication ou la clé d'aucun phénomène. Mais je crois toujours qu'il est utile aux progrès de cette Science, d'y employer ce nom de Principe Vital, ou tout autre, qui serait pareillement abstrait et vague: et j'ai suffisamment développé les raisons de cette assertion<sup>44</sup>.

Barthez invoca qui ancora una volta il carattere zetetico della sua metodologia: occorre usare – sempre seguendo una metodologia e ragionamenti rigorosi – concetti dotati di una certa duttilità e di un certo livello di astrazione; ma la ricerca resta aperta a nuove acquisizioni e si serve di certi concetti proprio perché, alla luce dei fatti osservati, sono utili al progresso della scienza dell'uomo. Ora, in merito al principio vitale, Barthez, pur consapevole che questo concetto può essere sostituito con un'altra espressione, ritiene che sia utile farne uso perché esso permette di individuare la specificità dei fenomeni vitali che finora

<sup>41</sup> Ivi, p. 96 delle note, n. 17.

<sup>42</sup> Ivi, p. 96 delle note, n. 18.

<sup>43</sup> Ivi, pp. 96-97 della note, n. 18.

<sup>44</sup> Ivi, p. 97 delle note, n. 18.

erano stati ricondotti alle leggi meccaniche dei corpi o fatti dipendere dall'attività dell'anima. L'importante è non andare oltre l'uso scettico e metodologico che se ne fa attribuendogli un'esistenza propria e individuale<sup>45</sup>.

Barthez sostiene che egli non ha dato adito a tale interpretazione, lasciando sempre planare l'ombra del dubbio sulla natura del principio vitale: «On ne peut dire que j'aie favorisé cette opinion, puisque j'ai constamment témoigné, et même en finissant mon Ouvrage (à la page 347), mon scepticisme absolu et invincible sur la nature essentielle du Principe Vital de l'Homme»<sup>46</sup>. L'autore rinvia alle ultime pagine dei *Nouveaux éléments*, dove discute dei fenomeni meccanici, vitali e psichici che precedono e seguono la morte dell'uomo, tra i quali va considerata l'estinzione delle forze del principio vitale<sup>47</sup>. Nell'ultimo paragrafo del capitolo (e del libro) in effetti, esprimendo i suoi dubbi sulla sorte del principio vitale dopo la morte<sup>48</sup>, Barthez sembra confermare il suo scetticismo riguardo alla sua natura, limitandosi a passare in rassegna diverse possibilità, tra le quali egli pur considera l'eventualità che esso sia un essere distinto dall'anima e dal corpo e che dunque possa perire o trasmigrare in altri corpi per gestirne i fenomeni vitali<sup>49</sup>. In realtà, in queste ultime pagine del libro – e nelle ultime note – il medico-filosofo francese è tentato dall'avventurarsi nel campo delle speculazioni metafisiche e in particolare sembra sensibile all'idea (di ascendenza biblico-greco-neoplatonica) della formazione delle anime umane tramite emanazioni della divinità e del loro ritorno al divino dopo la morte<sup>50</sup>. Così in conclusione può tra l'altro affermare:

Lorsque l'homme meurt, son corps est rendu aux Éléments; son Principe de Vie se réunit à celui de l'Univers; et son Âme retourne à Dieu qui l'a donnée, et qui lui assure une durée immortelle<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Ivi, p. 98 delle note, n. 18.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cfr. ad esempio questo passo: «Les suites de la mort de l'homme sont relatives à la dissolution du corps, à l'extinction des forces du Principe Vital, et à la séparation de l'Âme» (Id., *NESH*, II, Chapitre XV, Seconde section, Article second, § 316, p. 336).

<sup>48</sup> Se sono ben osservabili le trasformazioni dei corpi viventi dopo la morte, è incerta invece la sorte del principio vitale (ivi, II, Chapitre XV, Seconde section, Article second, § 317, p. 337).

<sup>49</sup> Se il principio vitale è soltanto una facoltà congiunta al corpo vivente, allora con la distruzione del corpo «[...] il rentre dans le système des forces de la Nature universelle»; se è un'entità distinta dal corpo o dall'anima, quando nel corpo umano che esso anima le sue forze si estinguono, può sia perire sia passare in altri corpi umani per vivificarli «par une sorte de métempsyose»; se eventualmente esso proviene da un principio che Dio ha creato per animare i mondi, «[...] il peut à la mort se rejoindre à ce Principe Universel» (ivi, p. 338).

<sup>50</sup> Cfr. in particolare i riferimenti a Salomone, Marco Aurelio, Plotino e Pindaro nell'ultima nota (ivi, pp. 185-186 delle note, n. 40). Cfr. anche la n. 39, ivi, p. 184.

<sup>51</sup> Ivi, § 317, pp. 338-339.

Tali speculazioni, che Barthez si concede allontanandosi dal terreno propriamente medico-fisiologico, sembrano indicare che una qualche forma di ontologia tripartita è almeno abbozzata o suggerita dall'autore stesso. Non si tratterebbe però di un'ontologia come «sciences des entités» – che, si è detto, esorbita dai suoi interessi –, ma di una teoria che, per via negativa, dimostrando l'impossibilità di ricondurre i fenomeni vitali alla materia e all'anima e facendo emergere la loro complessità, suppone l'esistenza di un terzo principio, di cui non sono indagate la natura ultima né l'esatta collocazione ontologica; in riferimento alla sua origine e alla sua fine, questa dottrina sembra limitarsi a illustrare una gamma di ipotesi, di spiegazioni multiple, da cui non affiora una certezza metafisica ultima.

## 2. *Sensibilità e simpatie: un occasionalismo medico-fisiologico?*

Si è già sottolineato che Barthez, come altri esponenti della Scuola di Montpellier, fa valere il ruolo della sensibilità considerata come una delle caratteristiche essenziali del principio vitale che permette di definire il vivente. Si tratta di un'idea che abbiamo colto già nell'*Oratio academica de principio vitali hominis*: «Le forze del Principio Vitale agitano le fibre mobili e i liquidi del corpo animato o danno la facoltà di sentire»<sup>52</sup>. Prima di approfondire la questione della sensibilità in Barthez, richiamiamo tuttavia l'insieme dei significati che questa nozione assume all'epoca dell'Illuminismo, utilizzando come filo conduttore l'articolo dell'*Encyclopédie* che tematizza appunto la sensibilità e la sensazione in medicina.

Nell'articolo redatto da Henri Fouquet (1727-1806) per l'*Encyclopédie* la «*Sensibilité, sentiment*» è definita come «la faculté de sentir, le principe sensitif, ou le sentiment même des parties, la base et l'agent conservateur de la vie, l'animalité par excellence, le plus beau, le plus singulier phénomène de la nature, etc.»<sup>53</sup>. «Facoltà di sentire» è la formula più generale che permette di inglobare in un unico lemma «sensibilité» e «sentiment». La sensibilità è poi designata come «principio sensitivo», cioè il principio stesso che è all'origine di tale facoltà, e come la «sensazione stessa della parti», il che fa riferimento alla dimensione plurale in cui essa si esprime, vale a dire i diversi organi

<sup>52</sup> «Vires Principii Vitalis vel agitant corporis animalis fibras mobiles et humores usurpando, vel præstant sentiendi facultatem» (P.-J. Barthez, *Oratio academica de principio vitali hominis*, op. cit., pp. 4-5).

<sup>53</sup> Henri Fouquet, *Sensibilité, sentiment*, in *Encyclopédie*, op. cit., vol. XV, p. 38.



sensoriali. Successivamente la sensibilità è connotata come «la base e l'agente conservatore della vita», il terreno su cui poggia la vita e il fattore che la conserva. La sensibilità è dunque quasi assimilata al principio vitale: questa coincidenza non è qui affermata esplicitamente da Fouquet, ma il testo lascia intendere che l'essere vivente è un essere sensibile – mentre più avanti verrà l'affermazione: «vivre, c'est proprement *sentir*», connotata come una verità riconosciuta in ogni epoca e confermata dal fatto che la sensibilità, trasportando la sua attività da un organo all'altro, è all'origine delle diverse sensazioni e dei diversi appetiti che costituiscono e pungolano l'esistenza<sup>54</sup>. La sensibilità è cioè quel principio che agisce in ogni organo, l'origine delle diverse sensazioni e di quell'insieme di bisogni e desideri di cui la vita è intessuta, attraversata in ogni suo momento e puntualmente stimolata per conservarsi e rigenerarsi. In tal senso, vivere è sentire. Nella parte conclusiva della definizione con cui si apre l'articolo di Fouquet la sensibilità è connotata come «l'animalità per eccellenza» e «il più bello e il più singolare fenomeno della natura»: da un lato, essa è ciò che costituisce gli esseri animati in quanto tali e li distingue dagli inanimati; dall'altro, è il fenomeno più mirabile dell'intera natura, per cui – si potrebbe interpretare – trascende i fenomeni meccanici e chimici e non può essere spiegata in base alle loro leggi. In quanto capacità di cui sono dotate certe parti del corpo vivente di percepire le impressioni dei corpi esterni e di produrre dei movimenti adeguati a tali percezioni<sup>55</sup> e in quanto intelligenza animale che discerne l'utile e il nocivo<sup>56</sup>, assimilata all'anima quale principio

<sup>54</sup> «Il faut donc considérer la *sensibilité* dans l'état naturel de l'homme comme un être qui ne cherche, qui ne respire que sentiment et mouvement, dont la nature est la même dans tous les sujets; mais dont les effets varient conséquemment à la disposition ou à l'indisposition des organes, à qui seule on doit imputer les *ataxies* apparentes de l'exercice de cette âme sensible; c'est en même temps, comme nous l'avons vu, par les transports de son activité d'un organe à l'autre, qu'elle se procure les différentes sensations, et détermine les différents appétits qui constituent et aiguillonnent notre existence; en quoi se trouve confirmée cette vérité de tous les siècles, savoir, que *vivre, c'est proprement sentir*» (Ivi, p. 42).

<sup>55</sup> «La *sensibilité* est dans le corps vivant, une propriété qu'ont certaines parties de percevoir les impressions des objets externes, et de produire en conséquence des mouvements proportionnés au degré d'intensité de cette perception» (Ivi, p. 38).

<sup>56</sup> «La première de ces actions est ce qu'on appelle le *sentiment, sensatio, sensus*, à l'égard duquel la *sensibilité* n'est qu'une faculté, une puissance réduite en acte, *potentia in actum redacta*, comme on parle dans les écoles: or le sentiment se définit une fonction de l'animal, qui le constitue tel, et distinct, par-là, des êtres inanimés; il consiste essentiellement dans une intelligence purement animale, qui discerne l'utile ou le nuisible, des objets physiques» (*ibid.*). Ricordiamo che Fouquet così definisce la seconda azione della sensibilità: «la seconde action ou la mobilité, n'est que l'expression muette de ce même sentiment, c'est-à-dire, l'impulsion qui nous porte vers ces objets, ou nous en éloigne» (*ibid.*). Questa precisazione richiama lo statuto dell'irritabilità: considerando quest'ultima come una delle funzioni della sensibilità, cioè la reazione motrice rispetto alle impressioni provenienti dagli oggetti esterni, Fouquet mette in discussione la teoria di Haller che ne faceva un'entità distinta e indipendente dalla sensibilità (cfr. ivi, p. 50).

che anima il vivente, la sensibilità sembra configurarsi come una proprietà quasi psichica dei corpi viventi<sup>57</sup>.

Consideriamo ora la posizione di Lacaze sulla sensibilità. Nell'*Idée de l'homme physique et moral* la sensibilità e la vita, pur legate l'una all'altra, sono ben distinte. Infatti, per Lacaze, la vita è l'insieme di molteplici movimenti interdipendenti che si controbilanciano l'un l'altro per mezzo degli sforzi continui che le parti del corpo effettuano le une sulle altre<sup>58</sup>. Esiste poi, a suo avviso, un fluido vitale, assimilato a un fluido elettrico, che è principio di movimento e vettore di sensibilità<sup>59</sup>. La sensibilità permette al vivente di autoconservarsi per mezzo delle sensazioni<sup>60</sup>, ma ha soprattutto la funzione di rinnovare l'azione del principio vitale dei nervi stimolando l'attività del centro frenico e della regione epigastrica<sup>61</sup>, che per Lacaze hanno un ruolo di primo piano nel gioco dell'economia animale<sup>62</sup>. Così, se da un lato la sensibilità si fonda sul principio vitale, dall'altro il principio vitale pure ha bisogno della sensibilità perché è quest'ultima che in qualche modo lo stimola incessantemente rinnovando la circolazione del fluido vitale nel corpo. È in tal modo, cioè mettendo in luce la complementarità tra la circolazione del fluido vitale e le sensazioni quali fattori che ne rilanciano l'attività, che Lacaze illustra in cosa consiste la

<sup>57</sup> Cfr. a riguardo l'*Introduction* di Bernard Baertschi a François-Pierre Gonthier Maine de Biran, *Œuvres*, Tome IX, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* suivies de *Écrits sur la physiologie*, a cura di Bernard Baertschi, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. X.

<sup>58</sup> «La vie du corps n'étant [...] que l'ensemble de plusieurs mouvements qui sont liés d'une mutuelle dépendance, et qui ne s'exécutent et ne se perpétuent qu'en se contrebalaçant réciproquement, au moyen des efforts continus que toutes les parties font les unes sur les autres, on ne saurait se flatter de pouvoir saisir les premières lois de ce mécanisme, qu'en ramenant, autant qu'il est possible, la vie à son état, pour ainsi dire, le moins composé [...]» (L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre II, Article II, p. 74; cfr anche ivi, Chapitre VIII, Article II, pp. 328-329). Ricordiamo anche che per Lacaze «toute la force dans le corps vivant [...] suppose une puissance de ressort» e che «cette puissance ne peut consister que dans l'antagonisme qui constitue l'action propre et relative de tous les organes» (Ivi, Article IV, pp. 343-344).

<sup>59</sup> Cfr. ivi, pp. 82-85 e, a riguardo, le osservazioni di C. Lebreton, *Être vivant, être sensible: le rôle de la sensibilité dans le vitalisme des Lumières*, art. cit., p. 153.

<sup>60</sup> Cfr. L. de Lacaze, *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., Chapitre VIII, Article III, pp. 340-341.

<sup>61</sup> Cfr. ivi, p. 341, dove Lacaze parla della probabile affinità tra la natura dei nervi e l'attività del fluido etereo o elettrico. Cfr. poi ivi, Article VI, pp. 357-358: «Il est certain que les effets des sensations ne doivent être considérés en ce sens-là, que comme un renouvellement d'action que la tête a besoin de recevoir constamment dans l'état de veille de la part des objets qui l'affectent. C'est par la continuité de ce renouvellement d'action, qu'elle est mise en état de contrebalaancer la réaction de l'autre centre, et ensuite d'y exciter au besoin l'action propre à déterminer les mouvements relatifs aux soins de notre subsistance et de notre sûreté, et à l'intérêt de nos affections». In questo paragrafo Lacaze esamina gli effetti delle sensazioni sull'attività del principio dei nervi e su quella del centro delle forze freniche (Ivi, p. 357).

<sup>62</sup> «[...] les premières et les principales lois d'action et de réaction qu'il y ait à considérer dans l'économie animale, consistent dans l'ordre de la connexion de la tête, avec le centre des forces phréniques, et de celles de ces deux centres avec toutes les parties du corps» (Ivi, Article II, pp. 329-330).

distinzione tra il principio della vita e la sensibilità. Resta comunque, come si è già detto nel secondo capitolo del presente volume, che per Lacaze la sensibilità, assieme al movimento, costituisce la proprietà più notevole e essenziale del corpo vivente<sup>63</sup> e che l'importante è conoscere l'effetto dell'unione e del concorso di queste due caratteristiche per la conservazione della vita<sup>64</sup>.

Sull'importanza della sensibilità nella definizione del vivente va ovviamente richiamato ancora Théophile de Bordeu, il quale – si è detto – individua in essa la funzione fisiologica di base. Il medico-filosofo originario del Béarn, come emerge nelle *Recherches sur le pouls*, considera ciascun organo del corpo umano come dotato di una sorta di sensibilità che concorre alla vita generale del corpo e stabilisce una demarcazione tra le funzioni dove domina il movimento (nelle quali la sensibilità è meno presente) e quelle che si effettuano per mezzo della sensibilità (nelle quali il ruolo della mobilità è minimo):

Chaque partie organique du corps vivant a des nerfs qui ont une *sensibilité*, une espèce ou un degré particulier de *sentiment*: cette *sensibilité* fait la vie des nerfs, elle est la suite nécessaire de leur constitution, de leur position et de leur modification dans le corps ou dans ses parties lorsqu'elles ne sont pas entièrement privées des conditions sans lesquelles la vie ne peut ni se montrer ni exister: la *sensibilité* est de différentes espèces et en général plus ou moins apparente dans les différentes fonctions: elle se confond plus ou moins avec la *mobilité* ou la *contractilité*: les *fonctions* dans lesquelles le mouvement ou la *mobilité* se montre évidemment ont moins de *sensibilité*, ou de *sentiment*; au contraire il n'y a que peu de *mouvement* ou de *mobilité* dans les fonctions qui ne s'exercent que par le *sentiment*, ou la *sensibilité*<sup>65</sup>.

Nelle *Recherches sur les maladies chroniques* Bordeu mette in risalto l'insieme e la composizione delle diverse sensibilità nelle quali si manifesta tangibilmente la vita dell'organismo:

On a appris à regarder le corps vivant comme un assemblage de divers organes, viscères et autres, qui jouissent chacun d'un sentiment et d'un mouvement particuliers, d'une disposition décidée pour tel sentiment et tel mouvement; d'où résultent l'accord et l'harmonie de toutes les actions particulières qui concourent à la vie générale, et qui toutes dépendent plus

<sup>63</sup> «Les propriétés les plus notables et en même temps les plus essentielles du corps vivant, sont le mouvement et le sentiment: telle est la nature de ces deux propriétés qu'elles sont liées de la plus intime correspondance, soit que cette liaison vienne de l'union de leurs organes différents entre eux, soit que ces organes, au fond de la même nature, ne diffèrent que par quelque modification particulière qui constitue leurs propriétés sans en altérer le rapport naturel [...]» (Ivi, Chapitre I, Article III, pp. 12-13).

<sup>64</sup> «[...] ce qu'il est important de bien connaître, c'est le résultat de l'union et du concours de ces deux propriétés pour le maintien de la vie» (Ivi, p. 13).

<sup>65</sup> Th. de Bordeu, *Recherches sur le pouls*, op. cit., Chapitre XXXV, pp. 476-477. Di seguito scrive: «Hippocrate disait que toutes les parties d'un animal étaient animées: on dit qu'Épicure prétendait que la mort était la cessation de la sensibilité; la vie était donc, selon lui, la présence de cette même sensibilité: tous les anciens Philosophes et Médecins ont pensé à peu près de même [...]» (ivi, p. 477).

ou moins évidemment du sentiment et du mouvement dévolus à la fibre animale de chaque individu<sup>66</sup>.

Come per Lacaze e Bordeu, anche per Barthez in linea generale la vita si caratterizza per la sensibilità e il movimento e c'è un legame indissolubile tra i fenomeni vitali e la sensibilità. Ma in Barthez emerge una forte consapevolezza teorica del principio vitale quale origine prima della capacità di muoversi e della facoltà di sentire di cui è dotato il corpo vivente. Come già si nota nell'*Oratio academica*, il principio vitale non va confuso con la sensibilità. Poiché nell'organo senziente si susseguono percezioni di un stimolo esterno più o meno vivaci ed energiche, occorre che esso sia di volta in volta diversamente animato dal principio vitale in corrispondenza di circostanze diverse per dar vita a sensazioni molteplici e varie<sup>67</sup>. Una sensibilità comune («sensibilitas communis») sembra del resto esistere in tutti gli organi del corpo vivente suscettibili di movimenti spontanei, ma inoltre ogni organo importante possiede una sensibilità singolare che gli è propria («[...] sensibilitatis speciem aliquatenus peculiarem obtinent singula ex præcipuis organis»)<sup>68</sup>.

Nel § 87 del quinto capitolo dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme* il medico-filosofo di Montpellier mette ben in luce la distinzione e la connessione tra la sensibilità e il principio vitale:

La sensibilité est une *force active*, et non un état passif du Principe Vital.

Je dis que la sensibilité est une force active, quoiqu'elle ne puisse être une force motrice; en ce sens, qu'elle est une cause inhérente à l'animal des phénomènes du sentiment; que les effets en sont spontanés; et qu'elle survient à l'occasion des affections des organes, mais non pas d'une manière nécessaire, comme dans un état physique passif<sup>69</sup>.

La definizione di sensibilità e le precisazioni che la seguono sono di grande rilievo. La sensibilità è denotata in primo luogo come forza attiva, e non come uno stato passivo, del principio vitale. È attiva nella misura in cui 1) è una causa dei fenomeni sensoriali interna all'organismo animale, 2) presenta effetti spontanei e 3) agisce quando gli organi subiscono modificazioni, ma non secondo una logica necessitante. Insistere sulla sensibilità come forza attiva del

<sup>66</sup> Id., *Recherches sur les maladies chroniques*, op. cit., "Plan de cet ouvrage", pp. 11-12.

<sup>67</sup> «Etenim ex crassis circa res corporeas conceptibus, quibus homines assueverunt, nata est opinio; quod sensus in motu consistat, adeoque organa viva sensus recipiant ex impressione extus communicata. Verumtamen in dato organo ejus stimuli perceptio cum sit magis minusve acris et incitata; necesse est organus sentiens varie animari à Principio Vitali sub diversis circumstantiis, ut illas sensus varietates concipiat» (P.-J. Barthez, *Oratio academica*, op. cit., p. 10).

<sup>68</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>69</sup> Id., *NESH*, I, Chapitre V, § 87, p. 177.

principio vitale contribuisce a chiarire che non si sta parlando semplicemente dei sensi e delle sensazioni quali modalità passive dell'anima – secondo la tradizione cartesiano-malebranchiana<sup>70</sup> – ma di una dimensione che trascende il dualismo anima-corpo, stati mentali-stati corporei. La sensibilità è una modalità del principio vitale, un insieme di sensibilità organiche particolari di cui tale principio è l'unica fonte e il centro di raccordo. Il vocabolario quasi occasionalistico del passo – «elle survient à l'occasion des affections des organes» – richiama in realtà l'armonia prestabilita esistente tra le affezioni del principio vitale e l'organizzazione del corpo che esso vivifica<sup>71</sup>.

In secondo luogo la sensibilità non va confusa con le forze motrici. Radicalizzando la demarcazione tra movimento e sensibilità effettuata da Bordeu, Barthez – sempre nel § 87 del quinto capitolo – argomenta che l'idea di sensazione non ha niente in comune con quella di movimento, per cui risulta impossibile spiegare come le vibrazioni che un organo riceve da corpi esterni possano dare a quest'organo la capacità di sentire e quindi generare fenomeni sensoriali tramite una successione di effetti<sup>72</sup>. In realtà, nessun fenomeno sensibile ha luogo nel corpo vivente se non grazie alle «forze attive» del principio vitale, proprio come le sensazioni dell'anima che permettono di distinguere gli oggetti esterni dipendono strettamente da «un'attenzione attiva» con cui l'anima considera tali oggetti<sup>73</sup>.

Pertanto, nel paragrafo successivo, evocando questa volta il parallelismo tra il principio vitale e l'anima, Barthez afferma che, come nell'anima l'intelletto e la volontà vengono ben distinti dai metafisici sulla base delle dif-

<sup>70</sup> È interessante a riguardo quanto sostiene Lordat a proposito dei rapporti di Barthez con la tradizione cartesiana: Barthez considerò il cartesianismo soltanto come un capriccio passeggero («lubie passègere»), un gioco della mente a cui ci si può prestare ma sapendo appunto che è un gioco, quindi senza crederci fino in fondo, con l'intento di divertirsi mettendo tutto in discussione. Ma quando si trattò di parlare seriamente di medicina, Barthez si richiamò consapevolmente a Ippocrate. Eppure, secondo Lordat, il cartesianismo non era ancora abbastanza indebolito perché i *Nouveaux éléments* potessero essere capiti sino in fondo (J. Lordat, *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l'homme énoncés par Hippocrate, démontrés par Barthez et développés par son école et application de ces vérités à la théorie des maladies*, Paris, J.-B. Baillièrè/Montpellier, chez Patras et chez Pitrat, 1857, pp. 79-80).

<sup>71</sup> Cfr. P.-J. Barthez, *NESH*, I, Chapitre III, Seconde section, § 39, p. 101.

<sup>72</sup> «L'idée du sentiment n'a rien de commun avec l'idée du mouvement; et par conséquent il est impossible de concevoir comment des ébranlements quelconques, communiqués à un organe quelconque par des corps qui lui sont extérieurs, peuvent donner à cet organe la faculté de sentir» (Ivi, Chapitre V, § 87, p. 178). Cfr. anche ivi, § 90, p. 183, dove Barthez spiega che questa distinzione viene confermata dalla disparità che sussiste tra le rispettive lesioni che queste due forze patiscono in uno stesso organo colpito da paralisi.

<sup>73</sup> «Aucun sentiment ne peut avoir lieu dans le corps vivant, que par l'exercice des forces actives du Principe de la Vie: de même que les sensations de l'Âme qui font distinguer les objets extérieurs, n'existent que par l'effet d'une attention active que l'Âme donne à ces objets» (ivi, § 87, p. 178).

ferenze esistenti tra le loro funzioni, parimenti nel principio vitale le forze sensitive vanno nettamente differenziate da quelle motrici perché i loro effetti sono dissimili<sup>74</sup>. Di seguito Barthez asserisce nitidamente, contro un'opinione attribuita falsamente alla Scuola di Montpellier, che non si può sostenere che la sensibilità coincide *tout court* con il principio della vita nell'uomo e negli animali, se non a detrimento del corretto metodo del filosofare:

On manque à ce que prescrit la bonne Méthode de Philosophe dans la Science de l'Homme, lorsqu'on soutient, avec quelques Physiologistes récents, cette opinion (qu'on a fausement attribuée à l'École de Montpellier): que c'est la sensibilité qui est le Principe de la Vie dans l'Homme et dans les Animaux<sup>75</sup>.

Infatti, polemizzando con Haller (1708-1777), Barthez sostiene che non si possono attribuire alla sensibilità i movimenti del cuore, quelli respiratori e tutti gli altri che sono necessari alla vita considerandoli come l'effetto delle impressioni di cause irritanti sulla sensibilità: si tratta bensì di movimenti vitali che, sin dal loro apparire e nel loro continuamente ripetersi secondo un ordine costante, si rivelano come gli effetti dell'azione diretta delle forze motrici del principio vitale<sup>76</sup>. Tra i movimenti delle fibre dei diversi organi viventi vanno dunque necessariamente distinti quelli che sono stimolati da cause irritanti e quelli che sembrano esser prodotti in maniera immediata e spontanea dalle forze motrici del principio vitale: tali forze obbediscono a leggi primordiali e la loro azione non è determinata da alcuna irritazione anteriore<sup>77</sup>.

Chiariti questi punti, Barthez passa poi a considerare l'esistenza di una sensibilità locale. I movimenti di muscoli asportati dal corpo di un animale vivente o i cui nervi sono stati recisi indicano che tali muscoli hanno una sensibilità locale, indipendente dall'integrità dei loro nervi, e che sentono lo stimolo («*stimulus*») che viene loro applicato, «[...] quoique ce sentiment ne puisse vraisemblablement être réfléchi, comme il le serait dans un Principe analogue à l'Âme pensante»<sup>78</sup>. Questo è uno dei passi dove meglio emerge l'idea di una sensibilità e di un sentire irreflessi, non accompagnati da co-

<sup>74</sup> «Il faut distinguer dans le Principe Vital les forces sensibles d'avec les forces motrices, parce que ces deux sortes de forces produisent des effets entièrement dissemblables. C'est ainsi que dans l'Âme qui est une, les Métaphysiciens distinguent l'entendement et la volonté; parce que les opérations de ces facultés sont évidemment diverses» (Ivi, § 88, p. 179).

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>77</sup> Ivi, p. 180.

<sup>78</sup> Ivi, § 89, p. 181.

scienza (come invece accade nel caso delle sensazioni e dei sentimenti attribuibili all'anima), che si rivelano nelle singole parti di un organismo e grazie ai quali la sensibilità appare come una caratteristica funzionale di tutte le parti organiche<sup>79</sup>. In tal senso, non riconducibile alla sfera della coscienza e della libertà né tantomeno a quella dei movimenti puramente meccanici, la sensibilità sembra incarnare qui in maniera convincente – secondo la logica di Barthez – quell'irriducibilità del principio vitale alle categorie di anima e materia.

Sviluppando le tesi già formulate nell'*Oratio academica*, nei *Nouveaux éléments* Barthez spiega che, accanto alle sensibilità regionali, occorre riconoscere una sensibilità generale, comune a tutti gli organi di un corpo vivente:

Tous les organes du corps animal vivant sont sans doute susceptibles d'une sensibilité générale qui leur est commune. Ils y participent avec cette différence principale, que cette sensibilité ne peut être excitée que rarement ou faiblement dans quelques organes, et peut l'être sans comparaison plus souvent dans plusieurs autres. La détermination précise des degrés relatifs de la sensibilité générale dans les différentes parties du corps animal, n'a point encore été donnée par toutes les expériences qu'on a pu faire à ce sujet<sup>80</sup>.

La sensibilità generale può essere stimolata raramente o debolmente in certi organi e più spesso e più fortemente in altri. Esistono dunque gradi relativi della sensibilità generale nelle diverse parti del corpo vivente, ma qualcosa di preciso in relazione a tale gradazione, allo stato attuale delle indagini, non può ancora essere detto.

Si può osservare, poi, nei diversi organi una modulazione della sensibilità che è caratteristica di ciascuno, suscettibile di essere stimolata con precise tecniche di irritazione («[...] un mode de sensibilité qui est propre à chacun, et qui ne peut être excité que par tels ou tels moyens d'irritation»)<sup>81</sup>. L'esistenza di una modalità specifica di sensibilità tipica di ciascun organo è dimostrata sia da esperimenti effettuati su animali vivi stimolando una medesima parte del loro corpo con soluzioni diverse<sup>82</sup> sia dagli effetti particolari che tale farmaco

<sup>79</sup> Si consideri anche l'esempio dei polipi e di diversi molluschi che, pur sprovvisti di nervi, sono molto sensibili all'irritazione provocata da uno *stimulus* che viene ad essi applicato e si muovono conformemente a questa irritazione (ivi, p. 182).

<sup>80</sup> Ivi, § 99, pp. 197-198.

<sup>81</sup> Ivi, p. 198.

<sup>82</sup> Barthez menziona a riguardo esperimenti descritti da Georgius Benefeld nella *Dissertatio de Habitu Virium Motricium Corporis Humani ad Actionem Medicamentorum*, Gotingæ, typ. Hageri, 1758, pp. 5 e sgg.: «Benefeld a vu dans des expériences répétées sur des animaux vivants, qu'on pouvait piquer la dure-mère, la déchirer, la toucher avec de l'huile de vitriol; sans que ces animaux donnassent aucun signe de sensibilité: mais qu'ils entraient en convulsion, et paraissaient souffrir des douleurs extrêmes, lorsqu'on touchait cette membrane avec le précipité

o tale veleno producono su un certo organo<sup>83</sup>. Le membra da poco separate da un corpo vivente e suscettibili di irritabilità manifestano allora la presenza di una porzione del principio di vita che animava l'organismo vivente, ed è questa porzione che muove le membra quando sono irritate<sup>84</sup>. Se Barthez fa riferimento a molte osservazioni ed esperimenti effettuati su organismi animali, ritiene utile segnalare che anche nell'uomo sono stati osservati esempi memorabili della «divisibilità del principio vitale»<sup>85</sup>. Questi fatti indicano che anche nell'uomo parti del corpo vivente recentemente recise hanno eseguito movimenti che devono essere riferiti a percezioni, a sensazioni e all'istinto stesso che persiste in queste parti ancora un po' di tempo dopo la morte<sup>86</sup>.

Discutendo della presenza del principio vitale e della sensibilità in membra asportate o recise da un corpo, Barthez ha modo di far riferimento qua e là alla nozione di «simpatia»<sup>87</sup>. Ad esempio una «*sympathie primordiale*» esiste tra le diverse facoltà del principio vitale<sup>88</sup>, così come esistono movimenti determinati «*par sympathie*» in parti differenti rispetto a quelle che sono state

d'une dissolution d'argent dans l'esprit de nitre, affaibli seulement en y ajoutant de l'eau; ou lorsqu'on la grattait avec une petite brosse de fil de fer» (P.-J. Barthez, *NESH*, Chapitre V, § 99, pp. 199-200)

<sup>83</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, Chapitre V, § 100, p. 200. Si consideri il primo caso esposto da Barthez in merito agli effetti dei medicinali: «Fr. Hoffmann, Fuller, MM. Adanson et de Sauvages ont observé que divers médicaments purgatifs affectent spécifiquement différentes parties; entre celles qu'ils parcourent depuis la bouche jusqu'à l'estomac. Le sel marin agit surtout sur la pointe de la langue, la coloquinte sur son milieu, l'élaterium sur sa racine, le jalap sur l'oesophage, etc.» (*ibid.*).

<sup>84</sup> «[...] les membres qui ont été récemment séparés d'un animal vivant, et qui sont susceptibles d'irritabilité, la doivent à ce qu'ils conservent quelque temps une portion du Principe de la Vie, qui animait tout le corps de l'animal; et que cette portion, lorsque ces membres sont irrités, se détermine à les mouvoir par le sentiment qu'elle a de cette irritation» (ivi, Chapitre VI, § 103, pp. 206-207).

<sup>85</sup> «On a vu dans l'homme même des exemples mémorables de cette divisibilité du Principe Vital, à différentes parties du corps qui en avaient été récemment séparées» (ivi, § 105, p. 210). Si può citare questo: «M. de Melle dit avoir vu qu'une tête d'homme qui venait d'être décollée, continua d'exécuter, pendant sept minutes, des mouvements singuliers; comme de tourner les yeux, d'ouvrir la bouche, etc.» (*ibid.*).

<sup>86</sup> «Tous ces faits et beaucoup d'autres semblables qu'on pourrait alléguer, indiquent que des parties récemment retranchées du corps vivant (même dans l'homme) ont exécuté des mouvements qu'on ne peut rapporter qu'à des perceptions, à des sentiments, et à l'instinct même qui subsistait dans ces parties quelque temps après la mort» (ivi, p. 211).

<sup>87</sup> La nozione di simpatia viene fatta risalire a Ippocrate e alla scuola ippocratica. Hendrik Joseph Rega (1690-1754), professore di medicina a Lovanio, autore di un trattato che illustra il significato originario del concetto in campo medico, richiama innanzitutto il «*consensus magnum ille naturae*» di cui parla il padre della medicina («*consensus unus, conspiratio una, consentientia omnia*») e ricorda che, sempre sotto l'egida di Ippocrate, celebri medici hanno dimostrato la «*Sympathiam partium generalem*» (*De sympathia, seu consensu partium corporis humani, ac potissimum ventriculi in statu morbooso, dissertatio medica, authore Henrico Josepho Rega [...]*, Harlemi, M. van Lee, 1721, cap. I, p. 2; cap. II, p. 17).

<sup>88</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, I, «Notes sur le cinquième chapitre», p. 177 delle note, n. 6.



irritate<sup>89</sup> e altri «liens de sympathie» che vengono infranti solo dalla morte<sup>90</sup>. Il capitolo IX dei *Nouveaux éléments* viene allora espressamente consacrato a “Des Sympathies ou des Communications particulières des forces du Principe Vital dans les divers organes du Corps humain”<sup>91</sup> e si apre con queste considerazioni:

Les forces motrices et sensibles du Principe Vital, qui agissent dans toutes les parties du corps, ont entr'elles cette liaison universelle qui forme l'unité du corps vivant: et de plus elles ont dans divers organes, des communications particulières et plus fortes qui constituent les sympathies de ces organes<sup>92</sup>.

Barthez individua qui due piani: 1) da un lato, teorizza un legame universale tra le forze motrici e sensitive del principio vitale che agiscono in tutte le parti del corpo e afferma che tale legame fonda l'unità del corpo vivente; 2) dall'altro, mette in luce un ulteriore piano su cui le forze motrici e sensitive entrano in rapporto: tra questo e quell'organo prendono vita relazioni particolari e più strette che costituiscono le simpatie di tali organi. La simpatia particolare di due organi consiste in una particolare connessione tra un'affezione dell'uno e un'affezione dell'altro:

La sympathie particulière de deux organes a lieu, lorsqu'une affection de l'un occasionne sensiblement et fréquemment une affection correspondante de l'autre; sans que cette succession puisse être rapportée au hasard, au mécanisme des organes, ni à leur concours d'action dans une forme générique de fonction ou d'affection du corps vivant.

On voit que les sympathies des organes ne peuvent être déterminées que d'après des observations de faits qu'on reconnaît avoir ces conditions; et qu'on doit les considérer comme étant produites par une sorte d'harmonie préétablie, ou par des lois fondées dans la nature même du Principe Vital<sup>93</sup>.

Barthez descrive la simpatia particolare tra due organi utilizzando un vocabolario che allude all'occasionalismo e alla dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita. Essa si verifica quando una modificazione di uno dei due organi produce in maniera sensibile e costante una corrispondente modificazione dell'altro. Tale fatto non deve essere riferito al concorso sconosciuto di cause accidentali né all'azione meccanica di un organo sull'altro né a una sinergia delle forze di questi organi<sup>94</sup>.

<sup>89</sup> Ivi, Chapitre VI, § 103, p. 206.

<sup>90</sup> Ivi, § 109, p. 217.

<sup>91</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre IX, p. 1.

<sup>92</sup> Ivi, § 156, p. 1.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 1-2.

<sup>94</sup> Cfr. ivi, § 160, pp. 7-8.

Le sinergie sono così definite nel medesimo paragrafo:

Je désigne par ce mot de *synergie*, un concours d'actions simultanées ou successives des forces de divers organes, concours tel que ces actions constituent par leur ordre d'harmonie ou de succession, la forme propre d'une fonction de la santé, ou d'un genre de maladie; comme par exemple, la forme générique d'une excrétion, ou d'une inflammation<sup>95</sup>.

La sinergia costituisce l'esercizio di funzioni vitali in cui emerge una connessione organica; è la convergenza di azioni simultanee e successive delle forze di diversi organi che permette l'esercizio di una funzione fisiologica o costituisce la forma di un tipo di malattia. Questo accade, ad esempio, nelle secrezioni e nelle infiammazioni: nel produrre queste affezioni, infatti, la natura fa intervenire organi distinti dall'organo escretore o infiammato. La compresenza di organi diversi in tale funzione può sussistere indipendentemente dai veri e propri vincoli simpatici esistenti tra gli organi giacché riguarda l'ordine generico di queste modificazioni del corpo vivente<sup>96</sup>.

Barthez precisa di seguito:

Cependant les mouvements des organes, dont la synergie est constitutive d'un genre de fonction, ou d'affection particulière; peuvent sans doute dans divers cas de ce genre, être joints à des effets des sympathies qu'ils occasionnent, ou qui surviennent dans ces organes. Mais ces ensembles de mouvements synergiques sont toujours produits par des impulsions directes de la Nature, qui suit des plans généraux dans les fonctions de la santé et dans les maladies. C'est ainsi qu'une douleur vers l'épaule droite peut survenir par une véritable sympathie, à une inflammation du foie, dont elle n'est pas un symptôme constitutif<sup>97</sup>.

Nell'esercizio di funzioni vitali che si effettua grazie all'utilizzazione di dispositivi organici complessi, alcuni movimenti possono essere congiunti con certi effetti delle simpatie che essi occasionano o che sopravvengono in tali organi. L'insieme di movimenti sinergici segue comunque i piani generali che la natura ha predisposto nelle funzioni della salute e negli stati di malattia.

Queste considerazioni inducono a riflettere sul fatto che Barthez – e con lui Lordat quando espone la dottrina delle simpatie<sup>98</sup> – usa un vocabolario

<sup>95</sup> Ivi, p. 8.

<sup>96</sup> «Dans toute excrétion, ou dans toute inflammation, la Nature fait concourir à produire ces affections, des organes distincts de l'organe excrétoire ou enflammé. Ce concours peut exister indépendamment des sympathies proprement dites de ces organes; puisqu'il est dans l'ordre générique de ces affections du corps vivant» (ivi, pp. 8-9).

<sup>97</sup> Ivi, § 161, p. 9.

<sup>98</sup> J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez, op. cit.*, pp. 185-186. Cfr. in particolare questo passo: «Tout ce que nous savons par expérience, c'est que l'intensité de la sympathie entre deux organes est assez généralement en raison du nombre de ces rapports sensibles. On ne peut donc les considérer que comme des causes occasionnelles qui provoquent la puissance vitale à opérer les phénomènes sympathiques» (ivi, p. 186).

e dei concetti (occasionare, piani generali della natura, assenza di un'azione meccanica di un organo su un altro nei fenomeni di simpatia) che hanno attinenza con il lessico filosofico di Malebranche e con l'orizzonte concettuale dell'occasionalismo (anche se né l'uno né l'altro menzionano espressamente i teorici dell'occasionalismo). Se si volesse spingere l'analogia sino in fondo, bisognerebbe considerare il principio vitale come l'autentico potere capace di provocare i fenomeni di simpatia in occasione di certe modificazioni sensibili degli organi, ma questo probabilmente va oltre le intenzioni di Barthez, che peraltro – si è detto – tende a non abbandonare il suo scetticismo sulla natura e sull'origine del principio vitale e a considerarne solamente gli effetti (sebbene di tanto in tanto ceda a speculazioni di carattere metafisico).

Esposte le dovute precisazioni che permettono di distinguerle, va detto che simpatie e sinergie hanno entrambe, secondo Barthez, un ruolo chiave nella costituzione della scienza dell'uomo, come emerge in un passo che abbiamo già considerato nel precedente capitolo:

La grande et maitresse vue dans la Science de l'Homme est de le considérer comme un être essentiellement animé par des forces vitales dont l'action est soumise à des lois primordiales de sympathie ou de synergie<sup>99</sup>.

Una volta provato che l'essere umano è animato da forze vitali che non obbediscono a principi meccanici o alla volontà, occorre individuare, secondo Barthez, le leggi fondamentali che le governano, e tali leggi sono quelle che rivelano i fenomeni di simpatia e di sinergia. Non si tratta di sondare l'essenza e le proprietà di cause nascoste, ma di osservare e mettere a confronto i fatti che concernono la scienza dell'uomo in modo da fare emergere ciò che di generale è possibile cogliere in essi, ovvero tradurli in «fatti generali» o «fatti-principi»<sup>100</sup>. Rispetto ai fenomeni di sinergia, che si collocano sul piano più ampio e generale di un ordine armonico costituendo la forma propria di una precisa funzione fisiologica o di una malattia specifica, quelli di simpatia possono servire da «fatti-principi»<sup>101</sup>.

Nelle note aggiunte nell'edizione del 1806 Barthez così prova a delucidare la distinzione tra simpatie e sinergie:

<sup>99</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre IX, § 162, p. 12.

<sup>100</sup> «Je ne saurais trop répéter que je ne me propose point d'*expliquer* les phénomènes de la vie, comme sont, par exemple, ceux que je rapporte aux sympathies. Mais mon objet est de bien voir et de bien combiner les faits particuliers qui appartiennent à la Science de l'Homme, de manière à les tourner et traduire en faits généraux, ou faits-principes» (Ivi, "Notes sur le neuvième chapitre", p. 15, n. 15).

<sup>101</sup> Cfr. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières*, op. cit., p. 572.

Il est clair qu'un concours d'action de plusieurs organes peut avoir lieu dans le cours d'une fonction ou d'une maladie; 1°. par une *sympathie* proprement dite de deux organes, qui fait qu'une affection de l'un occasionne ou fait naître dans l'autre une affection correspondante: 2°. par une *synergie* proprement dite de ces organes, qui fait qu'ils doivent concourir pour constituer la forme essentielle d'une fonction ou d'une maladie; suivant les lois primitives du Principe Vital, qui produisent cette fonction ou cette maladie<sup>102</sup>.

L'azione concomitante di diversi organi nell'esercizio di una funzione o nel decorso di una malattia può avvenire sia per mezzo di una corrispondenza tra un'affezione dell'uno e quella dell'altro – tale che la prima costituisce quasi la causa occasionale del sorgere della seconda – sia grazie a un concorso propriamente detto<sup>103</sup> di organi diversi nella costituzione della «forma essenziale» di una funzione vitale o di una malattia, e questo seguendo sempre le leggi primordiali del principio vitale – il quale si rivela qui come quella forza nascosta e insondabile che effettua queste operazioni secondo i piani generali disposti dalla natura nelle sfere della salute e della malattia<sup>104</sup>. Infatti Barthez asserisce che il principio vitale opera questo o quel movimento nel quadro di una precisa funzione fisiologica. Anche se una determinata operazione è effettuata dal principio vitale inerente a questa o quella parte del corpo vivente (un muscolo, ad esempio), quest'ultimo è tuttavia parte del principio di vita dell'animale intero<sup>105</sup>, cosicché anche in questi casi emerge un'allusione a un

<sup>102</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, "Notes sur le neuvième chapitre", p. 4 delle note, n. 2.

<sup>103</sup> «Sinergia», si è detto, designa in effetti un «concorso di azione» di diversi organi che devono svolgere una particolare funzione fisiologica. Barthez vi accenna anche nel *Traité des maladies gouteuses* (1802), in un passo dove discute del caso in cui lo stomaco viene caricato di cibi solidi durante la suppurazione delle piaghe che si formano in seguito a un'amputazione o di altre piaghe che sono molto estese. «Dans ce dernier cas, une mort prompte est causée par l'effet de la distraction violente que souffrent les forces des principaux organes qui sont nécessaires à la vie (le cœur, le poumon et le cerveau). En effet, ces organes exercent alors dans un même temps de grands efforts qui ne sont point harmoniques, d'autant qu'ils doivent soutenir par leur synergie (ou concours d'action) et le travail d'une digestion pénible, et celui d'une grande suppuration». Citiamo dalla seguente edizione: *Traité des maladies gouteuses*, Livre troisième, Chapitre premier, § 7, in *Encyclopédie des sciences médicales [...] Septième division. Collection des auteurs classiques. Barthez. Zimmermann*, Paris, Au bureau de l'Encyclopédie, 1839, p. 150; ma cfr. anche ivi, § 146, p. 213.

<sup>104</sup> Così, sul versante pratico, ad esempio nello studio di una malattia, è importante saper distinguere i sintomi prodotti dalla simpatia speciale di diversi organi da quelli che lo sono per la sinergia costitutiva di ciascuna malattia: «Je regarde comme essentiel dans l'Histoire des Maladies, de bien distinguer les symptômes qui sont produits par la sympathie spéciale de divers organes; et ceux qui le sont par la synergie constitutive de chaque maladie» (Id., *NESH*, II, p. 5 delle note, n. 3).

<sup>105</sup> Cfr., ad esempio, ivi, Chapitre XI, Première section, § 210, p. 110: «Le résultat de tous ces faits me paraît être: que le Principe Vital qui est inhérent à chaque muscle, et qui fait partie du principe de vie de l'animal entier, peut dans l'état naturel opérer à chaque instant le mouvement de ce muscle; mais qu'il perd bientôt cette faculté, et paraît s'éteindre, lorsque le nerf surtout, ensuite l'artère, et enfin la veine de ce muscle sont séparés par la section ou par une forte ligature, de toute communication avec les parties qui leur sont similaires dans tout le reste du corps vivant».

potere sotto il quale ricondurre i fenomeni della vita che, di volta in volta, nel piccolo e nel grande, effettua – come in generale fa Dio in un sistema quale quello malebranchiano – tutte le operazioni e tutti i singoli movimenti fisiologici. Parimenti, nel caso delle relazioni di simpatia che le forze di ciascun organo hanno con quelle di tutto il corpo (che Barthez tematizza nel capitolo XII), le modificazioni che avvengono in una parte del corpo inducono il principio vitale a produrre un'alterazione generale delle forze che esso fa agire in tutti gli organi<sup>106</sup>. Che sia determinato da leggi primordiali o da particolari fattori esterni, il principio vitale resta un principio di azione: esso fa agire delle forze negli organi in ogni istante e possiede in potenza delle «forze radicali» per conservare l'impiego naturale delle sue forze agenti<sup>107</sup>.

Segnaliamo infine che non a caso abbiamo prima evocato la natura e i suoi piani generali – a cui fa accenno lo stesso Barthez nel già citato § 161. In effetti, in particolare in queste pagine consacrate alle «simpatie» – suddivise in simpatie tra organi che non hanno alcun rapporto sensibile tra loro, simpatie tra organi che si assomigliano nella loro struttura e nelle loro funzioni e simpatie tra organi che hanno tra loro connessioni particolari<sup>108</sup> – Barthez fa talvolta allusione ai propositi e ai progetti della natura lasciando emergere una direzione finalistica nei fenomeni vitali. Questo emerge anche in un punto del § 165: illustrando la simpatia più costante e più notevole che esiste tra organi che non hanno alcuna evidente relazione tra loro, cioè quella tra lo sviluppo sessuale e il cambiamento del timbro della voce nella pubertà, Barthez nota che il disegno della natura non ha soltanto previsto la connessione tra questi due fenomeni, ma ha anche fatto dipendere lo sviluppo del secondo dal primo<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> «Mon objet présent est de faire voir, qu'une partie peut sympathiser avec tout le corps, de manière que telle affection de cette partie détermine le Principe Vital à une altération universelle des forces qu'il fait agir dans tous les organes» (ivi, Chapitre XII, § 226, p. 146).

<sup>107</sup> Cfr. ivi, Chapitre XIII, § 233, pp. 163-164: «Mais dans le système entier des forces du Principe Vital, il faut distinguer: et les forces que ce Principe fait agir à chaque instant dans tous les organes, suivant qu'il est déterminé par ses lois primordiales, ou par des causes qui lui sont étrangères; et les forces radicales ou qu'il a en puissance pour continuer l'emploi naturel de ses forces agissantes».

<sup>108</sup> Cfr., rispettivamente, ivi, Chapitre IX, Première section, §§ 164-169, pp. 14-25; Seconde section, §§ 170-178 pp. 26-44; Troisième section, §§ 179-183, pp. 44-53.

<sup>109</sup> «Le dessein primitif de la Nature a non seulement attaché à l'âge de la puberté, les développements des organes de la génération et de ceux de la voix; mais encore il a rendu ce dernier développement dépendant du premier» (ivi, § 165, pp. 15-16). Egli infatti nota che nei bambini che hanno subito la castrazione il cambiamento del timbro della voce non ha luogo (ivi, p. 15).

### 3. *Temperamento, costumi, governi*

Il principio vitale non opera in maniera rigida, ma manifesta una certa flessibilità a seconda delle situazioni e delle circostanze di tempo e di luogo. Nel capitolo XII dei *Nouveaux éléments* Barthez richiama ad esempio una legge primitiva del principio vitale, variamente modificata dalle circostanze e dai costumi, vale a dire la causa generale del sonno che rende necessario l'alternarsi di esso con le veglia; tuttavia il principio vitale può disabituarsi (fino a un punto non precisamente determinabile) al necessario avvicinarsi del sonno e della veglia<sup>110</sup>. A riguardo Barthez fa riferimento alla capacità dei Lapponi di prolungare notevolmente il loro stato di veglia durante i giorni più lunghi dell'anno, mentre trascorrono dormendo una buona parte della stagione della notte polare<sup>111</sup>.

Alla luce di queste prime considerazioni sui costumi che Barthez presenta nel capitolo XII, occupiamoci ora dei rapporti tra i fenomeni fisiologici e le abitudini degli individui e delle comunità per giungere infine a considerare anche la formazione delle comunità politiche: si tratta di un insieme di questioni tematizzate negli ultimi capitoli dei *Nouveaux éléments*.

Prima di esaminare questi argomenti, rievochiamo la distinzione interna alle forze vitali tra forze agenti e forze radicali, che ci sarà utile nell'indagine sulle abitudini e sui costumi. Ora le prime hanno origine nelle seconde e la distribuzione di queste ultime in ciascun organo è determinata o da cause primordiali la cui natura è ignota o da cause estranee al corpo vivente che lo modificano in base a rapporti conosciuti tramite l'osservazione<sup>112</sup>. Le forze radicali postulate da Barthez producono regolarmente le condizioni di esercizio delle forze agenti, sono legate a fatti osservabili e sembrano costituire il fattore essenziale che determina l'individualità organica. Nondimeno esse sono suscettibili di cambiamento: il funzionamento fisiologico può incidere sulla loro intensità e sulla loro correlazione<sup>113</sup>. In effetti l'energia originaria delle

<sup>110</sup> «Une loi primordiale du Principe Vital, qui est diversement modifiée par les circonstances et les moeurs; est la cause la plus générale du sommeil dont elle rend nécessaires les alternatives avec la veille. Le Principe Vital peut se déshabituer jusqu'à un point qu'on ne saurait fixer avec précision, de la nécessité des retours alternatifs du sommeil et de la veille» (ivi, Chapitre XII, § 129, p. 153).

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> «Les forces agissantes dans les organes ont leur origine dans les forces radicales; dont la distribution à chaque organe est déterminée, ou par des causes primordiales de nature inconnue; ou par des causes qui sont étrangères au corps vivant, et qui l'affectent suivant des rapports qui ne sont connus que par l'observation» (ivi, Chapitre XIII, § 234, p. 165).

<sup>113</sup> Cfr. F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières, op. cit.*, pp. 578-579.

forze radicali varia in ogni uomo dopo la nascita e può subire modificazioni continue di crescita e di decrescita<sup>114</sup>. Esse fanno registrare tali cambiamenti costanti sotto l'effetto delle determinazioni sinergiche e simpatiche<sup>115</sup>.

Richiamate queste distinzioni, occorre ora considerare che nel sistema dinamico degli equilibri (e degli squilibri) corporei, nella connessione e nell'intensità delle forze, entrano in gioco anche le abitudini e gli stili di vita:

L'habitude du genre de vie, par rapport à l'usage des choses dites *non naturelles* (ou étrangères à la Nature, qu'elles doivent pourtant soutenir), donne à chaque individu un état ou caractère particulier de santé; qui relativement aux autres hommes, lui est plus ou moins avantageux pour la conservation de sa vie<sup>116</sup>.

Nelle malattie nervose l'intero sistema delle forze del principio vitale è indebolito da un'alterazione abituale introdotta nelle forze sensitive e nella loro influenza sulle forze motrici<sup>117</sup>. Barthez rileva a riguardo che negli ultimi tempi questo genere di malattie è divenuto più comune in Europa rispetto al passato e la causa di tale cambiamento va ricercata nei presenti costumi delle società europee. Questi ultimi ostacolano la manifestazione abituale delle passioni forti, che invece era usuale in epoche anteriori e meno civilizzate, e fanno in modo che esse siano sostituite da una molteplicità di passioni deboli, le quali in qualche modo pure vengono arginate da un insieme di fattori inibenti. «L'essere morale dell'uomo» è così continuamente leso, represso e tormentato dalla combinazione di tutte queste piccole passioni. L'abitudine ad assumere tali atteggiamenti morali – frenare la manifestazione delle passioni vigorose e abbandonarsi soltanto a passioni deboli, quando l'espressione di queste ultime non sia a sua volta disinnescata da qualche ostacolo – altera lo stato fisico delle forze e delle funzioni del principio vitale in virtù della grande influenza che l'anima ha su esso<sup>118</sup>. Le passioni, a loro volta, hanno un'incidenza sulle funzioni

<sup>114</sup> «L'énergie primitive des forces radicales est sans doute différente dans chaque homme depuis la naissance; et elle est susceptible de variations continuelles d'accroissement et de décroissement» (P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XIII, § 234, p. 165).

<sup>115</sup> Cfr. ad esempio questo passo: «Lorsque le système des forces vitales est affecté fortement et en même temps, par les sympathies des actions de deux organes; dont les efforts ne sont point liés l'un à l'autre, mais se font en des sens divers ou contraires; ces sympathies tendent à déterminer des altérations simultanées dans les forces des principaux organes, qui sont le cerveau, le cœur, et les viscères réunis dans la région épigastrique. Ces altérations sont, ou contraires, ou extrêmement diverses entre elles pour le mode et pour le degré. L'unité d'affection nécessaire pour l'exercice des forces de chaque *principal* organe, doit manquer alors: ce qui peut amener promptement l'interception des fonctions essentielles à la vie» (ivi, § 244, p. 186).

<sup>116</sup> Ivi, § 235, pp. 166-167.

<sup>117</sup> Ivi, Première section, Article premier, § 238, p. 173.

<sup>118</sup> «Les maladies vaporeuses sont devenues incomparablement plus communes parmi nous, dans les derniers

fisiologiche. Le passioni tristi che hanno dominato a lungo sulle altre producono ad esempio una risoluzione delle forze radicali quando coloro che ne sono stati afflitti subiscono una lesione di un organo particolare, diverso da quello del pensiero<sup>119</sup>. Nondimeno, le passioni tristi più forti e dannose, quando toccano soltanto l'organo del pensiero, non producono in soggetti sani la scomposizione delle forze radicali nel corso della malattia da esse causate fino a che essa non diventi mortale. Questo emerge chiaramente nei casi di nostalgia del paese d'origine in uomini robusti: la «maladie du pays» presenta tutti i segni della febbre nervosa maligna, ma differisce da quest'ultima perché questi uomini che la malattia ha portato quasi alla morte guariscono in modo sorprendentemente rapido quando viene loro garantito che potranno soddisfare il loro desiderio: gli uomini affetti da questa forma di nostalgia tendono a restare nei loro letti muti e immobili e perirebbero presto se si lasciassero andare totalmente al loro delirio; ma essi recuperano in poche ore forza, vigore e buona salute appena sono certi che stanno per essere liberati e che faranno ritorno a casa<sup>120</sup>.

L'indagine del medico-filosofo di Montpellier si sposta poi sul temperamento, vale a dire l'insieme delle affezioni costanti che caratterizza in ogni uomo il sistema delle forze del principio vitale<sup>121</sup>. Barthez considera due metodi capaci di farci conoscere, nei limiti del possibile, il temperamento proprio di un uomo: l'uno per via diretta, l'altro per via indiretta. Il primo consiste nel riconoscere, attraverso sufficienti osservazioni, in relazione allo stato di salute più perfetto, l'energia totale delle forze radicali del principio vitale in tutto il corpo e le forze agenti, le loro modificazioni generali o particolari, prodotte dall'abitudine nell'impiego delle cose cosiddette non naturali<sup>122</sup>. Il secondo si basa su induzioni: esse servono a stimare l'entità delle forze radicali e le modalità delle forze agenti del principio vitale che caratterizzano il temperamento di un certo individuo. In queste induzioni sono presi in esame: le abitudini o le caratteristiche dell'anima, il cui modo di essere ha generalmente una gran-

temps, qu'elles n'étaient autrefois. La cause principale me paraît en être, que les mœurs présentes des Sociétés en Europe empêchent les passions fortes de se montrer habituellement; comme elles faisaient dans des âges antérieurs et grossiers; et que ces passions sont aujourd'hui remplacées par un grand nombre de passions faibles, que des obstacles multipliés proportionnellement font avorter. C'est par le jeu de toutes ces petites passions que l'Être moral de l'Homme est continuellement froissé, rétréci, et tourmenté en tout sens; et l'habitude de ces affections morales pervertit semblablement l'état physique des forces et des fonctions du Principe Vital par une suite de l'influence très étendue que l'Âme a sur le Principe Vital» (ivi, pp. 173-174).

<sup>119</sup> Cfr. ivi, Première section, Article premier, § 245, p. 188.

<sup>120</sup> Ivi, pp. 189-190.

<sup>121</sup> Ivi, Chapitre XIV, § 264, p. 230.

<sup>122</sup> Ivi, pp. 230-231.



de analogia con quello del principio vitale; lo stato fisico dei solidi e dei fluidi, che parimenti instaura relazioni forti con le maniere di agire del principio vitale<sup>123</sup>. Così Barthez può richiamare un principio già emerso nel corso del suo lavoro e le sue conseguenze sul piano dei costumi degli uomini che abitano in un medesimo territorio, che fanno parte di una medesima comunità:

En considérant les rapports généraux qu'ont les affections constantes du Principe Vital de chaque homme avec les dispositions morales de l'Âme, et avec l'état physique du corps; on voit que le Principe Vital doit avoir dans les hommes qui habitent un même pays, des formes qui leur sont communes; puisqu'on observe des ressemblances singulières entre eux dans leurs complexions physiques, et dans leurs moeurs<sup>124</sup>.

Esiste un sistema di rapporti generali tra le affezioni costanti del principio vitale di ciascun uomo, le attitudini morali dell'anima e gli stati del corpo. Particolari somiglianze si riscontrano nella condizione fisica e nei costumi di uomini che abitano in uno stesso paese. La correlazione generale tra le modalità rispettive del principio vitale, dell'anima e del corpo e l'omogeneità culturale di ciascuna comunità inducono così a ritenere che il principio vitale presenti forme comuni presso gli uomini che abitano in uno stesso paese.

Le modificazioni persistenti del principio vitale sono poi correlate in ciascun luogo della terra, ma in forme non ancora pienamente definite, alla temperatura dell'aria, al clima e alle caratteristiche del suolo<sup>125</sup>.

Si è detto che il metodo indiretto per conoscere il temperamento di un uomo mira a determinare quali sono in lui il grado di intensità delle forze radicali e i modi delle forze agenti del principio vitale alla luce di osservazioni che concernono tanto i costumi, che dipendono dalla sfera psicologica, quanto i solidi e i fluidi, ovvero la componente materiale del corpo e le sue dinamiche: le abitudini psico-culturali e i fenomeni fisici del corpo «en général ont des rapports harmoniques avec les affections permanentes du système des forces»<sup>126</sup>. In tal modo, in ogni uomo esistono analogie manifeste tra i costumi e la dimensione fisica del corpo da un lato e la maniera d'essere più costante del suo principio vitale dall'altro<sup>127</sup>. Barthez richiama a riguardo le conside-

<sup>123</sup> Ivi, pp. 231-232.

<sup>124</sup> Ivi, § 265, p. 232.

<sup>125</sup> «Ces modifications *endémiques* du Principe Vital, ont dans chaque lieu de la Terre, des correspondances, qui n'ont point été encore exactement déterminées; avec la température de l'air ou du climat, et avec les qualités du sol. Ces correspondances ayant été vues imparfaitement; on peut regarder comme neuve à plusieurs égards la Question si agitée de l'influence de l'Air, de la Terre, et des Eaux sur l'espèce humaine» (*ibid.*).

<sup>126</sup> Ivi, Chapitre XIV, Seconde section, § 273, p. 247.

<sup>127</sup> *Ibid.*

razioni di Stahl, secondo il quale l'attività dell'anima nei suoi pensieri e nelle sue volontà ha un rapporto proporzionale con quella dei suoi movimenti vitali cosicché, ad esempio, l'inquietudine morale di un soggetto si riflette nell'esecuzione dei suoi movimenti interni<sup>128</sup>. Eppure, precisa Barthez, non bisogna generalizzare troppo la «doctrine de la correspondance des affections constantes de l'Âme et du Principe Vital»: l'esperienza dimostra che uomini il cui corpo mostra segni di un temperamento malinconico non hanno affatto un'anima malinconica, ma sono al contrario allegri e oziosi<sup>129</sup>. Barthez ammette comunque l'esistenza di una «correspondance primitive du Principe Vital et de l'Âme pensante». Anche se tale corrispondenza può essere modificata o finanche denaturata da cause morali e fisiche, che agiscono diversamente sulla mente e sul corpo, in generale si osserva una singolare consonanza – nei tempi, nell'ordine e nella proporzione – tra le abitudini morali e i movimenti vitali nei diversi temperamenti, considerati sia nella loro individualità sia nell'ambito di categorie specifiche come l'età e il sesso<sup>130</sup>.

Nella terza sezione del capitolo XIV dei *Nouveaux éléments* Barthez tematizza le relazioni che le forze del temperamento «endémiques», ovvero proprie degli abitanti di ciascun paese, hanno con le cause generali che diversamente modificano «le physique de l'homme» e «ses mœurs» nei molteplici luoghi della Terra. A riguardo Barthez divide le cause generali in due categorie: naturali e politiche. Le cause naturali sono: il clima (in cui va inclusa la temperatura abituale dell'aria), la natura del terreno (che comprende tra l'altro l'altitudine, la distanza dal mare, l'esposizione ai venti), le qualità sensibili del suolo e le esalazioni provenienti dal sottosuolo. Le cause politiche includono i vari modi di vivere delle comunità umane (cacciatori, pastori, agricoltori o commercianti) e le forme diverse dei governi, la cui origine e i cui cambiamenti dipendono più di quanto si possa pensare dal caso, vale a dire da un concomitanza di circostanze che sfugge all'osservazione<sup>131</sup>.

Alcuni paragrafi sono dedicati alla ben nota questione dell'influenza dei climi sugli uomini. Tale influsso, per il medico-filosofo di Montpellier, è attestato da una gran mole di fatti che non possono essere messi in discussione

<sup>128</sup> Ivi, pp. 247-248. Cfr. G. E. Stahl, *Doctrinae medicae-theoreticae Partis I. Physiologiae*, Sectionis I, Membri IV, Articulus III, *De temperamentis*, in Id., *Theoria medica vera*, op. cit., pp. 265-277, in particolare pp. 272-273.

<sup>129</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XIV, Seconde section, § 273, p. 248.

<sup>130</sup> «[...] en général on observe un accord singulier des actions morales avec les mouvements vitaux, quant au temps, à l'ordre, et à la proportion; dans les différents tempéraments, soit individuels, soit considérés et classés sous divers genres; ainsi que dans les deux sexes, et dans les divers âges de la vie» (ivi, pp. 248-249).

<sup>131</sup> Ivi, Chapitre XIV, Troisième section, § 275, pp. 252-253.

dalle considerazioni di Helvétius e altri autori – che peraltro Barthez si limita a menzionare senza scendere nei dettagli e senza far precisi riferimenti alle loro opere<sup>132</sup>. Helvétius in effetti sostiene che la temperatura, la latitudine, l'alimentazione non hanno un'influenza talmente decisiva sulle comunità umane da costituire il fattore determinante delle loro differenze. Se la teoria dell'influenza del clima fosse vera, argomenta Helvétius, il territorio più favorito dalle condizioni climatiche avrebbe prodotto gli abitanti più «spirituali» e costoro avrebbero acquisito una superiorità netta sulle altre nazioni, si sarebbero dati le leggi migliori e avrebbero avuto governi eccelsi fino ad asservire col tempo tutti gli altri popoli e a dar luce in tutti campi agli uomini più celebri<sup>133</sup>. Tuttavia, secondo Helvétius, il clima capace di generare un tale popolo non è stato ancora conosciuto e la storia non rivela in nessun popolo un costante primato intellettuale, morale e politico sugli altri:

Le climat générateur d'un tel Peuple est encore inconnu. L'Histoire ne montre en aucun d'eux une constante supériorité d'esprit sur les autres: elle prouve au contraire que depuis Deli jusqu'à Petersbourg, tous les Peuples ont été successivement imbécilles et éclairés; que dans les mêmes positions, toutes les Nations, comme le remarque M. Robertson, ont les mêmes Lois, le même esprit, et qu'on retrouve par cette raison chez les Américains les mœurs des anciens Germains.

La différence de la latitude et de la nourriture n'a donc aucune influence sur les Esprits; et peut-être en a-t-elle moins qu'on ne pense sur les Corps<sup>134</sup>.

Nel trattato *De l'homme* Helvétius enumera inoltre una serie di fatti – ad esempio in ogni paese coloro che detengono incarichi pubblici antepongono sempre l'interesse privato a quello comune – alla luce dei quali conclude che gli uomini sono dappertutto essenzialmente gli stessi, che la differenza di climi non ha un'influenza sensibile sugli spiriti e nemmeno sui gusti<sup>135</sup>.

Barthez invece si schiera con i teorici dell'influenza del clima. A suo avviso, in certi casi essa è particolarmente evidente: il clima ha un'incidenza diretta sulle proporzioni del corpo umano, infatti gli uomini che abitano in paesi caldi sono più piccoli di coloro che abitano nelle estremità fredde delle zone temperate<sup>136</sup>. Barthez osserva che l'intensità di freddo più favorevole allo sviluppo del corpo umano si riscontra nelle latitudini vicine alle zone glaciali del nord, ma anche che un aumento delle temperature fredde non particolar-

<sup>132</sup> Ivi, § 276, p. 254.

<sup>133</sup> Helvétius, *De l'homme*, op. cit., Tome premier, Section II, Chapitre VII, p. 255, n. a.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 255-256, n. a.

<sup>135</sup> Ivi, pp. 411-415, in particolare p. 414, n. 37.

<sup>136</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XIV, Troisième section, § 276, pp. 254-255.

mente significativo nei luoghi più settentrionali frena l'accrescimento naturale del corpo umano. Ad esempio, i Lapponi sono di piccola statura eppure sono vicini ai Finlandesi, che si caratterizzano invece per l'alta statura e le belle proporzioni<sup>137</sup>. Una tale dissomiglianza si spiega soltanto in virtù delle disparità estreme dell'energia che il principio vitale dispiega nella sua facoltà di sviluppo plastico degli organi al fine di permettere al corpo di sopportare le variazioni di freddo che si susseguono in territori poco distanti l'uno dall'altro<sup>138</sup>. Nella *Théorie du beau dans la nature et les arts*, pubblicato postumo nel 1807, Barthez tornerà sulla questione asserendo che il clima è la più potente delle cause che determinano gli sviluppi delle facoltà fisiche e morali degli uomini; esso rende ragione inoltre del fatto che la bellezza si diffonde in forme più eccelse presso un popolo piuttosto che presso un altro<sup>139</sup>.

Barthez esamina dunque la questione delle differenze esteriori degli uomini (forma del viso, colore della pelle e così via) che si manifestano a seconda della latitudine in cui nascono e vivono. Evoca a riguardo la tesi e gli argomenti di Blumenbach, secondo il quale il clima è la causa più generale delle differenze che si riscontrano nelle «[...] diverses variétés du Genre humain; dans la figure, la proportion, et la direction des parties de la face»<sup>140</sup>. Dopo aver esposto la tesi di Camper, che riconduce agli effetti delle differenze del clima, dell'aria e dei cibi le forme particolari delle orbite degli occhi, delle guance, del naso e della mascella superiore nelle diverse comunità umane, Barthez afferma che è possibile ricondurre all'azione di queste cause generali – clima, aria, alimenti – i fatti che provano le alterazioni di alcune parti del corpo subite da uomini e animali che sono stati trasportati in luoghi lontani dal loro paese d'origine<sup>141</sup>. Cionondimeno Barthez ritiene inverosimile che queste cause generali producano, principalmente su certe parti del volto, impressioni più marcate e sproporzionate rispetto a quelle che determinano su altri organi fino a modificare, in questi punti del viso, alla luce di una sorta di modello primitivo del genere

<sup>137</sup> Ivi, pp. 255-256.

<sup>138</sup> «Un passage aussi brusque ne peut être conçu, que par des inégalités extrêmes de l'énergie que le Principe Vital a dans sa faculté de développement plastique des organes; pour résister à des degrés de froid qui se suivent si prochainement» (Ivi, § 277, p. 256).

<sup>139</sup> Id., *Théorie du beau dans la nature et les arts*, ouvrage posthume par P.-J. Barthez [...] mis en ordre et publié par son frère (le Bon Antoine Barthès de Marmorières), Paris, Gollin, 1807. Citiamo dalla seconda edizione, Paris, Librairie Frères Vigot, 1895, "Quatrième discours", p. 77.

<sup>140</sup> Id., *NESH*, II, Chapitre XIV, Troisième section, § 278, p. 258. Cfr. Johann Friedrich Blumenbach, *De Generis humani varietate nativa. Editio tertia. Praemissa est epistola ad virum perillustrem Josephum Banks baronetum [...]*, Gottingæ, Vandenhoeck & Ruprecht, 1795, Sectio II, §§ 28-31, 34, pp. 77-80, 88-93.

<sup>141</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XIV, Troisième section, § 278, pp. 259-260.

umano («relativement au type primitif du Genre Humain»), i caratteri che dipendono dalla facoltà generatrice e nutritiva e l'orientamento delle forze che esercitano tali facoltà<sup>142</sup>. Alla luce degli autori esaminati e delle proprie osservazioni, Barthez ritiene di poter proporre al lettore un'opinione che sarebbe il risultato semplice e verosimile dei fatti considerati:

L'opinion que je crois pouvoir proposer, comme le résultat le plus simple et le plus vraisemblable des faits, est que la Nature a été déterminée par des lois primordiales dont les causes nous sont inconnues, à créer; soit dès l'origine du Genre Humain, soit dans la suite des temps, dans les lieux de la Terre soumis à quatre ou cinq principaux climats; diverses races d'hommes dont chacune répond à son climat, par telles ou telles formes caractéristiques des parties de la face<sup>143</sup>.

Questa conclusione – presentata comunque come un'opinione, come l'esito verosimile di un insieme di osservazioni – lascia intendere che Barthez abbraccia l'idea di una molteplicità di razze umane generate dalla natura stessa attraverso leggi di cui ignoriamo le cause, ciascuna delle quali esiste in una regione terrestre caratterizzata da un clima particolare. Così, quando affronta la questione degli uomini di pelle scura, sostiene che non sia pienamente dimostrato che il loro colore sia prodotto dal calore e dal clima secco. A suo avviso, questa opinione esprime soltanto una possibilità, mentre probabilità più forti sembrano indicare che, indipendentemente dall'azione del clima, la razza degli uomini di pelle nera presenti i tratti di un ceppo originariamente formato dalla natura<sup>144</sup>.

L'attenzione di Barthez si sposta poi sull'influenza del clima sugli organi interni del corpo, degna di maggior attenzione rispetto all'influenza sugli organi esterni. Le forme interne della costituzione si spiegano alla luce delle modificazioni diverse che il principio vitale manifesta rispettivamente presso i popoli del Nord e quelli del Sud<sup>145</sup>. Infatti nel Sud il calore può seccare e far diventare callose le estremità nervose della superficie del corpo in modo da renderle più sensibili ispessendole, così come nei paesi nordici il freddo che condensa le fibre può probabilmente rendere i loro movimenti più forti e più liberi, ma può anche contrastare questo grado di flessibilità più favorevole

<sup>142</sup> Ivi, p. 260.

<sup>143</sup> Ivi, pp. 260-261.

<sup>144</sup> «On ne peut prouver que la possibilité de cette influence du climat sur la couleur des Nègres; mais des probabilités encore plus fortes semblent indiquer qu'indépendamment de l'action du climat, la race des Nègres a dans sa couleur, comme dans ses formes, les caractères d'une race primitivement formée par la Nature» (Ivi, § 279, pp. 262-262).

<sup>145</sup> Ivi, § 280, pp. 262-263.

all'equilibrio degli organi<sup>146</sup>. Probabilmente, nel caso dei popoli che vivono nei paesi caldi, si può dire che il rilassamento delle fibre causato dall'influenza di un clima torrido produce presso tali comunità umane un'impotenza relativa per le funzioni dell'economia animale («une impuissance relative pour les fonctions de l'Économie Animale»). Nello stesso tempo il rilassamento fisico degli organi si accompagna a una maggiore inclinazione del principio vitale ai movimenti spasmodici. L'eccesso di debolezza fisica si abbina a un eccesso di irritabilità e la sensibilità, pur essendo vivace, tende facilmente ad affaticarsi<sup>147</sup>. In tal modo nei climi caldi le ferite più leggere causano facilmente convulsioni e le febbri sono molto più acute e si contraggono più facilmente che nei climi temperati. A causa di questa sensibilità più acuta e facilmente alterabile degli uomini dei paesi caldi i medici esperti vi prescrivono un maggior uso relativo dei rimedi narcotici e delle bevande temperanti<sup>148</sup>.

Barthez esamina inoltre l'analogia tra l'influenza che un clima molto caldo ha sulle forze radicali e su quelle agenti dell'organismo e l'influsso che esso presenta sui costumi, nei quali produce attitudini che sembrano contrapporsi. L'autore si sofferma sul caso degli Indiani, già preso in esame da Montesquieu: nei loro comportamenti si riscontrano tanto una timidezza naturale quanto un coraggio estremo che si manifesta in «actions atroces», poi diventate in certi casi anche pratiche abituali. Si pensi al caso delle donne indiane che si gettano tra le fiamme della pira funeraria dei mariti. Questo slittamento da una timidezza eccessiva a un coraggio estremo si registra presso altri popoli che vivono in regioni dal clima canicolare. In questi paesi, come un certo languore delle funzioni organiche si accompagna a un'inclinazione più marcata per le malattie convulsive e molto acute, così l'anima è abitualmente caratterizzata da timidezza ma anche capace di compiere azioni terribili; queste ultime stanno al vero coraggio come le convulsioni stanno agli sforzi liberi e potenti<sup>149</sup>.

Procedendo secondo la partizione della sua indagine, Barthez giunge dunque a considerare la natura del terreno dove un popolo si è stabilito ed esa-

<sup>146</sup> Ivi, p. 263.

<sup>147</sup> Ivi, § 281, p. 264.

<sup>148</sup> Ivi, pp. 264-265.

<sup>149</sup> Ivi, § 282, pp. 266-268. L'autore riscontra una simile contraddizione nel temperamento anche presso i popoli selvaggi delle regioni nordiche del globo: «cette espèce de contradiction que présentent des affections morales des Sauvages, soit du Nord, soit du Midi; me paraît tenir à ce que l'état d'imperfection auquel ils sont réduits ne leur laisse point de moyens de graduer les comparaisons des biens et des maux qui leur arrivent; non plus que les déterminations auxquelles ces maux doivent les porter; de manière qu'ils ignorent quand ils doivent conserver ou jeter leur vie» (ivi, p. 268).

mina in che misura esso è in grado di modificare le forme esterne (ovvero la costituzione fisica) e le forme interne (ovvero il temperamento) degli uomini<sup>150</sup>. Quindi passa in rassegna l'azione delle cause politiche sui costumi, sullo spirito dei popoli e, indirettamente, sui loro temperamenti, sia quando agiscono da sole sia quando si combinano con le cause naturali<sup>151</sup>. Si tratta di fattori di grande rilievo: l'incidenza del clima sui costumi può essere assecondata o contrastata proprio dalle cause politiche, sicché, se non si distinguono queste due situazioni, si rischia di cadere in contraddizione, come è accaduto a Montesquieu<sup>152</sup>.

Il modo di vivere di un popolo, quando è determinato dalla natura del terreno, diventa la più potente delle cause politiche: esso è capace di forgiare i costumi di una comunità indipendentemente dalla forma di governo da cui è retta<sup>153</sup>. Nei paesi dove si constata che la natura del terreno non ha subito alterazioni considerevoli, soltanto le cause politiche possono produrre cambiamenti prodigiosi nei costumi: sono quindi i buoni e i cattivi governi, le buone e le cattive leggi, lo spessore culturale di governanti, ministri e magistrati a incidere sui costumi e sull'indole degli uomini<sup>154</sup>. Quando le cause politiche e naturali concorrono nel corso di secoli consecutivi a formare il carattere particolare dei costumi di un popolo, questo carattere diventa una razza umana, capace di restare sostanzialmente la stessa – nel caso non ci siano mescolamenti con altri gruppi – nonostante le più grandi variazioni di climi e di governi<sup>155</sup>; nondimeno, va anche tenuto conto, caso per caso, dei

<sup>150</sup> Ivi, § 283, pp. 268-270.

<sup>151</sup> Ivi, § 284, p. 271.

<sup>152</sup> «C'est pour n'avoir pas distingué les cas, dans lesquels l'influence du climat sur les mœurs est ou n'est pas combattue par l'action des causes politiques; que M. de Montesquieu paraît être tombé dans une contradiction. Car il dit trop généralement qu'en approchant des pays du Midi, on croit s'éloigner de la Morale même: que les passions plus vives multiplient les crimes, etc.: et cependant il dit aussi que le climat des Indes fait naître la candeur des mœurs, et produit la douceur des lois» (ivi, "Notes sur le quatorzième chapitre", pp. 141-142 delle note, n. 16). Cfr. Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu, *L'esprit des lois*, edizione a cura di Robert Derathé, bibliografia aggiornata e indice a cura di Denis de Casablanca, 2 voll., Paris, Classiques Garnier, 2011, livre XIV, Chapitres II, XV (*Lo Spirito delle leggi*, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione e commento di R. Derathé, trad. it. di Beatrice Boffito Serra, 2 voll., VII ed., Milano, Rizzoli, 2007, vol. I, pp. 388-389, 398-399).

<sup>153</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XIV, Troisième section, § 284, pp. 272-273. «C'est ainsi qu'une vie errante, pastorale et guerrière, donne des mœurs singulièrement ressemblantes aux Arabes et aux Tartares; malgré la différence extrême du climat, et malgré celle de leurs Gouvernements» (ivi, p. 273).

<sup>154</sup> «Les causes politiques seules peuvent produire des changements prodigieux dans les mœurs, comme on l'observe dans des pays où la nature du terrain n'a point souffert d'altération considérable. La terre n'a point changé dans la Grèce, ou dans l'Égypte; mais le courage et le génie des peuples y ont été fétrisés par la barbarie du Gouvernement» (ivi, § 285, p. 274).

<sup>155</sup> «Lorsque des causes politiques et naturelles concourent pendant plusieurs siècles consécutifs, à donner un caractère particulier aux formes et aux mœurs d'un Peuple; ce caractère constitue une Race d'hommes, qui de-

fenomeni di migrazione e di mescolamento, che indubbiamente segnano la storia delle comunità umane<sup>156</sup>.

Le cause politiche che, combinate o meno con fattori naturali, agiscono costantemente per generazioni intere possono limitare lo sviluppo, la perfettibilità dell'intelligenza umana, ma non si sa fino a che punto<sup>157</sup>. In tal modo è probabilmente la combinazione di cause di ordine politico e di ordine naturale che ha prodotto quella decadenza per cui oggi nemmeno con la migliore educazione quasi mai è possibile elevare l'intelligenza degli uomini di pelle nera a un livello simile a quello degli Europei<sup>158</sup>. Nondimeno un'educazione particolare può permettere di migliorare le facoltà intellettuali di questi uomini, come Barthez lascia intendere con una sorte di litote: «Les facultés intellectuelles sont communément chez les Nègres qui n'ont point reçu d'éducation particulière, dans un état de développement très imparfait»<sup>159</sup>. Inoltre, anche l'affermazione di Hume, secondo cui nessuno schiavo nero, anche dopo esser stato messo in libertà, può distinguersi nelle belle arti o nelle scienza, va sfumata: molti fatti possono svelarne l'eccessiva generalità<sup>160</sup>. Del resto i popoli di pelle nera si differenziano da popolazioni che vivono in uno stato selvaggio (come certi nativi americani) e «vieillissent sans sortir de l'enfance de la raison», perché hanno prodotto un sistema politico-gerarchico («vivent sous des Rois») e «sont un peu plus rapprochés de l'état de civilisation», cioè sono un po' più vicini al grado di civiltà che l'uomo raggiunge quando tutte le condizioni ne favoriscono lo sviluppo<sup>161</sup>.

Alla luce di tutte queste osservazioni, nel paragrafo che conclude il capitolo XIV, Barthez può dunque affermare:

Les grands perfectionnements de l'esprit humain sont des effets essentiellement dépendants des causes politiques et morales, qui produisent les besoins factices de l'homme multipliés à l'excès, les inégalités des conditions et des fortunes qui en résultent, les révolutions et les formes compliquées des divers Gouvernements.

Quand on considère les variations perpétuelles, et souvent périodiques, que l'histoire nous démontre exister dans le cours de ces causes politiques et morales; comment pourrait-on adop-

meure manifestement la même (lorsqu'elle ne s'altère point d'ailleurs en s'alliant avec d'autres races) au milieu des plus grandes variations du Climat et du Gouvernement des pays où ce peuple peut être transplanté» (ivi, § 286, pp. 274-275).

<sup>156</sup> Cfr. ivi, "Notes sur le quatorzième chapitre", pp. 142-143, n. 17.

<sup>157</sup> Ivi, Chapitre XIV, Troisième section, § 286, pp. 275-276.

<sup>158</sup> Ivi, § 287, p. 276.

<sup>159</sup> Ivi, p. 277.

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Ivi, pp. 278-279.



ter cette opinion, que quelques personnes ont voulu mettre à la mode dans ces derniers temps: que l'esprit de l'homme est destiné par la Nature des choses, à une perfectibilité indéfinie dans son progrès, et qui doit aller toujours croissant avec les Âges du Genre Humain?<sup>162</sup>

L'insieme di queste riflessioni sul concorso di cause politiche e naturali nel forgiare indoli e costumi dei popoli determina una curvatura storico-morale del discorso antropologico. Questa modulazione della riflessione teorica di Barthez si iscrive a pieno titolo nel suo progetto di una nuova scienza dell'uomo: edificata sulle basi della fisiologia e della medicina, tale scienza ambisce anche ad abbracciare in un quadro generale e nello stesso tempo sensibile ai particolari le caratteristiche dei *mœurs* delle diverse comunità umane seguendo il variare della latitudine. I testi esaminati in questo paragrafo e le loro molteplici aperture – ecologica, etica, etnologica – stimolano dunque le considerazioni riportate di seguito.

- 1) Barthez riconosce una differenza di razze umane che sembra rispondere a un progetto della Natura stessa che, determinata da leggi primordiali le cui cause sono sconosciute, ha orientato un processo di formazione di razze diverse a seconda dei quattro/cinque climi principali della terra, ognuna delle quali corrisponde al proprio clima per certe particolari caratteristiche fisico-somatiche.
- 2) Il riconoscimento dell'esistenza di razze diverse – peraltro presentato come un'opinione proposta alla luce di osservazioni e riflessioni, secondo i canoni di quel metodo zetetico che abbiamo evocato – non si traduce immediatamente in una gerarchia delle razze e in una loro fissità immutabile.
- 3) Ci sono popoli che hanno raggiunto un grado di civiltà più elevato rispetto ad altri, ma l'autore – coerentemente con la propria impostazione metodologica – rifugge da ogni essenzialismo: i costumi e le indoli delle nazioni si formano nel corso della lunga durata, e quando certe cause politiche (governi, leggi, ecc.), combinate con le naturali, agiscono per intere generazioni, e consecutivamente, nel forgiare in un certo modo i costumi di un popolo dandogli un carattere particolare, questo carattere costituisce «una razza d'uomini». Tuttavia, se il carattere di un popolo o di un gruppo di popoli si forgia nel corso dei secoli, una particolare razza non è un'essenza originaria quanto piuttosto il prodotto storico di un

<sup>162</sup> Ivi, § 288, pp. 279-280.

lento e lungo processo che ha visto cause politiche e naturali modellare i suoi usi e costumi: non è un dato biologico bensì un fatto culturale.

- 4) È possibile, con un opportuno processo educativo, stimolare lo sviluppo intellettuale degli uomini, al di là del loro contesto e della loro cultura d'origine.
- 5) I grandi progressi dello spirito umano dipendono da cause politiche e morali che producono e moltiplicano i bisogni secondari degli uomini, creano differenze sociali ed economiche e le diverse forme di governo. Sono quindi legati a vicissitudini storiche che peraltro non si inscrivono nel quadro di un percorso lineare. Le variazioni continue e spesso periodiche che esistono nel dispiegarsi delle cause politiche e morali – la non linearità e le contraddizioni che si riscontrano nella storia dei popoli – dimostrano infine la scarsa plausibilità dell'idea di una perfettibilità indefinita del progresso umano.
- 6) Nello studio dei rapporti tra la fisiologia, la morale e i costumi dei popoli occorre assolutamente evitare le generalizzazioni, specie se affrettate. Il corretto approccio consiste nel prendere atto di una molteplicità di cause (riducendo all'osso: naturali e politiche) che influenzano tanto le forze radicali e agenti del principio vitale quanto il temperamento degli uomini e i loro costumi; e nell'esaminare, caso per caso, di volta in volta, quale tipo di causa prevale o con quale altra si combina e quali effetti produce considerando la lunga durata e la continuità della sua azione.

## Note conclusive

### Fisiologia, storia, metafisica

La scienza dell'uomo di Barthez poggia su basi fisiologiche e fa uso di un metodo empirico che si colloca dichiaratamente nell'alveo della grande tradizione inaugurata da Francis Bacon e proseguita, tra gli altri, da Locke e Hume. Eppure ci sembra interessante sottolineare, in queste note conclusive, come la nuova scienza dell'uomo, corroborata dalla teoria e dalla pratica medica dell'autore, si delinei, alla fine dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, come un progetto aperto, da cui si diramano sentieri che Barthez intravede e indica, ma forse non percorre sino in fondo. Queste aperture sono un segno della ricchezza e della complessità della scienza dell'uomo per un autore della seconda metà del XVIII secolo (e degli inizi del XIX) che si è formato sui classici della medicina e della filosofia dell'antichità e della prima modernità. Esse rivelano inoltre che, pur muovendo da una prospettiva medico-fisiologica, questo discorso antropologico, che consapevolmente attinge a svariate fonti filosofiche, sfocia in una serie di considerazioni sull'influenza delle cause naturali e politiche sui costumi dei popoli nel loro sviluppo storico e in speculazioni dal sapore fortemente metafisico sulla sorte del principio vitale e sul suo ritorno al principio dell'universo. In tal modo la scienza dell'uomo di Barthez, con il suo fecondo e problematico retroterra culturale, sembra esprimere le tensioni e l'osmosi che emergono tra ambiti disciplinari diversi, una volontà di utilizzare fonti, prospettive e argomenti attinti da contesti eterogenei (l'autore cita Haller e Stahl, Descartes e Condillac, Pindaro e Plotino), ma anche la necessità di prendere in esame l'insieme dei fattori che coesistono e si intrecciano nella dimensione antropologica provando a collegarne i molteplici aspetti (fisiologico, fisico, morale, culturale ecc.) in modo da eludere ogni tentazione riduzionistica.

La scienza dell'uomo di Barthez si pone così su un piano diverso anche rispetto agli stessi lavori di Lacaze e Bordeu. Il primo si propone indubbiamente di sondare i rapporti tra il fisico e il morale, ma resta forse troppo legato a una posizione vicina al meccanicismo (non a caso Barthez lo annovera – si è detto – tra i solidisti). Il secondo, pur interessato all'euritmia tra il fisico e il morale, analizza a fondo i fenomeni fisiologici e le loro alterazioni, ma

sembra meno propenso a varcare i confini della fisiologia e della medicina per elaborare una visione d'insieme, ontologica, dei fenomeni vitali – e, si è detto, rifiuta espressamente l'idea di un principio vitale come terza istanza irriducibile tanto al corporeo quanto allo spirituale. D'altro canto, Barthez – in una nota supplementare dei *Nouveaux éléments* – prende le distanze anche da quel nuovo gruppo di autori, tra cui è possibile inserire Bordeu, secondo i quali le funzioni del corpo umano vivente dipendono dall'organizzazione propria del corpo stesso e delle sue diverse parti. Per Barthez l'organizzazione o la struttura di un organo, essendo qualcosa di puramente passivo, non potrebbe mai di per sé innescare il movimento e attivare una specifica funzione fisiologica<sup>1</sup>: in estrema sintesi, l'organizzazione, legata al puro dato fisico-anatomico, non può spiegare l'attività e la spontaneità delle funzioni vitali. Non a caso, nel suo lavoro sulla dottrina medica di Barthez, Jacques Lordat rievoca Lacaze e Bordeu come i due autori che ebbero il merito di far crollare le basi del meccanicismo: furono coraggiosi sia nell'attaccare Boerhaave, col rischio di scandalizzare i loro allievi, sia nel contraddire Haller nonostante i suoi successi accademici, segnalando le lacune della sua filosofia<sup>2</sup>. Eppure «ils furent moins heureux en bâtissant qu'en démolissant»<sup>3</sup>, infatti le loro dottrine perdono di vista i dettagli, non superano la prova della dimostrazione, usano concetti poco rigorosi e immagini poco coerenti: «s'ils prétendent parler à l'entendement, ils ne sont pas assez sévères, s'ils s'adressent à l'imagination, leurs images sont trop incohérentes»<sup>4</sup>.

Lo scetticismo metodologico di Barthez che lo porta a far valere la dimensione della probabilità e della possibilità rispetto a quella della solida verità e della certezza lo induce anche a valutare sempre la molteplicità di cause che concorrono nel produrre un fenomeno e a ponderare, di volta in volta, il peso di ognuna con opportuni argomenti e riferimenti ai fatti. È in questo modo, ad esempio, che, pur abbracciando la tesi dell'influenza del clima sul temperamento e sui costumi degli uomini, Barthez ne ridimensiona in qualche modo la portata. Egli dimostra che questa influenza va sia verificata ed esaminata di volta in volta a seconda dei dati medico-fisiologici (considerandone ad esempio gli effetti sugli organi esterni e sugli organi interni degli individui), sia confrontata con l'incidenza della natura del terreno e con quella dei fattori

<sup>1</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, *Note supplémentaire*, pp. 186-187 delle note.

<sup>2</sup> J. Lordat, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez, op. cit.*, pp. 53-54.

<sup>3</sup> Ivi, p. 54.

<sup>4</sup> Ivi, p. 55.

politici sulle attitudini morali e le abitudini delle comunità umane. Il discorso antropologico bartheziano, il cui sviluppo è tracciato nelle partizioni e suddivisioni varie del libro e dei singoli capitoli, ha bisogno di un ampio respiro e di una complessa articolazione, nella quale i singoli fattori ed elementi hanno ciascuno un peso proprio e un ruolo specifico in relazione ad altri con cui coesistono, si conciliano o entrano in contrasto.

Si delineano così una visione complessa della realtà e una volontà di confrontarsi con le contraddizioni e le idiosincrasie che in essa emergono, ad esempio a proposito delle tendenze contraddittorie che l'uomo sperimenta in sé, delle battaglie tra la ragione e gli appetiti che lo dilanano: in questi casi Barthez – piuttosto che tenere difficoltosamente insieme i contrari all'interno di modelli teorici tradizionali – cerca di ampliare l'orizzonte superando l'approccio dualistico (nel caso dell'esempio appena evocato, gli appetiti di matrice fisiologica sono regolati dal principio vitale, che non si riduce né alla materia né all'anima spirituale). Allo stesso modo, per quanto riguarda le attitudini morali e i costumi dei popoli, egli invoca un insieme di cause per spiegarne la formazione e mostra come di volta in volta vada esaminata la rispettiva incidenza di ognuna, che varia a seconda dei contesti, e come eventualmente il peso dell'una abbia la meglio su (o bilanci) quello dell'altra. In queste pagine Barthez dà prova di una lucida consapevolezza della storicità dei popoli e dei costumi – una storicità che però privilegia, come si è detto, la lunga durata tanto che, anche quando affronta il problema delle razze, elude l'essentialismo e il mito della purezza originaria e tende a considerarle come la stabilizzazione (non inalterabile) di un carattere particolare che è stato forgiato dalle cause politiche e naturali nel corso di diversi secoli.

Come si è detto, l'orizzonte delle riflessioni di Barthez non manca poi di inglobare di tanto in tanto riferimenti e temi di ordine metafisico<sup>5</sup>. Il principio

<sup>5</sup> Forse questo non deve sorprendere più di tanto. Condillac, ad esempio, distingue due tipi di metafisica: una, ambiziosa, aspira a penetrare tutti i misteri (la natura, l'essenza degli esseri, le cause più recondite); l'altra, più contenuta, commisura le sue pretese e le sue ricerche alla debolezza e ai limiti della mente umana e sa mantenersi entro confini ristretti, senza tuttavia rinunciare al desiderio di sapere. Cfr. É. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, edizione critica a cura di Jean-Claude Pariente e Martine Pécharmann, Paris, Vrin, 2014, "Introduction", pp. 59-60. Condillac aggiunge: «La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle: la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même». Con quest'ultima – praticata da Locke, che fa eccezione rispetto alla gran maggioranza dei filosofi, che si dedicano alla prima – si acquistano poche conoscenze, ma si evita l'errore: «l'esprit devient plus juste et se forme toujours des idées nettes» (Ivi, p. 60). In qualche modo Barthez dovrebbe proseguire la strada aperta da Locke e dunque praticare il secondo genere di metafisica, ma forse non sempre riesce a raggiungere la semplicità della «verità stessa» e talvolta sembra concedersi intrusioni nel campo della prima specie di metafisica.

vitale stesso – malgrado tutte le cautele dell'autore nel presentarlo come uno strumento linguistico-concettuale comodo per indicare ciò che produce e coordina i fenomeni fisiologici – si presta a speculazioni di questo genere. Non a caso l'ultimo capitolo dei *Nouveaux éléments de la science de l'homme* affronta il problema dell'estinguersi del principio vitale quando un uomo muore, più precisamente si interroga su che cosa accade a tale principio dopo la morte. L'affermazione che «les suites de la mort de l'homme sont relatives à la dissolution du corps, à l'extinction des forces du Principe Vital, et à la séparation de l'Âme»<sup>6</sup> suggerisce l'idea di una struttura ontologica tripartita, peraltro già evocata nel corso di questo libro, quale prisma attraverso il quale viene filtrata e compresa la condizione esistenziale umana. La dissoluzione del corpo animale comporta la frantumazione e la dispersione delle sue parti costitutive, ma questo fenomeno obbedisce ad altri principi di movimento e di vita diffusi nel cosmo intero<sup>7</sup>. La scomposizione del corpo comporta dunque la dissoluzione dell'elemento materiale e di quello vitale, eppure ciascuno dei due va a produrre altri movimenti e a incrementare altri fenomeni vitali. Qui l'autore ormai si muove sul piano delle supposizioni, visto che sta chiamando in causa l'intero universo di cui, come sa bene, non può studiare gli innumerevoli fatti e dimensioni. E inserisce nel suo discorso considerazioni di matrice filosofica e religiosa quando scrive:

L'homme ne voit presque autour de lui que du repos et des cadavres. Mais aux yeux de l'Être Suprême, tout est vivant ou destiné à vivre, et la mort n'est qu'un changement dans les modes de la Matière, nécessaire à la vie, et à l'harmonie perpétuelle du Grand Tout<sup>8</sup>.

La morte si alterna alla vita e le è necessaria, così come è funzionale all'armonia perpetua del Tutto (concetto caro a Diderot<sup>9</sup>). Dal punto di vista dell'essere supremo, tutto è vita o destinato a vivere, mentre la morte è soltanto una modificazione che si verifica nelle forme della materia. Le morti «limitent l'extrême fécondité de la Nature» in un bell'ordine in cui le nascite bilanciano sempre la distruzione («l'on voit toujours régner ce bel ordre où les naissances s'opposent aux progrès de la destruction»)<sup>10</sup>, secondo un ciclo di

<sup>6</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XV, § 316, p. 336.

<sup>7</sup> «Lorsque le corps animal se dissout, ses parties se dispersent; mais pour obéir à d'autres Principes de mouvement et de vie, qui sont répandus dans tout l'Univers» (ivi, p. 337).

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> «L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout; et sans l'idée de tout, plus de philosophie» (D. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, § 11, in *Œuvres, I Philosophie, op. cit.*, p. 564).

<sup>10</sup> P.-J. Barthez, *NESH*, II, Chapitre XV, § 316, p. 337.

riproduzione continua del vivente nel quale gli elementi costitutivi degli esseri mortali non sono in realtà alterati<sup>11</sup>. Una visione, questa, illustrata rapidamente in concisi paragrafi, che condensa diverse tradizioni filosofiche e che sembra – in un eclettismo singolare – far coesistere l'atomismo antico e moderno con la prospettiva di un essere supremo che, dove noi vediamo generazione e corruzione, nascite e morti, coglie – da un punto vista unico e privilegiato – le inevitabili trasformazioni di materia che permettono alla vita di rinnovarsi.

Si è già detto, poi, della difficoltà di stabilire la sorte del principio vitale dopo la morte. Barthez a riguardo abbraccia ancora l'opzione delle spiegazioni o piuttosto delle ipotesi multiple: passa in rassegna, come si è detto, le diverse possibilità teoriche sulla vicissitudine del principio di vita dopo la dissoluzione del composto corporeo. Si è visto anche che, come il corpo si dissolve nei suoi elementi costitutivi e l'anima si ricongiunge con Dio, il principio vitale – questa l'ipotesi per la quale Barthez sembra propendere – si riunisce a quello dell'universo<sup>12</sup>. L'ultimo paragrafo del libro si conclude quasi sulle note di un afflato religioso, giacché l'autore ricorda che l'essere supremo ha sottratto gli spiriti alla legge che condanna a finire tutto ciò che inizia ed accenna alla dimensione dell'eternità in cui saranno annientati tutti i corpi celesti e nel cui abisso il tempo stesso sarà fagocitato<sup>13</sup>. Con queste singolari (vista la natura dell'opera) speculazioni – a cui si possono aggiungere quelle delle note a questo medesimo capitolo, cui abbiamo fatto allusione, nelle quali Barthez menziona Agostino, Salomone, Marco Aurelio, Plotino e Pindaro in un ultimo volo metafisico – si chiudono i *Nouveaux éléments de la science de l'homme*: si tratta di una prospettiva ultima, ultrabiologica e ultrastorica, in cui anche il principio vitale sarà inghiottito nella voragine eterna, mentre l'anima si ricongiungerà con il divino<sup>14</sup>.

Queste riflessioni conclusive dell'autore, oltre a confermare la vasta cultura letteraria e filosofica di cui ha dato testimonianza in occasioni e scritti diversi, seguono il ritmo della sua tendenza a oltrepassare i confini che egli stesso ha

<sup>11</sup> «Les éléments des choses mortelles ne sont point altérés, lorsqu'ils subissent toutes les vicissitudes apparentes de génération et de corruption. Les formes des corps organisés et vivants, dans lesquelles ils sont combinés, se résolvent et se reproduisent sans cesse [...]» (*ibid.*).

<sup>12</sup> Ivi, § 317, pp. 338-339.

<sup>13</sup> Ivi, p. 339.

<sup>14</sup> L'ultimo riferimento della nota 40 al capitolo XV è un verso di Pindaro, che Barthez cita da Plutarco: il lirico greco aveva detto, prima dei filosofi, che l'anima, che è forma di un'essenza eterna e sola proviene dagli dèi, ad essi ritorna quando è stata completamente separata e purificata dal corpo (ivi, "Notes sur le quinzième chapitre", pp. 185-186 delle note, n. 40).

stabilito e tracciato; inoltre esse sembrano rivelare una particolare sensibilità per le connessioni tra i vari campi del sapere così come per gli sconfinamenti, dato che alle speculazioni metafisiche finali Barthez non è giunto partendo da una meditazione sulla sorte dell'anima dopo la separazione dal corpo ma dalla questione del destino del principio vitale dopo la conclusione del ciclo biologico dell'organismo vivente umano.



## Bibliografia

### A. Fonti primarie

#### 1. Opere di Paul-Joseph Barthez

##### 1.1. Opere pubblicate

*Observations sur la constitution épidémique de l'année 1756 dans le Cotentin, Mémoires de mathématiques et de physique de l'Académie Royale des Sciences*, t. III, 1760. Riedita con *l'Éloge de Barthez* da J.-B.-T. Baumes, Montpellier, J.-G. Tournel, 1816 (altra versione: *Sur les différentes maladies qui ont régné pendant près d'une année dans une contrée de Normandie*, communication faite à la Société Royale des sciences de Montpellier, le 1er juin 1758, ms.).

*Articles de l'Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des techniques, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, etc. par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert*, 35 voll., Paris, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David l'Ainé, André-François Le Breton, Laurent Durand, 1751-1780: *Evanouissement, Extenseurs, Extispice, Fascination, Face, Faune, Femme (physiologie), Fléchisseurs, Force des animaux*. Alcuni di questi articoli (*Evanouissements, Extispice, Fascination, Faune, Femme, Force des animaux*) furono ripubblicati insieme ad altri testi (Paris, Germer-Baillièrre, 1858).

*Quaestiones medicae duodecim*, Montpellier, Veuve J. Martel, 1761.

*Oratio academica de principio vitali hominis, quam habuit in Ludoviceo medico Monspeliensi pro solemnibus studiorum instauratione die 31 octobris 1772*, Monspelli, Apud Augustinum-Franciscum Rochard, 1773 (*Discours académique sur le principe vital de l'homme, prononcé le 31 octobre 1772 à la séance solennelle de rentrée du Ludovicée médical de Montpellier, par Paul-Joseph Barthez, traduit du latin et accompagné d'un avant-propos et de notes par Adelphe Espagne*, Montpellier, Boehm et fils, 1863).

*Nova doctrina de functionibus naturae humanae*, Monspelli, Apud Augustinum-Franciscum Rochard, 1774.

*Nouveaux éléments de la science de l'homme*, Montpellier, J. Martel aîné, 1778.

*Essai d'une nouvelle mécanique des mouvemens progressifs de l'homme et des animaux*, Paris, 1782 (catalogo della B.N.F.); *Journal des sçavans*, 1782-1783 e 1787.

*Libre discours sur la prérogative que doit avoir la noblesse dans la constitution et dans les états généraux de la France*, Paris, 1789.

*Nouvelle mécanique des mouvements de l'homme et des animaux*, Carcassonne, Imprimerie Pierre Polere/Paris, Maquignon l'aîné, 1798 (an VI).

*Du traitement méthodique des fluxions qui sont les élémens essentiels dans divers genres de maladies*, in «Mémoires de la Société Médicale d'Emulation», 2 voll., Paris, Richard-Caille & Ravier, an VII (1799).

Seconda memoria sullo stesso tema, identici riferimenti bibliografici.

*Sur les coliques iliaques qui sont essentiellement nerveuses*, Mémoires de la Société d'Emulation, 3 voll., Paris, Richard-Caille & Ravier, an VIII (1800).

*Discours sur le génie d'Hippocrate*, Montpellier, Tournel, an IX (1801).

*Nouvelles recherches sur la déclamation théâtrale des anciens grecs et romains*, Magasin encyclopédique, pluviôse an IX (1801).

*Traité des maladies gouteuses*, 2 voll., Paris, Deterville, 1802 (an X); 2 voll., Montpellier, J.-G. Tournel, 1802 (an X) (altra edizione: *Traité des maladies gouteuses*, in *Encyclopédie des sciences médicales [...] Septième division. Collection des auteurs classiques*. Barthez. Zimmermann, Paris, Au bureau de l'Encyclopédie, 1839, pp. 1-217).

*Éclaircissements sur quelques points de la mécanique des mouvemens de l'homme et des animaux*, in «Mémoires de la Société Médicale d'Emulation», Paris, Grapart-Caille & Ravier, an XI (1803).

*Réponse à M. de Villosion sur le Diverbium*, in «Magasin encyclopédique», tome VI, 1805.

*Littérature grecque. Suite des nouvelles recherches sur la déclamation théâtrale des anciens grecs et romains*, in «Magasin encyclopédique», novembre 1805.

*Nouvelles remarques sur le rythme chez les Grecs et les Latins*, in «Magasin encyclopédique», janvier 1806.

*Nouveaux éléments de la science de l'homme*, seconde édition revue et considérablement augmentée, 2 voll., Paris, Goujon et Brunot, 1806.

*Théorie du beau dans la nature et les arts*, ouvrage posthume par P.-J. Barthez [...] mis en ordre et publié par son frère (le Bon Antoine Barthès de Marmorières), Paris, Gollin, 1807 (seconde édition, Paris, Librairie Frères Vigot, 1895).

*Consultations de médecine de M. Barthez et de MM. Bouvart, Fouquet, Lorry et Lamure*, 2 voll., Paris, L. Collin, 1807.

*Consultations de médecine*, a cura di J. Lordat, 2 voll., Paris, Michaud frères, 1810.

*Cours théorique de matière médicale thérapeutique sur les remèdes altérans*, recueilli et mis au jour avec un discours préliminaire et des notes additionnelles par J. Seneaux; suivi d'un cours de remèdes évacuans, 2 voll., Montpellier, J.-G. Tournel, 1821.

*Correspondance inédite de Albert de Haller, Barthez, Tronchin, Tissot, avec le Dr. Rast, de Lyon. Quelques détails biographiques sur le Dr. Rast, publiée par le Dr Vernay*, Lyon, Imprimerie d' Aimé Vingtrinier, 1856, 80 p. in-8°.

## 1.2. Manoscritti e relazioni non pubblicati

*Cours de fièvres* (ms. 334 della Bibliothèque municipale di Montpellier).

*Cours de matière médicale* (ms. 333 della Bibliothèque municipale di Montpellier).

*Cours de thérapeutique* (ms. 256 della Bibliothèque municipale di Montpellier).

*Recueil de consultations* (ms. 256 della Bibliothèque municipale di Montpellier).

*Sur l'action de la rouille dans le fer avec de nouvelles conjectures sur plusieurs phénomènes très connus*, relazione presentata alla Société Royale des Sciences de Montpellier il 13 febbraio 1755.

- Réponse aux objections de E. H. de Ratte sur le sujet précédent* (ivi, 1755).  
*Solution d'un problème sur la position respective de deux corps qui se meuvent avec certaines conditions* (ivi, marzo 1755).  
*Sur les différentes maladies qui ont régné pendant près d'une année dans une contrée de la Normandie* (ivi, 1° giugno 1758).  
*Mémoire sur le mécanisme des os de la tête* (ivi, 4 marzo 1762).  
*Sur l'art de sculpter les métaux avec le marteau*. Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.  
*Recueil des observations et opinions propres à Homère sur différents points de la science de l'homme*. Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

## 2. Opere di altri autori della Scuola di Montpellier

- Bordeu, Théophile de, *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*, par M. Théophile de Bordeu, [...], Paris, G.-F. Quillau père, 1751.  
 Id., *Recherches sur le pouls par rapport aux Crises*, Paris, De Bure l'aîné, 1756.  
 Id., *Recherches sur le tissu muqueux ou l'organe cellulaire, et sur quelques maladies de la poitrine* [...] On y a joint une *Dissertation du même auteur sur l'usage des eaux de Barèges dans les écrouelles*, Paris, P. F. Didot le jeune, 1767.  
 Id., *Recherches sur le Pouls, par rapport aux Crises* [...] augmentée des *Recherches sur les Crises*, [...] & des fragments des juments porté sur la publication du pouls, depuis la publication des recherches en 1756, 2 voll., Paris, P.-F. Didot le jeune, 1768.  
 Id., *Recherches sur les maladies chroniques, leurs rapports avec les maladies aiguës, leurs périodes, leur nature, et sur la manière dont on les traite aux eaux minérales de Barèges et des autres sources de l'Aquitaine*, par messire Antoine de Bordeu, [...] M. Théophile de Bordeu, [...] M. François de Bordeu, [...], Tome 1<sup>er</sup> contenant la *Théorie générale des maladies et l'analyse médicinale du sang*, Paris, Ruault, 1775 [riedizione: Paris, Gabon, 1800/an IX].  
 Id., *Recherches sur le Pouls, par rapport aux crises* [...] contenant les Décisions de plusieurs savants médecins sur la doctrine du pouls, [...]: on y a joint une *Dissertation sur les sueurs critiques et leurs pouls*, 3 voll., Paris, P.-F. Didot le jeune, 1779; Paris, Th. Barrois le jeune, 1786.  
 Id., *Œuvres complètes*, précédées d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages, par M. le chevalier Richerand, 2 voll., Paris, Caille et Ravier, 1818.  
 Id., *Correspondance*, a cura di Martha Fletcher, con la collaborazione di Nadine Labbé e Aloys de Laforcade, 4 voll., Montpellier, Centre d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'Université Paul Valéry, 1977-1979/1980.  
 Lacaze, Louis de, *Specimen novi medicinae conspectus*, s. l., 1749 [II edizione: Paris, H. L. Guérin, 1751].  
 Id., *Idée de l'homme physique et moral, pour servir d'introduction à un traité de médecine*, Paris, H.-L. Guérin et L.-F. Delatour, 1755.  
 Id., *Mélanges de physique et de morale, contenant l'extrait de l'Homme physique et moral, des réflexions sur le bonheur, un discours sur la nature*. [...] Nouvelle édition augmentée

*d'éclaircissements et de preuves, et de six dialogues sur les causes et les effets de l'état de sécurité nécessaire au bonheur*, Paris, H.-L. Guérin et L.-F. Delatour, 1763.

Lordat, Jacques, *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez et mémoires sur la vie de ce médecin*, Paris, Gabon, 1818.

Id., *Apologie de l'école médicale de Montpellier, en réponse à la lettre écrite par M. Peisse à M. le Professeur Lordat*, Paris, J.-B. Baillière/Montpellier, L. Castel Libraire-Éditeur, 1842.

Id., *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l'homme énoncés par Hippocrate, démontrés par Barthez et développés par son école et application de ces vérités à la théorie des maladies*, Paris, J.-B. Baillière/Montpellier, chez Patras et chez Pitrat, 1857.

Ménuret, Jean-Joseph, *Essai sur l'action de l'air dans les maladies contagieuses, qui a remporté le prix proposé par la société Royale de Médecine*, Paris, rue et hôtel Serpente, 1781.

### 3. Altre fonti

Bacone, Francesco, *La grande instaurazione. Parte seconda – Nuovo Organo*, a cura di Michele Marchetto, seconda edizione, Milano, Bompiani, 2010.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, «Quadrige», 2003 [1941].

Id., *L'evoluzione creatrice*, edizione italiana a cura di Fabio Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2002.

Bichat, Xavier, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort; par Xav. Bichat [...]*, troisième édition, Paris, Brosson/Gabon et Compagnie, 1805.

Blumenbach, Johann Friedrich, *De Generis humani varietate nativa. Editio tertia. Praemissa est epistola ad virum perillustrem Josephum Banks baronetum [...]*, Gottingæ, Vandenhoeck & Ruprecht, 1795.

Boerhaave, Hermann, *De usu ratiocinii mechanici in medicina* (1703), in Id., *Opuscula selecta Neerlandicorum de arte medica*, Amstelodami, apud F. van Rosen, 1907.

Id., *Institutiones medicae, in usus annuae exercitationis domesticos digestae, ab Hermanno Boerhaave, Editio altera prima longe auctior*, Lugduni Batavorum, apud J. Van der Linden, 1713.

Id., *Praxis medica, sive commentarium in aphorismos Hermanni Boerhaave De cognoscendis et curandis morbis, pars tertia*, London, Sumtibus Societatis, 1738.

Id., *Hermanni Boerhaave Viri Summi, Suique Præceptoris Methodus Studii Medici, Tomus Primus*, Amsterdam, Jacobia Wetstein, 1751.

Bourdon, Isidore, *Principes de physiologie médicale*, Première partie, Paris, J.-B. Baillière-Gabon, 1828.

Buffon, Georges-Louis Leclerc, comte de, *Discours sur la nature des animaux*, in Id., *Œuvres philosophiques*, edizione critica a cura di Jean Piveteau con la collaborazione di Maurice Fréchet e Charles Bruneau, Paris, PUF, 1954.

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, introduzione di Serge Nicolas, seguita dai commenti di François Thurot e A. L. C. Destutt de Tracy, 2 voll., Paris, L'Harmattan, 2005 [riproduzione facsimile dell'edizione di Parigi, Crapart, Caille et Ravier, Libraires, 1802].

- Id., *Coup d'oeil sur les révolutions et sur la réforme de la médecine*, Paris, Crapart, Caille et Ravier, an XII-1804.
- Casmann, Otto, *Psychologia antropologica; sive animæ humanæ doctrina, methodicè informata, capitibus dissecta, singulorumque capitum disquisitionibus, ac controversarum questionum ventilationibus illustrata*, Hanau, Wilhelm Antonius, 1594.
- Chavannes, Alexandre-César, *Anthropologie ou science générale de l'homme pour servir d'introduction à l'étude de la Philosophie et des Langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle*, Lausanne, Imprimerie Isaac Hignou, 1788.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Traité des animaux, où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes, et sur celui de M. De Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés*, Paris, Librairie Arthème Fayard, «Corpus des œuvres philosophiques en langue française», 1984.
- Id., *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, edizione critica a cura di Jean-Claude Pariot e Martine Pécharmann, Paris, Vrin, 2014.
- Cournot, Antoine-Augustin, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* [1861], in Id., *Œuvres complètes*, 10 voll., Paris, Vrin, 1973-1987, vol. III, a cura di Nelly Bruyère, 1982.
- Descartes, René, *Œuvres de Descartes*, edizione a cura di Charles Adam e Paul Tannery, nuova presentazione di Bernard Rochot e Pierre Costabel, 11 voll., Paris, Vrin, 1964-1974 [1996], Paris, Vrin, voll. I, II, III, IV (*Correspondance*), vol. VI (*Discours de la méthode et Essais*), vol. VII (*Méditations de prima philosophia*), vol. IX (*Méditations et Principes*), vol. XI (*Le Monde, Description du corps humain, Passions de l'âme, Anatomica, Varia*).
- Descartes, René, *Tutte le lettere (1619-1650), Opere (1637-1649), Opere postume (1650-2009)*, 3 voll., a cura di Giulia Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.
- Diderot, Denis, *Éléments de physiologie*, con le *Notes autographes*, edizione critica a cura di Jean Mayer, Paris, Didier, 1964.
- Id., *Éléments de physiologie*, edizione critica e commento a cura di Paolo Quintili, Paris, Honoré Champion, 2004.
- Id., *Œuvres, I Philosophie*, edizione a cura di Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1994.
- Dumas, Charles-Louis, *Discours sur les progrès futurs de la science de l'homme*, Séance publique de l'École de médecine de Montpellier du 20 germinal an XII, Montpellier, impr. de Tournel père et fils (s. d.).
- Id., *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, 2 voll., Paris, chez Deterville, An VIII-1800 [Paris, Crapelet, 1806].
- Gallot, Jean-Gabriel, *Vues générales sur la Restauration de l'Art de Guérir. Lues à la Séance Publique de la Société de Médecine le 31 Août 1790 [...]*, Paris, Imprimerie de P. Fr. Didot le Jeune, chez Croullebois, 1790.
- Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des techniques, recueilli des meilleurs auteurs et particulièrement des dictionnaires anglois de Chambers, d'Harris, de Dyche, etc. par une Société de gens de lettres, mis en ordre et publié par M. Diderot, et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert*, 35 voll., Paris, Antoine-Claude Briasson, Michel-Antoine David l'Aîné, André-François Le Breton, Laurent Durand, 1751-1780.

- Haller, Albrecht von, *Mémoires sur la nature sensible et irritable des parties du corps animal, par M. Alb. de Haller [...]. Tome premier, contenant une seconde édition corrigée de la Dissertation sur l'irritabilité, suivie de l'Exposé synthétique des faits, tiré d'un grand nombre d'expériences faites par l'auteur*, Lausanne, chez Marc-Mic. Bousquet & Cie, 1756.
- Id., *Alberti v. Haller [...] Primae lineae physiologiae in usum praelectionum academicarum, Ad editionem tertio auctam & emendata expressæ. Accedit rerum index*, Edinburgi, sumptibus G. Drummond nec non Kincaid & Bell, 1767.
- Helvétius, Claude-Adrien Schweitzer, detto, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 2 voll., Londres, Société Typographique, 1773.
- Hobbes, Thomas, *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia [...]*, Vol. II, Londini, apud Joannem Bohn, Henrietta Street, Covent Garden, 1839.
- Id., *De homine*, a cura di Arrigo Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- Hoffmann, Friedrich, *Friderici Hoffmanni [...] Opera omnia physico-medica denuo revisa, correctæ et aucta [...] Cum vita auctoris et ejus praefatione de differente medicinae et medicorum statu atque conditione, Tomus primus*, Genevæ, apud fratres de Tournes, 1740.
- Holbach, Paul-Henri Thiry, barone d', *Système de la nature ou des loix du monde physique et du monde moral [...]* [Londres, 1780], Genève, Slatkine reprints, 2011.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding. A Critical Edition*, a cura di Tom L. Beauchamp, Oxford, Clarendon Press, 2006 [2000].
- Id., *Ricerca sull'intelletto umano*, trad. italiana di Mario Dal Pra, introduzione di Eugenio Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a cura di Oswald Külpe, in *Kant's gesammelte Schriften*, vol. VII, Berlin, Georg Reimer Verlag, 1917 [1907].
- Id., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di Michel Foucault, traduzioni di Mauro Bertani e Gianluca Carelli, Torino, Einaudi, 2010.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Die philosophischen Schriften*, a cura di Karl Immanuel Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1996 [riproduzione dell'edizione di Berlino, 1875-1890].
- Id., *Scritti filosofici*, a cura di Massimo Mugnai e Enrico Pasini, Torino, UTET, 2000, vol. III.
- Locke, John, *An Essay Concerning Humane Understanding in Four Books. Written by John Locke, Gent. The Fourth Edition, with Large Additions*, London, Awnsham and J. Churchill, 1700.
- Id., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, II edizione, Milano, Bompiani, 2007.
- Maine de Biran, François-Pierre Gonthier, *Œuvres*, Tome IX, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* suivies de *Écrits sur la physiologie*, a cura di Bernard Baertschi, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- Malebranche, Nicolas, *De la recherche de la vérité, Œuvres complètes*, pubblicate sotto la direzione di André Robinet, 23 voll., vol. I-II, Paris, Vrin-C.N.R.S., 1962-1963.
- Id., *La ricerca della verità*, traduzione italiana a cura di Maria Garin, introduzione di Eugenio Garin, con un saggio di Emanuela Scribano, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Id., *Réflexions sur la prémotion physique, Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet, vol. XVI, Paris, Vrin-C.N.R.S., 1958.
- Id., *Œuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis, 2 voll., Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1979, 1992.

- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de, *L'esprit des lois*, a cura di Robert Derathé, bibliografia aggiornata di Denis de Casablanca, 2 voll., Paris, Classiques Garnier, 2011.
- Id., *Lo spirito delle leggi*, prefazione di Giovanni Macchia, introduzione e commento di Robert Derathé, trad. it. di Beatrice Boffito Serra, 2 voll., VII ed., Milano, Rizzoli, 2007.
- Platner, Ernst, *Ernst Platners neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise, mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, vol. 1, Leipzig, S. L. Crusius, 1790.
- Rega, Henrdrik Joseph, *De sympathia, seu consensu partium corporis humani, ac potissimum ventriculi in statu morboſo, dissertatio medica, authore Henrico Josepho Rega [...]*, Harlemi, M. van Lee, 1721.
- Riolan le fils, Jean, *Ioannis Roliani filii [...], Anthropographia, et Osteologia, omnia recognita, triplo auctiora et emendatiora [...]*, Parisiis, ex officina D. Moreau, 1626.
- Id., *Anthropographie*, in *Les Œuvres anatomiques de M. Jean Riolan, le tout rangé, corrigé, divisé, noté et mis en français par M. P. Constant*, Paris, Denis Moreau, 1629.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in Id., *Œuvres complètes*, III *Du contrat social, Écrits politiques*, edizione pubblicata sotto la direzione di Bernard Gagnebin e Marcel Raymond, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964.
- Stahl, Georg Ernst, *Georg. Ern. Stahl's Theoria medica vera, physiologiam et pathologiam, tanquam doctrinae medicae partes vere contemplativas, e naturae et artis veris fundamentis intaminata ratione et incurcussa experientia sistens. Editionem reliquis emendatorem et vita acutoris actam curavit Ludovicus Choulant [...]* Tomus primus. *Physiologia*, Lipsiae, Leopoldi Vossii, 1731.
- Id., *Œuvres médico-philosophiques et pratiques*, a cura di Théodose Blondin, 6 voll., Paris, Baillière, 1859-1864.
- Vicq d'Azyr, Félix, *Fragments de philosophie médicale*, in *Œuvres de Vicq-d'Azyr, recueillies et publiées avec des notes et un discours sur sa vie et ses ouvrages, par Jacq.-L. Moreau (de la Sarthe) [...]*, Paris, L. Duprat-Duverger, an XIII-1805.
- Walch, Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*, riproduzione fac-simile della quarta edizione (Lipsia 1775), 2 voll., Hildesheim, Olms, 1968.
- Wolff, Christian, *Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere [...]*, Francofurti et Lipsiae, proſtat in officina libraria Rengeriana, 1728.

## B. Letteratura secondaria

- Ackerknecht, Erwin A., *Medicine at the Paris Hospital*, Baltimore, Johns Hopkins Press, cop. 1967.
- Adam, Antoine, *Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.
- Alfonso-Goldfarb, Ana Maria; Cera Galvão do Amaral, Maria Thereza; Waisse, Silvia, *Raízes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier*, in «História,

- Ciências, Saúde-Manguinhos», vol. 18, n° 3, 2011, pp. 625-640 (traduzione inglese: *Roots of French vitalism: Bordeu and Barthez, between Paris and Montpellier*, [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-59702011000300002&lng=en&tlng=en](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000300002&lng=en&tlng=en); [http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n3/en\\_02.pdf](http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n3/en_02.pdf))
- Alquié, Ferdinand, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.
- Antoine-Mahut, Delphine; Gaukroger, Stephen (a cura di), *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Cham (Suisse), Springer, 2016.
- Azouvi, François, *Physique and Moral*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, a cura di J. P. Wright e P. Potter, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 267-278.
- Barsanti, Giulio, *La mappa della vita: teorie della natura e teorie dell'uomo in Francia (1750-1850)*, Napoli, Guida, 1983.
- Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, «tel», 1976 [1960].
- Bérard, Frédéric, *Doctrine médicale de l'école de Montpellier et comparaison de ses principes avec ceux des autres écoles d'Europe*, Montpellier, J. Martel aîné, 1819.
- Bernard, Claude, *Définition de la vie, les théories anciennes et la science moderne*, in «Revue des deux mondes», Tome IX, n° 3, 1875, pp. 326-349.
- Bernier, Réjane, *La notion de principe vital chez Barthez. Essai historico-critique*, in «Archives de philosophie», vol. XXXV, n° 3, 1972, pp. 423-441.
- Berthier, Auguste-Georges, *Le Mécanisme cartésien et la physiologie au XVII<sup>e</sup> siècle* (con una nota introduttiva di Edmond Goblot), in «Isis», vol. 3, n° 1, 1920, pp. 21-58.
- Besançon, Serge, *La philosophie de Cabanis: une réforme de la psychiatrie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.
- Bitbol-Hespériès, Annie, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- Blanckaert, Claude, *L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, in «Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris», Nouvelle Série, Tome 1, fasc. 3-4, 1989, pp. 13-43.
- Bonicalzi, Francesca, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell'anima*, Milano, Jaca Book, 1987.
- Bouillier, Francisque, *Le Principe vital et l'âme pensante*, Paris-Lyon, Auguste Durand-Brun & Cie, 1859 [Paris, Didier & Cie, 1873].
- Boury, Dominique, *La philosophie médicale de Théophile de Bordeu (1722-1776)*, Paris, Champion, 2004.
- Brockliss, Lawrence W. B.; Jones, Colin, *The Medical World of Early Modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Brown, Theodore M., *From Mechanism to Vitalism in Eighteenth-Century English Physiology*, in «Journal of the History of Biology», vol. 7, n° 2, 1974, pp. 179-216.
- Buchenau, Stefanie; Crignon, Claire; Gaille, Marie; Kolesnik-Antoine, Delphine, *Découvertes médicales et philosophie de la nature humaine (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in *Revue de Synthèse*, vol. 134, VI serie, n° 4, numero spécial: *L'anthropologie des médecins*, 2013, pp. 537-551.
- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2003 [1965, 1992].



- Id., *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, VII edizione aumentata, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994 [ristampa: 2002].
- Id., *Écrits sur la médecine*, Paris, Seuil, 2002.
- Carbone, Raffaele, *Médecine et science de l'homme: Paul-Joseph Barthez et la pensée philosophico-médicale (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in «Perspectives», n. 13 – printemps-été/spring-summer 2015, pp. 18-19.
- Carvalho, Sarah, *Stahl et Hoffmann. Controverse sur la vraie médecine et le bon médecin*, in *Qu'est-ce qu'un bon médecin?*, a cura di Marie Gaille e Claire Crignon, Paris, Seli Arslan, 2010, pp. 234-248.
- Ead., *Pourquoi ne pas être cartésien en médecine?*, in *Qu'est-ce qu'être cartésien*, a cura di Delphine Kolesnik-Antoine, Lyon, ENS Éditions, «La Croisée des chemins», 2013, pp. 437-463.
- Ead., *Les effets rétrospectifs de Stahl sur Descartes. Cartésianisme et anti-cartésianisme en Europe entre 1650 et 1875*, in *Chemins du cartésianisme*, a cura di Antonella Del Prete e Raffaele Carbone, Paris, Classiques Garnier, «Constitution de la modernité», 2017 (in corso di stampa).
- Chappey, Jean-Luc, *De la science de l'homme aux sciences humaines: enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808)*, in «Revue d'histoire des sciences humaines», n° 15/2, 2006, pp. 43-68.
- Cimino, Guido; Duchesneau, François (a cura di), *Vitalisms from Haller to the Cell Theory: Proceedings of the Zaragoza Symposium, 19<sup>th</sup> International congress of history of science, 22-29 August 1993*, Firenze, L. S. Olschki, 1997.
- Cornet, Lucien, *Un Protecteur de Théophile de Bordeu: le médecin Louis Lacaze (1703-1765)*, in «Bulletin de la Société des sciences, lettres, et arts de Pau», XXVI, 1966, pp. 55-63.
- Cuvier, Georges, *De Barthez, de Medicus, de Deseze, de Cabanis, de Darwin et de leurs ouvrages*, in *Histoire des sciences naturelles*, 5 vols., Paris, Fortin, Masson, 1845, vol. 4, pp. 27-46.
- D'Agostino, Antonietta, *Psiche-Soma. Ippocrate nella letteratura medica del Settecento*, Bari, Progreddi, 2005.
- Dagnognet, François, *Le vivant*, Paris, Bordas, 1988.
- Id., *Le corps*, Paris, PUF, «Quadrige», 2008 [1992].
- De Angelis, Simone, *Von Newton zu Haller. Studien zum Naturbegriff zwischen Empirismus und deduktiver Methode in der Schweizer Frühaufklärung*, Tübingen, M. Niemeyer, 2003 [2015].
- Id., *Anthropologien. Genese und Konfiguration >einer Wissenschaft vom Menschen< in der frühen Neuzeit*, Berlin, De Gruyter, 2010.
- Deprun, Jean, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.
- Di Trocchio, Federico, *Fisiologia e meccanica newtoniana in P.J. Barthez*, in «Medicina nei secoli», n°1, 1978, pp. 93-108.
- Id., *Automa e vita. Saggio sulla fisiologia di P.-J. Barthez*, Roma, Studium, 1981.
- Id., *Paul-Joseph Barthez et l'Encyclopédie*, in «Revue d'histoire des sciences», Tome 34, n° 2, 1981, pp. 123-136.
- Id., *Vitalismo e Metafisica in P.-J. Barthez*, in *Il problema del vivente tra Settecento e Ottocento*, a cura di Valerio Verra, Roma, IEI, 1992, pp. 101-117.

- Id., *The Vital Principle in Therapy: Barthez and the Theory of Fluxions*, in *Vitalisms from Haller to the Cell Theory*, a cura di G. Cimino, F. Duchesneau, Firenze, Olschki, 1997, pp. 83-110.
- Duchesneau, François, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Paris, Classiques Garnier, 2012 [La Haye, Martinus Nijhoff, 1982].
- Id., *Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology: the Cases of Barthez, Blumenbach and John Hunter*, in *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*, a cura di William F. Bynum e Roy Porter, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985, pp. 259-295.
- Id., *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1998.
- Id., *Leibniz: le vivant et l'organisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2010.
- Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, postfazione di Claude Blanckaert, Paris, Albin Michel, 1995.
- Duflou, Colas, *Diderot et Ménéuret de Chambaud*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 34, 2003, pp. 25-44. URL: <http://rde.revues.org/157>; DOI: 10.4000/rde.157.
- Dulieu, Louis, *La survivance et les survivanciers dans l'Université de Médecine de Montpellier*, in «Languedoc médical», n° 2, 1946, pp. 33-43.
- Id., *Le mouvement scientifique montpelliérain au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «Revue d'histoire des sciences et de leurs applications», Tome 11, n° 3, 1958, pp. 227-249.
- Id., *Paul-Joseph Barthez*, in «Revue d'histoire des sciences», Tome 24, n° 2, 1971, pp. 149-176.
- Id., *Antoine Fizes*, in «Histoire des sciences médicales», vol. VIII, n° 1, 1974, pp. 55-66.
- Id., *Un doyen sans histoire: Gaspard-Jean René*, in «Histoire des sciences médicales», vol. XIII, n° 3, 1979, pp. 311-317.
- Id., *La médecine à Montpellier*, Tome III *L'époque classique*, 2 voll., Avignon, Les Presses Universelles, 1983-1986.
- Dumas, Marie-Noëlle, *La pensée de la vie chez Leibniz*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1976.
- Foucault, Michel, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, «Quadrige», 2009 [1963] (*Nascita della clinica*, a cura di Alessandro Fontana, Torino, Einaudi, 1998).
- Id., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, «folio», 2010 [1966] (*Le parole e le cose*, trad. it. di Emilio Panaitescu, Milano, 1967).
- Gaille, Marie, *Introduction*, in Cabanis, *Philosophie de la médecine. Frontière, savoir, clinique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2011, pp. 7-32.
- Gaukroger, Stephen, *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Germain, Alexandre, *L'École de médecine de Montpellier. Ses origines, sa constitution, son enseignement. Étude historique d'après les documents originaux*, Montpellier, J. Martel aîné, 1880.
- Gossiaux, Pol-Pierre, *L'Homme et la nature. Genèse de l'anthropologie à l'Âge classique. 1580-1750*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993.
- Gremek, Mirko D., *A Survey of the Mechanical Interpretations of Life from the Greek Atomists to the Followers of Descartes*, in *Biology, History, and Natural Philosophy*, a cura di Allen D. Breck e Wolfgang Yourgrau, New York, Plenum Press, 1972, pp. 181-195.
- Guenancia, Pierre, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, «folio», 2000.

- Gusdorf, Georges, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Paris, Payot, 1978.
- Haigh, Elizabeth L., *Vitalism, the Soul, and Sensibility: The Physiology of Théophile Bordeu*, in «Journal of the History of Medicine», vol. XXXI, n° 1, 1976, pp. 30-41.
- Ead., *The Vital Principle of Paul Joseph Barthez: the Clash Between Monism and Dualism*, in «Medical History», 21, 1977, pp. 1-14.
- Han, Hee-Jin, *Georges Canguilhem et le vitalisme français: remarques sur les "aspects du vitalisme"*, in *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, sotto la direzione di Anne Fagot-Largeault, Claude Debru e Michel Morange, a cura di Hee-Jin Han, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, pp. 13-33.
- Id., *L'heuristique du vitalisme: le principe vital de Barthez et l'élan vital de Bergson*, in *Annales bergsoniennes IV*, a cura di Frédéric Worms et alii, PUF, «Épiméthée», 2008, pp. 147-161.
- Hoffmann, Paul, *Modèle mécaniste et modèle animiste. De quelques aspects de la représentation du vivant chez Descartes, Borelli et Stahl*, in «Revue des sciences humaines», vol. 58, n° 186-187, aprile-ottobre 1982, pp. 199-211.
- Huneman, Philippe, *Animal Economy: Anthropology and the Rise of Psychiatry from the Encyclopédie to the Alienists*, in *The Anthropology of the Enlightenment*, a cura di Larry Wolff e Marco Cipolloni, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2007, pp. 262-276.
- Jaquet, Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, 2001.
- Julia, Dominique, *L'université de médecine de Montpellier à l'époque moderne*, in *7<sup>e</sup> centenaire des universités de l'académie de Montpellier (1289-1989)*, Montpellier, Université de Montpellier I, 1992, pp. 26-38.
- Kaitaro, Timo, *Diderot's Holism: Philosophical anti-Reductionism and its Medical Background*, Frankfurt am Main/Berlin/New York (N.Y.), Peter Lang, «Europäischer Verl. der Wissenschaften», cop. 1997.
- Id., *Can Matter Mark the Hours? Eighteenth-Century Vitalist Materialism and Functional Properties*, in *Vitalism without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment*, a cura di Charles T. Wolfe, numero speciale di «Science in Context», vol. 21, n° 4, 2008, pp. 581-592.
- Keel, Othmar, *The Politics of Health and the Institutionalisation of Clinical Practices in Europe in the Second Half of the Eighteenth Century*, in *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*, a cura di William F. Bynum e Roy Porter, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1985, pp. 207-258.
- Lavabre-Bertrand, Thierry, *La philosophie médicale de l'école de Montpellier aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, in *7<sup>e</sup> centenaire des universités de l'académie de Montpellier (1289-1989)*, Montpellier, Université de Montpellier I, 1992, pp. 63-69.
- Id., *Le vitalisme de l'École de Montpellier*, in *Repenser le vitalisme. Histoire et philosophie du vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 57-71.
- Id., *La conception ternaire corps/esprit/âme dans la pensée médicale au cours des âges*, in «Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires», 12, 2013, URL: <http://cerri.revues.org/1245>; DOI: 10.4000/cerri.1245.
- Lebreton, Capucine, *Être vivant, être sensible: le rôle de la sensibilité dans le vitalisme des Lumières*, in *Repenser le vitalisme. Histoire et philosophie du vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 146-155.

- Ead., *Médecine du sentiment et bien commun chez Lacaze*, in «Implications philosophiques», febbraio 2017, [http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chez-lacaze/#\\_ftn7](http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/medecine-du-sentiment-et-bien-commun-chez-lacaze/#_ftn7).
- Lindeboom, Gerrit Arie, *Herman Boerhaave: the Man and his Work*, London, Methuen, 1968.
- Mandressi, Rafael, *Le passé, l'enseignement, la science: Félix Vicq d'Azyr et l'histoire de la médecine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Medicina nei secoli: Arte e Scienza*, 20, Istituto di Storia della Medicina, Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2008, pp. 183-212.
- Id., *Médecine et discours sur l'homme dans la première modernité*, in «Revue de Synthèse», vol. 134, VI série, n° 4, numero spécial: *L'anthropologie des médecins*, 2013, pp. 511-536.
- Mayr, Ernst, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.
- Id., *This is Biology: The Science of the Living World*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 [1997].
- Mazliak, Paul, *Descartes. De la science universelle à la biologie*, Paris, Vuibert-Adapt, 2005.
- Moravia, Sergio, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1970.
- Id., *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, Firenze, La Nuova Italia, 1974.
- Id., *Dall'“homme machine” all'“homme sensible”. Meccanicismo, animismo e vitalismo nel secolo XVIII*, in «Belfagor», vol. XXIX, n° 6, 1974, pp. 633-647.
- Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Firenze, Sansoni, 2000.
- Nouvel, Pascal (a cura di), *Repenser le vitalisme. Histoire et philosophie du vitalisme*, Paris, PUF, 2011.
- Pigeaud, Jackie, *Poétiques du corps. Aux origines de la médecine*, Paris, Les Belles lettres, 2008.
- Proust, Jacques, *L'encyclopédisme dans le Bas-Languedoc au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Montpellier, Facultés des Lettres et sciences humaines, 1968.
- Id., *Les Encyclopédistes, la Société Royale des Sciences et l'Université de Médecine de Montpellier*, in «Monspeliensis Hippocrates», Montpellier, Imprimerie Causse & Cie, n° 42, 1968, pp. 13-21.
- Id., *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1995.
- Quintili, Paolo, *La médecine de Montpellier et le matérialisme au début du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in «La Lettre Clandestine», n° 14, dossier thématique: *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'Âge classique*, a cura di Geneviève Artigas-Menant e Antony McKenna con la collaborazione di Maria Susana Seguin, 2005-2006, pp. 71-90.
- Raynaud, Dominique, *La controverse entre organicisme et vitalisme: étude de sociologie des sciences*, in «Revue française de sociologie», vol. 39, n° 4, 1998, pp. 721-750.
- Reill, Peter-Hanns, *Anti-Mechanism, Vitalism and their Political Implications in Late Enlightened Scientific Thought*, in «Francia», vol. XVI, n° 2, 1989, pp. 195-212.
- Rey, Roseline, *Anamorphoses d'Hippocrate au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation. Mélange en l'honneur de M. Grmek*, a cura di Danielle Gourevitch, Genève, Droz, 1992, pp. 257-276.
- Ead., *L'âme, le corps et le vivant*, in *Histoire de la pensée médicale en Occident*, 2. *De la Renaissance aux Lumières*, a cura di Mirko D. Grmek, Paris, Seuil, 1997, pp. 117-155.

- Ead., *Lignes de force et tendances actuelles des études sur le vitalisme*, in *Vitalisms from Haller to the Cell Theory: Proceedings of the Zaragoza Symposium*, a cura Guido Cimino e François Duchesneau, 19<sup>th</sup> International congress of history of science, 22-29 August 1993, Firenze, L. S. Olschki, 1997, pp. 19-30.
- Ead., *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18<sup>e</sup> siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000.
- Ead., *Psyche, Soma, and the Vitalist Philosophy of Medicine*, in *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, a cura di J. P. Wright e P. Potter, Oxford, Clarendon Press, 2000, pp. 255-265.
- Rodis-Lewis, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990.
- Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIII<sup>e</sup> siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Armand Colin, 1963 [Paris, Albin Michel, 1993].
- Id., *Méthodes et modèles dans la préhistoire du vitalisme français: Lacaze, Fouquet, Ménuret de Chambaud*, in *XII<sup>e</sup> Congrès international d'histoire des sciences, Actes III B*, Paris, 1971, pp. 101-108.
- Id., *Pour une histoire des sciences à part entière*, texte établi et présenté par Claude Blanckaert, avant-propos de Mme Marie-Louise Roger, postface de Jean Gayon, Paris, Albin Michel, 1995.
- Rutherford, Donald, *Leibniz and the Rational Order of Nature*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, «paperback edition», 1998 [1995].
- Saad, Mariana, *Cabanis, Destutt de Tracy, Volney: science de l'homme et épicurisme*, in «Dix-huitième Siècle», n°35, 2003, *L'épicurisme des Lumières*, pp. 101-112.
- Ead., *La médecine constitutive de la nouvelle science de l'homme: Cabanis*, in «Annales historiques de la Révolution française», n° 339, 1, 2005, pp. 55-64.
- Schiller, Joseph, *La notion d'organisation dans l'histoire de la biologie*, Paris, Maloine, 1978.
- Schulthess, Daniel, *Modes et modalités dans le système de droit naturel de Samuel Pufendorf*, in *Liber Amicorum Pascal Engel*, a cura di J. Dutant, D. Fassio e A. Meylan, publication électronique, Genève, Département de philosophie, 2014, pp. 878-890. <http://www.unige.ch/lettres/philo/publications/engel/liberamicorum>
- Sournia, Jean-Charles, *La Médecine révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Payot, 1989.
- Id., *Histoire de la médecine*, Paris, la Découverte, 1992 (*Storia della medicina*, traduzione italiana di Giusi Licinio, Bari, Dedalo, 1994).
- Verbeek, Theo, *Le contexte historique des Notæ in Programma Quoddam*, in *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, a cura di Th. Verbeek, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1993, pp. 1-33.
- Vidal, Yvonne, *La bibliothèque et les archives de la faculté de médecine de Montpellier*, in «Montpellier médical», 3<sup>e</sup> série, tome LIV, n° 1, 1958, pp. 77-108.
- Vila, Anne C., *Enlightenment and Pathology: Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 1998.
- Warman, Caroline, *L'âme et la vie de l'organe dans la pensée vitaliste de Bordeu, Diderot et Bichat*, in *Repenser le vitalisme*, a cura di Pascal Nouvel, Paris, PUF, 2011, pp. 157-165.
- Wellman, Kathleen, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 1992.

- Williams, Elizabeth A., *The Physical and the Moral: Anthropology, Physiology, and Philosophical Medicine in France, 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Ead., *A Cultural History of Medical Vitalism in Enlightenment Montpellier*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003.
- Witt, Hendrick C. D. de, *Histoire du développement de la biologie*, vol. III, traduzione francese di H. C. D. de Witt e André Baudière, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992.
- Wolfe, Charles Th., *Organisation ou organisme? L'individuation organique selon le vitalisme montpelliérain*, in *Dix-huitième siècle*, 41, 2009, pp. 98-119.
- Wolfe, Charles Th.; Terada, Motoichi, *The Animal Economy as Object and Program in Montpellier Vitalism*, in *Vitalism without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment*, a cura di C. T. Wolfe, numero speciale di «Science in Context», vol. 21, n° 4, 2008, pp. 537-579.
- Wolff, Larry; Cipolloni, Marco (a cura di), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 2007.







Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Elaborazioni del secondo volume della introduzione alle Scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello

*In preparazione:*

4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss







Questo libro verte sulla nuova antropologia elaborata dai medici-filosofi di Montpellier nella seconda metà del XVIII secolo e in particolare da Paul-Joseph Barthez (1734-1806). Inserendosi nel solco dello scetticismo e dell'empirismo, Barthez progetta una scienza dell'uomo che poggia su basi fisiologiche e integra le rispettive risorse della medicina e della riflessione filosofica. Il presente saggio ricostruisce in primo luogo il contesto storico-culturale in cui si inseriscono gli scritti di questo autore; in secondo luogo esamina i testi in cui prende forma la sua scienza dell'uomo mettendone in luce la metodologia, gli strumenti concettuali e le implicazioni teoriche.

Raffaele Carbone collabora con il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli. È autore di diversi studi su figure e temi della filosofia moderna, tra i quali due monografie, la prima su Malebranche (*La Città del sole-Vrin*, 2007), la seconda su Montaigne (*Mimesis*, 2013).