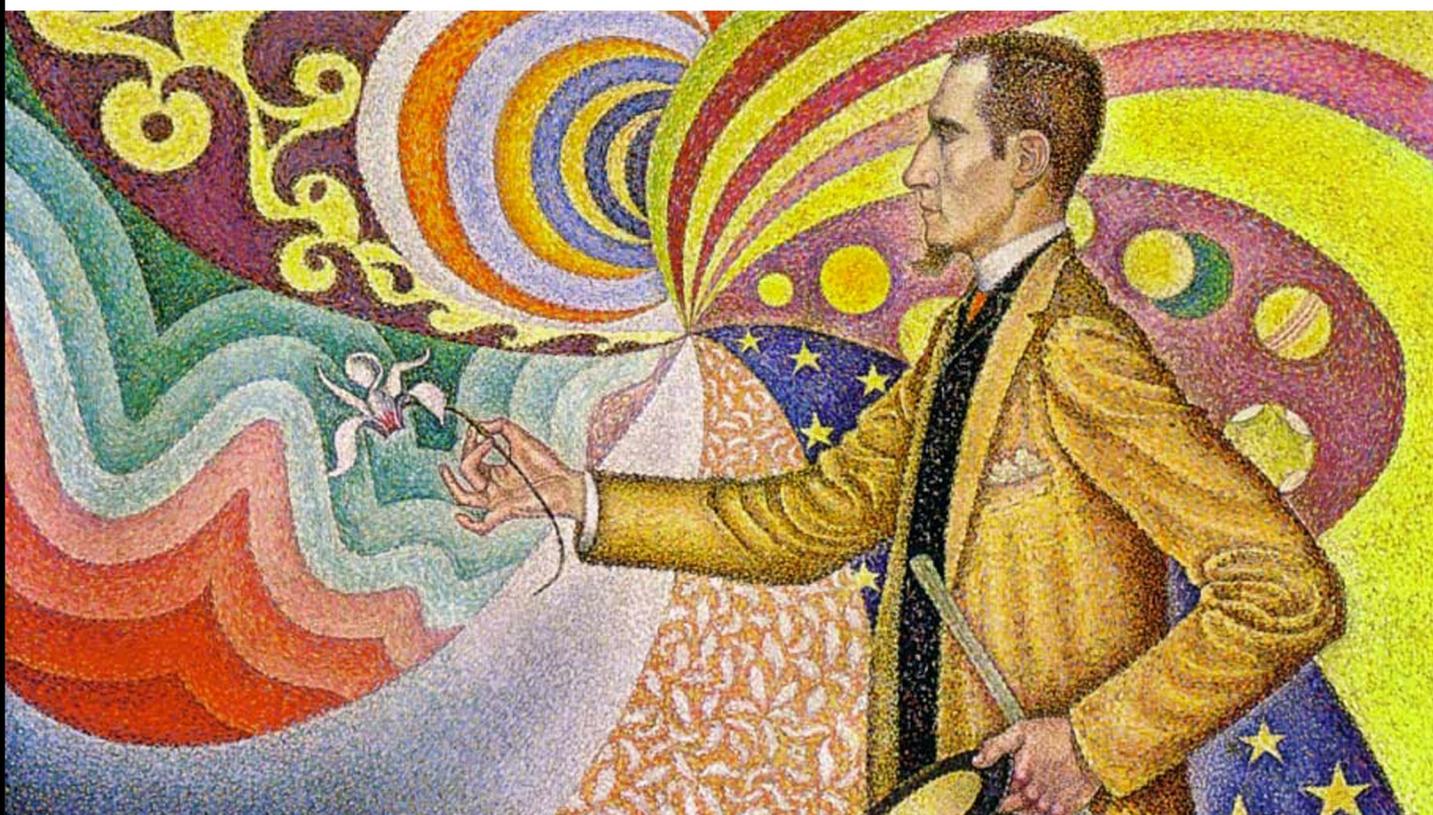




**METTERE A FUOCO IL MONDO**  
CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI  
ACHILLE C. VARZI

a cura di

Elena Casetta  
Valeria Giardino



*Isonomia Epistemologica*

Isonomia – Epistemologica

Volume 4

# **METTERE A FUOCO IL MONDO**

**CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI ACHILLE C. VARZI**

Volume 1

*Il realismo scientifico di Evandro Agazzi*

Mario Alai (a cura di)

Volume 2

*Complessità e riduzionismo*

Vincenzo Fano, Enrico Giannetto, Giulia Giannini, Pierluigi Graziani (a cura di)

Volume 3

*Oltre la fisica normale*

Isabella Tassani (a cura di)

Volume 4

*Mettere a fuoco il mondo*

Elena Casetta, Valeria Giardino (a cura di)

ISONOMIA - Epistemologica Series Editor

Gino Tarozzi

[gino.tarozzi@uniurb.it](mailto:gino.tarozzi@uniurb.it)

# **METTERE A FUOCO IL MONDO**

**CONVERSAZIONI SULLA FILOSOFIA DI ACHILLE C. VARZI**

*A cura di*

Elena Casetta  
Valeria Giardino

© ISONOMIA – Epistemologica

ISSN 2037-4348

Direttore scientifico: Gino Tarozzi  
Direttore editoriale: Pierluigi Graziani  
Dipartimento di Scienze di Base e Fondamenti  
P.za della Repubblica, 13 – 61029 Urbino (PU)

<http://isonomia.uniurb.it/>

Design by [massimosangoi@gmail.com](mailto:massimosangoi@gmail.com)

---

Tutti i diritti sono riservati. Questa pubblicazione non può essere, neppure parzialmente, riprodotta, archiviata o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, fotocopia, registrazione o altro, senza averne ottenuta l'autorizzazione scritta da parte dell'editore.

In copertina: Paul Signac, *Portrait de Félix Fénéon* (1890), olio su tela (MoMA, NY)

## Sommario

ELENA CASSETTA, VALERIA GIARDINO <i>Introduzione</i> .....	7
ANDREA BORGHINI <i>I confini di un taglio</i> .....	13
ELENA CASSETTA <i>Metafisica mostruosa</i> .....	23
VALERIA GIARDINO <i>Geometria, ragionamento e scommesse</i> .....	35
PATRIZIA PEDRINI <i>Gli aggregati e i loro confini. Due problemi e una considerazione metodologica</i> .....	47
FRANCESCO CALEMI <i>Linceo e la presbiopia ontologica. Considerazioni sul nominalismo di Achille Varzi</i> .....	57
DANIELE SANTORO <i>Spiegazioni, omissioni e resoconti causali</i> .....	71
GIULIANO TORRENTO <i>Il caso Tridim</i> .....	85
CLAUDIO CALOSI <i>Universalismo ed estensionalismo. (Ovvero: la posizione di Varzi non è Rea)</i> .....	95
PIERLUIGI GRAZIANI <i>Proposta di nuovi simboli per la Mereologia Formale</i> .....	105
ACHILLE C. VARZI <i>Del fuoco che non brucia: risposte, riflessioni, ringraziamenti</i> .....	111
<i>Profili degli autori</i> .....	155
<i>Profilo e pubblicazioni di Achille C. Varzi</i> .....	159



## Introduzione

Elena Casetta

CfcUL, Universidade de Lisboa / LabOnt, Università di Torino  
elenattesac@gmail.com

Valeria Giardino

AHP, Université de Lorraine, Nancy/Institut Jean Nicod, Paris  
valeria.giardino@gmail.com

Questo volume è quel che *Humpty Dumpty* avrebbe definito, con un felice neologismo, un *dono ingenetliaco*, vale a dire – è chiaro – «un dono che ti si offre quando non è il tuo genetliaco». <sup>1</sup> E benché Varzi non ami gli eventi negativi, non potrà che capitolare – esattamente come Alice – sull’argomento per il quale i doni ingenetliaci sono meglio di quelli genetliaci proprio perché vi sono trecentosessantaquattro giorni – ogni quattro anni addirittura trecentosessantacinque – nei quali è possibile che ti sia offerto un dono ingenetliaco, contro un solo giorno in cui è probabile che riceverai un dono genetliaco. Tra quei trecentosessantaquattro giorni possibili, il 4 marzo del 2013 sembrò essere un buon giorno per celebrare l’ingenetliaco di Achille Varzi.

L’occasione si presentò nelle sembianze di una *Lectio Commandiniana* presso l’Università degli Studi di Urbino, alla quale Achille Varzi era stato invitato a parlare di “Composizione come identità”. La mereologia – di per sé innocente – fu per Claudio Calosi e Pierluigi Graziani il pretesto per ordire una macchinazione a insaputa del filosofo, ovvero per organizzare una tavola rotonda che celebrasse il suo lavoro coinvolgendo alcuni giovani

---

<sup>1</sup> L. Carroll, Attraverso lo specchio e quel che Alice vi trovò, cap. VI

studiosi italiani. È da quella tavola rotonda e dai contributi presentati in quell'occasione che prende le mosse questo numero speciale.

Non è facile descrivere il lavoro di Achille Varzi, e impossibile è costringerlo in griglie rigide. Cercheremo tuttavia di mettere in evidenza due caratteristiche importanti che ci sembrano contraddistinguere.

La prima è la varietà, sia dei temi sia dei mezzi espressivi con cui questi temi vengono affrontati. Varzi si confronta con una gamma estremamente ampia di argomenti — nel rispetto di una coerenza interna a partire da determinate linee direttrici. Ha scritto testi fondamentali di logica, metafisica, mereologia, filosofia del linguaggio; sconfinava nella topologia, nella geografia, nella matematica; ragiona di mostri e confini, percezione e buchi, viaggi nel tempo, nicchie, eventi e ciambelle; dialoga con Musil e con gli abitanti di *Flatlandia*, con *Neo* e con *Terminator*. Nel corso degli anni, ha inoltre accostato alla sua impeccabile prosa scientifica (per le sue pubblicazioni rimandiamo al profilo dell'Autore presente alla fine del volume) una gran varietà di forme letterarie che lo vedono spesso coinvolto con avventurosi compagni di viaggio: dalla favola (pensiamo al *Pianeta dove scomparivano le cose*, scritto con Roberto Casati), al dialogo (uno per tutti, *l'Hylas e Philonous*, in un confronto con Maurizio Ferraris), per spingersi, insieme a Claudio Calosi, fino al poema in terzine incatenate di endecasillabi con *Le tribolazioni del filosofare. Comedia metaphysica ne la quale si tratta de li errori & de le pene de l'Infero*. I saggi raccolti in questo volume, spaziando dalla logica alla metafisica, dalla filosofia del linguaggio alla filosofia della matematica, dalla mereologia alla filosofia del tempo, e spingendosi in qualche caso oltre il saggio filosofico, rispecchiano — nei confini di spazio qui concessi — questa ricchezza di temi e di forme espressive.

C'è un secondo aspetto che vorremmo qui mettere in evidenza: la filosofia di Varzi è una filosofia militante. Scrive, nel saggio contenuto in questo volume: «Proclamarsi nominalisti significa sposare un certo atteggiamento in materia di ontologia. Significa definire le coordinate di un certo modo di affrontare il quesito principe di ogni filosofia, che Quine riassumeva nelle famose tre parole: che *cosa* esiste?». <sup>2</sup> E «sposare un atteggiamento» comporta prendere una posizione. D'altro canto, la scelta del termine «impegno», quando si parla di «impegno ontologico», sta a indicare proprio questo: ci si impegna nei confronti di qualcosa, a discapito di qualcos'altro. Ci sono le ontologie severe, di coloro che scelgono i deserti, e poi ci sono le ontologie rigogliose, di chi preferisce le giungle. Tra i primi, troviamo proprio Quine — è lui a introdurre il termine «deserto»; per Quine, abile

---

<sup>2</sup> In Quine (1948).

maneggiatore del rasoio di Occam, il mondo è un mondo povero, ontologicamente poco impegnativo, composto di nient'altro che particelle, le quali poi possono senz'altro disporsi in maniera diversa, per esempio a sasso, a bicchiere, persino a Elena Casetta o a Valeria Giardino. Diversa invece l'immagine della giungla rigogliosa di Meinong – il termine «giungla meinonghiana» è di Routley (1980) – che è popolata di oggetti fisici ma non solo: ci sono gli oggetti ex-esistenti, ovvero quelli che non ci sono più; gli oggetti inesistenti di fatto e quelli inesistenti di diritto; infine, vi scorgiamo anche gli oggetti sussistenti. Varzi rifugge la giungla e, con Quine, sceglie i deserti, rivendicando in ogni suo lavoro questa posizione. La sua preferenza per i deserti appare anche nell'ammirazione che tradisce nei confronti di Goodman, e non solo per il suo nominalismo radicale («In breve, mentre il nominalista può considerare qualsiasi cosa come un individuo, egli rifiuta di considerare alcunché come una classe [...]. Il nominalista nega che si possano costruire due entità diverse a partire dalle stesse entità».<sup>3</sup> Varzi apprezza di Goodman anche la «portata eversiva» delle sue tesi, perché un libro come *Ways of Worldmaking* è un «libro scomodo», che fa tanto arrabbiare Quine in una famosa recensione<sup>4</sup> proprio perché capace di portare tutta la filosofia analitica, da sempre in bilico tra attenzione al linguaggio ordinario e costruttivismo neopositivista, «dinnanzi al baratro dell'irrealismo relativista».<sup>5</sup>

Davvero la realtà è un deserto che, solo se messo a fuoco, indossando lenti di vario genere e di varia natura, prende le sembianze del mondo, anzi, di *un* mondo? E se accettiamo che sia così, cosa ci dobbiamo aspettare? Per questo motivo, ci è sembrato giusto parlare nel titolo di “conversazioni” sulla filosofia di Achille Varzi e dunque su cosa vuol dire sostenere che il mondo sia sempre un mondo messo a fuoco. La filosofia ha sempre il medesimo compito: svelare quello che c'è lì fuori. E – sembra suggerire Varzi – si finisce per scoprire che se ci si toglie gli occhiali, là fuori c'è molto poco. O meglio, per accorgersi che indossiamo tanti occhiali quanti sono i mondi che vogliamo – o che scegliamo di – vedere.

L'intenzione delle autrici e degli autori dei saggi raccolti in questo volume è stata quella di prendere sul serio l'aspetto militante della filosofia di Varzi. I loro saggi lo interrogano, criticando, mettendo in dubbio, problematizzando e specificando le assunzioni e le conseguenze delle sue posizioni. Ciascun contributo ruota intorno ad alcune questioni di fondo che emergono

---

<sup>3</sup> Goodman (1956).

<sup>4</sup> Quine (1978).

<sup>5</sup> Varzi (2008).

dal suo lavoro, e sulla base delle quali il filosofo articola la sua risposta nel proprio contributo.

La prima questione è quella della «credibilità o meno di una metafisica antirealista che si riassume nella metafora di un mondo privo di ‘nervature naturali’». Il mondo è dotato di una sua propria struttura? E, in caso di risposta positiva, si tratta della struttura che ci viene rimandata dalla nostra percezione, o magari di quella sulla quale avanzano ipotesi le nostre scienze e che spesso discorda dalla prima? È su domande di questo genere che Andrea Borghini, Elena Casetta, Valeria Giardino e Patrizia Pedrini interrogano il filosofo. E se Borghini e Casetta pongono l’accento sui confini — discutendo, rispettivamente, la distinzione tra confini “naturali” e confini *fiat* e il ruolo di entità in grado di oltrepassare i presunti confini “naturali”— Giardino e Pedrini riflettono invece sul come quei confini vengono tracciati, la prima soffermandosi sulle leggi che vincolano le nostre mappe del mondo, la seconda discutendo il ruolo della percezione di contro a quello delle convenzioni nel disegnare quelle mappe.

La seconda questione intorno alla quale si incentrano i contributi del presente volume è — sempre con le parole di Varzi — quali siano «i presupposti ontologici (nominalisti) di una metafisica siffatta», vale a dire di una metafisica antirealista nei confronti dei suddetti “*natural joints*”. Il secondo gruppo di saggi induce Varzi a soffermarsi a chiarire la natura di un nominalismo — che, dichiara il filosofo, risale in ultima analisi a Hobbes e che «nella filosofia contemporanea ha trovato il suo sostenitore più onesto in Quine» — in grado di fornire coerenza a una metafisica irrealista. Francesco Calemi chiede a Varzi di esprimersi nei confronti di un nominalismo metalinguistico che si ispira a Sellars (1960), mentre Daniele Santoro e Giuliano Torrenzo lo chiamano a pronunciarsi, rispettivamente, in merito alla natura di certi eventi (i cosiddetti “eventi negativi”) e all’esistenza dello spazio assoluto.

Infine, la terza questione risiede, scrive Varzi, «nelle implicazioni estensionaliste dell’impianto metafisico, e prima ancora ontologico, che si accompagna al rifiuto del realismo anatomico del Fedro platonico» (dove per “estensionalismo” si intende, goodmanianamente come abbiamo visto sopra, la posizione secondo cui l’identità di composizione è una condizione necessaria e sufficiente per l’identità).<sup>6</sup> Ed è proprio su temi di mereologia che i due ultimi contributi contenuti nel volume si focalizzano: Claudio Calosi difende, con Varzi e contro Rea,<sup>7</sup> il nesso di implicazione sussistente

---

<sup>6</sup> Si veda Calosi (2011).

<sup>7</sup> Rea (2010).

tra universalismo mereologico ed estensionalità, mentre Pierluigi Graziani propone un sistema di notazione mereologica tale che, conferma Varzi, «il primo a restarne ammirato sarebbe stato proprio Leśniewski, il padre dell'amata mereologia».

Non ci resta che ringraziare, sia per l'organizzazione della giornata di studi sia per l'entusiasmo con cui hanno sostenuto la pubblicazione di questo numero speciale, i già citati Claudio Calosi e Pierluigi Graziani. Ringraziamo anche Mario Alai, Adriano Angelucci, Vincenzo Fano e Gino Tarozzi che hanno contribuito al successo dell'evento a Urbino, nonché le autrici e gli autori dei saggi che non hanno esitato a raccogliere l'invito a trasformare un'iniziativa inusuale per l'università italiana e un bel ricordo per ciascuno dei partecipanti in un oggetto concreto scritto nero su bianco. Un ringraziamento speciale va ovviamente ad Achille Varzi che, del tutto ignaro che in quella giornata di marzo gli si sarebbe chiesto di più di una "semplice" lezione, è stato sorpreso ma felice di vedersi recapitato un dono ingenetliaco e non ha avuto indugi a confrontarsi con i convenuti dando vita a un vivace dibattito sul suo lavoro. Lo ringraziamo per questo e per le pagine che ha scritto con dedizione in risposta ai saggi raccolti nel volume.

Lisbona-Parigi, gennaio 2014

Elena Casetta & Valeria Giardino

### Riferimenti bibliografici

Calosi, C., 2011, «Mereologia», in *Aphex*, 3. On line:

[http://www.aphex.it/public/file/Content20110217\\_APhEx3TemiCalosiMereologia.pdf](http://www.aphex.it/public/file/Content20110217_APhEx3TemiCalosiMereologia.pdf)

Goodman, N., 1956, «A World of Individuals», in AA.VV. *The Problem of Universals*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, pp. 13-31 («Un mondo di individui», in C. Cellucci, a c. di, *La filosofia della matematica*, Bari, Laterza, 1967, pp. 269-298.)

Quine, W. V. O., 1948, «On What There Is», in *Review of Metaphysics*, 2, pp. 21–38 («Su ciò che vi è», trad. it. di E. Mistretta, in *Metafisica. Classici contemporanei*, a cura di A. C. Varzi, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 24–42).

— 1978, «Otherworldly», *The New York Review of Books*, 25/18.

*Mettere a fuoco il mondo. Conversazioni sulla filosofia di Achille C. Varzi*

Rea, M., 2010, «Universalism and Extensionalism. A Reply to Varzi», in *Analysis*, 70, pp. 490-496.

Routley, R., 1980, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond: An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Canberra, Australian National University, Department of Philosophy, Monograph N°3.

Sellars, W., 1960, «Grammar and Existence: A Preface to Ontology», in *Mind*, LXIX, 276, pp. 499-533.

Varzi, A. C., 2008, «Prefazione a: N. Goodman, *Vedere e costruire il mondo*», trad. it. di C. Marletti, 2a ed., Roma-Bari, Laterza, pp. vii-xxiv.

# Metafisica mostruosa

Elena Casetta

CfcUL, Universidade de Lisboa / LabOnt, Università di Torino  
elenattesac@gmail.com

DELTA – Ma non v'è teorema al mondo  
che non possa esser falsificato dai mostri.  
Lakatos (1976: 16)

## 1. Tassonomia

Se leggiamo tra le righe del suo lavoro, possiamo scoprire che Varzi prende i mostri molto sul serio. Troviamo, per esempio, mostri mereologici frutto della composizione non ristretta, come l'entità costituita dalla metà sinistra di questa mela e dal bracciolo di quella poltrona.<sup>10</sup> Oppure mostri topologici dai quali una teoria mereotopologica delle nicche deve rifuggire, come le curve riempispazio di Peano e Hilbert.<sup>11</sup> O, ancora, mostri ontologici come l'antimateria;<sup>12</sup> le entità "inesistenti" che, come si sa, non possono esistere, dato che non ci sono cose che non esistono; e le entità "negative": buchi, mancanze e omissioni, conferenze non date.<sup>13</sup>

In questo contributo, seguendo il suggerimento di Varzi, parlerò, appunto, di mostri, prendendo l'avvio da alcune creature che popolano il regno della finzione, per poi passare a trattare dei mostri che popolano il nostro

---

<sup>10</sup> Varzi (2006a e 2009).

<sup>11</sup> Smith e Varzi (1999).

<sup>12</sup> Varzi (2010: 32).

<sup>13</sup> Rispettivamente, Casati, Varzi (1994); Varzi (2006b); Varzi (2006c).

mondo. Essendo poco lo spazio e molti i mostri, procederò dapprima proponendone una tassonomia – punto di partenza per ogni generalizzazione che si rispetti – e in seguito cercando di illustrare perché i mostri vadano presi sul serio in metafisica. È d’obbligo precisare che si tratterà di una tassonomia parziale e provvisoria, ma lo è altrettanto ricordare che le tassonomie, quelle biologiche in particolare, lo sono sempre, per due ragioni. In parte, perché la vita è in costante evoluzione, in parte perché le nostre conoscenze e decisioni condizionano la struttura e i contenuti dei nostri sistemi di categorie: basti pensare che la prima edizione del *Systema naturae* di Linneo contava undici pagine, mentre la tredicesima ben tremila, ripartite in sei volumi.

Quando un tassonomo scopre un organismo che ritiene – dopo accurati esami comparativi – essere appartenente a una specie fino ad allora sconosciuta, ne deposita nella letteratura scientifica, insieme al nome binomiale (cioè il nome specifico, composto dall’indicazione del genere e della specie, come *Homo sapiens*), una descrizione in termini di caratteri fenetici. Quel *token* è chiamato *tipo nomenclaturale*, o esemplare-tipo, ed è il portatore del nome della specie di cui viene considerato tipo.

Sulla falsariga della procedura appena descritta, riporterò la descrizione di alcuni tipi nomenclaturali per una tassonomia mostruosa che si baserà su tre criteri principali: (1) l’origine, (2) la costituzione genetica, (3) l’aspetto fenotipico. Prima di procedere, vorrei però sottolineare tre rispetti sotto i quali classificare mostri mitologici differisce dal classificare individui “ordinari”. Innanzitutto, nel caso dei mostri mitologici non è possibile, a causa del frequente intervento divino, ricorrere al criterio dell’interfecondità per stabilire se due mostri appartengono alla medesima specie. Ma d’altro canto, tale criterio, benché sia abbastanza affidabile per gli animali, non lo è affatto, per ragioni diverse dai mostri, per molte piante, alghe e funghi. Un’altra peculiarità da segnalare – di cui però non avremo modo di occuparci oltre – è che le entità mitologiche sono frequentemente soggette a trasformazioni sostanziali, mentre la nostra biologia sembra, aristotelicamente, escluderne la possibilità: una tigre non può trasformarsi in un canguro, pena la sua uscita dall’esistenza. Meno paradossalmente, una larva di mosca e la mosca adulta saranno considerate appartenenti alla medesima sorta – la mosca, appunto – benché dall’una all’altra non vi sia praticamente alcuna continuità materiale (nella metamorfosi la larva viene distrutta quasi completamente e l’adulto si genera a partire da pochi aggregati cellulari indifferenziati). Infine, nel caso dei mostri mitologici, parlerò più genericamente di “gruppo tassonomico” anziché di “specie” (e dunque il nome dei tipi nomenclaturali non sarà un nome binomiale) dal momento che, come

diverrà chiaro nel corso della lettura, è proprio il concetto di “specie” come articolazione naturale non oltrepassabile che i mostri che andiamo a classificare ci chiedono di mettere in discussione.



### *Chirone*

«Il gran Chirón, il qual nodrì Achille» (Dante, *Inf.* XII, 71) è frutto dell'unione di una ninfa e un cavallo (in realtà il titano Crono, mutatosi in cavallo per sedurla). Il gruppo tassonomico che Chirone rappresenta – essendone uno degli esemplari più illustri, benché parzialmente anomalo perché saggio e benevolo, educatore di dei ed eroi, massimamente sapiente ed esperto nelle arti e nella medicina – è quello dei Centauri, un tipo di ibridi, cioè mostri frutto dell'incrocio genetico di due, o più, specie differenti.

### *Chimera*

Risultato del collage di più di due specie differenti è il secondo esemplare-tipo, Chimera. A differenza dei centauri, che si contano numerosi, Chimera potrebbe essere il solo esemplare del suo gruppo tassonomico. Ricordiamolo, essa è «leone la testa, il petto capra, e drago la coda» (*Iliade*, VI, 181-2). Se, dunque, la classifichiamo secondo un criterio morfologico, sembra ben diversa dai suoi fratelli Idra (mostro dalle nove teste a forma di serpente), Cerbero (cane a tre teste) e Ortro (cane bicefalo con coda di serpente), e pertanto i tre andrebbero collocati in tre gruppi tassonomici distinti. Se invece seguiamo un criterio storico, allora lei e i suoi fratelli andrebbero probabilmente considerati appartenenti allo stesso gruppo.

Ci si potrebbe in realtà chiedere se Chimera non sia un ibrido e non vada collocata nel medesimo gruppo di Chirone. Dal punto di vista dell'origine, la risposta potrebbe essere positiva, essendo Chimera il frutto dell'accoppiamento tra due entità di diverso genere, vale a dire Echidna, una ninfa, e Tifone, generalmente rappresentato come metà uomo (spesso alato) e metà serpente. Se guardiamo alla morfologia, invece, la descrizione di Chimera come una giustapposizione di pezzi appartenenti a specie differen-

ti, ci farebbe propendere per una risposta negativa. Torneremo su questo punto trattando dei «mostri in terra», nella terza sezione.

#### *Creatura (di Frankenstein)*

«Una nuova specie mi benedirà come suo creatore», proclamava Victor Frankenstein dando vita alla *Creatura* – nel quinto capitolo del romanzo di Mary Shelley. Con il terzo tipo nomenclaturale ci troviamo di fronte a un assemblaggio di parti che provengono, a differenza di *Chimera*, da organismi della medesima specie. L'aspetto, fenotipico e genotipico, è quello del *mosaico infraspecifico*. Infatti, a differenza degli ibridi come Chirone, che sono frutto dell'accoppiamento tra organismi appartenenti a gruppi tassonomici diversi (la ninfa e il cavallo), non avviene alcuna mescolanza genetica: le diverse popolazioni cellulari restano compresenti nel nuovo organismo e non si mescolano, dando luogo, tanto a livello fenotipico quanto a livello genotipico, a una sorta di *patchwork*.

#### *Jango Fett*

Il quarto, e ultimo, tipo nomenclaturale è *Jango Fett*, il *template* genetico utilizzato per clonare l'armata dei cloni della Repubblica nel secondo episodio della saga cinematografica *Star Wars*. I cloni sono frequenti nella letteratura fantascientifica (un esempio per tutti, *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley, dove i membri delle caste inferiori vengono riprodotti tramite clonazione). L'idea generale è quella di organismi che si ottengono tramite riproduzione asessuata – clonazione, appunto –, realizzata con mezzi più o meno artificiali, e che sono *geneticamente identici* e quindi, almeno nella fantascienza, identici anche nell'aspetto e nel comportamento.

Qui il mostro non è tanto Jango Fett quanto, piuttosto, l'intera armata di cloni – di cui Jango è sia esemplare-tipo sia membro, o forse parte-propria – dal momento che l'armata andrebbe probabilmente trattata come una sola entità. Si noti infatti che in biologia il termine “clone” designa l'entità dotata di uniformità genetica, qualunque sia il numero degli organismi individuali che la compongono. La dicitura più appropriata sarebbe quindi non tanto “armata dei cloni” quanto piuttosto “armata-clone”.

## **2. La funzione dei mostri**

Che cosa sono, dunque, i mostri? Generalmente nella letteratura classica la parola “mostro” viene usata per indicare un qualche «fenomeno innaturale

attraverso il quale gli dei mettono in guardia gli uomini». <sup>14</sup> Aristotele, invece, vede l'aspetto profetico e punitivo come tutto sommato secondario, interessandogli non tanto i mostri mitologici quanto piuttosto quelli biologici, tant'è che nel *De generatione animalium* (767a35 – 767b9) usa la parola “*teras*” (“mostro” in greco) per descrivere casi reali di anomalie fisiche o deformità. In particolare pone l'accento sui casi in cui la progenie differisce in maniera evidente dai genitori e, per quanto riguarda gli umani, sottolinea che questo può avvenire in due modi: quando un bambino non assomiglia ai genitori; e quando una persona non assomiglia a un umano (e assomiglia, magari, a un organismo di un'altra specie). In entrambi i casi si tratterebbe di mostri, cioè di organismi che si dipartono dal *tipo naturale*.

Che li mandino gli dei, o che siano frutto del caso, o dell'evoluzione, i mostri ci mettono in guardia. Da cosa? Se seguiamo il suggerimento aristotelico, una risposta plausibile potrebbe essere che la loro presenza mostruosa ci rende consapevoli, per contrasto, del fatto che il mondo possiede una sua struttura. L'idea a grandi linee è la seguente. Come vuole la celebre metafora del macellaio di Platone (*Fedro* 265e), il mondo sarebbe di per sé strutturato secondo articolazioni naturali, del tutto indipendenti dalle nostre teorie e classificazioni. Quelle articolazioni, secondo le quali il buon scalco (l'addetto al taglio delle carni durante i banchetti) e – fuor di metafora – il buon tassonomo, dovrebbero ritagliare prestando attenzione a «non spezzare nessuna parte», contrassegnerebbero tipi, o generi, naturali. Certe entità, che riconosciamo come mostruose, deviano dai tipi naturali e, dunque, con la loro mera esistenza *qua* mostri, testimoniano della presenza di quella struttura.

Si dirà, però, che chimere e centauri, armate di cloni e mostri nati dalla mente di scrittori e scrittrici sono chiaramente entità di finzione, e nella finzione si può far tutto, poiché altro non è che un esercizio di fantasia. Nella finzione possiamo associare le idee come più ci aggrada, dar vita a chimere e centauri, cani bicefali e creature dalle teste serpentine. Nella realtà, invece, ci sono dei vincoli: un cane non si incrocia con un gatto, e Victor Frankenstein non sarebbe mai riuscito a portare a compimento la sua opera. Ma è davvero così? Il mondo della natura è realmente strutturato in tipi naturali quali quelli che noi ci raffiguriamo nella nostra metafisica e – in parte – nella nostra scienza? (“In parte” perché, mentre l'esistenza dei cosiddetti “generi naturali” sembra essere piuttosto plausibile in certe scien-

---

<sup>14</sup> Lenfant (1999: 198).

ze, la chimica per esempio, è invece considerata una «questione morta»<sup>15</sup> in biologia, mal adattandosi all'evoluzionismo.)

Che i mostri siano rare eccezioni in un mondo vivente recisamente strutturato in tipi naturali non sembra esser del tutto vero se solo abbandoniamo quel pregiudizio (*bias*) che ci porta ad attribuire ai vertebrati un valore esemplare ingiustificato, e a pensare che la gran varietà della vita si riduca a organismi del tutto simili a noi i quali, in realtà, costituiscono una minoranza le cui caratteristiche non sono rappresentative se non dei vertebrati stessi.<sup>16</sup> Se ampliamo lo sguardo, scopriamo che la vita si presenta in forme mostruose, altrettanto e forse più frequentemente di quanto si presenti in forme cosiddette “normali”.

### **3. Mostri in terra**

Nel mondo reale non incontriamo centauri e chimere, ma ci capita di vedere muli e orchidee o, più in generale, *ibridi e chimere biologiche*. Gli ibridi, come appunto muli e orchidee (ma la lista è molto lunga, in particolare nel mondo vegetale), sono quegli organismi risultato dell'incrocio di genitori appartenenti a specie diverse, per esempio, nel caso di alcune orchidee, fino a venti specie, appartenenti a nove generi differenti. Gli ibridi si realizzano anche spontaneamente, al punto che oggi l'ibridazione è considerata una forma di speciazione piuttosto frequente in particolare tra le piante, sia nella realizzazione di nuove specie in laboratorio, sia in natura.<sup>17</sup> Nel processo che porta alla nascita di chimere biologiche, invece, a differenza degli ibridi, non avviene alcuna meiosi, e dunque i patrimoni genetici dei genitori restano separati e compresenti nel medesimo individuo – come nel celebre *arancio bizzarra*, i cui frutti sono parte arancia e parte limone.

Non abbiamo il mostro realizzato dal Dottor Frankenstein, ma non è difficile incontrare organismi viventi che sono mosaici infraspecifici, le cui cellule, cioè, non presentano tutte lo stesso corredo cromosomico. In pratica, proprio come nella *Creatura* sono compresenti molti DNA diversi, uno per ogni possessore dei pezzi che la compongono, una cosa simile accade in molti organismi viventi. Per esempio, le cellule dei gatti color “guscio di tartaruga” sono tra loro geneticamente diverse dal momento che sussistono differenze di inattivazione del cromosoma X, differenze che si esprimono, a livello fenotipico, nella diversa colorazione. Ma c'è anche un'accezione più

---

<sup>15</sup> Sober (1980: 249).

<sup>16</sup> Wilson (1999) e Hull (1999).

<sup>17</sup> Ridley (2004: 405ss).

ampia secondo la quale si potrebbe plausibilmente affermare che tutti noi umani siamo mosaici. Da un lato, infatti, possiamo seguire la nostra concezione di senso comune, e distinguere nettamente tra noi e i batteri simbiotici che popolano il nostro intestino. D'altro lato, però, nasciamo con i nostri batteri, che ci popolano per tutta la vita e senza i quali, semplicemente, non sopravvivremmo, e per di più il numero di cellule batteriche presenti in un umano è maggiore rispetto alle cellule umane – pur essendo, ovviamente, inferiore la biomassa. Se abbandoniamo la nostra concezione di senso comune (la nostra metafisica descrittiva, direbbe Varzi), potrebbe sembrare che, più che individui separati, noi e i nostri batteri siamo un unico individuo, a mosaico, per l'appunto.

Infine, fuori dal mondo della finzione non incontriamo i cloni di *Star Wars* ma possiamo trovare una ricchissima varietà di organismi clonali. Talvolta, diversamente dai cloni di *Star Wars*, sono spazialmente connessi: fragole e funghi, tra i casi più comuni. Le pianticelle di fragole, per esempio, sono connesse alla pianta madre, da cui hanno origine in maniera asessuata, tramite rami laterali, gli stoloni, recisi i quali le piantine divengono indipendenti. Talaltra, proprio come l'armata dei Cloni, si tratta di organismi che non sono spazialmente connessi. È il caso degli afidi e dei denti di leone.<sup>18</sup> Fermiamoci a considerare questi ultimi.

Le numerose pianticelle di dente di leone che possiamo scorgere in un prato hanno probabilmente tutte il medesimo DNA, fanno cioè parte del medesimo clone, dato che i denti di leone si riproducono principalmente per apomissia, una forma di riproduzione che comporta la formazione di semi geneticamente identici alla pianta madre. Occasionalmente, però, possono riprodursi sessualmente dando così origine a cloni diversi. Se, dunque, guardiamo i denti di leone in maniera, per dir così, "fenomenologica", vedremo tante pianticelle separate, ciascuna con la propria individualità e la propria storia, piuttosto breve. Se, invece, guardiamo alle medesime pianticelle con gli occhi della selezione naturale, cioè se guardiamo al loro DNA e alla loro *fitness*, probabilmente non vedremo che pochi, vecchi, individui "mostruosi" le cui parti sono sparse nello spazio. Come scrive Richard Dawkins (1982: 254), in questa seconda prospettiva non potremmo contare più di tre o quattro denti di leone – i cloni, appunto, ovvero i gruppi di pianticelle di dente di leone dotate del medesimo DNA – che si trovano a competere per l'intero territorio del nord America.

Andiamo ora a vedere che cosa ha a che fare quanto detto fin qui con la metafisica, e in particolare con la metafisica di Achille Varzi.

---

<sup>18</sup> Cfr. Janzen (1977).

#### **4. Miopie e convenzionalismi**

Se il lavoro di Varzi tradisce una certa passione per i mostri, almeno altrettanta ne dichiara manifestamente per i confini, dai confini dei buchi ai confini delle nicchie, da quelli dei laghi a quelli delle montagne, fino ad arrivare ai confini disegnati sulle nostre mappe, geografiche e biologiche. E non si tratta di un caso.

Come sanno bene le persone miopi – e chi non lo è può pensare a quando guarda sott'acqua con gli occhi aperti – nella visione del miope, il mondo perde i suoi contorni netti, e insieme ad essi, quando il difetto è molto grave, gli oggetti che da quei confini dipendono. Inforcare gli occhiali restituisce confini e oggetti. Insomma, possiamo dire che, con o senza occhiali, un miope vede in due modi diversi lo stesso mondo (se siamo realisti), oppure vede due diverse mondoversioni (se siamo irrealisti).

Accade qualcosa di analogo quando inforchiamo certi occhiali concettuali anziché altri, in altre parole, quando adottiamo un quadro teorico di riferimento anziché un altro. Se guardiamo al mondo con gli occhiali del senso comune, la descrizione che ne risulterà sarà probabilmente abbastanza diversa da quella che ne avremmo se avessimo inforcato un diverso paio di occhiali, magari quelli della fisica o della biologia. Per esempio, se con gli occhiali del senso comune conto migliaia di pianticelle di dente di leone, con quelli della teoria evoluzionistica conto solamente, poniamo, quattro individui.

Questo, naturalmente, come Varzi non si stanca mai di ribadire, non significa che il mondo non ci sia, o che ce ne siano molti: anche chi è miope sa, ovviamente, che il mondo è lì, indipendentemente dai suoi occhiali, e indifferente alle sue credenze, percezioni e teorie. Il punto è: siamo capaci di guardare il mondo a occhio nudo, senza necessariamente dover scegliere quali occhiali usare? Forse no, ma come ci illustra *Il mondo messo a fuoco* (Varzi 2010), è proprio in questa domanda e nei tentativi di rispondervi che si gioca buona parte della metafisica.

I mostri, come accennato, hanno a che fare con i confini. Vediamo come. Ci sono due modi possibili di guardare ai mostri. Il primo è quello cui abbiamo accennato nella sezione 2: il fatto che *noi* percepiamo, concettualizziamo, intuiamo, certe entità come mostruose testimonierebbe di una loro effettiva mostruosità. Quest'ultima può consistere, se ci basiamo sui casi presi in esame, o nella trasgressione dei confini tra i tipi naturali secondo cui il mondo sarebbe di per sé strutturato (ibridi e chimere), o nella devianza rispetto al nostro ordinario tracciare i confini degli individui (mosaici genetici e cloni). Secondo questo approccio, esisterebbe un mondo articolato in

un certo modo, che è esattamente quello che le nostre capacità cognitive ci rimandano; tant'è che tutto ciò che non rientra in quella struttura è un mostro, ovvero qualcosa che – *ripugnandoci* – ci avverte della presenza e della robustezza della struttura stessa.

Il secondo modo di guardare ai mostri è, invece, pensare che la loro natura di trasgressori di confini metta in discussione l'esistenza stessa di quei confini o, in una versione più debole, la fondatezza della distinzione tra confini *bona fide*, cioè quei confini la cui esistenza sarebbe indipendente dalla nostra attività teorica e cognitiva in senso lato, e confini *fiat*, i quali, invece, non esisterebbero se noi non esistessimo. Detto diversamente, per il secondo approccio, i mostri contesterebbero l'adeguatezza degli occhiali del metafisico descrittivo e ci metterebbero in guardia di fronte alla possibilità che l'ontologia del nostro senso comune possa non essere l'unica, né la più adatta a render conto del mondo, il mondo della biologia nel caso considerato qui. Per esempio, scrive Varzi (2010: 60), forse non è così vero che le parole "trotta" e "tacchino" esprimano concetti dai confini naturali, diversamente da quanto accadrebbe per un concetto come «trocchino»,<sup>19</sup> che sarebbe invece tracciato in modo artificiale. Ibridi e chimere, proprio come i trocchini, ci invitano a mettere in discussione l'esistenza (versione forte) o la "naturalità" (versione debole) dei confini tra specie o altre categorie tassonomiche. Mosaici e cloni, dal canto loro, ci avviserebbero del fatto che gli occhiali della metafisica descrittiva potrebbero non essere gli unici quando si tratti decidere quali entità siano da considerare individui.

Varzi sembra sposare la seconda opzione, nella versione debole. Tuttavia, si sa, i mostri non hanno mai goduto di buona fama, e un difensore della prima opzione potrebbe chiedere qualche argomento in più al sostenitore della seconda, tanto nella versione debole quanto nella versione forte. Potrebbe obiettare che sarebbe perfettamente legittimo sposare la prima opzione, tanto più che per certi aspetti sembra rispondere meglio alle nostre intuizioni, per esempio dando conto del senso di "anomalia" che generalmente accompagna i mostri. Più nello specifico, potrebbe chiedere al sostenitore della versione debole della seconda opzione, perché se i confini tra i tipi naturali sono in qualche maniera dipendenti da noi, allora vi sono sì organismi (diversi da noi) che non li rispettano – i mostri – ma anche organismi (diversi da noi) che invece li rispettano eccome. Per esempio: il criterio dell'interfecondità – che permette di riconoscere gli organismi appartenenti a una certa specie sulla base del fatto che questi possono accoppiarsi tra loro dando origine a prole fertile, mentre non possono fare

---

<sup>19</sup> Lewis (1986).

altrettanto con organismi di specie diversa – è senza dubbio un criterio dall'applicazione limitata (non si applica alle specie che si riproducono asessuatamente), e spesso viene trasgredito (ibridazione). Tenendo conto di questi limiti, resta comunque un criterio ampiamente usato dagli zoologi, con un certo successo: in condizioni “normali” (cioè di nicchie ecologiche stabili, di non cattività ecc.), gli animali si accoppiano all'interno della medesima specie, mostrando di riconoscere dei confini che non siamo noi ad aver tracciato. Allo stesso modo, benché sia ragionevole riconoscere la nozione di individuo biologico come relativa a una teoria, restano tuttavia dei vincoli materiali che non sembrano facilmente riducibili alla nostra attività cognitiva. Per esempio, è abbastanza plausibile ritenere che la nozione di “individuo biologico” sia dipendente dalla scelta, a monte, di un quadro teorico di riferimento, come mostra il caso dei denti di leone. Se accettiamo che quel quadro teorico sia la nostra miglior teoria del mondo della vita, riconosceremo come individui biologici quelle entità sui cui la selezione naturale agisce. A pari diritto, però, mi sembra che potremmo dire che la selezione naturale agisce proprio sugli individui o, in altre parole, che esistono dei confini ben precisi tra certe entità individuali (che possono non corrispondere a quelli rimandatici dalla nostra metafisica descrittiva), e che il fatto che la selezione naturale – la quale non dipende, ovviamente, da noi – agisca su quelle entità e non su altre testimonia la robustezza di quei confini. Credo, in conclusione, che un sostenitore della seconda posizione – tanto nella versione forte quanto in quella debole – per convincere davvero un sostenitore della prima, dovrebbe fornire qualche argomento in più, che consenta di scegliere quale lato della medaglia guardare, perché imboccare una strada anziché l'altra. Anche se, forse, l'ultima parola non può che essere una delle frasi preferite di Varzi, riportata sulla locandina del convegno di Urbino: «When you see a fork in the road, take it!».

**Ringraziamenti.** Ringrazio Mario Alai e Valeria Giardino per i loro commenti a una precedente versione di questo contributo e Maurizio Ferraris e Achille Varzi per aver discusso con me molti dei temi in esso contenuti.

### **Riferimenti bibliografici**

Casati, R., Varzi, A. C., 1994, *Holes and Other Superficialities*, Cambridge (MA), MIT Press.

- Dawkins, R., 1989, *The Extended Phenotype*, Oxford, Oxford University Press.
- Hull, D. 1992, «Individual», in *Keywords in Evolutionary Biology*, ed. by E. F. Keller, E. Lloyd, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Janzen, D. H., 1977, «What Are Dandelions and Aphids?», in *American Naturalist*, 111, pp. 586-589.
- Lakatos, I., 1976, *Proofs and Refutations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lenfant, D. 1999, «Monsters in Greek Ethnography and Society», in *From Myth to Reason?*, ed. by R. Buxton, New York, Oxford University Press, pp. 197-214.
- Lewis, D., 1986, *On the Plurality of Worlds*, Oxford, Blackwell.
- Ridley, M., 2004, *Evolution*, Oxford, Blackwell.
- Sober, E., 1980, «Evolution, Population Thinking and Essentialism», in *Philosophy of Science*, 47, pp. 350-383.
- Smith, B., Varzi, A. C., 1999, «The Niche», in *Noûs*, 33, pp. 214-238.
- Varzi, A. C., 2006a, «The Universe Among Other Things», in *Ratio*, 19, pp. 107-120.
- 2006b, «Mancanze, omissioni e descrizioni negative», in *Rivista di estetica*, 46, pp. 109-127.
- 2006c, «The Talk I was Supposed to Give», in *Modes of Existence. Papers in Ontology and Philosophical Logic*, ed. by A. Bottani, R. Davies, Frankfurt, Ontos Verlag, pp. 131-152.
- 2009, «Mereology», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, On-line: <http://plato.stanford.edu/entries/mereology/>
- 2010, *Il mondo messo a fuoco. Storie di miopie e allucinazioni filosofiche*, Roma-Bari, Laterza.

*Mettere a fuoco il mondo. Conversazioni sulla filosofia di Achille C. Varzi*

Wilson J., 1999, *Biological Individuality. The Identity and Persistence of Living Entities*, Cambridge, Cambridge University Press.