

Pietro Li Causi

*Perimetrare il molteplice: la fabbricazione dell'umano nel VII libro della Naturalis historia di Plinio il Vecchio**

Abstract

Whereas in the past, Book VII of *The Natural History* was read as a chaotic accumulation of data, this contribution seeks instead to identify an underlying logic in Elder Pliny's "fabrication" of the human. In this context, the aim of the Roman author seems not so much to define an *ousia* as to outline an anti-essentialist anthropology, far removed from the dictates of Aristotelian finalism and defined by the perimeter delineated by the primates, excesses, and exceptions that show Nature's prodigious creativity and multiplicity.

Laddove in passato il VII libro della *Naturalis historia* era stato letto come un semplice accumulo caotico di informazioni, il presente contributo vuole invece individuare una logica sottesa a quella che è la "fabbricazione" dell'umano in Plinio il Vecchio, il cui scopo non sembra tanto quello di definire una *ousia*, quanto piuttosto quello di disegnare un'antropologia anti-essenzialista ben lontana dai dettami del finalismo aristotelico, e definita dal perimetro vario e molteplice dei primati, degli eccessi, delle eccezioni che mostrano la prodigiosa creatività della *Natura*.

Come viene pensato e 'costruito' l'umano nella *Naturalis historia*?

I racconti, gli aneddoti, i dati, le stranezze relative a grandi uomini della storia, a persone comuni, a popoli vicini e lontani che Plinio raccoglie e affastella nella sua sterminata opera-mondo sono da leggere – come ha spesso fatto la critica – come una semplice accozzaglia di dati paradossografici privi di una qualsivoglia visione autoriale forte, o si può forse intravedere qualcosa di più?¹

* Il presente contributo, qui rivisto e ampliato, è stato discusso per la prima volta il 26 aprile 2023, con il titolo di "Umanità plurali e natura. La fabbricazione dell'uomo nel VII libro della *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio", nel corso di una puntata del ciclo di seminari "Poikilia. Norma e costruzione dell'umano", curati da Sabina Crippa per l'Università Ca' Foscari di Venezia.

¹ L'idea di un Plinio arido e caotico compilatore è dura a morire, e viene ripresa, ad esempio, nella recente edizione italiana del VII libro della *Naturalis historia* curata da MONETTI (2023, 8; 18). Nel corso del presente intervento userò, per mera comodità, l'espressione 'enciclopedista' per riferirmi a Plinio, ma – sulla scia delle osservazioni di DOODY (2010, 1 ss.) – mi guardo bene dal definire la *Naturalis historia* una 'enciclopedia', etichetta, questa che in passato ha generato abbagli epistemologici difficili da sanare. Non convince del tutto, in questo senso, la formula "enciclopedia archetipale" usata ad es. da Marino Niola in MONETTI (2023, 244). Quanto alla 'costruzione culturale' dell'umano in antropologia (ovvero 'antropopoiesi'), intesa come processo artificiale di definizione del 'noi' collettivo *per differentiam* con l'animalità e la divinità, cfr. ad es. CALAME - KILANI (1999); REMOTTI (2002); AFFERGAN – BORUTTI – CALAME – FABIETTI – KILANI – REMOTTI (2005). Ma si vedano anche le riflessioni di MARCHESINI (2002, 21 ss.) che mostra invece la centralità della relazione umano-animale nei processi di antropopoiesi.

In altri termini, è possibile distinguere, se non un piano cosciente e consapevole, almeno una linea ricorrente, una qualche isotopia che renda peculiare il discorso pliniano sull'umano o che lo liberi dalla stretta dipendenza – troppo spesso data per scontata da molti studiosi – dalla *uulgata* stoica di età imperiale?

1. *La manchevolezza umana e l'eccezionale infelicità*

In linea con una tendenza comune nel mondo antico, l'antropologia pliniana non sembra fondarsi su una separazione drastica fra l'umano e l'animale². L'uomo viene indicato semplicemente come il primo degli *animalia* di cui si tratta all'interno di una lunga sezione dedicata agli esseri che vivono nelle regioni del mondo di cui si è trattato nei libri precedenti:

*Mundus et in eo terrae, gentes, maria, * * * †insignia†, insulae, urbes ad hunc modum se habent, animantium in eodem natura nullius prope partis contemplatione minore, si quidem omnia exsequi humanus animus queat (nat. 7.1).*

Così, come l'ho descritta, è la situazione del mondo, con le sue terre, le popolazioni, i mari, i fiumi importanti, le isole, le città. Ma degna di non minore attenzione, in quasi tutti i suoi aspetti, sarebbe la natura degli esseri viventi che lo popolano, sol che l'intelligenza umana fosse in grado di indagarne ogni sua parte³.

Quello che Plinio sembra voler dire qui è che la trattazione geografica su *terrae, mares, flumina* e *insulae*, è ormai conclusa, e che si può adesso trattare degli esseri viventi che popolano quelle *terrae* e quelle *insulae*, bagnate da quei *maria* e – se è corretta la congettura della traduzione italiana – da quei *flumina*. Siamo cioè davanti a quello che – per così dire – sembra un passaggio dall'etnologia alla biologia e alla fisiologia. La definizione dell'uomo in quanto vivente, però, come vedremo, non potrà essere del tutto sganciata dall'etnografia che si lascia intuire di voler abbandonare.

Il motivo per cui cominciare dall'uomo anziché dai *reliquia animalia* è introdotto in *nat. 7.1*:

² Per l'inclusione degli esseri umani all'interno della classe degli *zoa* nella cultura greca, e degli *animalia* nella cultura latina, cfr. ad es. LI CAUSI (2018, 11 ss.) e relativa bibliografia. Laddove BEAGON (1992, 124 ss.) appiattisce la visione di Plinio su quella dello stoicismo (che separa drasticamente la sfera dell'umano dalla sfera dell'animale), Italo Calvino aveva invece osservato il piano di intrinseca contiguità all'interno della *Naturalis historia* in *Il cielo, l'uomo, l'elefante*: cfr. BARENGHI (1995, 927 ss.). Sulla capacità di vedere l'umanità come uno spazio interstiziale e contiguo che si confonde con l'animalità come tratto in comune fra Calvino e Plinio il Vecchio, cfr. ad es. IOVINO (2014, 121); LATINI (2023, 198 e 204). Contro il "mito" della superiorità umana in Plinio, cfr. ad es. anche LAEHN (2013, 32 ss.).

³ Il testo riprodotto per il VII libro sarà sempre quello di SCHILLING (2003). Tutte le traduzioni del libro VII sono quelle di G. Ranucci in CONTE (1983). Il traduttore, in questo caso, colma la lacuna congetturando la possibile esistenza di un *flumina* prima di *insignia*, segnato con la *crux* dall'editore, che, seguendo Mayhoff, ipotizza una corruzione nel testo.

Principium iure tribuetur homini, cuius causa videtur cuncta alia genuisse natura, magna, saeva mercede contra tanta sua munera, ut non sit satis aestimare parens melior homini an tristior noverca fuerit (nat. 7.1).

Cominceremo a buon diritto dall'uomo, in funzione del quale sembra che la natura abbia generato tutto il resto. Ma essa ha preteso, in cambio di doni così grandi, un prezzo alto e crudele, fino al punto che non è possibile dire con certezza se essa sia stata per l'uomo più una buona madre o una crudele matrigna.

L'impressione che si dà, *primo uisu*, è che la priorità argomentativa derivi da una posizione di preminenza dell'uomo rispetto a tutti gli altri *animalia*. L'assunto finalistico si rivela però immediatamente contraddittorio quando si definisce la *Natura* al contempo come madre e matrigna⁴. La stessa possibile separazione fra l'umano e l'animale, peraltro, viene subito presentata come il frutto di un possibile abbaglio: se da un lato il termine *uidetur* mette in evidenza la natura prospettica e per certi versi arbitraria e artificiale della posizione di preminenza tradizionalmente attribuita agli uomini, dall'altro lato, lo *status* eccezionale di questi ultimi non sembra garantire un reale godimento dei frutti della natura. Se c'è un primato, piuttosto, esso ha a che fare con la manchevolezza e con la sofferenza.

Plinio riprende qui un *topos* ampiamente ricorrente nel pensiero antico, che è quello dell'unicità dell'uomo⁵. Solo che tale *topos* viene esplorato unicamente nei suoi versanti più oscuri e – per così dire – “lucreziani”⁶: l'uomo è l'unico animale che non è ricoperto dalla natura di peli o velli, e deve procurarsi autonomamente la sua copertura con i vestiti; è l'unico animale che prorompe in vagiti di dolore appena nato (*nat. 7.2*); anziché essere lasciato libero dopo la nascita – come i cuccioli di altri animali – viene legato e messo in ceppi giacendo a terra con mani e piedi legati (*7.3*); quando finalmente comincia a camminare, lo fa a quattro zampe, come gli altri animali e diventa capace di prendere cibo con la bocca solo molto tardi, mentre la sua testa rimane a lungo molle e soggetta a colpi mortali; e mentre gli altri animali sanno nuotare o volare dalla nascita, lui – che tutto deve imparare (facoltà, questa, che non è data agli altri *animalia*, ma che viene presentata piuttosto come una maledizione) – non sa neanche camminare; sa solo piangere (*7.4*).

Il quadro presenta alcune consonanze con il mito di Prometeo ed Epimeteo così come viene raccontato nel *Protagora* (321 a ss.); solo che, laddove Platone introduce il *topos* della manchevolezza per tracciare un quadro evolutivo che vede l'uomo progredire progressivamente dallo stadio primitivo e semi-ferino fino alla scoperta del fuoco, delle tecniche e quindi della civiltà, in Plinio non sembra esserci traccia di mutazioni sostanziali

⁴ Su questo punto, cfr. ad es. BEAGON (2005, 109); MONETTI (2023, 10 ss.).

⁵ Per questo *topos* nel pensiero antico cfr. ad es. NEWMYER (2017).

⁶ Cfr. ad es. Lucr. 5.925 ss. per le dure condizioni della vita umana delle origini; cfr. anche BEAGON (2005, ad Plin. *nat. 7.3* ss.). MONETTI (2023, 13) legge bene il «marcato materialismo e pessimismo» pliniano, che, pur partendo da premesse stoicheggianti, arriva a esiti diametralmente opposti rispetto ad esse. MARGHERITIS (2017, pos. 1161 Kindle), mette in evidenza invece la contraddittorietà dell'antropologia pliniana, che vede gli uomini, da un lato, come esseri che partecipano della dimensione celeste, dall'altro, come gli animali più miserabili e infelici della terra.

né in negativo né in positivo⁷. Si ha invece l'impressione che lo *status* umano sia inesorabilmente caratterizzato dalla sofferenza e dalla fragilità, mentre tutta una serie di luoghi comuni legati alla trattatistica sugli *idia* della specie vengono sorprendentemente capovolti: la posizione eretta, vista da molti autori antichi – Aristotele *in primis* – come uno dei tratti distintivi dell'umano – è indicata come una conquista tardiva e precaria; le facoltà linguistiche, che gli animali non hanno, si acquisiscono solo gradualmente; allo stesso modo, il riso – si ricordi che Aristotele, ad esempio, aveva sottolineato che l'uomo è l'unico animale che soffre il solletico e che ride – è anch'esso tardivo, e per giunta sporadico, se si considera che la maggior parte della vita umana è passata, appunto, a piangere, addolorarsi, lamentarsi⁸.

Quanto alla nascita della civiltà, non viene fatto pressoché alcun cenno, se non per lasciare intendere implicitamente che essa è il prodotto funesto delle passioni e della tendenza – esclusivamente umana – a procacciarsi il piacere, che, nella prospettiva stoiceggiante cui Plinio a tratti sembra aderire, è ciò che allontana gli esseri razionali dalla virtù e dalla saggezza⁹. L'uomo, dice Plinio, è l'unico essere vivente che è dedito al *luctus* e, insieme, alla *luxuria* (7.5); e le stesse pratiche funerarie – che distinguono l'uomo dagli altri *animalia* – vengono indicate non come una conquista culturale, quanto

⁷ Pur criticando l'idea di BEAGON (1992, 124 ss.) di una netta separazione, LAEHN (2013, 22) sottolinea come la principale differenza fra uomini e animali, per Plinio, consista nel fatto che i secondi non possono produrre cultura. E tuttavia, bisogna anche osservare che la civilizzazione è per Plinio determinata dalla tendenza alla *luxuria*, ed è quindi spesso pensata come *diastrophe*. Sulla condanna moralistica della *luxuria*, cfr. ad es. CAREY (2003, 75 ss.): ma cfr. anche LAO (2011, 33 ss.), che mostra come la *Naturalis historia* si presenti, per certi aspetti, come una guida per gli acquirenti e i consumatori di beni di lusso. Più in generale, per una storia culturale della *luxuria* nel mondo romano, BERNO (2023). Per il linguaggio e la filosofia del moralismo romano, CITRONI MARCHETTI (1991, spec. 81 ss.); NAAS (2002, 86 ss.).

⁸ Per la posizione eretta, il bipedismo e la dotazione delle mani, cfr. ad es. Arist. *HA* 1.15.494a30; *PA* 2.10.656a5-10; 4.10.686a25-b2; 687a2-687b23. Ma cfr. anche X. *Mem.* 1.4.11; Cic. *Leg.* 1.26; *nat. deor.* 2.140; Manil. 4.903 ss.; Sen. *prov.* 6.5. Per l'idea che solo gli uomini hanno il linguaggio articolato, mentre gli animali hanno solo la voce, cfr. ad es. Arist. *HA* 4.9.536a32-b1. Per l'uomo come unico animale che ride e soffre il solletico, cfr. Arist. *PA* 3.10.673a7s. e 27 s. Sostanzialmente, il *topos* sfruttato da Plinio è quello del “è meglio non essere mai nati”: cfr. ad es. Thgn. 1.425 ss.; Epicur. *Ep. ad Men.* 127.

⁹ L'idea che la civilizzazione allontani dalla virtù non è solo una manifestazione, tipicamente romana, di moralismo – per cui cfr. ad es. CITRONI MARCHETTI (1991) –, ma è in linea, anche, per certi versi, con le teorie stoiche della *diastrophe*, secondo cui l'uomo, benché nasca incorrotto, si allontana dalla ragione e per effetto dell'influenza di chi gli sta vicino e perché deviato dalle cose esterne, la cui attrattiva lo corrompe pervertendone la natura: cfr. D.L. 7.89; Cic. *Fin.* 3.22-23. Seneca traduce *diastrophe* con *peruersitas* e *prauitas*: Sen. *Ep.* 50.4; 95.34; 122.5; BERNO (2014, 371 s. e 378 s.). Si è sempre dato per scontato che gli interessi filosofici di Plinio fossero periferici e marginali, o comunque caotici: cfr. ad es. GRIMAL (1986, 239 ss.); DUMONT (1987, 219 ss.); LAPIDGE (1989, 1379 ss.); WALLACE-HADRILL (1990, 80 ss.); FRENCH (1994, 196 ss.); GRIFFIN (2007, 85 ss.). Di diverso parere una serie di studi, che evidenziano invece un'adesione consapevole e a tratti originale alla *uulgata* stoica: cfr. ad es. BEAGON (1992, 124 ss.); PAPAARAZZO (2011, 523 ss.); LAEHN (2013, 34); LI CAUSI (2019, 361 ss.). Sarebbe forse da recuperare, però, la visione di Calvino che coglieva l'assoluta originalità dell'approccio filosofico pliniano, la cui disposizione allo stupore – e l'unione di poesia e filosofia – costituirebbe uno scarto rispetto ai modelli da lui utilizzati: cfr. BARENGHI (1995, 918 s.).

piuttosto come fonte di ulteriori angosce, perché portano gli uomini a preoccuparsi di ciò che accadrà loro dopo la morte (7.5).

Se poi uno degli esiti del mito platonico della manchevolezza era quello della guerra giusta, di auto-difesa, contro gli animali selvatici, che fondava forme proto-politiche di aggregazione, Plinio si concentra invece – rivisitando a suo modo un'osservazione già presente nella biologia aristotelica – sul fatto che l'uomo sembra essere l'unico animale che fa la guerra contro i propri co-specifici, mentre al contrario gli animali – come gli uomini del mito evolutivo del *Protagora* platonico! – riescono a fare fronte comune contro le specie ostili¹⁰:

*Vni animantium luctus est datus, uni luxuria et quidem innumerabilibus modis ac per singula membra, uni ambitio, uni auaritia, uni inmensa uiuendi cupido, uni superstitio, uni sepulturae cura atque etiam post se de futuro. Nulli uita fragilior, nulli rerum omnium libido maior, nulli pauor confusior, nulli rabies acrior. Denique cetera animantia in suo genere probe degunt. Congregari uidemus et stare contra dissimilia: leonum feritas inter se non dimicat, serpentium morsus non petit serpentes, ne maris quidem beluae ac pisces nisi in diuersa genera saeuunt. At Hercule homini plurima ex homine sunt mala (nat. 7.5).*¹¹

Solo all'uomo, fra gli esseri viventi, è stato dato il pianto; solo a lui il piacere, che si manifesta in infiniti modi e nelle forme proprie alle singole parti del corpo; solo a lui l'ambizione e l'avidità, una smisurata voglia di vivere, la superstizione, la preoccupazione della sepoltura e anche di ciò che gli accadrà dopo la morte. Nessuno ha una vita più precaria, né maggiore brama di ogni cosa; nessuno è preda di angosce più disordinate, né di un furore più violento. In conclusione, gli altri animali vivono bene tra i propri simili. Li vediamo aggregarsi ed opporre resistenza contro le specie diverse; ma i leoni non sono spinti dalla loro ferocia a combattere contro altri leoni, il morso dei serpenti non assale altri serpenti, e neppure i mostri marini e i pesci incrudeliscono, se non contro specie differenti. Invece, per Ercole, all'uomo la maggior parte dei mali è causata da un altro uomo.

¹⁰ Cfr. Pl. *Prt.* 322 a-c, su cui ad es. LI CAUSI (2020 B, 79 s.). A proposito della differenza uomo-animale in Plinio, cfr. ad es. LAEHN (2013, 45), secondo cui in Plinio «humankind exists in a prototypembryonic state, exhibiting the distinguishing features of its *phylum* but not yet fully realizing its potential as a separate and distinct species of animal life». Si osservi poi che, laddove secondo BEAGON (1992, 124 ss.) Plinio replicherebbe le posizioni dell'antropologia stoica, in nessuna parte della *Naturalis historia* si dice mai esplicitamente che l'uomo è un animale razionale. Che gli umani siano fra i pochi animali (e dunque non gli unici) che fanno guerra ai loro co-specifici “quando capita”, cfr. ad es. Arist. *HA* 9.1.609a2 ss., per cui LI CAUSI (2020 B, 90 ss.).

¹¹ Dal testo edito da SCHILLING (2003, *ad l.*) emerge come la ripetizione anaforica di *uni* insista sul *topos* dell'unicità umana, i cui contenuti vengono tuttavia capovolti e trasformati in marche negative da Plinio. Si devono però segnalare alcune varianti testuali che – anche se probabilmente per effetto di un *saut du même au même* – fanno perdere l'andamento anaforico: una seconda mano di *E*, ad esempio, omette *uni* prima di *ambitio* e – così come avviene nel caso della seconda mano di *D*, della seconda mano di *F* e della seconda mano di *R*, e dei codici *e* ed *o* – di *inmensa uiuendi cupido*. Per altre varianti testuali cfr. comunque l'apparato.

Poco importa se alcuni degli assunti di questo brano vengono smentiti in altre sezioni dell'opera¹²: l'impressione che Plinio vuole qui dare è che le uniche forme di aggregazione veramente funzionali all'auto-difesa siano quelle sperimentate dalle altre specie animali, laddove invece la condizione umana non è solo profondamente segnata dall'infelicità – causata da una sproporzione enorme fra i desideri e i limiti che tanto ricorda Lucrezio –¹³ ma anche dalla violenza, come se gli unici esseri perfettamente politici fossero non gli uomini, ma i *reliquia animalia*.

2. Le differenze dei popoli eccezionali

L'indagine sui *propria hominis*, tuttavia, non si ferma alle differenze con gli altri animali. Ecco come prosegue Plinio nel capitolo immediatamente successivo:

Et de uniuersitate quidem generis humani magna ex parte in relatione gentium diximus (nat. 7.6).

Del genere umano nel suo complesso ho in gran parte parlato quando ho passato in rassegna i vari popoli.

Il progetto di definire l'essere umano nei suoi tratti universali e, per così dire, nella sua molteplice totalità, è a dir poco mirabolante e ambizioso, soprattutto se si pensa che un autore come Aristotele – che Plinio usa come fonte per la fisiologia e per la biologia¹⁴ – non ha mai fissato i limiti di una vera e propria scienza specializzata in tal senso. A tale proposito, Christian Kietzman ha infatti osservato che, pur mettendo in evidenza qua e là alcuni *idia* (la dotazione delle mani, la posizione eretta, il bipedismo, la presenza del *logos*, del *nous* e del linguaggio articolato, etc.), il filosofo greco non ha mai proposto una vera e propria definizione unitaria e definitiva dell'essere umano né nelle opere biologiche né nelle opere etico-politiche¹⁵.

Secondo Kietzman, nella prospettiva di Aristotele l'umano è un oggetto di studio paradossale per le seguenti ragioni:

«The human being emerges as a kind of being that has each of its two feet in a different ontological domain – one in the realm of nature and one in the divine realm of the intellect.

¹² Si pensi, ad esempio, ai ragni che uccidono altri ragni, o ai cuculi, cui si fa riferimento rispettivamente in *nat.* 10.198 e 10.25 – ma cfr. anche, ad es., 9.13, dove si descrivono gli assalti delle orche contro le balene come esempio di un mare adirato contro se stesso.

¹³ Cfr. ad es. *Lucr.* 3.954 ss.

¹⁴ Su Aristotele come fonte per la fisiologia e la biologia in Plinio, BEAGON (2005, 40 s.); LI CAUSI (2009, 69 ss.) e bibliografia ivi citata; LI CAUSI (2013, 107 ss.); LI CAUSI (2019, 361 ss.).

¹⁵ KIETZMANN (2019, 25 ss.), secondo cui gli *idia* dell'essere umano menzionati da Aristotele (per cui cfr. ad es. i passi cit. in n. 8) sono solo parte di una definizione, ma non una definizione esplicita. In nessun passo del *corpus* aristotelico, del resto, ci si riferisce esplicitamente all'essere umano come a uno *zoon logon echon* o a uno *zoon noun echon*. Cfr. anche BEAGON (2005, 110 ss.).

Being ontologically divided in this way, human beings apparently cannot be investigated by a single science. On the one hand, humans are studied as animals by natural science, which must remain silent concerning the divine side of humanity. On the other hand, humans are studied as intellects by theology, at the price of abstracting from their being embodied animals»¹⁶.

Se comunque è vero che Aristotele non costruisce mai una vera e propria antropologia scientifica, è anche vero che il principio di definizione che viene fatto intravedere è chiaramente di tipo ousiologico: a prescindere dai problemi metafisici implicati dalla presenza del *logos* e del *nous*, l'uomo, in quanto organismo vivente, può essere definito in termini di “forma” e di causa finale. E la sua forma e la sua causa finale vengono a coincidere con la forma che l'organismo stesso raggiunge nel pieno della sua maturità, quando le sue funzioni vitali possono essere esercitate al meglio¹⁷.

Niente di più lontano di quanto accade in Plinio, che, riprendendo in chiave tragica il cosiddetto ‘argomento della culla’ prodotto dalle filosofie ellenistiche, più che sul periodo della fioritura e dell'*acme*, costruisce il suo perimetro dell'umano a partire dai tratti espressi nella fase neonatale e nella primissima infanzia¹⁸, per poi indulgere anche sui malanni che affliggono la vecchiaia o addirittura sugli accidenti – spesso mirabolanti – che conducono questo o quell'uomo alla morte¹⁹.

Quella operata da Plinio, in questo senso, è una sorta di rivoluzione copernicana: se infatti per Aristotele l'essenza dell'umano può essere colta, prescindendo dalle fasi iniziali e finali dello sviluppo ontogenetico, a partire dai tratti dell'età adulta, per l'enciclopedista romano l'età adulta è soltanto una fase transitoria ed effimera. Per di più, laddove ad Aristotele interessa una “forma” capace di definire genericamente un organismo, a Plinio interessano invece le “forme”, al plurale. Ecco dunque che, per capire l'umano nella sua totalità, è necessario procedere per addizione, senza mostrarsi troppo increduli rispetto alle molteplici configurazioni possibili, ai *mirabilia*, alla stranezze, proprio perché i *mirabilia* e le stranezze non solo sono il frutto della prodigiosa creatività della *Natura*, ma sono anche, per certi versi, ‘essenziali’ a definire la molteplicità stessa dell'umano, che non può essere più ridotto a una *ousia* prototipica:

¹⁶ KIETZMANN (2019, 42).

¹⁷ Per la concezione aristotelica dell'infanzia vista come stato da superare necessariamente in vista del pieno conseguimento della natura umana, cfr. ad es. MONTEILS-LAENG (2017, 659 ss.); LI CAUSI (2020 A, 107). Più in generale, sul teleologismo aristotelico, cfr. ad es. CARBONE (2002, 16 ss.); JOHNSON (2005, 1 ss.); QUARANTOTTO (2005, 13 ss.); LEUNISSEN (2010, 1 ss.); GOTTHELF (2012).

¹⁸ L'argomento della culla – che individua, *contra* Aristotele, i *propria hominis* non nelle caratteristiche della vita adulta, ma nei tratti presenti nelle fasi neonatali – è sviluppato da diverse scuole filosofiche di età ellenistica (*in primis* stoici ed epicurei): cfr. ad es. BRUNSCHWIG (1995, 75 ss.) o, per una sintesi, MATTHEWS – MULLIN (2018, §§1 e 3); LI CAUSI (2020 A, 108 ss.).

¹⁹ Cfr. *nat.* 7.165 (la caducità della vita umana); 166-172 (malattie e sintomi di morte); 173-179 (casi di morte apparente); 180-185 (morti improvvise); 186 (morti dolorose); 187 (osservazioni sulla sepoltura); 188-190 (vanità delle credenze sulla vita ultraterrena).

Neque enim ritus moresque nunc tractabimus innumeros ac totidem paene quot sunt coetus hominum, quaedam tamen haud omittenda duco maximeque longius ab mari degentium, in quibus prodigiosa aliqua et incredibilia multis uisum iri haud dubito. Quis enim Aethiopus ante quam cerneret credidit? Aut quid non miraculo est, cum primum in notitiam uenit? Quam multa fieri non posse prius quam sunt facta iudicantur? (nat. 7.6).

Non starò ora infatti a trattare gli innumerevoli riti e costumi, tanti, quasi, quante sono le aggregazioni tra uomini; ritengo tuttavia di non dover tralasciare alcune notizie, soprattutto quelle concernenti popoli che vivono lontano dal mare, talune caratteristiche dei quali appariranno, ne sono certo, prodigiose e incredibili a molti. Chi infatti credeva agli Etiopi, prima di vederli? Quale fatto non sembra straordinario, nel momento in cui se ne prende per la prima volta conoscenza?

Uno studio recente di Pedro Duarte ha sottolineato come l'argomentazione e lo stile di Plinio siano contraddistinti da un procedere volutamente antifrastico e apparentemente auto-contraddittorio²⁰. C'è in effetti un che di paradossale nel fare intendere, in 7.1, che l'etnografia dei libri III-VI è ormai un capitolo chiuso per poi, apparentemente, riaprire tale capitolo poco dopo. La sezione immediatamente successiva al *topos* dell'unicità dell'uomo, tuttavia, viene presentata non tanto come una ripresa, quanto piuttosto come un complemento rispetto ai libri precedentemente dedicati alle *urbes* e alle *gentes* del *mundus*. Tale complemento introduce peraltro qualcosa di nuovo, perché la trattazione seguente è tutta orientata verso i *prodigia* e gli *incredibilia* (7.6), ovvero a quelli che le retoriche standard dell'identità tratterebbero come gli scarti rispetto a una norma ideale portata a classificare gli esemplari del proprio gruppo come i rappresentanti prototipici della specie.

È l'eccezione che regna sovrana, perché, per la *Natura*, la norma consiste proprio nel suo essere eccezionale. Se però prima ci si era soffermati su quelle eccezioni – per così dire – interspecifiche (il dolore, la manchevolezza, il pianto, l'infelicità), che distinguono gli uomini dagli altri animali, adesso si passa alle eccezioni intraspecifiche che distinguono fra loro le varie razze e le varie etnie umane che vivono ai margini del mondo conosciuto. Per inciso, come è stato fatto notare, tali margini non sono soltanto quelli delle *eschatiai* dell'ecumene – l'India, l'Etiopia –, ma anche quelli dei territori immediatamente vicini a Roma e alla regione laziale (gli Irpi, i Marsi)²¹.

La varietà umana, in questo senso, è paradigmatica, ed è volta a illustrare il principio della *naturae [...] rerum uis atque maiestas* («la potenza e la maestà della natura», 7.7),

²⁰ Lo studio di Duarte cui qui si fa riferimento è stato presentato al primo ciclo delle conferenze di ricerca trilaterali intitolate “Plinius der Ältere, die Natur und wir: vermitteln, bewahren, bewundern/ Plinio il Vecchio, la natura e noi: trasmettere, preservare, ammirare/ Pline l'Ancien, la nature et nous: transmettre, préserver, admirer” che si tengono presso Villa Vigoni - Centro italo-tedesco per il dialogo europeo, Menaggio (CO), ed è in corso di pubblicazione.

²¹ Per gli Indiani e gli Etiopi, cfr. *nat.* 7.21 ss.; per i Marsi e gli Irpi cfr. risp. 7.15 e 19. BEAGON (2007, 19 ss.) rileva la tridimensionalità dei *mirabilia* pliniani, che si estendono nello spazio – in orizzontale e in verticale – ma anche, in una dimensione evolucionistica, nel tempo (e che non sarebbero legati soltanto ai margini dell'ecumene). Per la natura mitica e leggendaria delle notizie sugli Etiopi, cfr. la bibliografia cit. in BEAGON (2005, 117).

che si esplica non solo nella creazione di animali meravigliosi come i pavoni e le tigri, ma anche nella *tanta loquendi uarietas*, ovvero quella grande varietà di linguaggi che fa sì che «uno straniero, agli occhi di un altro, quasi non sembri un uomo» (*ut externus alieno paene non sit hominis uice*, 7.7)²².

La *pointe* pliniana, in questo senso, sembra avere un tono smaccatamente anti-etnocentrico: la logica della differenza linguistica, che nella retorica greca dell'identità era alla base dell'etno-genesi e della differenziazione fra “noi”, gli umani, e gli “altri”, barbarici e semi-ferini, viene qui relativizzata e de-potenziata. In quest'ottica, i popoli lontani e prodigiosi sono sorprendentemente presentati non come ‘altro’ assoluto rispetto alla suddetta norma ideale, proprio perché la norma ideale – così come viene pensata e costruita da Plinio – consiste nella varietà e nella molteplicità.

Niente di più lontano, in questo senso, da un progetto come quello erodoteo. Laddove l'autore delle *Storie* costruisce una etnografia ‘duale’, volta cioè a comparare a coppie antitetiche ora il Greco con il non-Greco, ora il Persiano con il non-persiano; ora gli Sciti con le Amazzoni, e così via²³, la trattazione di Plinio appare multi-focale, plurale, inclusiva, e più che a reificare le culture nelle loro differenze, mira a unificarle sotto un'egida comune, mettendole sotto l'ombrello della *uniuersitas generis humani* – e, ovviamente, sotto l'ombrello inclusivo dell'impero romano²⁴.

Alla molteplicità dei linguaggi, peraltro, fa fronte la molteplicità dei tratti esteriori del volto:

Iam in facie uultuque nostro cum sint decem aut paulo plura membra, nullas duas in tot milibus hominum indiscretas effigies existere, quod ars nulla in paucis numero praestet adfectando! (nat. 7.8)

E ancora, pur essendo composto il nostro volto di dieci parti o poco più, non ci sono, fra tante migliaia di uomini, due facce perfettamente uguali: un risultato che nessuna arte con le sue ricerche riuscirebbe a raggiungere, sia pure in un numero ristretto di creazioni!

Se sul versante dei linguaggi l'antropologia pliniana sembra contrapporsi alle dinamiche etno-genetiche dei Greci, sul versante dei tratti esteriori del viso sembra invece che l'orientamento sia decisamente contrario – ancora una volta – rispetto alle istanze della fisiologia e della biologia aristoteliche: le “forme”, al plurale, non sono cause formali e finali; piuttosto sono intese come evenienze “fanerologiche” esibite nel loro valore d'essere, fatte per essere contemplate e ammirate²⁵. Di più: laddove in Aristotele

²² Cfr. a proposito, BEAGON (2005, 116), che rileva come, nel quadro di una natura multiforme e creatrice, «man is, in effect, a microcosm of nature».

²³ Sulla logica duale della rappresentazione dell'alterità in Erodoto, cfr. ad es. HARTOG (1980, 3 ss.), ma anche, per la differenza greco-barbaro, THOMAS (2000, 75 ss.).

²⁴ Molto è stato scritto sull'ideologia imperiale di Plinio: fra gli studi più recenti, cfr. ad es. NAAS (2002, 70 ss.); CAREY (2003, 41 ss.); MURPHY (2004, 5 ss.); DOODY (2010, 58 ss.); FEAR (2011, 21 ss.); LAEHN (2013, 1. ss.); LE ROUX (2022, 23 ss.).

²⁵ Cfr. BEAGON (2005, *ad l.*): «Like the voice, eyes in particular display variations between man and man (HN 11.141), both physical (shape, slant, etc.) and psychological (mirroring the thoughts and emotions of

la causa finale e la causa formale sono interne alla specie, in Plinio la causa di ogni organismo è nello stesso tempo immanente ed esterna: è la Natura divina, appunto, che opera come un *artifex* che plasma la materia – la *sua* stessa materia – a seconda delle molteplici possibilità combinatorie che essa stessa crea e sperimenta.

Ecco perché nel piano creativo della *Natura* una delle possibilità contemplabili è anche quella che esistano forme umane che deviano sensibilmente dalla forma – che non è più la “norma”! – cui i popoli che vivono nelle zone centrali dell’*ecumene* – Roma, l’Italia, la Grecia – sono abituati. La Natura è *artifex*, e crea «uomini selvatici con le piante dei piedi volte all’indietro» (*homines auersis post crura plantis*, 7.11) che vivono nella regione della Scizia chiamata Abarimo, in una vallata del monte Imavo (l’attuale Himalaya); uomini con le pupille di colore glauco «che incanutiscono subito fin dall’infanzia» (*a pueritia statim canos*, 7.12), che vivono in Albania, e che vedono meglio di notte che di giorno; tribù di uomini, i Maclii, che «possiedono i caratteri di entrambi i sessi e si accoppiano l’uno con l’altro scambiandosi vicendevolmente i ruoli» (*androgynos esse utriusque naturae, inter se uicibus coeuntes*, 7.15); tribù di uomini con due pupille per occhio (7.18); per non parlare delle popolazioni straordinarie che vivono in India e in Etiopia: uomini dalla statura superiore a cinque cubiti (circa 2,22 m), che non soffrono di alcuna malattia in particolare (7.22); uomini che non solo hanno le piante dei piedi rivolte all’indietro, ma che per di più hanno otto dita per ogni piede (7.22); «uomini con la testa di cane vestiti di pelli di fiere, che emettono solo latrati e che vivono di caccia e uccellazione, procurandosi la preda con l’arma delle unghie» (7.23: *genus hominum capitibus caninis ferarum pellibus uelari, pro uoce latratum edere, unguibus armatum uenatu et aucupio uesci*); una popolazione di uomini, i Monocoli (o Sciapodi), dotati di una sola gamba che usano per farsi ombra sdraiandosi al sole (7.23); satiri che corrono talvolta a quattro zampe, talvolta eretti, ma che hanno comunque sembianze umane (7.24: *humana effigie*); uomini selvatici che sono privi di facoltà linguistiche ed emettono invece strida paurose, e per di più hanno corpi setolosi, occhi glauchi, denti di cane (7.24); popoli i cui uomini hanno le piante dei piedi lunghe un cubito (44 cm, cioè una misura spaventosa e sproporzionata per l’epoca) e le cui donne invece hanno piedi piccolissimi (7.24); popolazioni di uomini privi di narici; popolazioni di uomini, gli Scirati, con i piedi inceppati che strisciano come i serpenti (7.24); popolazioni di uomini, gli Astomi, privi di bocca, che si cibano solo di odori ed essenze e che possono anche

a unique mind, *HN* 11.145–6). Subtle variations are possible, allowing nature to produce a variety beyond human art, working from an apparently small palette. Here and elsewhere (e.g. *HN* 11.1–4, virtuosity on a minute scale in insects), P. reflects the Stoic concept of nature as supreme artist. [...] Despite noting the eyes as window of the soul in 11.145–6, he dismisses as naive and inexact the human art of physiognomy, which attempts to divine an individual’s psychology from facial features alone» (11.273–4). Sulla natura come artista supremo, cfr. anche BEAGON (1992, 31 s., 65 s., 84 ss., 130 s., 141); sul rifiuto pliniano della fisiognomica, EAD. (1992, 113 ss.). Il termine “fanerologia” è preso in prestito dal biologo Adolf Portmann, secondo cui le parti animali assumono non solo una valenza anatomo-fisiologica o classificatoria, ma sono soprattutto da studiare nei termini di una grande esibizione del loro “valore d’essere” in quanto strutture fatte per essere mostrate e guardate: cfr. ad es. PORTMANN (1948, 27). Sulla fisiologia pliniana come fisiologia “fanerologica” cfr. ad es. LI CAUSI (2019, 373 s.).

morire se annusano un odore troppo acuto (7.25); i Pigmei, bassissimi, e sempre in lotta contro le gru (7.26); uomini alti cinque cubiti e due palmi che vivono fino a 130 anni senza mai invecchiare e che muoiono nel pieno delle loro forze (7.28); popolazioni di uomini che non superano i 40 anni di vita (7.29); popoli che si accoppiano con le belve e generano ibridi metà umani e metà bestie (7.30); uomini con le code (7.29); uomini effimeri che vivono come fantasmi nei deserti dell'Africa (7.32)²⁶.

Tutti questi popoli sensazionali sono sempre designati come *homines*, anche quando strisciano come serpenti o hanno teste simili a quelle dei cani, o anche quando si accoppiano con animali e partoriscono ibridi mostruosi. Le razze prodigiose rappresentano, in questo senso, diverse evenienze e diverse manifestazioni di un'umanità pensata principalmente – e questa è una caratteristica messa bene in evidenza da Mary Beagon – come entità molteplice e, al contempo, universale²⁷.

Sono due le implicazioni di questa idea dell'universalità dell'umano. In primo luogo, quella che viene marcata è una forma di distanza dagli altri animali: se molte delle specie non umane, infatti, sono indissolubilmente legate ai loro *habitat* peculiari, gli uomini, al contrario, popolano le diverse pieghe del *mundus* occupandolo tutto nella sua estensione e dando vita a una molteplicità di forme, laddove, invece, gli animali sono tendenzialmente uniformi (un leone è sempre uguale a un altro leone, una pantera è sempre uguale a un'altra pantera, e così via)²⁸.

In seconda istanza, però, l'antropologia pliniana implica anche una forma di contiguità universale, e si rivela antitetica rispetto alle etno-anthropologie espresse dagli autori greci del passato: a fronte di discorsi etnografici che avevano marcato nette differenze di valore fra il greco, maschio e libero e tutte le altre evenienze umane e animali, a fronte di una abituale ferinizzazione del diverso, Plinio procede ad una umanizzazione sistematica anche dei popoli dai tratti marcatamente ferini. Non è un caso, del resto, che lo stesso termine *barbarus*, usato una quarantina di volte nel corso dei trentasette i libri della *Naturalis historia*, non venga mai usato nel VII libro, come a ribadire che il campo dell'umano ha un'estensione molto più vasta di quella immaginata dalle retoriche identitarie tradizionali, e presenta propaggini lunghe e articolate che, pur nel quadro di *propria hominis* ben netti, operano come un terreno di frontiera in cui alcuni tratti dell'antroposfera e alcuni tratti della zoosfera si sovrappongono e si confondono.

²⁶ Per tutti i passi qui menzionati, cfr. i commenti di BEAGON (2005, *ad ll.*).

²⁷ Cfr. BEAGON (2005, 21 ss.), secondo cui l'idea di fondo dell'antropologia pliniana sembra essere che quanto più un essere è razionale tanto più è 'molteplice' (mentre gli animali sono caratterizzati da tratti tendenzialmente uniformi).

²⁸ Il principio dell'uniformità animale è affermato con forza dallo stoicismo: cfr. ad es. Sen. *Ep.* 121.23; Orig. *Cels.* 4.87 = *SVF* 2.725. Rispetto a questo principio, tuttavia, Plinio sembra contemplare delle deroghe negli aneddoti che vedono come protagonisti singoli animali: cfr. ad es. la lettura che si fa in LI CAUSI (C. S.) di *nat.* 8.48 e 8.56-58.

È vero che, per ognuna delle notizie sui popoli paradossali, Plinio cita sempre le proprie fonti (Ctesia, Megastene, Isigono, Ninfodoro, e così via), presentandosi come una *auctoritas* di secondo grado²⁹:

*nec tamen ego in plerisque eorum obstringam fidem meam potiusque ad auctores relegabo, qui dubiis reddentur omnibus, modo ne sit fastidio Graecos sequi, tanto maiore eorum diligentia uel cura uetustiore (nat. 7.8)*³⁰.

E tuttavia, per la maggior parte dei fatti che esporrò, non impegnerò la mia garanzia, rinviando piuttosto a quella delle fonti, che citerò in ogni circostanza dubbia: purché non ci s'infastidisca a seguire autori greci, i quali hanno indagato su questi argomenti con maggiore cura e in tempi più antichi.

Il problema della veridicità – e della natura meramente ipotetica – dei dati passa, tuttavia, in secondo piano, perché la carrellata di stranezze etnografiche, in fondo, serve a Plinio a supportare un obiettivo ideologico ben preciso, che consiste nell'illustrare e dare forma tangibile all'*ingenium* e alla *potentia* di colei che ha causato la molteplicità stessa del mondo. La “retorica dell'umano”, in altri termini, è anche una “retorica della *Natura*” (o anche, se vogliamo, una “estetica” della *Natura*):

Haec atque talia ex hominum genere ludibria sibi, nobis miracula ingeniosa fecit natura. Ex singulis quidem quae facit in dies ac prope horas, quis enumerare ualeat? Ad detegendam eius potentiam satis sit inter prodigia posuisse gentes. Hinc ad confessa in homine pauca (nat. 7.32).

Queste particolarità e altre simili – oggetto di gioco per lei, di ammirazione per noi – la natura ingegnosa ha creato nel genere umano. Ma chi riuscirebbe ad enumerare le sue realizzazioni su singoli individui, che crea ogni giorno e quasi ogni ora? Per svelare la sua potenza ci sia sufficiente l'averne posto tra i prodigi intere popolazioni. Passerò ora a elencare alcune caratteristiche umane provate con certezza.

C'è chi ha visto in questo passo una dicotomia netta fra i *prodigia*, da un lato, e i *confessa*, dall'altro, intendendo i primi come dati favolosi e poco credibili, e i secondi come dati certi e “scientificamente provati”³¹. È tuttavia più plausibile che il termine *prodigium* non venga usato, in questa sede, per indicare notizie meramente leggendarie e incerte. Il fatto che ritenga doveroso menzionare gli *auctores* cui si è appoggiato non implica necessariamente che Plinio stia prendendo le distanze dai dati riportati in maniera critica – ricordiamo, peraltro, che il rapporto con gli *auctores*, così come viene configurato nella *praefatio*, è inteso nei termini della reciprocità aristocratica, che obbliga

²⁹ Interessante il fatto che molti degli autori che Plinio cita come fonti in 7.9-32 siano gli stessi autori ridicolizzati da Gell. 9.4.3-4 (che fra l'altro ironizza sull'uso che Plinio fa di *fabulae de portentis* e delle fonti: cfr. 10.12.pr. e 1 ss.): cfr. BEAGON (2005, 19 ss.); MONETTI (2023, 16).

³⁰ Interessante è la variante *uetustiora* – presente in una prima mano di *F*, in *a* ed *e* – in luogo di *uetustiore*. Cfr. comunque l'apparato di SCHILLING (2003, *ad l.*).

³¹ Questo quanto sostenuto da G. Ranucci in CONTE (1983, *ad l.*).

chi ha contratto un debito a restituire quanto dovuto in misura maggiorata e con riconoscenza³². La citazione dell'*auctor*, in questo senso, può essere intesa, appunto, come un riconoscimento della sua *auctoritas* e del suo essere degno di fede. Dire che le notizie riportate non sono state verificate – e che sono dubbie – non significa quindi dire automaticamente che sono false o favolose. Il problema, piuttosto, come segnala Plinio stesso, è che queste fonti sono greche, e non che sono poco attendibili (cfr. 7.8).

Per il resto, i popoli 'prodigiosi' sono indicati come tali soltanto metaforicamente, proprio perché presentano spesso tratti simili – parti del corpo in eccesso o in difetto, un aspetto esteriore ibrido ed eterogeneo – a quelli che le pratiche religiose dei Romani avrebbero riconosciuto come *monstra*, *portenta* o – appunto – come *prodigia*. Se tuttavia i *prodigia* della religione sono lo strumento di cui gli dèi si servono per comunicare ai mortali le avvenute fratture dell'ordine cosmico, da riparare con i riti della *procuratio* o della *lustratio*³³, i *prodigia* di cui qui Plinio parla sono infrazioni soltanto in apparenza, perché per la *Natura* è invece del tutto normale divertirsi e stupire i mortali: il che equivale a dire che, vista la sua prodigiosa creatività, anche le notizie apparentemente più mirabolanti (quelle relative all'esistenza degli Etiopi, ad esempio!) si sono mostrate, in passato, veritiere e del tutto... "naturali".

3. Ex singulis quae facit: le eccezioni singolari e le differenze tra gli individui

L'opposizione fra i *prodigia* e i *confessa* è dunque da intendere come un'opposizione fra le 'eccezioni' prodigiose che riguardano interi popoli nel loro insieme – su cui, perché lontani, sarebbero necessari ulteriori approfondimenti e verifiche, ma che non sono poi così *incredibilia* come suggerito in 7.6 – e le eccezioni prodigiose di singoli individui, che sono *confessa* solo perché si sono verificate nella parte di mondo in cui vive Plinio e perché più facilmente documentabili.

Più che costruire una polarità fra ciò che è "scientifico" e ciò che non lo è, si sta cioè semplicemente costruendo un raccordo fra una sezione che aveva come oggetto i popoli eccezionali e una che ha come oggetto gli individui eccezionali che sono vissuti nelle zone centrali e prossime dell'ecumene. Questa sezione si apre con un *excursus* sui parti plurigemellari, che vale la pena citare per esteso:

Tergminos nasci certum est Horatiorum Curiatorumque exemplo. Super inter ostenta ducitur praeterquam in Aegypto, ubi fetifer potu Nilus amnis. Proxime supremis diui Augusti Fausta quaedam e plebe Ostiae duos mares, totidem feminas enixa famem, quae consecuta est, portendit haud dubie. Reperitur et in Peloponneso quinos quater enixa,

³² Su questo punto, cfr. ad es. MURPHY (2004, spec. 66) e LAO (2011, 37 s.).

³³ Sulla logica romana dei *prodigia* e sui protocolli di espiazione, cfr. ad es. CUNY-LE CALLET (2005, 17 ss.).

maioremque partem ex omni eius uixisse partu. Et in Aegypto septenos uno utero simul gigni auctor est Trogus (nat. 7.33)³⁴.

Che avvengano parti trigemini è confermato dall'esempio degli Orazi e dei Curiazi. Una cifra superiore è considerata un prodigio, tranne che in Egitto, dove il fiume Nilo rende fecondo chi ne beve l'acqua. Di recente, al tempo dei funerali del divino Augusto, Fausta, una plebea di Ostia, dette alla luce due maschi e due femmine; fu senza dubbio un presagio della carestia che sopravvenne. Nel Peloponneso si trova una donna che ha avuto quattro parti pentagemellari, e ogni volta la maggior parte dei figli è sopravvissuta. Trogo attesta che in Egitto si arriva a generare sette figli contemporaneamente con un solo parto.

In questo passo, Plinio introduce per prima cosa quella che viene considerata la tendenza statisticamente valida che fissa nel parto trigemellare il limite entro il quale si può individuare una norma biologica – una norma che, *per incidens*, viene presentata come tutta 'romana', visto che è tratta proprio da un episodio della mitologia storica delle origini –, e che tuttavia può variare con il variare di alcune condizioni.

Sulla medesima norma si era già soffermato, ad esempio, Aristotele, che si era così espresso:

Ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει πᾶσι τοῖς γένεσιν· καὶ γὰρ μονοτοκεῖ καὶ πολυτοκεῖ καὶ ὀλιγοτοκεῖ ποτε, μάλιστα δὲ μονοτόκον τὴν φύσιν ἐστί, διὰ μὲν τὴν ὑγρότητα τοῦ σώματος καὶ θερμότητα πολυτόκον (τοῦ γὰρ σπέρματος ἢ φύσις ὑγρὰ καὶ θερμή), διὰ δὲ τὸ μέγεθος ὀλιγοτόκον καὶ μονοτόκον (GA 4.4.772a37-b6).

L'uomo partecipa di tutti i generi: è sia uniparo, sia di scarsa prole, sia, qualche volta, multiparo, ma per sua natura è soprattutto uniparo. È multiparo a motivo dell'umidità e del calore del corpo (la natura del seme è infatti umida e calda), a motivo invece della grandezza è di scarsa prole e uniparo³⁵.

Sul versante di ciò che accade *per lo più* (*epì to poly*), Plinio non sta facendo altro che riportare osservazioni che erano già presenti nel *De generatione animalium* e, in parte, anche nella *Historia animalium*, dove fra le altre cose si registrava come anomalia la prolificità delle donne egiziane³⁶. Quello che tuttavia sembra mancare in questo nuovo contesto è l'interesse per le cause che determinano la maggiore o minore prolificità di un essere vivente: la maggiore o minore umidità o il maggiore o minore calore del seme, la natura della materia fornita dalla componente femminile, l'abbondanza del residuo, la quantità di spazio disponibile all'interno dell'utero, che erano tutte le variabili di cui Aristotele aveva trattato nel *De generatione animalium* (cfr. GA 4.4.770b29 ss.), non sono neanche minimamente menzionate; e la stessa tendenza degli Egiziani ai parti plurigemellari sembra essere ridotta all'apporto quasi magico delle acque del Nilo più

³⁴ È da segnalare che *quinos*, dopo *Peloponneso*, è una congettura di Sabellicus supportata da un parallelismo con Arist. HA 7.4.584b33, laddove i codici riportano *binos*: cfr. SCHILLING (2003, *ad l.*).

³⁵ Il testo riprodotto è quello di LOUIS (2002). La traduzione è tratta da LANZA – VEGETTI (1971).

³⁶ Cfr. HA 7.4.584b29 ss. e GA 4.4.770a33 ss. Il Nilo era citato frequentemente per il suo influsso sulla fertilità (cfr. Ath. 2.15 Kaibel): altri fiumi hanno simili qualità in Plin. *nat.* 31.8-10.

che al modo in cui il clima e il luogo influiscono sulle dinamiche igrotermiche che determinano la natura degli organismi.

È comunque da osservare come lo scarso interesse per le cause si accompagna a un linguaggio che sembra sistematicamente evitare ogni forma di essenzialismo. Quando Aristotele dice che «l'uomo partecipa di tutti i generi» sta isolando un *idion* utile a costruire una possibile definizione ousiologica. Plinio, invece, inquadra implicitamente la norma statisticamente valida più come una convenzione sociale fissata dagli osservatori – e dalle pratiche religiose – che come una dotazione connaturata dell'essere umano: emblematico, in tal senso, è il verbo *ducitur*, su cui di fatto si innesta una sorta di doppia spiegazione. Da un lato Plinio sembra riconoscere che i fenomeni eccezionali possono essere a tutti gli effetti segni premonitori, uniformandosi così alla lettura tradizionale degli *ostenta* e dei *prodigia*; dall'altro lato, però, l'uso del verbo in questione rimarca il fatto che questi segni non sono *ostenta* in sé, ma che è a seguito di una pratica umana che vengono annoverati come tali³⁷.

Per il resto, l'impressione che si dà, ancora una volta, è che più che la ricerca dell'essenza dell'uomo in sé, quello che sembra contare sono i casi individuali, le vicende di persone non ben identificabili. L'umano, in altri termini, non si definisce, secondo Plinio, facendo appello ad una *ousia* astratta e generica, quanto piuttosto facendo una somma di tutte le sue manifestazioni, di tutte le singole esperienze e di tutte le evenienze della vita, ovvero di tutte quelle manifestazioni che un filosofo come Aristotele avrebbe considerato meri accidenti: gli Orazi, i Curiazi, la plebea Fausta, la donna del Peloponneso, le donne egiziane, e così via.

Su questa falsariga – lo ha evidenziato Mary Beagon (2005, *ad ll.*) – è costruita l'intera sezione che va da 7.33 a 7.80, dove, alle norme della fisiologia umana e alle leggi della riproduzione si accenna appena, solo per poi passare ad accumulare notizie strabilianti e paradossali: ermafroditi (7.34); donne che partoriscono serpenti ed elefanti (7.34); ippocentauri (7.35); uomini e donne che cambiano sesso (7.36); bambini che nascono mutilati da genitori privi di mutilazioni (7.50); forme di sterilità e di fecondità selettive (7.57); bambini che nascono con tutti i denti o, addirittura, con un osso ininterrotto al posto dei denti (7.68 s.); uomini che diventano padri dopo gli 80 anni (7.61); Zoroastro, che si dice abbia riso nel momento in cui è stato dato alla luce (7.72); resti di uomini del passato alti 46 cubiti (all'incirca tre metri: 7.73) e uomini dei nostri tempi alti nove piedi e nove once (7.75); ma anche uomini eccessivamente bassi (come i cavalieri romani Manio Massimo e Marco Tullio, che erano alti due cubiti: 7.75); uomini che non hanno il midollo e non sentono la sete né sudano (7.78); uomini che non hanno riso mai e che non hanno pianto mai (7.79); uomini straordinariamente misantropi, come Timone di Atene (7.80).

³⁷ BEAGON (2005, 162) desume da questo passo un possibile atteggiamento di critica da parte di Plinio nei confronti delle credenze e delle pratiche religiose tradizionali. È invece più verosimile pensare, forse, a un atteggiamento di 'doppia verità': come del resto testimonia il fatto che alcune delle stranezze menzionate preannunziano effettivamente catastrofi e disastri, è da pensare che tali fenomeni siano visti allo stesso tempo sia come fenomeni naturali che come presagi.

Molti degli episodi menzionati sembrano presi di peso dalle sezioni degli *Annales* pontificali dedicati ai *prodigia*. Non è per imbastire un discorso di semiotica religiosa, però, che Plinio li cita. Ognuno di questi aneddoti, infatti, serve semplicemente per ribadire *e silentio* che tutti i discorsi che i filosofi della natura fanno per tentare di indagare le regolarità relative alla natura umana – alle somiglianze fra padri e figli, ai tempi di gestazione, ai periodi di fertilità – sono destinati ad essere presi in contropiede.

Qua e là, del resto, riaffiora il tema della eccezionalità dell'uomo rispetto a tutti gli altri esseri animati, che era stato introdotto in 7.1-5: gli altri animali hanno tempi stabiliti per il parto e la durata della gestazione, «l'uomo nasce invece in ogni periodo dell'anno e dopo una gestazione di durata variabile» (*homo toto anno et incerto gignitur spatio*: 7.38); la femmina dell'uomo, inoltre, è l'unica, fra le femmine di tutti gli altri animali, che si accoppia durante la gravidanza, ed è anche l'unica che ha le mestruazioni (7.48 e 63). Ma il più grande segno di distanza rispetto a tutti gli altri animali, in fondo, è ancora una volta da cogliere nella eccezionale precarietà e nella eccezionale fragilità della vita umana:

Miseret atque etiam pudet aestimantem quam sit friuola animalium superbissimi origo, cum plerisque abortus causa odor a lucernarum fiat extinctu. His principiis nascuntur tyranni, his carnifex animus! Tu qui corporis uiribus fidis, tu qui fortunae munera amplexaris et te ne alumnus quidem eius existimas, sed partum, tu cuius imperatoria est mens, tu qui te deum credis aliquo successu tumens, tanti perire potuisti! (nat. 7.43).

«Fa compassione e vergogna pensare quanto sia precaria l'origine del più superbo degli animali, se è vero che è spesso causa di aborto l'odore di una lampada appena spenta. Da queste premesse nascono i tiranni, nasce un animo da carnefice! Tu che confidi nelle forze del corpo, tu che afferrì avidamente i doni della fortuna e ti credi non solo suo pupillo, ma addirittura suo figlio, tu che hai l'animo bramoso di potere, tu che, trionfo per qualche successo ti ritieni un dio, per così poco potevi morire!».

La tirata moralistica sulla ingiustificata superbia umana, tuttavia, dura poco; giusto il tempo per cominciare a inanellare nuovi fatti eccezionali: Anacreonte strozzato da un acino di uva passa; Fabio Senatore che muore a causa di un pelo finito nella sua coppa di latte.

4. I primati e le eccellenze

Se dunque l'uomo viene costruito come eccezione rispetto agli altri viventi, e se un posto importante meritano le eccezioni intra-specifiche sul versante della fisiologia e dell'etnografia, anche il discorso sui primati e sul superamento dei limiti in ogni altro campo di azione possibile riveste un'importanza fondamentale per la trattazione pliniana. Ecco dunque che si registrano gli esempi eccezionali relativi alla forza e alla resistenza fisica (7.81-83 e 88-90: si pensi a Tritano, capace di sollevare e portare in giro il suo avversario con un solo dito, o a Rusticelio, che riusciva a sollevare il proprio mulo, per cui si vedano rispettivamente 7.81 e 83), alla velocità (come nel caso del ragazzino di otto

anni che aveva percorso 75 miglia da mattina a sera: 7.84), alla vista (si pensi al caso del soldato chiamato Strabone, che ai tempi della guerra punica era capace di vedere le navi che salpavano dal porto di Cartagine da capo Boeo: 7.85), all'udito (si riporta il caso dei rumori della distruzione di Sibari che si udirono fino ad Olimpia: 7.86), alla memoria (Ciro che chiamava tutti i suoi soldati per nome; Scipione che si ricordava di tutti i cittadini romani; Carmada che recitava a memoria i volumi contenuti in una biblioteca, per finire con il poeta Simonide, che aveva inventato l'arte della mnemotecnica: cfr. 7.88-90).

È notevole il fatto che mentre i popoli stranieri sono ricordati principalmente per le loro eccezioni morfologiche, a segnalarsi per le capacità prodigiose di andare oltre i limiti e di fissare primati degni di lode sono invece prevalentemente uomini greci o, più spesso, romani.

Ad un romano, ad esempio, va consegnata la palma dell'intelligenza più brillante della storia dell'umanità: si tratta di Cesare, che secondo Plinio si è distinto per l'acume del suo ingegno poliedrico, versatile e veloce. Tale versatilità e tale velocità però sono offuscate da un primato per Plinio ben meno ragguardevole: senza contare le guerre civili, Cesare, per sua stessa ammissione, era arrivato ad uccidere ben un milione e centonovantaduemila uomini (7.91-92)³⁸.

Oltre a quello di Cesare, comunque, vengono fatti altri esempi di uomini che si sono distinti per le loro doti intellettuali, le loro virtù e le loro imprese: sono romani Pompeo (7.93-99), Catone, Scipione l'Emiliano (7.100), ma anche Lucio Siccio Dentato (7.101); Capitolino, che pure spreca con una fine vergognosa – di cui non si fa menzione – i precedenti atti di eroismo (7.103); Marco Sergio, padre del più ben famoso Lucio Sergio Catilina, e diversissimo dal figlio per essersi comportato da eroe durante le guerre puniche (7.104). C'è comunque spazio anche per gli ingegni e le imprese dei Greci: Alessandro il Macedone (7.107-109), Platone, Isocrate, Eschine, Demostene, Tucidide, Menandro (7.110-113). Anche nel campo della morale e della saggezza, si registrano le eccellenze, che non sono solo maschili (Socrate: 7.118), ma anche femminili (la Sibilla 7.119).

A completare questo spaccato sugli uomini – e le donne – che si sono segnalati per un qualche primato, si aggiunge infine una prima lista di uomini di scienza, inventori e artisti (7.123-127) che per certi versi anticipa la ben più articolata lista di 7.191 ss., e che comprende l'astrologo Beroso, il grammatico Apollodoro, Ippocrate, Asclepiade di Prusa, Archimede, Apelle, Lisippo, Protogene, Prassitele³⁹.

³⁸ Sul 'repubblicanesimo postumo' di Plinio, cfr. DELLA CORTE (1978, 1 ss.).

³⁹ Per un commento su tutti i passi cui qui si fa riferimento cfr. BEAGON (2005, *ad ll.*). Quanto all'attenzione che Plinio riserva alle donne, è interessante l'intuizione di M. Niola – in MONETTI (2023, 246) –, che parla di «naturalizzazione e fantasmizzazione del corpo muliebre». Sia pur con i *bias* tipici dell'epoca storica, il femminile, in Plinio, sembra effettivamente visto come una componente fondamentale dell'umano, laddove invece, ad es., in Aristotele è sempre il maschile il veicolo del principio formale, e dunque dell'essenza stessa dell'umano: cfr. ad es. CAMPESE (1983, 48) – da leggere, però, con i correttivi apportati da CONNELL (2016), che ha ampiamente revisionato la natura del sessismo aristotelico.

5. Il popolo romano, la felicità, la lunghezza della vita e la morte

Dopo il primo elenco di “scienziati” e artisti, la trattazione pliniana si fa sempre più desultoria e veloce. Si passa con scioltezza dalle cifre più alte pagate per gli acquisti di schiavi (7.128-129) a quello che appare come l’incipit di una *laus populi Romani*, e che però si rivela una semplice formula di passaggio per riprendere il tema isotopico della miserevole condizione umana:

Gentium in toto orbe praestantissima una omnium uirtute haud dubie Romana extitit. Felicitas cui praecipua fuerit homini, non est humani iudicii, cum prosperitatem ipsam alius alio modo et suoapte ingenio quisque determinet (7.130).

Fra tutti i popoli del mondo, il più eccellente per valore che sia mai esistito è senza dubbio il popolo romano. Chi sia stato il più felice fra gli uomini non è umanamente possibile giudicarlo dal momento che ciascuno definisce la felicità in maniera diversa, a seconda del suo carattere.

Dire che la felicità è una questione di punti di vista è però già un modo di dire che essa non esiste o che comunque è imponderabile⁴⁰:

Si uerum facere iudicium uolumus ac repudiata omni fortunae ambitione decernere, nemo mortalium est felix. Abunde agitur atque indulgenter a Fortuna deceditur cum eo, qui iure dici non infelix potest (7.130)

Se vogliamo giudicare rettamente e decidere sgomberando il campo da tutte le false apparenze della fortuna, nessuno fra gli uomini è felice. Fa già abbastanza e si comporta benignamente la Fortuna con colui del quale si può a ragione dire che non è infelice.

Prova di ciò è il fatto che chi si crede felice a un certo punto comincia a temere che la Fortuna si stanchi di proteggerlo, «e, una volta che questo timore si è impossessato di lui, la sua felicità non è più assoluta» (7.130: *quo semel recepto solida felicitas non est*), senza contare il fatto che innumerevoli sono gli esempi di persone che, da fortunate e felici che erano, si sono trovate a fronteggiare i tragici mutamenti della sorte o – come accade ad Augusto (7.147-150) – ad essere tormentate da una serie di angustie. Il caso più esemplare, in questo senso, è proprio quello di Silla, che amava, appunto, farsi chiamare *Felix*, ma la cui fine, per ironia della sorte, fu ancora più atroce delle sciagure inflitte ai cittadini da lui proscritti o fatti trucidare, perché al termine dei suoi anni «il suo corpo si mangiava da solo generando il suo stesso supplizio» (7.138: *erodente se ipso corpore et supplicia sibi gignente*).

Le uniche forme di felicità di cui l’essere umano può godere, in questo senso, sembrano derivare piuttosto dalla privazione o dalla morte stessa: felici, per Plinio, sono Aglao

⁴⁰ Sull’imponderabilità della felicità in Plinio cfr. ad es. le osservazioni di Italo Calvino in BARENGHI (1995, 924 ss.).

Psofidio che vive privo di desideri che non siano minimi, perché contento del suo piccolo campo che gli garantisce la sussistenza, e Pedio, che muore per la patria (7.151).

La morte stessa, del resto, è vista come il dono più grande che la Natura abbia dato all'uomo, che, fra le altre cose, può esserle grato per il fatto che la sua vita non duri poi così tanto (7.167-169), e che – poiché Plinio dà mostra di non credere nella sopravvivenza dell'anima e nell'aldilà – non si prolunghi dopo la sua fine (7.188-190).

Anche qui, anziché concentrarsi sulle regolarità, la *Naturalis historia* registra i primati e le eccezioni: non conta tanto fissare un termine medio della durata della vita, quanto elencare – anche con l'aiuto dei dati ufficiali dei vari censimenti – i casi prodigiosi di longevità: fra gli uomini illustri ci sono Argantonio di Cadice, che regnò per 80 anni, il filosofo Gorgia di Sicilia che visse 108 anni (7.156), Marco Valerio Corvino che arrivò a cento anni e sedette sulla sedia curule ventuno volte (7.157), e poi, fra le donne, Livia, moglie di Rutilio, che superò i 97 anni, Clodia moglie di Ofilio, che visse 115 anni (7.158). Ma ci sono anche casi di diversi uomini comuni particolarmente longevi: cittadini di Parma che arrivano fino a 120 o 125 anni, una donna di Faenza che visse 130 anni e un tale Marco Aponio di Rimini che era vissuto fino a 140 anni (7.163).

La condizione umana, in questo senso, è così instabile e mutevole che neanche gli studi astrologici – che Plinio sottilmente mette in ridicolo – riescono a dare certezze di sorta (7.162):

Alia mortalitatis inconstantia: Homerus eadem nocte natos Hectorem et Polydamanta tradidit, tam diuersae sortis uiros. C. Mario Cn. Carbone III cos. a. d. V kal. Iunias M. Caelius Rufus et C. Licinius Caluus eadem die geniti sunt, oratores quidem ambo, sed tam dispari euentu. Hoc etiam isdem horis nascentibus in toto mundo cotidie euenit, pariterque domini ac serui gignuntur, reges et inopes (7.165).

Ecco altri esempi della mutevolezza della condizione umana: Omero ha tramandato che erano nati nella stessa notte Ettore e Polidamante, due eroi dal destino tanto differente. Durante il consolato di Gaio Mario e il terzo di Gneo Carbone [82 a. C.], il 28 maggio, nello stesso giorno, nacquero Marco Celio Rufo e Gaio Licinio Calvo: oratori entrambi, ma destinati a una sorte così diversa. Questa diversità riguarda anche persone che ogni giorno, in tutto il mondo, nascono persino nelle stesse ore; nascono insieme padroni e schiavi, poveri e re.

Non solo, dunque, non è possibile divinare il destino di ognuno di noi sulla base del giorno e dell'ora della nascita, ma la morte stessa – che pure tutti gli umani accomuna – avviene spesso secondo modalità e circostanze imprevedibili e, a tratti, grottesche: c'è chi, come Quinto Emilio Lepido, muore improvvisamente, dopo aver sbattuto l'alluce (7.181); c'è chi muore per un eccesso di gioia, come Chilone, Sofocle e il tiranno Dionisio (7.180), ma si dà anche il caso di chi, come l'ex console Aviola, «ritornò in vita sul rogo funebre; e, siccome le fiamme, avendo il sopravvento, impedivano che gli si portasse aiuto, bruciò vivo» (7.173: *Auiola consularis in rogo reuixit et, quoniam subueniri non potuerat praeualente flamma, uiuus crematus est*).

6. *L'elenco degli inventori e i propria hominis sui generis*

Proprio per il suo essere l'evento eccezionale definitivo, la morte potrebbe essere un ottimo argomento per concludere il libro sulla trattazione della *natura* dell'uomo, ma così non è. Plinio, infatti, sceglie, riallacciandosi a un tema già accennato in 7.123-127, di aggiungere una coda sulle varie invenzioni e sui nomi di ciascun inventore (7.191 ss.)⁴¹.

Ancora una volta, la trattazione pliniana è tesa a mettere in evidenza le eccezioni e i primati umani, in un calderone che mette insieme divinità più o meno evemerizzate, come Libero e Cerere, che inventano rispettivamente la viticoltura e la cerealicoltura (7.191), personaggi del mito come Cadmo, inventore dell'alfabeto a sedici lettere, uomini greci e uomini romani e, spesso, soggetti collettivi come gli Egizi, i Babilonesi, che si contendono l'origine ora di questa, ora di quella invenzione. E tutte le invenzioni vengono presentate nel loro carattere di eccezione: come ha fatto notare Richard Saller, la maggior parte degli inventori elencati da Plinio o sono vissuti in un passato lontanissimo o raramente sono romani⁴². Ed è lo stesso Plinio, del resto, a lamentare lo scarso interesse degli uomini del suo tempo per le scoperte e per la trasmissione del sapere, e, *e contrario*, un eccessivo interesse per la *luxuria*, collocando così nella dimensione inusitata dell'altrove lontano nello spazio e nel tempo tutti i più importanti apporti alla civilizzazione.

Un libro che sembra avere come oggetto principale le eccezioni umane, tuttavia, si chiude, un po' a sorpresa, con l'elenco delle tre cose che tutti gli uomini hanno in comune fra loro.

Nel suo *Diventare umani*, Michael Tomasello, psicologo e co-direttore del Max Planck Institut per l'Antropologia Evoluzionistica di Lipsia, afferma che l'unicità umana si decide già nei primi anni dello sviluppo del bambino. Più in particolare, secondo Tomasello gli *idia* dell'uomo sarebbero da individuare rispettivamente nello sviluppo della cognizione sociale, nella peculiare capacità di comunicare, nell'apprendimento culturale, nello sviluppo di una forma di pensiero di tipo cooperativo, nella pro-socialità, nella capacità di costruire norme sociali e un'identità morale⁴³.

Come si è visto, Plinio vede invece nella manchevolezza, nella tendenza a soffrire ed essere infelici le caratteristiche che distinguono gli uomini dagli altri animali, ma, dopo aver mostrato nel corso del libro come tutti gli uomini possano essere così diversi fra loro, si sente in dovere, per concludere, di elencare anche i tratti che li accomunano universalmente: l'utilizzo universale dell'alfabeto... ionico (7.210), la spinta a calcolare

⁴¹Laddove altri – ad es. BEAGON (2005, *ad l.*) – hanno visto in questa coda una mera digressione sconnessa dal resto del discorso, LAEHN (2013, 22 s.) l'ha invece intesa come un modo di marcare un *idion* dell'uomo, che consiste nella sua 'culturalità' e nella capacità di evolversi che gli altri *animalia* non hanno. Bisogna tuttavia ricordare che per Plinio – come si specifica in *nat.* 27.2 ss. – anche gli animali possono essere *inventores*, e che, come quelle degli animali, anche le *inventiones* umane sono da attribuire al *casus* (e quindi alla guida della *Natura*). A proposito della lista degli inventori in Plinio, cfr. anche SALLER (2022, 60 ss.).

⁴² Cfr. a tale proposito SALLER (2022, 60 ss.).

⁴³ Cfr. TOMASELLO (2019).

il tempo in ore (7.212) e... i barbieri (7.211). Come a dire che, se c'erano stati filosofi greci che avevano detto che l'uomo è l'unico animale che sta in posizione eretta e che ride (e che fa tante altre cose singolari, tipiche dell'uomo), Plinio conclude invece notando, in aggiunta, che l'uomo è *anche* soprattutto l'unico animale che si taglia i peli della testa. Conclusione, questa, che solo apparentemente è buffa e paradossale, perché – lo aveva già intuito Italo Calvino – tradisce, in fondo, un certo fastidio per la ricerca di un'essenza ultima che si radichi nella causalità biologica, ma che riconosce di fatto che l'umanità è anche il frutto di una costruzione culturale che può creare – o *non* creare – convenzioni condivise⁴⁴.

7. Per una conclusione: il perimetro dell'umano

Per comprendere a pieno il senso dell'operazione che Plinio compie nel VII libro della *Naturalis historia*, forse non è inopportuno un rimando ad un noto scritto di Jorge Luis Borges, intitolato *Del rigore della scienza*, contenuto in *Storia Universale dell'infamia*:

«In quell'Impero, l'Arte della Cartografia giunse a una tal Perfezione che la Mappa di una sola Provincia occupava tutta una Città, e la mappa dell'impero tutta una Provincia. Col tempo, queste Mappe smisurate non bastarono più. I Collegi dei Cartografi fecero una Mappa dell'Impero che aveva l'Immensità dell'Impero e coincideva perfettamente con esso. Ma le Generazioni Seguenti, meno portate allo Studio della cartografia, pensarono che questa Mappa enorme era inutile e non senza Empietà la abbandonarono all'Inclemenza del Sole e degl'Inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacerate Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendichi; in tutto il Paese non c'è altra reliquia delle Discipline Geografiche. (Suárez Miranda, *Viajes de varones prudentes*, libro IV, cap. XIV, Lérida, 1658)».

Fra quelli che si sono occupati di questo frammento – che Borges attribuisce ad un autore immaginario – c'è anche Umberto Eco, che nel *Secondo diario minimo* (Bompiani 1992), ne ricava i seguenti corollari:

«1. Ogni mappa uno a uno riproduce il territorio sempre infedelmente.
2. Nel momento in cui realizza la mappa, l'impero diventa irrepresentabile. Si potrebbe osservare che con il corollario secondo l'impero corona i propri sogni più segreti, rendendosi impercettibile agli imperi nemici, ma in forza del corollario primo esso diverrebbe impercettibile anche a se stesso. Occorrerebbe postulare un impero che acquista coscienza di sé in una sorta di appercezione trascendentale del proprio apparato categoriale in azione: ma ciò impone l'esistenza di una mappa dotata di autocoscienza la quale (se mai fosse concepibile) diverrebbe a quel punto l'impero stesso, così che l'impero cedrebbe il proprio potere alla mappa.»

⁴⁴ Cfr. Italo Calvino in BARENGHI (1995, 927), che anticipa per alcuni versi BEAGON (2005, 465), citata *infra*. A tale proposito, cfr. anche LAEHN (2013, 31), secondo cui la ricerca dell'accordo culturale universale degli uomini (*nat. 7.210: gentium consensus tacitus... omnium*) «reflects Pliny's belief that the emergence of international agreements marked the beginning of a new era in human history essentially different from all of the preceding ages outlined in his catalogue» (un'era marcata dal dominio romano).

3. Corollario terzo: ogni mappa uno a uno dell'impero sancisce la fine dell'impero in quanto tale e quindi è mappa di un territorio che non è un impero»⁴⁵.

Mutatis mutandis, anche la logica pliniana dell'accumulo mira a costruire la mappa di un impero che abbraccia tutto l'esistente: l'impero della *Natura*, i cui contorni tendono a sovrapporsi a quelli dell'impero romano.

Plinio, tuttavia, sa bene che non si può davvero rendere conto di ogni cosa che esiste e che è esistita, perché le capacità conoscitive degli esseri umani sono limitate⁴⁶. Una consapevolezza del genere – lo si è visto – emerge quando si parla dell'estrema variabilità dei volti: gli uomini che popolano il mondo sono migliaia e migliaia, e fra loro non si troveranno mai due facce uguali. Il sottinteso sembra essere che se nessuna *ars* umana può, da sola, riuscire a raffigurare tanti visi così diversi, neanche un inventario così inclusivo come la *Naturalis historia* può enumerarli.

Ciò significa che, per quanto la sua opera si basi sull'inclusione⁴⁷, Plinio non rifiuta comunque una modellizzazione che eviti di far coincidere la mappa con il suo territorio. Trevor Murphy, nel capitolo della sua monografia dedicato all'etnografia pliniana, aveva concluso che non è possibile individuare un *underlying pattern* che legni fra loro i dati sulle popolazioni paradossali, dal quale non è possibile trarre alcuna conclusione applicabile allo studio dell'umano⁴⁸. Un filo comune che lega la parata di mostri all'illustrazione dei primati e delle eccezioni di singoli umani è però, individuabile – come si evince dagli esempi fin qui prodotti – in una sorta di “fanerologia” anti-essenzialista: come si è visto, diversamente da come accade nel *corpus* biologico di Aristotele, Plinio non mira a trovare l'*ousia* intesa come causa finale e causa formale, perché sa che l'umano è variabilità, eccezione, molteplicità. L'umano, in altri termini, non ha una forma, ma molte forme, e per mapparla si deve optare per un metodo che sia al contempo inclusivo e selettivo: si includono e si numerano tutte le eccezioni di cui si è a conoscenza, perché esse sono in qualche modo gli estremi confini di un territorio (l'insieme di tutti gli umani) di cui fissano come un perimetro. Proprio nel loro essere eccessive, tali forme provocano il lettore e – come ha giustamente osservato lo stesso Murhy – lo spingono a meravigliarsi e a ragionare sui limiti della vita umana, su ciò che è concesso dalla *Natura*, ma anche, forse, «on the limits of what moral men permit themselves as consumers and users of Nature»⁴⁹.

Ne consegue che, più che una mappa dell'umanità 1 a 1, il libro settimo vuole essere un 'profilo' di essa, tracciato – lo aveva già notato Italo Calvino – dai suoi bordi estremi e dai suoi picchi: i primati, le stranezze, le curiosità sono cioè le linee a partire dalle quali

⁴⁵ ECO (1992, 163).

⁴⁶ Su questo punto, cfr. ad es. MARCHESE (2023, 67 ss.).

⁴⁷ Su questo punto, cfr. ad es. NAAS (2013, 145 ss.).

⁴⁸ Cfr. MURPHY (2004, 92).

⁴⁹ Cfr. MURPHY (2004, 95).

si possono includere tutte le variabili possibili di un'umanità che, più che dalle sue norme, risulta definita dai suoi margini e dalle sue periferie⁵⁰.

Non bisogna tuttavia confondere l'attenzione pliniana alla variabilità con un multiculturalismo egualitario. Ai picchi che definiscono questo profilo plurale e molteplice dell'umano si deve infatti aggiungere la dimensione del tempo, che genera drastiche differenze di valore. Nel caso della chiusa del VII libro, ad esempio, Mary Beagon ha fatto osservare che «Pliny finishes with three examples of the widespread adoption of particular customs by the GraecoRoman world. These take the process of human civilization a step further on from the initial stage of inventions by individual persons or cities to the history of its spread and development. In each example, the move is from the Greek past to the Roman present. In the first, P. suggests that the present-day Latin alphabet is the most recent link in a continuous chain of development. In the latter two examples, the emphasis is on the comparative lateness of the Romans in making the requisite changes»⁵¹.

Se le variazioni della morfologia identificano una molteplicità che si estende orizzontalmente nello spazio geografico e climatico in cui vivono le diverse popolazioni, il tempo aggiunge una dimensione verticale che permette di pensare e costruire i Romani come quelli che arrivano per 'ultimi', e che proprio per questo riescono a sfruttare e perfezionare le scoperte e le invenzioni di chi è venuto prima. È alla luce di ciò che Roma – come si dice espressamente nel III e nel XXXVII libro – può dirsi *alumna* e seconda *parens* (dopo la *Natura*) del genere umano intero⁵².

Questo significa che se, da un lato, nella *Naturalis historia* non c'è spazio per quella che l'antropologo Ugo Fabietti chiama la "esagerazione della cultura" – con il conseguente processo di naturalizzazione delle differenze fra un gruppo etnico e un altro –, dall'altro lato, c'è comunque, nel qui e ora in cui scrive l'enciclopedista romano, un gruppo di umani che sono più umani degli altri⁵³: Roma è superiore non in quanto "noi" orizzontalmente reificato e strutturalmente diverso rispetto agli "altri", ma in quanto dispositivo atto a naturalizzare l'umano nel suo insieme, un umano da cui discende evolutivamente e che nello stesso tempo affilia a sé.

I Romani, in altri termini, non sono costruiti come differenti in un'ottica di specularità duale e di differenza polare – l'ottica delle *synkrisis* etnografiche di Erodoto –; piuttosto, sono tali per la loro capacità di portare a compimento un'umanità plurale da cui dipendono e derivano, e di cui, in un certo qual senso, sono anche matrice.

In questo senso, il libro VII della *Naturalis historia* non fa cosa diversa rispetto a ciò che fa la *Natura*: osserva lo spettacolo vario e multiforme dell'umano e, nello stesso tempo, pur riconoscendone la sua liminalità di frontiera – ad esempio nella sua contiguità e nella sua permeabilità con l'animale –, genera l'umano (e il romano) come tale senza necessariamente costruire le "etnicità" nei termini di una alterità totale, ma dipingendole

⁵⁰ Cfr. BARENGHI (1995, 926) e MURPHY (2004, 18).

⁵¹ BEAGON (2005, 165).

⁵² Cfr. *nat.* 3.39; 37.201, su cui ad es. MOATTI (1997, 193 ss.). Cfr. anche NAAS (2002, 30 s.).

⁵³ Cfr. FABIETTI (2005, 222).

come variabili di un unico campo che è un tutto universale e che comprende anche i suoi margini più slabbrati: esseri senza piedi, esseri con due sessi, uomini che si accoppiano con animali e generano animali, uomini con le teste di animale e così via.

La generazione dell'altro come umano da parte di Roma, tuttavia, comporta il seguente corollario: tutte le popolazioni descritte dallo sguardo omnicomprensivo della *Naturalis historia* sono sì umane, ma in definitiva lo sono soltanto in potenza, perché per diventare definitivamente tali, passando dalla potenza all'atto, bisogna diventare Romani ed essere inglobati o dallo sguardo o dal dominio imperiale di quel popolo che si configura come l'apice evolutivo dell'umano stesso⁵⁴.

Riferimenti bibliografici

AFFERGAN – BORUTTI – CALAME – FABIETTI – KILANI – REMOTTI 2005

F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti (eds.), *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma.

BARENGHI 1995

M. Barenghi (ed.), Italo Calvino, *Saggi 1945-1985*, Milano.

BEAGON 1992

M. Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford.

BEAGON 2005

M. Beagon, *The Elder Pliny on the Human Animal: Natural History Book 7*, Oxford.

BEAGON 2007

M. Beagon, Mary, *Situating Nature's Wonder in Pliny Natural History 1*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» L, 19–40. <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2007.tb02462.x>.

BEAGON 2011

M. Beagon, *The Curious Eye of the Elder Pliny*, in in R. K. GIBSON, R. MORELLO (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden, Boston, 71-88.

BERNO 2014

F. R. Berno, *In Praise of Tubero's Pottery: A Note on Seneca, Ep. 95, 72-73 and 98, 133*, in J. Wildberger, M. L. Colish (eds.), *Seneca Philosophus*, Berlin-Boston, 369-391.

BERNO 2023

F. R. Berno, *Roman Luxuria: A Literary and Cultural History*, Oxford.

⁵⁴ Su questo punto, cfr. MOATTI (1997, 193 ss.); FEAR (2011, 21 ss.); LAEHN (2013, 66).

BRUNDSCHWIG 1995

J. Brunschwig, *L'argument des berceaux chez les Epicuriens et chez les Stoiciens*, in *Id.*, *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, 69-112.

CALAME – KILANI 1999

C. Calame, M. Kilani (sous la direction de), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne.

CAMPESE 1983

S. Campese, *Madre materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in *Ead.*, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino, 15-79.

CARBONE 2002

A. L. CARBONE (ed.), *Aristotele, Le parti degli animali*, Milano.

CAREY 2003

S. Carey, *Pliny's Catalogue of Culture. Art and Empire in the Natural History*, Oxford.

CITRONI MARCHETTI 1991

S. Citroni Marchetti, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa.

CONNELL 2016

S. Connell, *Aristotle on Female Animals. A Study of the Generation of Animals*, Cambridge.

CONTE 1983

G. B. Conte (ed.), *Gaio Plinio Secondo, Storia naturale, v. II. Antropologia e Zoologia. Libri 7-11*, Torino.

CUNY-LE CALLET 2005

B. Cuny-Le Callet, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, Grenoble.

DELLA CORTE 1978

F. Della Corte, *Plinio il Vecchio, repubblicano postumo*, in «Studi Romani» XXVI, 1, 1-13.

DOODY 2010

A. Doody, *Pliny's Encyclopedia. The Reception of the Natural History*, Cambridge.

DUMONT 1987

J.-P. Dumont, *L'idée de Dieu chez Pline (HN 2, 1-5, 1-27)*, in «Helmantica» XXXVII, 219-237.

ECO 1992

U. Eco, *Dell'impossibilità di costruire la mappa dell'impero 1 a 1*, in *Id.*, *Il secondo diario minimo*, Milano, 157-163.

FABIETTI 2005

U. Fabietti, *Identità collettive come costruzioni dell'umano*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, Id., M. Kilani, F. Remotti (eds.), *Figure dell'umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, 210-259.

FEAR 2011

A. Fear, *The Roman's Burden*, in R. K. Gibson, R. Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden, Boston, 21-34.

FRENCH 1994

R. French, *Ancient Natural History: Histories of Nature*, London.

GOTTHELF 2012:

A. Gotthelf, *First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford, New York.

GRIFFIN 2007

M. Griffin, *The Elder Pliny on Philosophers*, in E. Bispham, G. Rowe, E. Matthews (eds.), *Vita vigilia est: Essays for Barbara Levick*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» suppl. C, 85–101.

GRIMAL 1986

P. Grimal, *Pline et les philosophes*, in «Helmantica» XXXVII, 239–247.

HARTOG 1980

F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essay sur la représentation de l'autre*, Paris (trad. it. 1992).

IOVINO 2014

S. Iovino, *Storie dell'altro mondo. Calvino post-umano*, in «MLN» CXXIX, 1, 118-138.

JOHNSON 2005

M. R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford, New York.

KIETZMANN 2019

C. Kietzmann, *Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human*, in G. Keil, N. Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge, 25-43.

LAEHN 2013

Th. R. Laehn, *Pliny's Defense of Empire*, London, New York.

LANZA – VEGETTI 1971

D. Lanza, M. Vegetti (eds.), *Aristotele, Opere biologiche*, Torino.

LAO 2011

E. Lao, *Luxury and the Creation of a Good Consumer*, in R. Morello, R. K. Gibson (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden, Boston, 35–56.

LAPIDGE 1989

M. Lapidge, *Stoic Cosmology and Roman Literature, First to Third Century A.D.*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» XXXVI, 1379–1429.

LATINI 2023

G. Latini, *Italo Calvino e i classici latini. 'Cosmicità' di Lucrezio, Ovidio e Plinio il Vecchio*, Ospedaletto (PI).

LE ROUX 2022

P. Le Roux, *L'Empire romain de Pline l'Ancien*, in G. Traina, A. Vial-Logeay (edd.), *L'inventaire du monde de Pline l'Ancien. Des colonnes d'Hercule aux confins de l'Afrique et de l'Asie*, Bordeaux, 23-40.

LEUNISSEN 2010

M. Leunissen, *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge.

LI CAUSI 2009

P. Li Causi, *Le metamorfosi di un filosofo. Tracce, presenze e mutazioni di Aristotele nella zoologia di Plinio*, in «Annali Online di Ferrara-Lettere» IV, 2, 69-99.

LI CAUSI 2013

P. Li Causi, *Portrait du philosophe en Pline l'Ancien. Les fonctions d'Aristotele chez Plin.* HN 8-11, in Y. Lehmann (sous la direction de), *Aristoteles Romanus. La réception de la science aristotélicienne dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout, 107-120.

LI CAUSI 2018

P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Bologna.

LI CAUSI 2019

P. Li Causi, *Il corpo dei viventi. La "stoicizzazione" dell'anatomo-fisiologia aristotelica in Plin.* nat. XI, in S. Crippa (ed.), *Corpi e saperi. Riflessioni sulla trasmissione della conoscenza*, Bologna, 361-395.

LI CAUSI 2020 A

P. Li Causi, *Diventare pienamente umani. La teoria 'integrata' dello sviluppo nell'Epistola 124 di Seneca*, in F. Giorgianni, Id., M. C. Maggio, R. R. Marchese (eds.), *Crescere/svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo, 107-126.

LI CAUSI 2020 B

P. Li Causi, *La 'guerra' contro il virus e il topos della guerra giusta contro gli animali: una riflessione eco-critica attraverso il pensiero filosofico dei Greci*, in «ClassicoContemporaneo» VI, 67-114.

LI CAUSI C. S.

P. Li Causi, *Les animaux qui souffrent sont-ils pensants? Pour une relecture du 8e livre de la Naturalis historia de Pline*, in F. Collard, E. Samama (sous la direction de), *Actes du colloque "Ani-maux. Souffrances animales, remèdes humains ? Antiquité, Moyen Âge, Époque modern"*, in corso di stampa.

LOUIS 2002

P. Louis (sous la direction de), Aristote, *De la génération des animaux*, Paris.

MARCHESE 2023

R. R. Marchese, *Togliere la mano dal quadro. Arte, natura e comunicazione della conoscenza in Plinio*, in P. Li Causi, Ead. (eds.), *La chimica dell'arte: un approccio 'ecocritico' all'ultima sezione della Naturalis Historia di Plinio il Vecchio*, in «Aldrovandiana» II, 2, 67-90.

MARCHESINI 2002

R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino.

MARGHERITIS 2017

M. Margheritis, *Plinio il Vecchio*, Milano.

MATTHEWS – MULLIN 2018

G. Matthews, A. Mullin, *The Philosophy of Childhood*, in E.N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2018:
<https://plato.stanford.edu/entries/childhood/>

MOATTI 1997

C. Moatti, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (IIe-Ier siècle avant Jésus-Christ)*, Paris.

MONETTI 2023

G. Monetti (ed.), Plinio il Vecchio, *L'umano (Storia naturale, Libro VII)*, Venezia.

MONTEILS-LAENG 2017

L. Monteils-Laeng *La valeur de l'enfance chez Aristote*, in «Archives de Philosophie» IV, 80, 659-676.

MURPHY 2004

Tr. Murphy, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford.

NAAS 2002

V. Naas, *Le projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome.

NAAS 2013

V. Naas, *Indicare, non indagare (Pline l'Ancien, Histoire naturelle, XI, 8): encyclopédisme contre histoire naturelle?*, in A. Zucker (ed.), *Encyclopédire: formes de l'ambition encyclopédique dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, 145–166.

NEWMYER 2017

S. T. Newmyer, *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept*, New York, London.

PAPARAZZO 2011

E. Paparazzo, *Philosophy and Science in The Elder Pliny's Naturalis Historia*, in R. K. Gibson, R. Morello (eds.), *Pliny the Elder: Themes and Contexts*, Leiden, Boston, 89–111.

PORTMANN 1948

A. Portmann, *Die Tiergestalt*, Basel 1948 (trad. it. 2013).

QUARANTOTTO 2005

D. Quarantotto, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli.

REMOTTI 2002

F. Remotti (ed.), *Forme di umanità*, Milano.

SALLER 2022

R. Saller, *Pliny's Roman Economy. Natural History, Innovation, and Growth*, Princeton (NJ), Oxford.

SCHILLING 2003

R. Schilling (ed.), *Pline l'Ancien, Histoire Naturelle. Livre VII*, Paris.

TOMASELLO 2019

M. Tomasello, *Becoming Human: A Theory of Ontogeny*, Cambridge (MA) (trad. it. 2019).

THOMAS 2000

R. Thomas, *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge.

WALLACE-HADRILL 1990

A. Wallace-Hadrill, *Pliny The Elder and Man's Unnatural History*, in «Greece and Rome» XXXVII, 1, 80–96.