

## Saggi

# GOING WITH THE FLOW: MATERIALI PER UNA STORIA CULTURALE DEL “FLUSSO”. IL SECONDO ‘700 E L’INTRECCIARSI DI UNA METAFORA AL DIBATTITO EPISTEMOLOGICO ED ESTETICO

*GOING WITH THE FLOW. FOR A CULTURAL HISTORY OF FLOW. THE LATE 18TH CENTURY AND THE INTERTWINING OF A METAPHOR WITH THE EPISTEMOLOGICAL AND AESTHETIC DEBATE.*

Mimmo Cangiano

 ORCID: MC 0000-0002-9793-2183

Università Ca' Foscari Venezia (04yzxz566)

### ABSTRACT

L’articolo propone una ricognizione dell’uso della metafora del “flusso” nell’ambito culturale del secondo ‘700, con particolare attenzione a quel dibattito, epistemologico come estetico, che prepara e accompagna le rivoluzioni letterarie in corso e, in particolare, la nascita del novel moderno. La metafora del “flusso” viene analizzata come catalizzatrice di un più vasto campo metonimico afferente a immagini e concetti di liquidità, ambiguità, volatilizzazione del reale, ecc., e, più in generale, concrezione di una graduale crisi dei fondamenti stabili dell’episteme. È appunto tale crisi, nelle sue manifestazioni in differenti dibattiti e in differenti discipline, a essere sottolineata dalla metafora in questione, per come a sua volta connessa ai rivolgimenti sociali, politici ed economici allora in corso.

**Parole chiave** — Flusso; Relativismo; Estetica; Gusto; Sublime; Novel.

The article analyzes the use of the metaphor of “flow” in the cultural context of the second half of the 18th century, with particular attention to that debate, epistemological as well as aesthetic, which prepares and accompanies the ongoing literary revolutions and, in particular, the birth of the modern novel. The metaphor of “flow” is analyzed as a catalyst of a broader metonymic field relating to images and concepts of liquidity, ambiguity, volatilization of reality, etc., and, more generally, as a concretion of a gradual crisis of the stable foundations of the episteme. It is precisely this crisis, in its manifestations in different debates and in different disciplines, that is underlined by the metaphor on the table, as it is in turn connected to the social, political and economic upheavals underway at the time.

**Keywords** — Flow; Relativism; Aesthetics; Taste; Sublime; Novel

Cangiano, Mimmo. “Going with the flow: materiali per una storia culturale del “flusso”. Il secondo ‘700 e l’intrecciarsi di una metafora al dibattito epistemologico ed estetico”. *Enthymema*, No. 37, 2025, pp. 219-28



Licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International](#)

© The Author(s)

Published online: 07/08/2025



Milano University Press

Che andatura irregolare ho tenuto.  
Laurence Sterne

## I.

L'intento di questo articolo è operare una prima cognizione concernente l'uso culturale del concetto e dell'immagine del flusso nella modernità. Benché questo lavoro sia certo in debito con le riflessioni di Hans Blumenberg sulla capacità catalizzatrice delle metafore per l'universo concettuale,<sup>1</sup> è mia intenzione trattare la concrezione metaforica anche come segnalatrice di un più vasto, ma contiguo, campo metonimico. Concetto e immagine del flusso e della fluidità sono visti cioè come l'elemento più vistoso di una serie di operazioni linguistiche e concettuali che, dalla metà del '700, invadono la riflessione culturale (letteraria, linguistica, storica, filosofica, medica, economica) con immagini afferenti alla sfera della liquidità, del movimento, della proteiformità.

La notevole vastità del campo d'indagine mi ha obbligato a restringere lo spazio della ricerca in due direzioni. Da un lato si è deciso di fare riferimento soprattutto al canone culturale maggiore, dall'altro il flusso è stato indagato quando riferito a un preciso ordine concettuale afferente a prospettive anti-ontologiche, anti-universalistiche e, in linea generale, legate all'universo della «crisi dei fondamenti», vale a dire al crollo delle certezze (delle *solidità*) di tipo epistemologico, sociale, estetico.<sup>2</sup>

L'analisi si è poi concentrata sull'Europa occidentale in quanto il generatore del campo metonimico è a mio giudizio – vedremo meglio in seguito – di tipo economico-sociale, connesso cioè a quella generale messa in movimento della società che segue alla progressiva imposizione del modo di produzione capitalistico.

In tale direzione l'antecedente più importante di questo lavoro è naturalmente il Marshall Berman di *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria* (1982), che bene ha colto come lo spazio concettuale della gassosità e della liquidità caratterizzante il mondo contemporaneo sia un sintomo di una storia assai più vasta. Da quella ricerca, però, mi discosto per tre ragioni. In primo luogo la mia analisi si costruisce, come detto, a partire da una precisa, sebbene mobile, concrezione linguistico-metaforica; in secondo luogo non è costruita, come è invece quella di Berman, a partire da singoli *case studies*, ma ha invece l'obiettivo di tracciare un quadro più ampio (e non solo letterario) del fenomeno; in ultimo non condivido in alcun modo quella sovrapposizione, che

<sup>1</sup> «[C]onsiderare l'ambito della fantasia non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale [...], ma piuttosto come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce» (Blumenberg 4).

<sup>2</sup> La metafora del flusso compare ad esempio copiosamente, nel '700, per sottolineare il vecchio tema del *tempus fugit* o della rovina progressiva di tutte le cose. Ma non penso che, in tali casi, essa sia direttamente interpretabile come un riferimento alla volatilizzazione dell'oggettività del reale o delle certezze valoriali.

spesso Berman compie, fra dialettica hegelo-marxista e decostruttività del “flusso”, ma su ciò è necessario spendere qualche parola.

Berman ha certamente ragione quando connette il campo metonimico del divenire, del movimento e della fluidità alle operazioni di ristruttura sociale operate dal moderno capitalismo per come analizzate da Marx ed Engels nel *Manifesto*: «Si dissolvono tutti i rapporti stabili e irrigiditi, [...] e tutte le idee e i concetti nuovi invecchiano prima di potersi fissare. [...] al di sotto di quella superficie apparentemente solida, si celano oceani di materia liquida». E, su tale linea, pure ben fa a non interpretare la sintomatologia culturale su base di giudizio valoriale, vedendola invece come indicazione di trasformazioni storiche che stanno avvenendo in primo luogo sul piano della prassi. Ma, scrivendo dal 1982, vale a dire in anni in cui la prospettiva marxista pensa ancora di poter sussumere le opzioni post-nietzsiane, manca completamente di cogliere un fenomeno culturale che solo recentemente è divenuto visibile e che il filosofo Thomas Sutherland chiama proprio «l’ontologizzazione del flusso». La questione che Berman non ha potuto porsi è quella che guida la mia ricerca, ed è questa: è possibile che il campo concettuale della fluidità, sorto a indicare, al contempo, il segno di trasformazioni storiche e la coscienza stessa del movimento storico di contro alla presunta – avvertita – immobilità dell’ordine feudale-aristocratico, si sia progressivamente staccato dall’essere un sintomo della storicità stessa, della progressione continua che questa presuppone, per ri-ontologizzarsi? Per diventare cioè espressione di un orizzonte ideologico nuovamente *naturalizzato*? E come si realizza tale passaggio?

Nell’ultimo trentennio la nozione di fluidità ha avuto una storia duplice.<sup>3</sup> Da un lato è diventata luogo comune per parlare del nostro mondo fattosi rapido, globalizzato, deterritorializzato (Bertam): «un modo di pensare che fa più affidamento su immagini di fluidità e incertezza che non sulle vecchie immagini di ordine, stabilità e sistematicità» (Appadurai 47). Il concetto è servito a visualizzare (si pensi a *The Informational City* di Manuel Castells) una realtà interconnessa da «spazi di flusso» in cui la stessa esperienza umana e la stessa struttura sociale, sono parole proprie di Castells, si trasferiscono in una «nuova logica spaziale» e concettuale:

la natura permeabile e proteiforme dello spazio sociale; l’intrinseca mobilità degli agenti e dei processi sociali e relazionali [...] e la fenomenologia dell’esistenza sociale moderna vanno compresi non solo nei termini comuni dell’esperienze di mobilità e deterritorializzazione, ma anche nei termini della dissoluzione costante delle fissità valoriali. (Tomlison 75)

Dall’altro lato, seguendo in particolare le riflessioni dei filosofi post-strutturalisti rimodulate negli Stati Uniti sotto il sintagma *French Theory* (Cusset), fluidità, liquidità, ibridazione, ecc., sono andati a indicare un piano esperienziale caratterizzato tanto da un decadimento delle barriere di separazione fra Io e realtà, quanto da un campo di tensione fra essere e divenire che ha voluto

<sup>3</sup> Questa parte finale del primo paragrafo riprende parte di un mio articolo dedicato al dibattito sociologico e filosofico contemporaneo sulla metafora del flusso uscito su “Il Tascabile”, cfr. Cangiano, “L’ontologizzazione del flusso”.

evidenziato non solo la natura illusoria delle qualità statiche, ma – progressivamente – anche il loro carattere reazionario. Dall’etica-nomade di Rosi Braidotti all’ibridismo uomo-natura di Emanuele Coccia e di molta eco-critica, dalla “nuova talassologia” alle *Blue Humanities*, la fluidità è passata sempre più a caratterizzarsi come resistenza a un ordine simbolico dominato da strutture oggettivanti (patriarcali, *bianche*, etero-normate, ecc.) viste come corrispettivo degli spazi tradizionali del privilegio sociale, e contro i quali la liquidità (oppure la «viscosa porosità» chiamata in causa da Nancy Tuana, o ancora l’«ideologia della disincarnazione» di Stacy Alaimo in “Trans-corporeality” 3) fungerebbe da spazio di opposizione e di critica, da *standpoint*, come si dice, decostruttivo.

Solo in anni assai recenti, soprattutto in ambito sociologico e sulla scorta delle precedenti riflessioni di autori come Richard Sennett e Marc Augé (oltre che di artisti come Allan Sekula), si è cominciato a questionare tanto la natura ontologizzante di questo «*fluid turn*» (Neimanis) quanto, più in particolare, il modo in cui tale metaforizzazione tenderebbe a occultare la persistente *solidità* delle catene di produzione e distribuzione, così implicitamente criticando l’idea di stessa di una struttura fluidificata dell’organizzazione economico-sociale contemporanea:

Chiunque crede che il mondo prospererebbe senza intoppi se solo ogni cosa fluisse (capitale, informazioni, persone, merci, ecc.) sta semplicemente contribuendo a occultare il sogno implicito della borghesia transnazionale: un mondo di ricchezze senza lavoratori, un mondo di flussi disabitati. (Sekula 137)

Studiosi come Sutherland e Stuart Alexander Rockfeller hanno infatti sottolineato non solo gli intenti naturalizzanti dei concetti legati alla fluidificazione, ma anche il suo farsi base ideologica del capitalismo al tempo della sua globalizzazione. Come ha scritto Ned Rossiter, apertura, fluidità e contingenza sarebbero ora presentati in termini essenzialistici (*Organized Networks*), come parte integrante di un modo di operare della natura stessa (della vita stessa) contro le sclerotizzazioni di impianti ideologici di matrice conservatrice che mirano invece a ossificarla. Su tale linea la fluidificazione rivelerrebbe la sua natura postmodernista (il suo essere, come hanno scritto Tomasz Kalisciak e Tomasz Sikora, uno «slogan postmodernista») e quindi il suo irretimento nelle prospettive del «realismo capitalista», al punto che, nel 2014, Elizabeth Stephens ha potuto fare riferimento al rischio di una «feticizzazione del flusso» (4; traduzione mia), vale a dire a un suo passaggio nelle dinamiche della mercificazione e, dunque – questo il punto – a un suo uso proditorio nei termini di un’immobilizzazione ideologica del processo storico o, detto più marxianamente, a una naturalizzazione della storia (tratto del resto tipico del postmodernismo per come lo hanno inteso Fredric Jameson e Terry Eagleton). La novità decisiva è che tale naturalizzazione della storia non verrebbe più attivata da dinamiche ideologiche collegate a immagini di immobilità, ma – anche in questo caso in linea col pensiero postmodernista – a immagini di movimento. Queste mirerebbero a fare del capitalismo corrente il vettore stesso di quel principio del divenire, del cambiamento continuo, caratterizzante l’esistenza: «Se tutto è in

flusso [...] allora c'è il rischio che la specificità storica scompaia a favore di una naturalizzante idea di cambiamento senza fine» (Leslie 114; traduzione mia).

Non più il sintomo di una transizione (materiale e culturale) di carattere storico, ma anzi un'equiparazione fra il funzionamento dell'esistenza (fluida e in perpetuo divenire) e il capitalismo stesso (Groys): «l'obiettivo è imparare a concepire il mondo attraverso un'ontologia del divenire e del potenziale, attraverso il diventare fluidi» (Simonsen 1335). In tale linea di ragionamento, Alberto Toscano ha parlato di una tendenza astraente progressivamente impostasi come l'«ontologia sociale della modernità recente» (58).

Ci siamo dilungati fin troppo, in un articolo che vuole essere dedicato al secondo '700, sugli aspetti del dibattito contemporaneo, ma – cominciando ora a tornare indietro – credo che questi siano fondamentali tanto per comprendere il modo in cui l'uso culturale del concetto di flusso cambierà attraverso i decenni (cominciando a imporsi nella sua forma *naturalizzata* soprattutto dalla fine dell'800), quanto per situare me stesso (il mio metacommentario, direbbe sempre Jameson) nel quadro di questa analisi. Chi si dedica a questo tema in ottica storica, del resto, deve essere cosciente di farlo a partire da un tempo egemonizzato dal campo metonimico del flusso. Ciò significa che se è fondamentale evitare di proiettare le ombre del presente sul passato, è altrettanto fondamentale comprendere che quei processi che qui passiamo a evidenziare da metà '700, pur non essendo i *nostri*, sono già parte di una traiettoria che è ancora la nostra.

## II.

Quando ne *La sposa di Messina* (1803) di Friedrich Schiller leggiamo che «ogni cosa è un'onda su altre onde» e che «nel mare non c'è proprietà», già da tempo il commercio marittimo ha in realtà territorializzato gli oceani complicando significativamente la vecchia opposizione metaforica fra *terra firma* e *mare liberum*: il mare è emerso come un ulteriore campo di spostamento di merci, premessa al controllo – in particolar modo per Paesi Bassi e Gran Bretagna – delle rotte e dei flussi commerciali intercontinentali e, progressivamente, creazione di spazi di smercio per una superproduzione che oltrepassa i limiti del mercato interno, preambolo necessario allo sviluppo della produzione industriale di tipo capitalistico.

«Il mio solo desiderio», dice Robinson, «era viaggiare per mare» (34). Fin dal romanzo di Defoe, del resto, la letteratura mostra un individuo europeo che si trova a dover affrontare una nuova logica del *movimento* verso cui ha un giudizio ambivalente. Al desiderio (che è a un tempo di arricchimento e di avventura) si accompagna ancora la coscienza dell'erranza come parte del campo semantico del *peccato* («la piaga [...] di non essere mai soddisfatti dello stato in cui Dio e la Natura ci hanno collocati», 199), un peccato che – sempre più estraneo allo spazio della religione in senso proprio – tende ora a negoziare con impulsi imprenditoriali già di tipo para-capitalistico, silenziandosi, nella coscienza dell'uomo, quando tali impulsi vengono temperati e allontanati dagli eccessi del lusso, dello sfarzo e del superamento dei limiti morali di una borghesia che si

interpreta ancora – in contrapposizione ad altre classi – come parte sana della società (questo è John Gay: «Salve, Bretagna / caro a tutta la terra porto / non fie mai che il lusso e la mollezza / invada i figli tuoi [...] / formi il commercio sol tua gloria e vanto»).

Defoe, che supporta le tesi *whig* sulla liberalizzazione dei commerci, pure mette in guardia (sarà un tratto comune dell'*intelligenzia* inglese, cioè dell'*intelligenzia* di quel paese dove meglio si realizzerà la saldatura fra borghesia commerciale e piccola nobiltà terriera tradizionale) dagli effetti psicologici di una modernizzazione estremamente rapida, e lo fa ricorrendo a metafore di *trascinamento* (comunissime nel *Robinson*), dove, voglio dire, il protagonista, colpevole di aver assecondato i propri impulsi, viene per tale ragione trasportato da elementi che sfuggono al suo controllo: «Appena la nave uscì dall’Humber il vento cominciò a soffiare, le onde si gonfiarono spaventosamente; [...] un figlio colpevole d’aver lascito la casa paterna e abbandonato il dovere» (39).

L’*Oxford English Dictionary* segnala del resto nel 1707 (dodici anni prima del *Robinson*) il primo uso associativo di «cash» e «flow», rinsaldando quel legame fra economia e spazio semantico del *movimento* che alcuni intellettuali avevano già cominciato a notare. I primi segni della rivoluzione in corso producono certamente metafore di fluidità connesse al campo economico-sociale (lo stesso Defoe parla, in *A Tour thro’ the Whole Island of Great Britain*, di un «flusso di affari e persone» (48) per segnalare l’inurbamento di gran parte della popolazione) e, in particolare, ai fenomeni di abbandono delle campagne e di nuova mobilità sociale e di ruolo. L’incipiente tramonto delle comunità di villaggio, l’emersione della figura del fittavolo che assume (a stagione) lavoratori salariati e modifica la produzione in base alle informazioni di mercato, l’aumento prolungato del reddito *pro capite* e la maggiore disponibilità al consumo, sono alcune delle cause che concorrono a una prima disarticolazione degli stili di vita e all’erosione dei precedenti modelli di comportamento che pur restano saldi (dato il movimento mai sincronico di prassi e cultura) nelle considerazioni etico-morali. Se già nel 1688 José de la Vega poteva notare, in *Confusión de confusiones*, le strane «fluttuazioni dei prezzi» della borsa di Amsterdam, man mano che il 18° secolo avanza l’economia di mercato scompagina progressivamente quelle rigidità dell’economia preindustriale.

Persistono, soprattutto fuori dall’Inghilterra, molte delle regolamentazioni tradizionali (si pensi semplicemente alla difficoltà, in Francia, di attuare riforme fiscali o alla persistenza delle gilde), ma pure si intensificano i movimenti di denaro e credito e prendono piede, è la tesi di Braudel (39-41), catene commerciali in grado di superare, valicando i confini nazionali e puntando sul commercio a lunga distanza, le arrugginite regolamentazioni mercantili.

Il legame fra commercio e libertà (e fra libertà e proprietà) trova come notissimo ben presto validazione intellettuale – «Il commercio, che ha arricchito i cittadini inglesi, ha contribuito a renderli liberi, e questa libertà ha a sua volta sviluppato il commercio» (Voltaire 33) – e contribuisce significativamente a porre in crisi la tradizionale base culturale del potere aristocratico e, con

essa, quella forma durevole di patrimonio fondiario che costituiva uno dei pilastri ideologici di una presunta stabilità sociale. Anche da qui prenderà forma quella critica alla classe aristocratica che – decadente, parassitaria, ecc. – servirà agli intellettuali più radicali a screditare una realtà socio-politica presa nel suo complesso. Sebbene su questo punto le posizioni siano quanto mai diversificate, e sebbene i movimenti fra classi (acquisto di titoli, matrimoni ecc.) siano probabilmente la principale forma di mobilità sociale del tempo (Roche), anche nei suoi aspetti conciliatori tale labilità sociale contribuisce a quella sensazione di «confusione dei ranghi» (Diaz 166) che pure rafforza il campo metonimico legato alla mobilità e al flusso. Pur realizzandosi infatti il passaggio di una frazione della nobiltà al campo progressista, tale passaggio rivela *in primis* la mancanza di omogeneità del gruppo sociale in oggetto, e fa del declino di classe un ulteriore elemento della crisi dell’ordine cetuale. Se a ciò si aggiunge la tipica capacità della borghesia di promettere la propria indefinita estendibilità, si comprendono gli inevitabili portati culturali connessi alla crisi di ruolo. Infine la resistenza ideologica della stessa aristocrazia (soprattutto in Francia e nei paesi germanici) produce inevitabilmente una visione morale della mobilità sociale come «confusione».

Quando per esempio, fra il 1756 e il 1760, l’abate Coyer (*La noblesse commerçante*) e il cavaliere d’Arcq (*La noblesse militaire*) si scontrano sull’anteposizione del merito alla nascita, la posta in gioco è proprio la lettura economico-culturale dei processi di dinamismo sociale. Dove Coyer, esaltando l’Inghilterra e la sua nobiltà imprenditrice, chiede una riforma del sistema delle corporazioni che blocca il «dinamismo dei mestieri», D’Arcq pone sotto accusa proprio la «confusione delle funzioni» che, a suo giudizio, conduce allo smantellamento dell’ordine statuale: «*Lo Stato comincia a disgregarsi nel momento in cui i ruoli cessano di essere distinti gli uni dagli altri, quando si mescolano, si confondono, si assorbono mutualmente*». Il crollo stesso del concetto di ereditarietà del “sangue” è dunque preludio al crollo di una società che è vista come tale quando in grado di modularsi su valori solidi, durevoli e, essenzialmente, ripetitivi.<sup>4</sup>

Uno degli elementi costitutivi della critica che proviene dall’aristocrazia è proprio la connessione fra borghesia e denaro. Se infatti dal lato delle classi in ascesa la circolazione monetaria è congiunta a filo doppio a una prosperità sociale per cui già si attivano metafore di tipo biologico collegate ai fluidi corporali (ecco Turgot: «questa circolazione salutare e fruttuosa che anima tutto il lavoro della società, [...] e che ci sono buone ragioni per paragonare alla circolazione del sangue nel corpo»<sup>5</sup> la rimozione dei limiti a tale circolazione (eliminazione dei dazi, delle corporazioni, ecc.) è connessa, da molti intellettuali di estrazione aristocratica, alla visione di un consenso sociale mobile e dominato dalla stessa arbitrarietà dell’economico, inteso come spazio della continua rinegoziazione di valori che dovrebbero invece essere definiti. Se, come proclama

<sup>4</sup> «[Il suo] «mondo è quello della *constantia*, dell’attaccamento a elementi durevoli, della tradizione, [...] con una insistenza ripetuta sul concetto di eredità» (Labatut 7).

<sup>5</sup> E sarà proprio Turgot, nel 1776, ad abolire momentaneamente le corporazioni (poi sopprese dai rivoluzionari).

il ricco commerciante de *Il matrimonio segreto* (1776) di Friedrich Ludwig Schröder, è il denaro «la sostanza che rende grande un uomo nel paese», questo può anche essere considerato come pernicioso quando, infrangendo i precedenti limiti sociali, apre alla mobilità del ruolo e dunque alla relatività dello stesso (nel 1781 il nuovo regolamento militare francese stabilisce che il grado di ufficiale possa essere assegnato solo a uomini con 4/4 di nobiltà dal lato paterno). Il denaro passa insomma a essere uno dei più potenti vettori di espressione di un'avvertita, sopraggiunta, instabilità sociale, e concorre – coi movimenti demografici, con l'infittirsi del commercio, con lo sviluppo del credito, con le scoperte scientifiche, coi reportage di viaggio, con la crescita di stampa e alfabetizzazione e dunque con l'aumento dell'importanza della pubblica opinione – a sottolineare, come dirà fra qualche anno Friedrich Ancillon, che «tutto è diventato mobile, [...] tutto viene messo in questione, in dubbio». Così Antonio Genovesi spiega invece, nel 1767, la dinamica che connette il movimento del denaro al funzionamento dei dazi e allo sviluppo del commercio e delle prime manifatture:

Supponiamo che sia in tutti i piani d'Europa un'infinità di tubi comunicanti talmente fabbricati, che un dato fluido vi salga per la forza dell'aria: sarebbe egli possibile [...] che quel fluido non vi montasse colla medesima proporzione a maggiore altezza? (224)

Benché, infatti, Italia e Germania vivano tali processi con lentezza assai maggiore (il potere resta saldamente nelle mani dell'aristocrazia e, soprattutto in Prussia, la classe media è per lo più composta di funzionari),<sup>6</sup> anche qui si sviluppa uno strato di intellettuali che, in una emergente coscienza di gruppo, guarda con non celata simpatia tanto al modello inglese quanto agli intellettuali (inglesi e francesi) che lo difendono. Se, in Francia, un Louis de Dangeul può segnalare, nei suoi rapporti commerciali, che le classi realmente produttive sono quelle più attaccate dal sistema tributario (nel 1749 il Controllore Generale Machault aveva provato a intaccare alcuni privilegi fiscali di clero e nobiltà), Alessandro Verri, in visita a Londra nel 1766, può magnificare al fratello gli effetti di un più libero commercio («tante sono le bellissime e ricchissime botteghe dappertutto risplendenti e fornite di infinite bigioterie e mercanzie d'ogni genere») e sottolineare il consueto nesso fra questo e la libertà d'opinione: «Volete creder nulla? Siete padrone. Volete creder poco? Siete padrone. Volete credere nella tal maniera? Siete padrone. [...] Volete dire che il Re è un c...? Siete padronissimo». E del resto, appena un anno prima, in una celeberrima prefazione a Shakespeare (su cui ritorneremo), Samuel Johnson aveva scritto che chi vuole comprendere il Bardo deve cercare il suo significato anche guardando fra i produttori e fra i negozianti.

E però sarebbe un errore credere che tale accelerazione dei mutamenti socio-culturali, tale sviluppo di una società «a differenziazione funzionale» (come la chiamerà Niklas Luhmann), im-

<sup>6</sup> Si pensi semplicemente alle cosiddette «leggi sul lusso» che obbligavano all'uso di certa foggia e di specifici materiali (e di precisi prezzi) per il vestiario.

plichi da parte degli intellettuali più progressisti l'immediata accettazione del nuovo ordine di cose. Come in filosofia si registra, fra la nuova generazione di "empiristi", il dilemma di come salvare un senso generale pur rispettando la particolarità del fenomenico («la legge particolare dipende da una più generale», scriverà più volte Montesquieu pur difendendo il principio del relativismo geografico), allo stesso modo Johnson o un Henry Fielding – anche in quell'Inghilterra che favorisce un concetto di ceto medio legato non alla polarizzazione di classe ma all'idea di *societas civilis* – possono mostrarsi preoccupati dall'attacco che il nuovo mondo di commercio, ricchezza e lusso pone alla stessa idea di gerarchia sociale. Questa «confusione», scrive Fielding in *Enquiry into the Causes of the Late Increase of Robbers* (1752), minaccia un ordine che abbiamo dato come assodato per secoli: «nulla ha alterato così tanto l'ordine come l'introduzione del commercio». Johnson si dimostra altresì preoccupato dal nuovo quadro di mobilità socio-economica che gli appare inerente a un superamento della sicura morale corrente. Come scrive nel *Idler* n. 73, il denaro sta ora ricevendo tutti gli onori che spetterebbero a virtù e conoscenza (Hudson 25-7). E, fra i più attenti al piano economico, proprio Pietro Verri considera la nuova, fluttuante, volatilità del valore monetario (e commerciale) addirittura come un possibile freno allo sviluppo del commercio stesso:

Il valore è una parola che indica la stima che fanno gli uomini d'una cosa; ma ogni uomo avendo le sue opinioni e i suoi bisogni isolati in una società ancor rozza, sarà variabilissima la idea del valore, la quale non si rende universale se non introdotta che sia la corrispondenza fra società e società, ed incessantemente mantenuta. Questa fluttuante misura debb'essere stata il primo ostacolo che naturalmente si frappose alla dilatazione del Commercio. (4)

Non sorprende dunque che, durante le cosiddette «guerre del grano», quando la Corona francese ne liberalizzò il commercio interno ed estero, non solo personaggi come Diderot e Ferdinando Galiani si opposero in nome delle disastrose conseguenze sociali e di ordine pubblico che ne sarebbero seguite, ma fu proprio la fluttuazione incontrollata del prezzo (legate ora alle dinamiche di mercato e non più alla burocrazia regia) a mettere in crisi l'idea, in linea di massima ancora medievale, di un valore intrinseco alle cose stesse («giusto prezzo»). E Richard Cantillon, l'autore del *Saggio sulla natura del commercio in generale* (1755), già aveva parlato di «un flusso e riflusso perpetuo nei prezzi del mercato».

Ciò insomma che, nell'ambito umanistico, è quel tentativo (così tipico dell'*intellighenzia* settecentesca) di cercare di riarticolare il relativismo incipiente in norme naturali o di tipo universalistico (il P. Verri del *Discorso sulla felicità*: «galleggiano le menti umane sopra di un instabilissimo fondo sempre fluttuanti, [...] ma che meglio esaminata si risolve in una costante adesione al medesimo principio»), trova un corrispettivo in ambito socio-economico nella critica agli eccessi liberalizzanti e nella fedeltà a propositi comunque armonici e uniformanti, spesso connessi (come già nei pionieri Hutcheson, Ferguson, Shaftesbury, ecc.) alla difesa di uno spazio sociale tradizionalmente inteso e che si oppone all'avanzare dell'individualismo e del culto dell'*utile*,

cioè di una morale strumentale che già viene intesa come corrispettiva allo sviluppo del relativismo. Gli stessi fisiocratici, del resto, pur fautori di una politica economica diretta alla liberalizzazione e alla rimozione degli ostacoli alla libertà di impresa, oltreché credenti nella funzione positiva dell'interesse individuale, insistono sull'immutabilità delle leggi di natura che presiedono a questa.

Quando a fine '600 John Locke si dimostrava estremamente preoccupato dalla pratica della tosatura delle monete che creava un solco fra il loro valore nominale e quello effettivo, e proponeva di stabilizzare il denaro ancorandolo strettamente a una sostanza metallica (John O'Brien ha a tal proposito parlato di «una svolta incomprensibile verso l'essenzialismo da parte di un filosofo in genere ritenuto a proprio agio con l'idea che i segni hanno un valore convenzionale, e non naturale», "John Locke" 685-708<sup>7</sup>), stava in realtà non solo anticipando un tratto reattivo tipico dell'*intellighenzia* settecentesca alle prese col capitalismo avanzante, ma pure stava rispecchiando, su una controversia economica, quegli intenti standardizzanti che, dalla questione della ragione a quella del linguaggio, attraversano la sua speculazione filosofica. Il linguaggio sarà infatti anche, come scritto nel *Saggio sull'intelletto umano* (1689), in un «*constant flux*», ma ciò non escludeva la possibilità di una sua standardizzazione tendenziale, connessa al «*senso comune*», che ne tenesse a bada l'arbitrarietà. Allo stesso modo la tesi sull'inconoscibilità ultima delle sostanze e la moltiplicazione dei punti di vista non respingeva un possibile governo della "ragione" quale espressione essa stessa di una legge di natura. E, infatti, così Thomas Reid, nel periodo qui analizzato, vorrà ricordare gli intenti lockiani:

La nostra coscienza, memoria e ogni operazione della mente fluisce come l'acqua di un fiume, o come il tempo stesso. La coscienza che ho in questo momento non può essere quella di un momento fa [...]. Ogni tipo di pensiero è transitorio e momentaneo, e non ha esistenza continua; quindi, se l'identità personale consiste nella coscienza, segue certamente che *nessun uomo è la stessa persona in due momenti della sua vita* [...]. Questa è per me l'inevitabile conseguenza della dottrina del Signor Locke [...]. Ma era troppo un brav'uomo per non rifiutare con orrore una dottrina che vedeva portare a tale conseguenza. (251-2; traduzione mia).

Ma l'appello al «*senso comune*» come argine all'accessorietà poneva sì in crisi le vecchie attitudine platoniche cercando comunque di tenere a bada il relativismo, ma pure introduceva un principio di connessione fra verità e strumentalità (un principio di strumentalizzazione epistemologica del contingente, come si vedrà in Bentham) che perteneva esso stesso al relativismo e alla nuova *forma mentis* avanzante. La stessa modalità operativa sarà del resto centrale nelle varie riflessioni sul "gusto" (che vedremo meglio in seguito), vale a dire nel tentativo di far salva la varietà dei gusti legandola però a dimensioni ancora unitarie e universalizzanti (esemplare in tal senso sarà proprio la voce «*Gusto*», a cui collaborarono Montesquieu e Voltaire, dell'*Encyclopédie*). E ciò si legava, in seconda battuta, a quei processi di contenimento sociale tipici della

<sup>7</sup> Cit. in Eich 118.

temperie illuminista nel suo tentativo di creare un doppio standard morale e una separazione fra ragione e *doxa*, per l’élite la prima, per le masse la seconda (si apriva cioè la sfera epistemologica per andare a criticare l’ordine esistente, ma la si puntellava poi nella coscienza, filosofica e socio-politica, dei rischi che tale apertura comportava).<sup>8</sup> Si trattava così di spostare l’accento (come ad esempio farà David Hume rispetto all’idea di virtù) dall’importanza del contenuto oggettivo all’importanza del contenuto sociale: «Diverso è il caso fra principi morali e opinioni speculative: queste sono in un flusso continuo» (*La regola del gusto* 27).

Tali considerazioni si legano certo a una tradizione persistente, vale a dire a un uso metaforologico del flusso per indicare una volatilizzazione dei presupposti epistemologici e valoriali, che è pre-settecentesco. Se la storia del pensiero occidentale è stata, platonicamente, una storia che ha per lungo tempo assegnato preminenza a ciò che era visto come eterno e immutabile (legando il *divenire* e il relativo alla sfera della corruzione e della contingenza: «La divinità è l’essere meno soggetto ad assumere forme molteplici» è scritto nella *Repubblica*), una linea subalterna tesa a considerare il divenire come reale solo nella non-esistenza di ogni realtà statica (è la linea che porterà al «fiume del divenire» di Nietzsche, a Bergson, a William James, ecc.) è sempre esistita. Sia le varie prospettive eraclitee (discordanza e opposizione quali principio unitario e armonico delle cose) quanto quelle protagoree (riduzione della sfera epistemologica al movimento cangiante delle percezioni) erano state del resto pesantemente indebitate verso questa metafora e avevano avuto una fortuna che precede quella qui raccontata (Powers).

Non è dunque possibile sostenere che col primo irrompere dei processi socio-economici di tipo capitalistico si sia instaurato, come voleva Paul Hazard, un nuovo *Zeitgeist*.<sup>9</sup> Ciò che si può invece più cautamente affermare è che il ‘700 inoltrato, in contiguità con alcune posizioni già emerse nei due secoli precedenti (Francis Bacon, Montaigne, Pascal, Bayle, ecc.) tenda a modificare sensibilmente i rapporti di egemonia e di subalternità concernenti essere e divenire. Tale spostamento è inoltre di carattere sia quantitativo che qualitativo, nel senso che non solo le prese di posizione a favore della varietà, della molteplicità, del contingente, del flusso insomma, si accrescono sensibilmente di numero, ma queste vengono pure rapportate (novità decisiva del 18° secolo) tanto a un discorso di tipo storico-sociale, dove cioè la questione è trasposto dal mero orizzonte epistemologico a quello del vivere collettivo e della forma della società, quanto a tutta una serie di questioni (importanza dei sentimenti e delle passioni; indebolimento della ragione ontica; valore dell’interpretazione individuale; valore delle percezioni e delle opinioni; nuovo valore assegnato alla contingente e borghese vita quotidiana, ecc.) che ora salgono a

<sup>8</sup> «[L]a paura dell’Illuminismo di un effetto domino – l’idea che il collasso della religione avrebbe provocato anche quello della morale – e fatalmente compromesso la coesione politica» (Eagleton 27; traduzione mia). Cfr. anche Taylor, *L’età secolare*.

<sup>9</sup> «La gerarchia, la disciplina, l’ordine che l’autorità s’incarica di assicurare, i dogmi che regolano fermamente la vita: ecco quel che amavano gli uomini del decimosettimo secolo. Le costrizioni, l’autorità i dogmi: ecco quel che detestano gli uomini del secolo decimottavo» (Hazard 9).

coscienza tendendo spesso a metaforizzarsi appunto nell’immagine del flusso. Per fare solo un esempio, Edward Young può sostenere che il battesimo ha santificato non solo la ragione ma anche le passioni, può esaltare (in una lettera del 1734) il commercio come base della tolleranza socio-politica di tipo inglese (contro l’economia feudale dei decadenti cortigiani), può protestare – nella sua difesa del genio creatore – contro la tirannia delle tradizioni letterarie e delle regole di tipo classicista e può infine, nei *Nights-Thoughts* (1742-1745), arrivare a sancire che «l’uomo, come un torrente, è in un flusso perpetuo».

La comparsa della metafora in questione va dunque anche compresa come connessa a quel più generale spostamento di attenzione verso il contingente, il borghese, il quotidiano, il «particolare» (per dirla col Guido Mazzoni di *Teoria del romanzo*) che è implicito all’interno dei maggiori dibattiti e *turn* culturali del periodo. Il dibattito sul genio, quello sul sublime e quello sul gusto, il dibattito su Shakespeare e quello sul classicismo, il dibattito sulla relazione fra commercio e tolleranza e la polemica anti-aristocratica, quello sulla nascita dell’estetica e quello pro e contro il *novel*, il dibattito sullo storicismo e quello sulla democratizzazione della scienza (ad esempio in rapporto al mesmerismo), l’embrionale dissidio città-campagna che si sviluppa a partire da Rousseau e poi coi romantici di Heidelberg, la polemica sulla fissità del valore della moneta o quella sull’origine delle lingue, il dibattito sul giardino all’inglese o quello sulla linea serpentinata in pittura, tutti vedono comparire il campo metaforico del flusso per come qui inteso. Ciò non significa che la «crisi dei fondamenti» che la metafora sottende sia la tesi al centro degli interessi degli intellettuali del periodo, la gran parte dei quali anzi schierata, come detto, a difesa di un concetto comunque solido di verità, ma significa che una diversa dominante culturale sta progressivamente negoziando con l’egemonia del tempo, e che, pur cercando in tutti i modi di rispettare tale egemonia preservandola, vi introduce progressivamente, e a partire da tematiche non esplicitamente connesse alla questione centrale della verità e dell’essere, i germi della sua dissoluzione. Riflessioni che provano a rispettare l’ordine introducono cioè i sintomi del disordine incipiente (e non può stupire che su tale via gli intellettuali conservatori cominceranno a parlare di una tremenda alleanza fra il relativismo illuminista e il nuovo spirito imprenditoriale) (McMahon 169).

Le consonanze che si registrano fra l’utilizzo del concetto nel secondo ‘700 e nei circa due secoli precedenti (questo è ad esempio Bacon: «è certo che la materia è in un perpetuo flusso, e mai immobile») non devono dunque spaventare, perché corrispondono alla progressiva imposizione di un *modus operandi* e *cogitandi* che aveva preso in piede in Europa sin dai tempi di Rinascimento e Riforma, e che coincideva con un processo *rivoluzionario* di lunga durata (quello della borghesia) che, fra avanzate e ritirate – e complice lo straordinario sviluppo scientifico – arriverà ad acquisire piena coscienza di sé proprio nel 18° secolo. Perché insomma si possa arrivare a un’affermazione come questa fatta da Voltaire alla voce «Identità» dell’*Encyclopedie* («un uomo di cinquant’anni non è più, di fatto, il medesimo individuo che era a venti [...]. Fisicamente noi siamo realmente come un fiume, tutte le acque del quale scorrono in un flusso perpetuo»; *Scritti filosofici* 606) c’è

bisogno non solo di essere passati dai processi di secolarizzazione della coscienza e dai primi vagiti del soggettivismo moderno, ma anche dalla graduale messa in crisi (Copernico, Bruno, ecc.) di tutte quelle categorizzazioni valoriali e gerarchiche che componevano un cosmo solido e ordinato, riconoscendo invece, da un lato, la progressiva incapacità dei principi sintetici («Noi vaghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all’altro, sempre incerti e fluttuanti», scrive Pascal), dall’altro il valore di ciò che è particolare, individuale, mobile e proteiforme,<sup>10</sup> vale a dire di ciò che comincia a porre in crisi proprio il rapporto gerarchico fra concrezioni valoriali prima ben distinte: Dio/uomo; ragione/sensi; antico/moderno; natura/storia; profondità/superficie; ecc.. Che insomma le metafore connesse al campo metonimico del flusso facciano la propria comparsa già al principio della modernità pertiene a quella sequenziale erosione del gerarchico, del solido, del *certo* (Borghero), che è connaturata al lento declino del sistema economico feudale e della sua struttura valoriale e culturale, secondo un sistema di pensiero che passa a questionare la capacità del giudizio di valore a partire dall’incostanza provocata dal divenire: «Non c’è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa» (Montaigne 1066).

Tale movimento favorisce da un lato il sorgere dei primi sintomi di una coscienza storico-realistica (la stessa cheemergerà nel *novel*) che apre al quotidiano come spazio del contingente e che è uno col decadere di quella prospettiva idealistica che puntava invece su gerarchizzazioni prefissate (questo è il Bayle del *Dizionario storico-critico* del 1697: «Il mio dizionario è un’opera storica, io non ho il diritto di rappresentarvi le persone come si vorrebbe che fossero state, le debbo descrivere come erano»), ma favorisce pure una progressiva riduzione dell’etica a un fondamento che può essere sempre più solo psicologico, e che dunque gradualmente nega spazio alle ipotesi universalizzanti e alle prospettive che relazionavano verità e natura, lasciando l’esplorazione di quest’ultima al metodo scientifico e alla razionalità strumentale. Bacon, nel *Novum Organum*, non solo affidava alla scienza (e a una scienza empirica e non sistematica) il compito di rivelare i segreti della natura, ma pure, come nota Pierre Hadot, modificava il significato dell’espressione «la Verità è figlia del tempo». La locuzione passava infatti ad assumere un significato di verità sempre cangiante mentre, anticamente, veniva intesa come non c’è nulla di nascosto che col tempo non verrà scoperto (Hadot 173).

### III.

Quando Voltaire, nelle *Lettere filosofiche* (1733), afferma necessario, per discutere dell’Inghilterra, parlare non di ministri e generali, ma dei Bacon, dei Locke, dei Newton, sta certamente interpretando al suo grado più alto quella prospettiva illuminista che da un lato intende l’opinione

<sup>10</sup> «Proteo una “macrometafora” centrale del moderno» (Scuderi 206).

come governo del mondo, dall'altro la incentra nella capacità degli intellettuali di dirigerla e organizzarla così favorendo lo sviluppo dei lumi. I «buoni libri dirigono l'opinione», chioserà P. Verri nel 1787. E però l'implicita credenza dei *philosophes* nelle capacità direttive della cultura s'intreccia costantemente con la proposizione di un nuovo concetto di ragione che mette in crisi l'edificio della *épisteme* tradizionale, e lo fa proprio questionando il valore oggettivo della conoscenza, vale a dire la corrispondenza fra la realtà esterna e le nostre rappresentazioni di questa (solo pochi anni prima si era del resto levato l'*esse est percipi* di Berkeley). Ciò provoca una sorta di cortocircuito fra la fede nella capacità dell'opinione intellettuale di organizzare la società (una battaglia per «la verità e le idee giuste», dirà Diderot) e la prima coscienza di un moltiplicarsi dei punti di vista che rende precari ordini e classificazioni del sapere. Se del resto già la speculazione cartesiana aveva decretato l'instabilità (seppur momentanea) del mondo *quotidiano* delle impressioni soggettive, concedendo solo alla conoscenza quantificabile (matematico-scientifica) il bollo dell'oggettività, gli Illuministi (Voltaire ne *Il Secolo di Luigi XIV* parlerà del cartesianesimo come di una nuova Scolastica) ingrandiscono il solco fra i due ambiti conoscitivi, acuendo la coscienza del carattere del tutto astratto, e astratto proprio perché falsamente universalistico, della conoscenza non-matematica. Come scrive ancora Diderot: «la ragione dei matematici è un mondo intellettuale, dove ciò che viene preso per verità rigorosa ne perde le qualità non appena la si riporta sulla terra» (14).<sup>11</sup> Come sostiene anche Condillac nel *Trattato delle sensazioni* (1754), la conoscenza della natura delle cose è filtrata dal soggettivismo insito nel nostro rapporto con le cose stesse, e non può dunque sorprendere che il discorso epistemologico tenda a spostarsi su una prospettiva di tipo probabilistico («Ogni certezza che non si fonda su una dimostrazione matematica è soltanto un'estrema probabilità», dirà Voltaire nel saggio *Storia e storiografia*) che solo tenda alla certezza propria della «verità di ragione», e che dunque riduca il principio di causalità a una congettura e l'Io, come scrive Hume nel *Trattato*, a un «fascio di sensazioni [...] che sono in perpetuo flusso e movimento».

Tale interrogazione sui fondamenti epistemologici<sup>12</sup> trovava certo linfa nel concetto di «religione naturale» proprio del deismo, coi corollari della tolleranza e della libertà di coscienza (sarà la visione voltairiana della Borsa di Londra come luogo in cui l'unico *infedele* è colui che fa bancarotta). Ma, pure, apriva ai prodromi di una crisi conoscitiva che interpretava la laicità (l'abbattimento del feudalesimo necessitava il farla finita con quella sua organizzazione centrale che era il valore pubblico della religione) proprio come moltiplicazione dei punti di vista ammessi, senza evitare – come esemplificato dalla struttura stessa dell'*Encyclopédie* – possibili contraddizioni, contraddizioni che emergono costantemente anche negli stessi autori, in quanto

<sup>11</sup> Parole pressoché identiche si ritrovano alla voce «Certezza» dell'*Encyclopédie*.

<sup>12</sup> «Benché rivendicasse sempre [...] le grandiose conquiste di Galilei e di Newton [...] quel nuovo modello epistemologico degli illuministi non nascondeva mai di essere figlio naturale anche della stagione dello scetticismo e del pironismo [...] Montaigne e Bayle» (Ferrone 37-8)

corrispondono a quella dinamica fra disarticolazione e riarticolazione socio-morale (fra critica e *organizzazione*) di cui abbiamo detto in precedenza, e che spessissimo viene interpretata come spazio di una separazione fra l'ambito estetico-sensorio e quello etico-politico. Voltaire, per esempio, può nello stesso *Dizionario filosofico*, sancire che «i nostri principi di ragione e di morale saranno eternamente i medesimi» (295), ma anche supportare il relativismo estetico-sensorio («Chiedete a un rospo che cos'è la bellezza [...]. Vi risponderà che è la sua femmina [...]. Interrogate il diavolo: vi dirà che il bello è un paio di corna», 70), in una visione che se pur ha radice teorica nelle indagini culturali, ha una base storica nelle forze sociali in moto, come ben esemplifica l'*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans le deux Indes* (1770) dell'abate Raynal: «I prodotti delle ragioni equatoriali venivano consumati nei paesi vicino al polo; i prodotti industriali del nord trasportati al sud; [...] gli uomini scambiavano reciprocamente opinioni, leggi, usanze, malattie e medicine, virtù e vizi. Tutto è cambiato e continuerà a cambiare».

Non stupisce però che su tali basi, da un lato, il mito della rivoluzione scientifica secentesca possa anche cominciare a essere picconato proprio a partire dalla crisi epistemologica di matrice empirico-sensista («Quando i geometri hanno screditato i metafisici, essi erano ben lontani dal pensare che tutta la loro scienza non fosse altro che una metafisica»; Diderot 15),<sup>13</sup> dall'altro neppure stupisce che cominci a farsi prepotentemente strada una sovrapposizione – di matrice *lato sensu* spinoziana e con una forte connessione con teorie rinascimentali ora temporalizzate in un più stretto legame con gli sviluppi storico-sociali – fra le caratteristiche di questa nuova, avvertita, soggettività e quelle della natura a cui tale soggettività ovviamente è vista pertenere, in un movimento che culminerà proprio con la sovrapposizione ragione-natura e arte-natura per come sarà tipica della filosofia idealista e del primo Romanticismo (Reill).

È proprio in tale movimento di *vitalizzazione* e dinamizzazione della natura che il campo metaforico (e metonimico) del flusso si attiva con forza raggardevole (Ehrard). Dal «fluido spirituale» al «flusso e riflusso continuo di bene-essere e di male-essere» di Jean-Baptiste Robinet (*De la nature* 74) al «torrente universale cui è impossibile resistere» del Diderot del *Salon* 1767, dal Domenico Cirillo dei *Discorsi Accademici* per cui «tutto è in movimento continuo sopra la terra. Niente conserva una forma costante e fissa» (38) al mesmerismo che, proponendo un cosmo panteistico animato da fluidi magnetici da mantenere armonicamente in movimento, si ribella proprio – secondo principi democratizzanti e da *free-thinkers* – alle *opinioni* scientifiche uniformate del presunto dispotismo di un Illuminismo ormai accademizzato che, parole di Jacques-Pierre Brissot, «ossifica le menti» (Darnton).

<sup>13</sup> Nel *Discorso preliminare* per l'*Encyclopédie* sosterrà, come ben noto, che «tutte le nostre conoscenze dirette si riducono a quello che riceviamo attraverso i nostri sensi». Giuseppe Maria Galanti, in un libro non a caso dedicato alle *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e a' diversi generi di sentimento* (1780-1786), pur difendendo ancora l'intento pedagogico della letteratura, arriverà a scrivere che «Non l'arida metafisica, ma il gusto è senza dubbio la perfezione dello spirito umano» (22).

Contro una visione meccanicistica della natura come flusso solo apparentemente disordinato, ma riarticolato in realtà in una rigida catena di cause e effetti («non c’è alcuna confusione nella natura», dichiara d’Holbach), avanzava, nel progressivo rifiuto di cause finalistiche e providenziali (e addirittura Buffon parla di «movimento di flusso continuo» pur continuando a considerare l’uomo creatura privilegiata da Dio), l’immagine di una *natura naturans* caratterizzata *in primis* dal potere della variazione, visione che già assaltava l’*épisteme* secentesca come potenzialmente sclerotica, geometrica e classificatoria, mortificata dal suo attaccamento allo spirito di sistema.

La spiritualizzazione della materia implicava del resto «la concezione della natura come totalità dell’esistenza» (Jacob 48) e su questa base la sua capacità metamorfica poteva, in un movimento di ritorno dal naturale al soggettivo, essere intesa come espressione del metamorfico e del *flessibile* caratterizzante l’uomo stesso. Il perpetuo variare della sua fisionomia che Diderot rivendica contro il suo ritratto dipinto da Jean-Baptiste van Loo al Salon del 1767 esemplifica esattamente questo: «la quiete assoluta è un concetto astratto che non esiste in natura» (93).

Tale immagine della natura come «mescolanza» che appare in *Micromega* (1752), così come «il movimento [che] continua e continuerà a combinare masse di materia» della *Lettera sui ciechi* (1749), funzionano infatti da parallelo – sono cioè aspetti dello stesso macrofenomeno – alla revisione della scala ordinativa fra sensi e ragione (fino alla loro possibile inversione gerarchica) che ora si esperisce a livello della coscienza soggettiva. L’equiparazione fra il metamorfismo della coscienza e quello della natura apre cioè alle caratteristiche proteiformi della soggettività, a partire naturalmente non dalle sue capacità razionali, ma dalla mobilità della sua sfera sensoria e opinionale. E la medesima, progressiva, presa d’atto apre anche, di conseguenza, al rifiuto di quello spirito totalizzante e geometrico che mirava a valutare le caratteristiche delle specificità temporali e geografiche sulla base di elementi (sensoriali, politici, morali, estetici, ecc.) prefissati.

La validazione della molteplicità delle opinioni per come basata sul filtro relativistico dei sensi per la formazione delle idee, la capacità metamorfica e anti-fissista della *natura naturans* (le cui «forme sono transitorie», dirà ancora Diderot) concorrono cioè anche alla formazione di un parziale storicismo relativistico che fornirà le premesse a quello vero e proprio.<sup>14</sup> Quando del resto, nel 1804, Charles Villers muoverà – dalla Francia – il suo appello per una difesa della peculiarità delle culture nazionali nel quadro dell’insegnamento (e degli effetti) della Riforma luterana (*Essai sur l’esprit et l’influence de la Réformation de Luther*) lo farà proprio attaccando una «mania di conformità geometrica, contro la quale si leva tutto ciò che è vivente e organico».

In tal senso sarebbe forte ora la tentazione di riprendere di peso le tesi di Isaiah Berlin sulla «rivolta romantica contro l’universalismo e il metodo scientifico» (21), identificando nel primo

<sup>14</sup> «[I]l Secolo dei Lumi porta già impresso su di sé il marchio della crisi, in quanto la riflessione razionale implica lo scetticismo e il nichilismo come esiti possibili» (Rossi 41).

storicismo tedesco,<sup>15</sup> e in particolare in Hamann e in Herder,<sup>16</sup> l'abbandono di un sistema di verità di tipo giusnaturalistico che potesse costituire un piano di validità per una conoscenza universalizzata, sostituendovi una moltiplicazione dei punti di vista per come contestualmente legati ai diversi momenti storici e alle diverse specificità geografiche. In realtà però, come è ormai ben noto, nell'Illuminismo la fiducia che un Turgot o un Condorcet hanno nel carattere costante (e dunque prevedibile) delle leggi di natura e di morale (costanza che le fa anche *colonialmente* esportabili) coesiste con lo sguardo relativizzante delle *Lettere persiane* di Montesquieu (dove i cristiani, rispetto ai musulmani, mancano di saldezza d'opinione e «vivono in un flusso e riflusso che li spinge continuamente da una parte all'altra»), con l'invito, nella *Storia naturale* di Buffon, a considerare come clima e costumi influiscano sulle credenze delle diverse nazioni, con quel «carattere mobile» del mondo storico già chiamato in causa da Voltaire, che pure dimostra di credere a una razionalità universale, come criterio di valutazione dei diversi tempi e luoghi.

Fatte certo salve alcune profonde tendenze anti-storicistiche fra i *philosophes*, tendenze dovute anche a quel sentirsi in continuità storica coi movimenti intellettuali di Umanesimo e Rinascimento (cioè della fase ascendente della borghesia), pure l'Illuminismo si dimostra parte integrante di quell'introduzione del «tempo storico» che è legato alla coscienza spaziale del moltiplicarsi dei punti di vista e alla consapevolezza, per dirla col Reinhart Koselleck di *Futuro passato*, dell'apparizione di un tempo nuovo inteso come modernità.

Una relatività spaziale e una temporale concorrono cioè allo sviluppo di quel prospettivismo che è uno dei gangli centrali della crisi epistemologica in corso. Se, come scrive Goethe, «nella stessa città, un evento sarà raccontato, alla sera, diversamente che al mattino», ciò significa che la coscienza della progressione del tempo (e «a rigore ogni cosa mutevole ha in sé la misura stessa del tempo», dice Herder nella *Metacritica*) porta a consapevolezza la possibilità di un mutamento d'opinione su quanto passato, e dunque pone in crisi (almeno in prospettiva) anche l'opinione sul presente medesimo, togliendo forza al carattere esemplificativo dei fatti e delle storie (e la letteratura gradualmente si sta allontanando dalla narrazione di *exempla*) e, cominciando a temporalizzare la verità medesima, attacca il rifugio ontologico della conoscenza stessa.

Allo stesso modo quando un Algarotti (*Saggio sopra la necessità di scrivere nella propria lingua*, 1750), afferma che «diversi sono appresso nazioni diverse i pensamenti, i concetti, le fantasie; diversi i modi di apprendere le cose, di ordinarle, di esprimerle», quando un Maupertius (*Dissertazione sui differenti modi di cui si sono serviti gli uomini per esprimere le loro idee*, 1756) sostiene che ogni lingua veicola e indirizza il sistema di idee che gli è proprio, quando un Melchiorre Cesaretti (*Saggio sulla filosofia delle lingue*, 1785), in polemica coi classicisti, attacca, sul

<sup>15</sup> Usiamo il termine «storicismo», già in voga presso fondamentali esponenti del primo romanticismo quali F. Schlegel e Novalis, intendendo la coscienza storica degli sviluppi del pensiero. Non ci riferiamo a quella sua componente teleologica col quale il termine viene spesso identificato in Italia.

<sup>16</sup> E il parallelo Vico-Hamann appare già, complice Filangieri, nel *Viaggio in Italia* di Goethe

piano del linguaggio, i presupposti imitativi (se «negli scritti predomina l'aria imitativa, la lingua non ha che un colore ed un tuono, e ad onta della sua facoltà vitale e generativa, diventa sterile e morta»), ciò che vediamo apparire in controluce è non solo l'emersione di una prospettivismo nazionale ora analizzato su base linguistica, ma anche un riflesso della crisi epistemologica in corso vista dalla prospettiva dei linguaggi,<sup>17</sup> parte integrante, anche se non certo esclusiva, di quella più generale marcia del «particolare» su cui tanto gli Illuministi quanto i romantici costantemente si interrogano. Nel 1797 Wilhelm Heinrich Wackenroder, in *Sfoghi del cuore di un monaco amante dell'arte*, ben sintetizzerà il modo in cui si combinano la critica al principio imitativo di ascendenza classicista e la difesa della particolarità delle lingue (cioè degli *spiriti* e degli *stili*) nazionali: «Iddio ascolta anche come l'intimo sentimento degli uomini parli linguaggi diversi in diverse zone della terra e in diverse epoche [...]. E volete condannare il Medioevo, perché non costruiva templi uguali a quelli della Grecia?».

Parallelamente, quando Werther scrive «Ossian ha scacciato Omero dal mio cuore» (Goethe 137) (i *Canti di Ossian* faranno in seguito da libro galeotto) sta al contempo facendo riferimento a due aspetti che pertengono al medesimo orizzonte di crisi sottolineato dall'emersione del campo metaforico del flusso (che infatti sarà assai presente in Goethe). Il primo, *mutatis mutandis*, è ciò che Herder definisce la pluralità degli «spiriti dei popoli» e dunque la resistenza di questi alle gerarchizzazioni astratte (classicismo estetico incluso) che eludono il prospettivismo storico-geografico; il secondo è lo spazio di un'estetica sublime (ci torno a breve) largamente in debito proprio con quella nuova attenzione alle sensazioni, come mobile e prospettico alveo di sviluppo dei concetti, che sempre Herder, nel saggio *Sul gusto* (1766) e in quello *Sull'origine del linguaggio* (1772), delinea con grande chiarezza. In quest'ultimo parla infatti di «flusso delle passioni» (15) e di «onde delle nostre sensazioni [che] scrosciano confondendosi fra loro» (82), mentre nel primo afferma direttamente che non solo «il tempo ha cambiato tutto. Razza, modi di vivere, di pensare, forme di governo e gusto delle nazioni», ma soprattutto che «i sensi sono la porta per tutti i nostri concetti [...]. E questa è probabilmente la fonte della diversità dei concetti».

Ma, come detto, se anche in intellettuali di provata fede illuminista possiamo registrare i prodromi dello storicismo incipiente (questo è di nuovo il Johnson della prefazione a Shakespeare: «le performance di ogni uomo, per essere giustamente valutate, devono essere comparate con lo stato dell'età in cui hanno vissuto»), è altrettanto vero che in coloro a cui siamo soliti pensare come alla prima generazione radicalmente storicista compaiono numerosi elementi ancora incardinati a un'idea di *natura immobile*. Proprio Herder può certamente seguire Hamann quando si tratta di criticare le astrazioni connaturate all'operato della Ragione, ponendo sotto attacco ciò che definisce il «fermento di generalizzazioni», può affermare (in *Ancora una filosofia della*

<sup>17</sup> «[N]elle lingue parlate nelle diverse nazioni, un accesso privilegiato al mondo della conoscenza, alle diverse prospettive culturali e morali da cui ciascun popolo guarda [...]. È un tema radicalmente “storicistico”» (Gensini 82).

storia) che «tutto è confuso e in flusso» e può arrivare addirittura a considerare l'Illuminismo medesimo come formazione di carattere storico, ma può anche (e del resto in *Critica e satira* aveva scritto «nota sempre nel particolare l'universale») riportare la storia stessa a un piano di carattere provvidenziale dove il *cambiamento* stesso è interpretato come manifestazione di filosofemi naturali, vale a dire come espressione, nel mutamento storico, delle leggi eterne della natura. Come ha infatti ben notato Michele Cometa (57-72), la stessa idea di rivoluzione, vale a dire il fenomeno socio-politico più direttamente connesso all'ideogema della trasformazione, è in *Thiton e Aurora* (1792) interpretato nel quadro di un fenomeno caratteristico della natura, ed è dunque riportato a un piano di svolgimento evolutivo dove il campo metaforico del flusso già si ri-naturalizza in “quieta”, cioè in fenomeno ripetitivo e analogico (e lo stesso si potrebbe dire per l'uso continuo che fa di metafore a carattere naturale, come quando, nelle *Ideen*, paragona le diverse inclinazioni dei diversi popoli alle piante che nascono in quei luoghi).

In una diversa prospettiva ideologica, cioè nell'Edmund Burke delle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* (1790), notiamo elementi similari. Da un lato il principio prospettivista viene certo difeso di contro alle generalizzazioni astratte dell'Illuminismo francese ora espressosi appunto in Rivoluzione: «Ci si dovrà disfare di tutti i punti di riferimento del nostro Paese in favore di una Costituzione geometrico-aritmetica?» (77). Dall'altro lato, però, il campo metonimico del flusso si fa qui elemento negativo andando a sottolineare tanto la perdita di coesione della società francese («un popolo frammentato in individui») quanto, brillantemente, la connessione fra la frammentazione sociale in corso e la decadenza della proprietà fondiaria a favore di un'economia commerciale basata su aggiotaggio e valore di scambio, cioè sul decadimento della fissità delle strutture valoriali. È l'atto di nascita della moderna cultura di destra (una visione che riapparirà nei romantici di Heidelberg):

non si tratta soltanto di denaro. Nel sistema è contenuto un secondo elemento inseparabilmente connesso con questo tipo di gestione del denaro: la possibilità di prelevare a discrezione porzioni del terreno confiscato per la vendita in un processo di continua trasformazione della cartamoneta in terra e della terra in cartamoneta. [...] In questo modo, lo spirito dell'aggiotaggio monetario e della speculazione invade la proprietà fondiaria e vi s'incorpora. Con operazioni di questo genere, la proprietà fondiaria si volatilizza [...] tutta la terra di Francia, la quale a questo punto ha acquisito la caratteristica peggiore e più pericolosa di tutte quelle disastrose inerenti a una circolazione cartacea: ossia, l'incertezza massima quanto al proprio valore [...]. Quanto riceve al mattino avrà cambiato valore alla sera. [...] non esiste un valore stabile. (210-2)

E chiarito ancora che la diffusione incontrollata delle opinioni si è trasformata in «disseminazione delle contraddizioni», Burke deve a questo punto ricorrere a un'idea di ordine naturale («I livellatori [...] mutano e pervertono l'ordine naturale delle cose», 72) che inevitabilmente collide col suo discorso prospettivista e storico: «non esiste più una bussola che governi ed è impossibile discernere il porto verso cui ci si dirige» (101).

Fenomeni simili a questi analizzati nell'ambito filosofico-politico appaiono nell'ambito estetologico ed estetico. È ben noto che è ancora Herder (che, pur difendendo la necessità di

adattare il giudizio di valore ai mutati tempi e luoghi, sosterrà sempre la superiorità dell’arte greca) a guardare con favore alle tesi di Winckelmann, comprendendo come quelle tesi si appoggiassero già ad elementi di natura storica e così prospettivista (il clima, le conformazioni politico-sociali, ecc.). Nel neoclassicismo di Winckelmann, del resto, il *bello* comincia a perdere la sua attitudine platonizzante (fuori dalla storia): i modelli classici prendono infatti il posto che era stato dell’Idea e dunque la riverberano appunto in forma di storia (Testa 316), la quale diventa un elemento di mediazione fra natura e modello. Herder stesso è disposto del resto ad ammettere, nel saggio su Shakespeare del 1773, che l’arte greca era *natura*, sebbene nel senso di espressione naturale della condizione storica dei greci – la loro cultura *popolare* – in un determinato momento (e, come farà in seguito anche F. Schlegel, pure sottolinea la diversità delle concezioni artistiche nei diversi momenti, da Eschilo a Euripide, dello sviluppo della tragedia greca). Dove però le vie si dipartono radicalmente è in primo luogo sul concetto di imitazione, che Herder interpreta come persistenza di un valore astorico all’interno di una teoria, quella winckelmanniana, essenzialmente storica: la Grecia non può cioè essere assunta a elemento di giudizio imitativo, secondo un’idea che è implicita già nel concetto di mescolanza e ibridazione fra arte greca e arte egizia che Herder, contro Winckelmann, fa proprio. E, in secondo luogo, su quella difesa della natura razionale del *bello* («ciò che *piace* non ai *sensi*, ma alla *ragione*») che era stato il modo in cui Winckelmann, pur voltando le spalle al platonismo estetico, aveva provato a rifondarlo sulla base di una ragione che, pur accadendo nella storia, era oltre le dinamiche empiriche dello stesso svolgimento storico, cioè riconducibile a caratteristiche universalizzate o, almeno, universalizzabili: un potere ordinativo come versione, indebolita, del *logos* ontico. Ma tale posizione risultava a sua volta sotto attacco (negli anni in cui Herder lavora) da quella insistenza sul valore delle sensazioni (e proprio Hamann aveva scritto che «soltanto la passione dà alle idee astratte e alle ipotesi mani, piedi e ali») che, pur restando saldamente all’interno del ‘700 nel suo vincolare l’arte alle dinamiche della ricezione, apriva inevitabilmente al campo dell’instabilità valoriale, cioè del flusso. Come sempre Herder scrive nel saggio *Sul gusto*:

Non appena mi mostrano che ciò che lo in base a ragione considero vero, bello, buono, piacevole, può parimenti essere considerato da un altro in base a ragione come falso, brutto, cattivo, sgradevole, allora verità, bellezza e valore morale diventano un fantasma che appare a ogni persona in una forma differente: un vero Proteo che per mezzo di uno specchio magico cambia sempre, mai si mostra uguale.

Il collegamento fra sensazioni e campo semantico dell’instabilità valoriale attraversa l’intero secolo, tanto connettendosi in letteratura allo spazio dei fluidi corporei (lacrime, sangue, liquido seminale, ecc.), spesso sottolineati proprio mediante la parola «flusso» (questo è *Il monaco* di Matthew G. Lewis: «Le stesse sensuali visioni fluttuavano davanti ai suoi occhi»), quanto alla più generale riflessione epistemologica sulla moltiplicazione delle opinioni (prodotto dell’incipiente inversione gerarchica fra ragione e sensi), e che è sottolineata dall’impressionante serie di pub-

blicazione a tema «gusto», soprattutto in Inghilterra (solo per citare alcune delle più importanti l'*Essay on Taste* di Alexander Gerard nel 1755; le *Letters Concerning Taste* di John Gilbert Cooper e *Of the Standard of Taste* di Hume nel 1757; nel 1759 la seconda edizione della *Enquiry* di Burke, intitolata *On Taste*; nel 1762 gli *Elements of Criticisms* di Henry Home).

Se ancora ne 1741 Padre André, nel suo *Essai sur le Beau*, chiamava bello «ciò che ha il diritto di piacere alla ragione», ora Hume, pur al solito sottolineando che «certi gusti sono migliori di altri» e che dunque una gerarchizzazione valoriale è possibile, ribadisce che «la bellezza non è una qualità delle cose: essa esiste solo nella mente che le contempla, e ogni mente percepisce una diversa bellezza», e Defoe nel *Robinson* già aveva brillantemente descritto come, almeno in situazioni particolari, la ragione venisse dietro ai sensi e non viceversa, così sottraendo valore all'oggettività del reale e potenziando proprio il campo delle opinioni:

non è infatti possibile descrivere le varie forme che prendeva ogni cosa dentro di me per effetto della mia immaginazione spaventata, quante idee assurde si formarono nella mia fantasia. [...] Addirittura immaginai che l'orma fosse del Diavolo, e persino la Ragione condivise l'ipotesi. (167)

La stessa nascita dell'estetica, seppur al momento ancora radicata in un sistema altamente normativo e bollata (da Alexander Baumgarten stesso che la chiama «gnoseologia *inferior*») come forma di conoscenza subalterna a quella razionale, apre la filosofia (cioè tradizionalmente lo spazio stesso del *logos*) al campo della sfera sensoria e soggettiva e contribuisce a quella «emancipazione della sensibilità» di cui parlerà poi Cassirer (si pensi al «Cara sensibilità» dello Sterne del *Viaggio sentimentale*). Come spesso abbiamo visto accadere, voglio dire, intenti diretti a razionalizzare, a «fissare con sicurezza» (Baumgarten), lo spazio del contingente, finiscono per accentuare il rapporto di contiguità, e dunque di reciproca influenza, fra lo spazio dell'oggettivo e quello del soggettivo.

Le riflessioni sul genio e sul sublime pure lavorano nella stessa direzione. Da un lato si comincia, col concetto di «genio», tanto a separare lo spazio della sensibilità da quello della ragione quanto a creare una prima barriera fra creazione artistica e spirito imitativo. Se con i romantici il genio sarà direttamente principio creativo (sarà cioè natura esso stesso), già ora il concetto di mimesi naturalistica comincia a perdere valore creando quel solco fra antichi e moderni che poi F. Schlegel e Schiller approfondiranno in sede teorica (Moretti 40-1). Addirittura A. Verri, in *Dei difetti della letteratura*, ribadisce che «i grandi poeti, i grandi oratori, allorché compongono, non hanno presente alcuna regola». Dall'altro lato le riflessioni sul sublime, anche connettendosi alle precedenti riflessioni (già vichiane) sulla sapienza spirituale dei primitivi (una «ragione poetica» non riconducibile allo spazio della ragione), aprivano lo sguardo su esperienze sensorie che esulavano dagli impianti ricettivi di tipo razionalistico. Pur volendo infatti spesso rientrare (è proprio il caso di Burke teorico del sublime) in un impianto teorico di tipo illuminista teso a individuare principi universalmente validi, a costruire una casistica dei sentimenti («è probabile

che la ragione e il gusto abbiano in tutte le creature umane le stesse caratteristiche»),<sup>18</sup> aprivano lo sguardo sulla sfera ricettiva delle emozioni che poneva inevitabilmente in crisi l'oggettivismo estetico e, di conseguenza, quello ontologico-morale: «La proporzione non è la causa della bellezza. [...] La perfezione non è causa di bellezza». Da qui il passaggio alla difesa di uno spazio artistico che fosse in grado di dare lo spazio dovuto ai sensi colti nel loro divenire (e sarà la fortuna del romanzo epistolare),<sup>19</sup> e che fosse dunque anche rappresentazione del quotidiano, vale a dire più lontano dalle narrazioni concernenti l'idealistico e l'esemplare, il passo non sarà così lungo, ed è la via che porta al *novel*. Quando Diderot, scrivendo nel 1772 la voce «Bello» dell'*Encyclopédie*, afferma che «i nostri sensi sono in uno stato continuamente mutevole: [...] da un giorno all'altro si vede, si sente, si intende diversamente» sta appunto riportando il concetto di bellezza nell'ambito del divenire, e lo sta rispecchiando nel dinamismo della coscienza seguendo quel modello già preparato, come abbiamo visto, dalle riflessioni sulla *natura naturans* e sull'animazione della materia (Delon). La soggettività diventa cioè spazio, e così viene per il momento legittimata, dell'ordine della natura stessa, una natura che oltre alla ragione incorpora dunque le sensazioni e la loro mobilità (Taylor, *Radici dell'io*). «Tutto è in movimento», scrive sempre Diderot alla voce «Eclettismo», «ondulazioni nate dentro un fluido che ricadono l'una nell'altra [...]», l'universo diviene un «oceano di fluidi». Non c'è più la riva di Lucrezio da cui il saggio guarda con oggettività la tempesta delle passioni (le passioni, dice anzi ancora Diderot nei *Pensieri filosofici* (1746), sono «occhiali variopinti che diffondono il loro colore su tutto quello che vediamo attraverso di loro»). Già da tempo assimilate a elementi connessi al campo metaforico del divenire e del flusso (nei *Dialoghi dei morti* Fontenelle le paragonava a dei venti che mettono ogni cosa in moto), passioni e sentimenti passano ora a essere interpretati anche nel loro essere connaturati alla crisi epistemologica che preme. La stessa prospettiva edonistico-materialistica che trova espressione nel pensiero e nella letteratura libertina (già nella prima metà del secolo) è del resto, a riprova di tutto ciò, largamente imparentata ai temi della medesima crisi. Se un Tommaso Crudeli, in *L'arte di piacere alle donne*, associa la gioia al «fluttuare in un mare d'incertezza», Antonio Conti così scrive, il 1 maggio 1728, alla Contessa di Caylus:

non esiste un solo vortice, ma un'infinità, che ci circondano e perdonano ogni momento il loro punto di equilibrio. Come si può dunque conservare un qualche movimento regolare in questa infinità di piccoli torrenti che ci sbattono a destra e a sinistra, e non ci lasciano mai fissare il piede in un solo punto fisso? (Beniscelli 718)

La dialettica ragione/sentimenti, così come quella bello/sublime e quella virtù/piacere (Helvétius chiamerà il piacere «padre del movimento»), segnalano di «quella nuova cultura del

<sup>18</sup> Ma già Georg Lichtenberg, in *Über Physiognomik*, aveva guardato, contro Johann Kaspar Lavater, al rischio di quella semeiotica delle passioni che faceva credere pronunciata in cielo una voce che veniva dalla terra. Cfr. Marino 137-8.

<sup>19</sup> Cfr. de Cristofaro 13-7. Cesare Beccaria, nelle *Ricerche intorno alla natura dello stile* (1770), parla di una parola che sia in grado di seguire «i movimenti del cuore».

mutamento che è la cultura del moderno» (Baioni 3). La sopraggiunta instabilità valoriale che opinioni, sensi, ecc. sottolineano e favoriscono, esalta lo spazio del *divenire* e, indissolubilmente legata ai desideri messi in moto dalla nuova economia di mercato, pone alla classe in ascesa il gigantesco problema di come fondare in modo coerente una morale (e un'estetica) a partire da una coscienza che sempre più si scopre mobile e individuale, incapace cioè di accomodarsi in strutture collettive di significato. Anche così si spiegano quelle continue oscillazioni fra il polo dell'ordine e quello del disordine che caratterizzano il pensiero e la letteratura del secondo '700. Fino a un certo punto è certo possibile provare a impostare la questione come contrasto di classe, mettendo cioè il polo del disordine a carico di un'aristocrazia ora degenerata. Quando nel *Salon* 1767 Diderot, non a caso il più *parvenu* fra i *philosophes*, prova a escludere il rococò dal canone del buon gusto (riprendendo un discorso già manifestatosi quindici anni prima con la cosiddetta *querelle des buffons*) (Tocchini 23-4) sta non solo esaltando la funzione politico-educativa dell'arte, ribadendo dunque il consueto intento di far passare la cultura alla politica, ma sta anche provando a separare arte e lusso secondo un modello di ragionamento che prova ad assegnare *modi* di espressione artistica diversa a classi diverse. Ma lo schema non tiene per almeno due ragioni: il contenitore di classe a quest'altezza è ancora incredibilmente poroso (i Voltaire e i Marmontel continuano ad esempio difendere il classicismo secentesco),<sup>20</sup> e soprattutto la stessa *intellighenzia* progressista guarda con estremo sospetto all'impianto etico-culturale che, avvertono, il nuovo mondo porta con sé (e addirittura in Inghilterra si forma una resistenza *classicista* che oppone a Shakespeare il *Cato* di Addison). La risultante di questa ambiguità ideologica sono certo i contrasti sulla *comédie larmoyante*, ma è anche l'estrema ambiguità di giudizio che caratterizza neoclassicismo e rococò, di volta in volta visti come manifestazione di una classe (nei suoi valori o nei suoi difetti) o dell'altra. Il rococò può ad esempio diventare tanto manifestazione di un'arte puramente decorativa e dunque proiettata alla protezione dello *status quo* dell'*Ancien Régime*, quanto espressione, intesa positivamente, di una maggiore vicinanza ai temi, *middle-class*, del quotidiano e del contingente<sup>21</sup> (non a caso Joseph Burke ha proposto, per William Hogarth, la definizione di «*satiric rococo*»). *Dall'altro lato il neoclassicismo potrà certo diventare l'arte dei rivoluzionari francesi, ma è anche l'arte favorita da tanta committenza aristocratica e l'arte difesa da quegli intellettuali inglesi di estrazione borghese – come lo stesso Johnson – seriamente preoccupati da un decadimento della morale pubblica che segue all'imposizione di quell'economia di mercato che pure difendono, ma che vogliono contenuta nei confini rassicuranti di una compattezza sociale che, pur aperta ai nuovi temi individualistici del piacere e dei sensi,*

<sup>20</sup> Alla voce «gusto» dell'*Encyclopédie* Voltaire, distanziandosi radicalmente dal relativismo di *Micromegas*, dichiara: «Gli artisti, per paura di essere imitatori, cercano vie fuor del comune: si allontanano dalla bella natura, cara ai loro predecessori [...] il gusto si corrompe [...]. Ci sono vasti paesi in cui il buon gusto è sconosciuto: sono quelli in cui la società non si è perfezionata».

<sup>21</sup> «[R]ococò [...] un'arte in cui l'alleggerimento semantico, la rarefazione dei valori significanti si unisce alla dilatazione elegante» (Starobinski 32).

resti vidimata – e siamo a *Pamela* – dalla virtù (sono modalità che torneranno con forza nel vittorianesimo).

Del resto, quando proprio Johnson va a scrivere la sua prefazione a Shakespeare, da un lato ne esalta le capacità mimetiche sviluppatesi al di là dei presupposti imitativi delle regole classiche («non sono né tragedie né commedie [...], alto e basso cooperano») e dei *characters* fissisti distanti dalla contingenza del quotidiano («Shakespeare non ha eroi; le sue scene sono occupate solo da uomini, [...] il meraviglioso è familiarizzato [...], sa che i re amano il vino come tutti gli uomini»), dall’altro lato però prova prima a salvarne gli intenti universalistici e allegorici («i suoi personaggi non sono determinati dai costumi di un luogo particolare [...] o dalle mode transitorie e dalle opinioni temporanee») e poi ne critica la mancanza di quell’intento pedagogico che l’arte deve avere nel distinguere con chiarezza il bene dal male.

Aveva dunque certamente ragione Giuliano Baioni a sostenere che i temi di un precedente conflitto di classe (conflitto già ambiguo vista la porosità degli schieramenti) si spostano progressivamente nel cuore di una borghesia che si scopre, gradualmente, unico soggetto della modernità. E questo perché il campo metonimico del flusso va certo preservato, ma pure riarticolato nei termini di una morale (e, di nuovo, di un’estetica) che ne tenga a bada gli intenti e gli effetti disarticolanti.<sup>22</sup> In tal senso il tentativo di Schiller (*Del sublime*, 1793) di legare il sublime alla relazione fra libertà e moralità, e di farlo mediante un’arte tragica che, proprio ponendo l’uomo dinnanzi alla sua dipendenza dal molteplice fenomenico, ne esalta le capacità di resistenza morale (così come esalta il suo desiderio conoscitivo dinnanzi all’inconoscibile) riportando i sensi confusi a quella caratteristica *naturale* dell’umano che è la sua razionalità («pensare più di quanto possiamo conoscere»), sarà paradigmatico. Dinnanzi al disordine e al caos a cui non può sottrarsi (un caos che sono naturalmente anche passioni, sensi e contingenza materiale), il tentativo dell’uomo di mettere ordine e di trovare regolarità sarà però comunque il modo in cui sposta nel soggettivo quell’intento ordinativo che nel passato perteneva all’oggettivo, cioè al rapporto *ingenuo* con la natura. Questo movimento Schiller lo chiama proprio classicismo.

La letteratura registrerà, anche e soprattutto mediante la metafora del “flusso”, tale indirizzo socio-culturale al suo grado più alto. Ma per ragioni di spazio tale analisi andrà svolta altrove.

## BIBLIOGRAFIA

Alaimo, Stacy. “Trans-corporeality.” *Posthuman Glossary*, a cura di Rosi Braidotti, Bloomsbury, 2018, pp. 435-438.

<sup>22</sup> Solo dalla fine dell’800, infatti, emergerà il proposito di creare una morale a partire dall’impossibilità di questa: sarà il momento in cui il flusso verrà completamente associato alla natura; il momento, vale a dire, in cui si creerà immobilità ideologica a partire da principi connessi alla sfera del movimento.

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimension of Globalization*. University of Minnesota Press, 1996.
- Augé, Marc. *Nonluoghi*. Trad. di Carlo Milani, Elèuthera, 2018.
- Baioni, Giuliano. *Il giovane Goethe*. Einaudi, 1996.
- Beniscelli, Alberto, a cura di. *Libertini italiani. Letteratura e idee tra XVII e XVIII secolo*. 2011. Rizzoli, 2012.
- Berlin, Isaiah. *Il mago del nord*. 1993. Trad. di Nicola Gardini, Adelphi, 1997.
- Berman, Marshall. *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*. 1982. Trad. di Vincenzo Lalli. Il Mulino, 2012.
- Bertam, Stephen. *Hyperculture. The Human Cost of Speed*. Praeger, 1998.
- Blumberg, Hans. *Paradigmi per una metaforologia*. 1960. Trad. di Maria Vittoria Serra Hansberg, Raffaello Cortina, 2009.
- Borghero, Carlo. *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*. Franco Angeli, 1983.
- Braudel, Fernand. *La dinamica del capitalismo*. 1977. Trad. di Giuliana Gemelli, Il Mulino, 2021.
- Burke, Edmund. *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*. 1790. Trad. di Marco Gervasoni, Ideazione, 1988.
- Cangiano, Mimmo. “L’ontologizzazione del flusso.” *Il Tascabile*, 27 gennaio 2025, <https://www.iltascabile.com/societa/ontologizzazione-del-flusso>.
- Cirillo, Domenico *Discorsi Accademici*. 1789. Senza indicazione dell’Editore, 1799.
- Cometa, Michele. *Il romanzo dell’infinito*. Aesthetica, 1990.
- Cusset, François. *French Theory*. 2005. Trad. di Fabio Polidori, Il Saggiatore, 2012.
- Darnton, Robert. *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*. Harvard University Press, 1968.
- de Cristofaro, Francesco. “Signorina Pamela & figlie.” *Inchiesta Letteratura*, n. XXVIII, 1999, pp. 13-17.
- Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*. 1719. Trad. di Alberto Cavallari, Feltrinelli, 2022.
- . *A Tour thro’ the Whole Island of Great Britain*. 1727. Global Grey Books, 2018.

- Delon, Michel. *L'idée d'énergie au tournant des lumières (1770-1820)*. Puf, 1988.
- Diaz, Furio. *Dal movimento dei lumi al movimento dei popoli. L'Europa tra illuminismo e rivoluzione*. Il Mulino, 1986.
- Diderot, Denis. *Interpretazione della natura*. 1753. Trad. di Pietro Omodeo, SE, 1990.
- Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God*. Yale University Press, 2014.
- Ehrard, Jean. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*. 1963. Slatkine, 2000.
- Eich, Stefan. *Teoria politica del denaro*. 2022. Trad. di Elisabetta Spediacci, Treccani, 2023.
- Ferrone, Vincenzo. *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*. Einaudi, 2019.
- Galanti, Giuseppe Maria. *Osservazioni intorno a' romanzi, alla morale e a' diversi generi di sentimenti*. 1780-1786. Vecchiarelli, 1991.
- Genovesi, Antonio. *Delle lezioni di commercio*. Fratelli Di Simone, 1767.
- Gensini, Stefano. "Cesarotti nei dibattiti linguistici del suo tempo." *Melchiorre Cesarotti. Linguistica e antropologia nell'età dei Lumi*, a cura di Carlo Enrico Roggia, Carocci, 2020, pp. 75-100.
- Goethe, Johann Wolfgang. *I dolori del giovane Werther*. 1774. Trad. di Maria Fancelli, Mondadori, 1983.
- Groys, Boris. *In the Flow*. Verso, 2016.
- Hadot, Pierre. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*. 2004. Trad. di Davide Tarizzo, Einaudi, 2006.
- Hazard, Paul. *La crisi della coscienza europea*. 1935. Trad. di Paolo Serini, Einaudi, 1968.
- Herder, Johann Gottfried. *Saggio sull'origine del linguaggio*. 1772. Trad. di Giovanni Necco, Nuove Pratiche Editrice, 1995.
- Hudson, Nicholas. *Samuel Johnson and the Making of Modern England*. Cambridge University Press, 2003.
- Jacob, Margaret C.. *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*. 1981. Trad. di Rinaldo Falcioni, Il Mulino, 1983.
- Jameson, Fredric. "Metacommentary." *PMLA*, vol. 86, n. 1, 1971, pp. 9-18.
- Labatut, Jean-Pierre. *Les noblesses européennes de la fin du XV siecle à la fin du XVIII siecle*. Puf, 1978.

- Leslie, Esther. "Liquid Metal, Liquid Crystal Meet Swimming Nanorobots: on the Political Aesthetics of Self-Organism Behaviours in Life System." *Fluidity*, a cura di Marcel Fink e Cassandra Nakas, Reimer, 2022, pp. 103-118.
- Marino, Luigi. *I maestri della Germania*. Einaudi, 1975.
- McMahon, Darrin M.. *Enemies of the Enlightenment*. Oxford University Press, 2001.
- Montaigne, Michel de. *Saggi*. Trad. di Fausta Garavini, Mondadori, 2008.
- Moretti, Giampiero. *Il genio. Origine, storia, destino*. 1998. Morcelliana, 2011.
- Neimanis, Astrida. *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. Bloomsbury, 2017.
- Powers, Nathan. "Fourth-Century Flux Theory and the Origins of Pyrrhonism." *Apeiron*, vol. 31, n. 1, 2001, pp. 37-50.
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Power of Man*. 1785. Butler & Co. 1878.
- Reill, Peter Hanns. *Vitalizing Nature in the Enlightenment*. University of California Press, 2005.
- Robinet, Jean-Baptiste. *De la nature*. van Harreveld, 1766.
- Roche, Daniel. *Les Républicains des lettres*, Fayard, 1988.
- Rockfeller, Stuart Alexander. "Flow." *Current Anthropology*, vol. 52, n. 4, 2011, pp. 557-578.
- Rossi, Francesco. *L'età romantica. Letteratura tedesca tra Rivoluzione e Restaurazione*. Carocci, 2023.
- Rossiter, Ned. *Organized Networks: Media Theory, Creative Labour, New Institutions*. Nai Publishers, 2006.
- Scuderi, Attilio. *Il paradosso di Proteo. Storia di una rappresentazione culturale da Omero al postumano*. Carocci, 2012.
- Sekula, Allan. *Fish Story*. 1995. Mac Books, 2018.
- Sennett, Richard. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. 2000. Trad. di Mirko Tavosanis, Feltrinelli, 2016.
- Simonsen, Kristen. "Networks, Flows, and Fluid." *Environment and Planning*, n. 36, 2004, pp. 1333-1340.
- Starobinski, Jean. *L'invenzione della libertà 1700-1789*. 2006. Trad. di Manuela Maschietto Busino, Abscondita, 2008.

- Stephens, Elizabeth. “Feminism and New Materialism: The Matter of Fluidity.” *InterAlia: A Journal of Queer Studies*, n. 9, pp.186-202.
- Taylor, Charles. *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*. 1989. Trad. di Rodolfo Rini, Feltrinelli, 1993.
- . *L’età secolare*. 2007. Trad. di Marco D’Avenia, Feltrinelli, 2009.
- Testa, Enrico. *Winckelmann e l’invenzione della storia dell’arte. I modelli e la mimesi*. 1999. Minerva, 2011.
- Tocchini, Gerardo. *Arte e politica nella cultura dei lumi*. 2016. Carocci, 2018.
- Tomlison, John. *The Culture of Speed*. Sage, 2007.
- Toscano, Alberto. “The Culture of Abstraction.” *Theory, Culture & Society*, vol. 25, n. 4, 2008, pp. 57-75.
- Voltaire. *Scritti filosofici*. Trad. di Paolo Serini, Laterza, 1962.