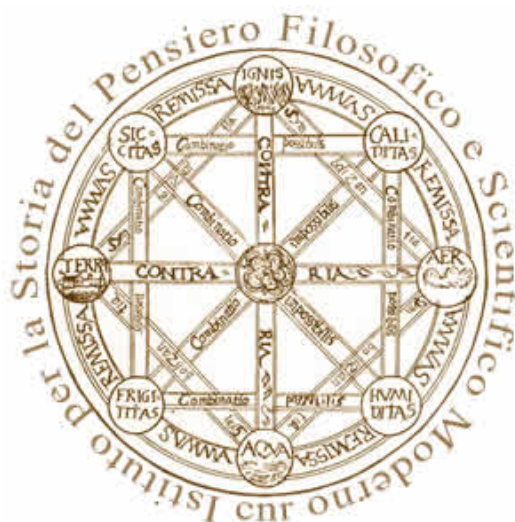


Stefano Gensini

Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio



citare come: Stefano Gensini, *Linguaggio e natura umana: Vico, Herder e la sfida di Cartesio*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurtschka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio*, in «Laboratorio dell'ISPF» (www.ispf.cnr.it/ispf-lab), I, 2005, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

*Linguaggio e natura umana:
Vico, Herder e la sfida di Cartesio**

L'argomento di Cartesio, contenuto nella quinta parte del *Discours de la méthode* (1637), intorno alla peculiarità umana dell'implesso ragione-linguaggio, con la connessa riduzione degli animali (e delle loro forme 'espressive') alla misura di automi, ha esercitato un'influenza enorme sulla storia del pensiero, e in particolare sulla evoluzione della filosofia del linguaggio. Non è un caso che lì si sia rifatta al suo sorgere, e sia pure a prezzo di notevoli forzature filologico-interpretative¹, la cosiddetta 'rivoluzione cognitiva', intesa a proporre un rinnovato dualismo corpo-mente che faceva leva sulla fisionomia *funzionale e universale* della facoltà di linguaggio per affermarne a un tempo la specificità umana e il carattere algoritmico. Si può, oggi ancora, legittimamente discutere sull'effettiva portata che il linguaggio ebbe nella concezione filosofica cartesiana: se (come pareva già a Leibniz) esso rimanesse nei margini di una visione piuttosto tradizionale, convenzionalistica, del rapporto fra pensiero e simbolo, oppure se con Cartesio si inauguri (come ha voluto, in anni vicini a noi, Noam Chomsky) l'idea della natura regolarmente creativa del linguaggio, lungo una linea ideale che condurrebbe a Wilhelm von Humboldt².

Comunque si voglia oggi rispondere a questo interrogativo, sia storiografico che teoretico, certo è che le pagine di Cartesio ebbero al loro tempo una funzione di cerniera: nel senso, anzitutto, che mossero un affondo decisivo nei rispetti delle filosofie che, da sponde diverse, insistevano sulla continuità naturale fra l'uomo e gli (altri) animali e sull'idea che il linguaggio fosse una caratteristica, naturale anch'essa,

* Il saggio è stato anche pubblicato in *Natura e storia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, 2005, pp. 199-228.

¹ Su questo cfr. già H. AARSLEFF, *Da Locke a Saussure*, Bologna, 1984, pp. 175 sgg.; ma la stesura originale uscì nel 1970. Una messa a punto aggiornata è quella di G. GRAFFI, *'Linguistica cartesiana' e 'linguistica illuminista'*. *Riflessioni sulle origini di un dibattito storiografico*, 2001, pp. 137-164.

² Ben noto è il commento di Leibniz alla famosa lettera di Cartesio a Mersenne del 20 novembre 1629 (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, par L. Couturat, Paris, pp. 27-8). Per un quadro dell'anticartesianismo leibniziano cfr. Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1978², e con riferimento ai fatti linguistici M. DASCAL, *Leibniz. Language, Signs and Thought*. Amsterdam-Philadelphia, 1987, pp. 31 sgg. Per quanto riguarda Chomsky il lavoro di riferimento è ovviamente *Cartesian Linguistics* del 1966.

pluralisticamente distribuita, ancorché in misura molto differente, fra le specie viventi; in secondo luogo, nel senso che, nel punto di contestare possibili riduzioni naturalistico-meccanicistiche dell'*anima* umana, quelle pagine e quelle dottrine ponevano con forza il problema di una reidentificazione della particolarità dell'umano (e quindi anche del linguaggio) al di là delle risposte offerte per un verso dall'aristotelismo scolastico e per un altro dal libertinismo materialista.

In questo contributo intendiamo recare qualche elemento per intendere gli effetti che il 'paradigma' cartesiano (se vogliamo battezzarlo così, con un termine dell'epistemologia odierna) ebbe sullo svolgimento delle dottrine linguistiche dell'età dei Lumi. Vico e Herder, che qui brevemente discuteremo in riferimento alla discussione del rapporto corpo-mente-linguaggio, ci si presenteranno, al di là delle rispettive differenze e della distanza temporale che li separa da Cartesio, come interlocutori e contraddittori dell'argomento centrale di questi. Ma per meglio intendere il senso in cui quello di Vico e Herder fu in effetti, a distanza, un serrato dibattito con Cartesio, non sarà inutile mettere avanti considerazioni intese a una più precisa storicizzazione del tema sul quale tutti e tre e i filosofi si cimentarono.

1. L'enfasi posta dal cognitivismo degli anni Sessanta sul carattere di attualità dell'argomento cartesiano ha finito col fare dimenticare le profonde radici che non solo i singoli problemi, ma persino gli esempi adottati dal filosofo francese avevano nel dibattito filosofico a lui vicino e, per suo tramite, in una tradizione di pensiero rimontante all'antichità e alla tarda antichità, i cui temi salienti possiamo riassumere più o meno così³:

a) la ricerca intorno alla presenza di forme di linguaggio negli animali, connessa a peculiari dotazioni anatomiche (polmoni, laringe) e a facoltà conoscitive di grado inferiore: in questo ambito, le indicazioni pionieristiche dell'*Historia animalium* (con la loro celebre distinzione fra *psóphos*, *phoné* e *diálektos*, 'voce articolata', e il riconoscimento di forme primordiali di quest'ultima negli uccelli), del *De anima* (con l'attribuzione agli animali non umani dell'anima

³ Per una informazione generale sulla *querelle* siamo ancora ampiamente debitori della grande erudizione sei-settecentesca. Cfr. P. BAYLE, *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*, Hildesheim-New York, 1982, vol. I, voci *Pereira* e *Rorarius*; si aggiungano fra i lavori di riferimento più recenti: R. L. COHEN, *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters from Descartes to Lamettrie*, New York, 1968²; H. KIRKINEN, *Les origines de la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV (1670-1715)*, Helsinki, 1960; *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, a cura di M. Marcialis, Cagliari, 1982.

sensitiva, e a molte specie anche della capacità di rappresentazione mentale - *phantasia*) e in genere delle opere biologiche dello Stagirita, avevano condizionato tutta la successiva indagine naturalistica, da Plinio il Vecchio fino ai medici anatomisti del Cinquecento italiano, alimentando un filone neoaristotelico ben distinto dall'aristotelismo scolastico, e fortemente rivolto alla osservazione empirica e sperimentale⁴;

b) l'idea che il linguaggio sia dote naturale, propria di tutte le creature animali, e dell'uomo fra queste, in quanto dispositivo radicato nella sfera biologica, inteso all'espressione del bisogno e dell'emozione: qui i versi luminosi del V libro del *De rerum natura* avevano aperto un varco, percorso dai naturalisti della tarda antichità, nel quale si era inserito il moderno filone epicureo⁵, dal Valla delle *Dialecticae disputationes* a Montaigne a Gassendi, culminando in alcuni trattati dell'anonimo *Theophrastus redivivus* (databile grosso modo al 1659). Donde un progressivo assorbimento di animali e uomini in un'accezione di linguaggio come corporeità che, lungi dal risolversi in passiva *res extensa*, si trasmetterebbe al lavoro della fantasia e dell'immaginazione;

c) la constatazione della presenza, in molte specie animali, di comportamenti in cui sembrano tralucere forme di intelligenza e di senso morale, sia pure in grado minore, non diverse da quelle proprie dell'uomo: la tradizione teofrastea, quel composito filone 'animalista' in cui ritroviamo Filone di Alessandria (*De animalibus*), Plutarco (coi suoi dialoghi *Bruta animalia ratione uti* e *De sollertia animalium*),

⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Hist. Anim.* IV 9; *De an.* 4141b, 1-7; 428a, 10-11; 429a, 1-6. Sulle profonde argomentazioni di Aristotele circa il linguaggio negli animali non umani cfr. F. LO PIPARO, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Roma-Bari, 2003, in partic. pp. 6-33, 145-163. Come Lo Piparo in più punti rimarca, la differenza fra l'uomo e le altre specie animali è connessa al possesso di una *phantasia logistiké* che consente al primo di mediare linguisticamente le rappresentazioni mentali, sganciandolo così dall'immediatezza della sensazione. La ripresa e la rielaborazione cinquecentesca di questa parte dell'eredità di Aristotele fu notoriamente legata all'ambiente universitario padovano. Cfr. pure *Aristotelismo veneto e scienza moderna*. Atti del XXV anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica del Veneto, 2 voll., a cura di L. Olivieri, Padova, 1983.

⁵ Una sintesi di questi temi in S. GENSINI, *Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment*, in *Sprachtheorien der Neuzeit I (= Geschichte der Sprachtheorie, IV)*, hg. v. P. Schmitter, Tübingen, 1999, pp. 44-92. Per un quadro della storia dell'epicureismo, cfr. H. JONES, *The Epicurean Tradition*, London, 1989, povero, però, di riferimenti al problema del linguaggio, che qui soprattutto interessa.

Claudio Eliano (con l'ampia trattazione *De natura animalium*), Porfirio (col suo *De Abstinentia*), e *last but not least* la tradizione scettica, mirabilmente riassunta da Sesto Empirico, recano infiniti esempi di animali a loro modo 'razionali' che ridimensionano la presunta superiorità dell'uomo e pongono anche la questione delle forme che il linguaggio assume nelle varie specie in termini di *differenza* (anziché di inalterabili gerarchie)⁶. Questo ampio patrimonio di dottrine e di aneddoti permea la cultura cinque-seicentesca, a partire dal trattatello *Quod animalia bruta* del naturalista friulano Girolamo Rorario (1539), destinato a una enfatica riproposizione in ambito libertino grazie alla riedizione di Naudé (1648), e dal grande capitolo XII del II libro degli *Essais* di Montaigne, l'*Apologie de Raymond Sebond*, col quale il tema scettico della potenziale uguaglianza delle creature viventi si ripresenta in forme letterariamente compiute.

L'estensione del dibattito antico e tardo-antico sulle potenzialità conoscitive degli animali era stata tale che Pierre Bayle poteva commentare, in una delle note erudite apposte alla voce *Pereira* del grande *Dictionnaire historique et critique*, che «presque tous les anciens Philosophes ont enseigné que cette âme [des bêtes] étoit raisonnable»⁷. E Cartesio, per quanto, secondo l'indicazione di Baillet, all'altezza del *Discours* e dopo, altro avesse per la testa che una ricognizione completa delle fonti sul tema⁸, certo andava dritto al nodo del problema criticando la forma che la tesi continuista aveva preso presso notevoli esponenti moderni quali Montaigne e l'autore del *Traité de la sagesse* (1601), Pierre Charron, esplicitamente richiamati nella lettera del 23 novembre 1646 al marchese di Newcastle: si ha un bel sostenere che vi sia più differenza fra uomo e uomo che fra la specie umana nel suo insieme e gli altri animali, quando «non si è mai data bestia tanto perfetta che abbia usato qualche segno per fare intendere ad altri animali cose che non avessero rapporto con le sue passioni, mentre non v'è uomo così imperfetto che non ne faccia uso, tanto che i sordomuti inventano segni particolari con cui esprimere i loro pensieri». In gioco è insomma la differenza fra un uso immediato e involontario dell'espressione fonica, direttamente agganciato alle dinamiche del corpo, e un uso autonomo e riflesso, quale dispositivo cosciente, recita il *Discours*, della «comunicazione del pensiero». È

⁶ Per un avviamento al dibattito antico e tardo-antico sull'anima delle bestie cfr. U. DIERAUER, *Tier / Tierseele*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Darmstadt, 1998, Bd. X, pp. 1195-1206; e *Die Vernunft der Tiere*, hg. v. H. P. Schütt, Frankfurt a. M., 1990.

⁷ P. BAYLE, *op. cit.*, vol. I, p. 881.

⁸ *Ibid.*, pp. 879-881.

importante notare fin d’ora, ad evitare indebite attualizzazioni della posizione cartesiana, che quanto viene qui considerato specifico dell’uomo non è il fatto che i segni aiutino il pensiero a formarsi, bensì, più ovviamente, che essi siano utilizzati per veicolare un concetto già formato, un contenuto mentale, elaborato dal pensiero in rapporto a circostanze mutevoli.

L’argomento cartesiano ha dunque un duplice volto: per un verso vede il punto di confine fra uomo e animali nella capacità di usare i segni per comunicare (non per pensare); per un altro, fa dipendere tale capacità dall’esistenza di una *raison* intesa come *instrument universel* che ci rende autocoscienti e in grado di adattarci a qualsiasi situazione, indipendentemente dal movimento e dalla eventuale stimolazione esterna degli organi. L’attacco di Cartesio alle tesi continuiste verteva dunque sui seguenti punti:

a) le pretese capacità linguistiche degli animali hanno carattere automatico, non sono libere perché non hanno alle spalle un’attrezzatura cognitiva adeguata;

b) le forme di conoscenza attribuite agli animali rientrano in una sfera meramente fisico-sensoriale, e non hanno dunque a che fare con la ragione;

c) l’anima razionale è irriducibile alla materia e alla corporeità: essa ha in sé stessa la propria base e il proprio principio operativo.

È noto come l’originalità delle posizioni di Cartesio venisse contestata già in un dibattito apertosi sulle colonne delle *Nouvelles de la République des Lettres* nel 1684: al di là delle suggestioni sull’automatismo degli animali affacciate dallo spagnolo Gomez Pereira nel suo *Antoniana Margarita* (1554), riemergeva un altro e diverso filone del pensiero antico facente capo agli Stoici: così, Crisippo aveva molti secoli prima osservato che corvi e cornacchie, per quanto possano imitare la voce umana, in effetti non parlano; e che gli animali sono in generale *áloga*, talché le loro stesse passioni non hanno reali correlati psichici; e una testimonianza riferita alla scuola nel suo insieme informava che secondo gli Stoici

l’uomo non differisce dagli animali irragionevoli [*áloga*]⁹ per il discorso in quanto emissione della voce [*lógos prophorikós*] (emettono voci articolate anche i corvi, i pappagalli, le gazze), ma per il discorso interiore [*lógos endiáthetos*]; e non per la rappresentazione pura e semplice (anche gli

⁹ La consueta traduzione di *lógos* con ‘ragione’, in questo e moltissimi altri contesti antichi e tardo-antichi, ha la conseguenza di oscurare la componente linguistica del termine, il che conduce a una sottovalutazione della loro portata dal punto di vista della filosofia del linguaggio. Cfr. F. LO PIPARO, *op. cit.*, cap. I.

animali possono avere rappresentazioni), ma per la rappresentazione capace di passare da un oggetto all'altro e di forma complessa¹⁰.

Tuttavia, se quasi ogni singola affermazione ed esempio addotto da Cartesio, per consenso o per dissenso, poteva essere riferito a precedenti antichi o tardo-antichi, non sfuggiva ai contemporanei che la sfida proposta dal filosofo francese eccedeva di gran lunga la vetusta *querelle* sull'anima delle bestie: in gioco era niente meno che l'identità dell'*umano*, incognita da ridiscutere all'altezza di una inedita evoluzione conosciuta dalle discipline che indagavano la Natura e le sue leggi meccaniche, evoluzione, com'è noto, per gran parte condivisa e stimolata dallo stesso Cartesio. Lo stesso problema del linguaggio oscillava fra questi poli, sotto l'impulso, da una parte, del naturalismo medico-filosofico, che ne veniva indagando i presupposti anatomici e biologici, in un'ottica comparata col mondo animale, dall'altra parte delle istanze di tecnicizzazione e formalizzazione delle nuove scienze, con la loro richiesta di una 'enciclopedia' che per molti versi coincideva con la strutturazione di un apparato logico-linguistico efficace.

In questo contesto, le molte voci che si diedero a contraddire l'argomento di Cartesio facendo ricordo a una prospettiva antidualistica e continuista, dal Gassendi delle *Obiezioni* a Cureau de la Chambre al già citato *Theophrastus redivivus*, entro certi limiti sembrano mancare l'obiettivo¹¹. Quel linguaggio di cui sostengono, con ragioni diverse, la comunità all'uomo e agli animali tutti, è, infatti, un linguaggio ridotto alla sua dimensione *espressiva*: un linguaggio quale proiezione del bisogno, della passione, quale *comunicazione*, anche, del desiderio, dell'emozione, dunque sempre ricondotto al dominio di circostanze materiali; non un linguaggio colto nella sua funzione di strumento della ragione e della conoscenza astratta. Che era, appunto, il problema sul quale Cartesio aveva richiamato l'attenzione. Si spiega, per inversi motivi, che Leibniz, fervente anticartesiano anche e proprio in ambito linguistico, sostenitore della funzione non meramente strumentale e comunicativa, ma istituzionale e cognitiva, dei simboli, passasse sotto silenzio o quasi la questione dei linguaggi animali. Egli che pure aveva proposto, dapprima nelle

¹⁰ SESTO EMP. *Adv log.* II 275 = SVF II, 135.

¹¹ Rimando a quanto ho esposto in *Leibniz e il linguaggio. Fra tradizione storica e problemi attuali*, a cura di S. Gensini, Roma, in corso di stampa. Sul *Theophrastus* cfr. in partic. G. PAGANINI, *Empirismo e analisi del linguaggio nella letteratura filosofica clandestina. Alcuni testi esemplari*, in *De la Ilustracion al Romanticismo. Cádiz, América y Europa ante la Modernidad - 1750-1850*. III Encuentro: Ideas y Movimientos clandestinos (Cádiz, 23-25 abril, 1987), Cádiz, 1988, pp. 71-90.

Considerations sur les Principes de la Vie responsive a Bayle e poi nella meno nota *Commentatio de anima brutorum* (1710) un approccio originale, diversamente continuistico, allo studio delle potenzialità conoscitive degli animali; egli che, discutendo dell'origine del linguaggio umano, fin dagli anni Ottanta, aveva aderito senza riserve alla soluzione epicurea dell'*Epistula ad Herodotum*, accolta anche, senza citazione diretta, nella *Brevis designatio meditationum ductis potissimum ex indicio linguarum* pubblicata nei *Miscellanea Berolinensia* (1710), non risulta interessato a identificare zone di continuità tra le forme di espressione degli animali e la parola. Quasi che, per raccogliere, e dare una diversa soluzione alla sfida, anche linguistica e semiotica, di Cartesio, non occorresse soffermarsi sui livelli inferiori dell'attività espressivo-comunicativa e piuttosto convenisse prender di petto il suo risvolto cognitivo, quello per cui dirà esser le lingue «ein rechter Spiegel des Verstandes»¹².

2. Passando a Vico, del quale è ben nota, fin dagli anni giovanili, la centrale vocazione anticartesiana, osserviamo anzitutto che la sua recente fortuna, nordamericana e non solo, di (presunto) antesignano delle teorie dell'*embodied mind* ha indotto molti interpreti a compiere una forzatura storiografica eguale a contraria a quella operata sul 'caso Cartesio'. Vico, dunque, come teorico di una mente e di una facoltà linguistica 'incorporata' che smentirebbe i dualismi di ieri (Cartesio) e di oggi (Chomsky e Fodor) facendo leva sul fondamento percettivo delle categorizzazioni e sulla natura insieme sensibile e intellettuale del segno linguistico, tale da condizionare e modellare il pensiero nel suo stesso farsi. Un bel libro recente di Marcel Danesi¹³, molto onesto, peraltro, nel dichiarare il carattere non filologico ma squisitamente teorico del suo approccio, può essere assunto a prototipo di questo filone di ricerca che da Vico giunge alla linguistica 'cognitiva' (in realtà, post- o anti-cognitiva) di George Lakoff e Mark Johnson e alle conclusioni delle neuroscienze in tema di basi biologiche del linguaggio e di metaforologia.

¹² Quest'espressione figura, com'è noto, nelle *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (~ 1696), ma diverrà una sorta di luogo comune della riflessione settecentesca sul linguaggio.

¹³ Cfr. M. DANESI, *Lingua, metafora, concetto. Vico e la linguistica cognitiva*, Modugno, 2001. Alcuni anni fa Danesi aveva dedicato a questo tema anche un altro libro (cfr. ID., *Giambattista Vico and the Cognitive Science Enterprise*, New York-Washington D.C-Baltimore, 1995) nel quale ancora più esplicita era l'utilizzazione neumanistica di Vico contro le teorie algoritmiche della mente professate dal cognitivismo prima maniera. Ne ho discusso in «Studi filosofici», XVIII (1995), pp. 271-299.

In realtà, un discorso come quello che qui si tenta deve partire dal riconoscimento degli aspetti per cui l'argomentazione filosofico-linguistica di Vico è ben altra cosa da quella dei moderni. Sono aspetti in effetti piuttosto evidenti, ma converrà riassumerli *in limine*. Vico, anzitutto, non è un *laudator* della corporeità, perché questa è per lui un vincolo, una dura necessità in cui si trova l'umanità 'gentilesca', che anzi viene uguagliata, per tale caratteristica, e solo per essa, alle bestie. Non è neppure un pensatore riduzionista, perché sempre ribadisce, dall'orazione inaugurale del 1699 all'ultima delle redazioni della *Scienza nuova* il carattere 'divino' della mente umana, frutto e segno di una *Provvidenza* il cui operato è immanente alla storia umana; Vico non è infine un pensatore della differenza, perché al di sotto della varietà delle lingue e delle culture - di cui peraltro offre una acutissima spiegazione genetica¹⁴ - sussistono i segni dell'universalità, rinvenibili in quel 'senso comune' in cui tutte le culture scavano e le lingue proiettano i loro concreti significati storici. Da questo punto di vista, ha avuto ragione un critico recente, Jürgen Trabant, di ribadire il ruolo strategico avente per Vico il cosiddetto 'dizionario mentale' comune cui tutte le parlate potrebbero in ultima analisi essere ricondotte. È un esempio limpidissimo, quest'ultimo, del radicamento di Vico in una temperie storica in cui la dimensione universalistica permea ancora a fondo gli schemi conoscitivi, consigliando dunque di limitarne, o almeno di non forzarne la portata antropologico-linguistica in direzione di epoche successive.

Entro questi limiti, è un fatto che Vico attribuisce al nesso corpo-linguaggio un ruolo decisivo ai fini dello sviluppo della conoscenza umana, riconoscendo anzi nelle modalità di quel rapporto una forma di conoscenza che fa *il proprio* dell'uomo. Siamo, come si vede, già nel cuore della sfida di Cartesio, eppure l'elemento anticartesiano è duplice: la dimensione sensoriale e corporea è per Vico, nelle condizioni di sviluppo date all'umanità postdiluviana, il veicolo tramite il quale il processo conoscitivo si attua; compete inoltre al linguaggio la capacità di far leva su tale dimensione per produrre conoscenza originale, per protendersi oltre i limiti via via frapposti all'agire della mente umana.

Il ragionamento fatto da Vico, per quanto almeno ci interessa in questa sede, è affidato a due argomenti centrali: da una parte lo spostamento progressivo della concezione della topica (e dell'*ingegno* che ne forma il corrispettivo gnoseologico) dalla seconda alla prima

¹⁴ Cfr. G. VICO, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, capov. 445, pp. 501-502; d'ora in poi *Sn44*. Avverto che darò per comodità il rimando alla paragrafatura del Nicolini.

operazione della mente umana, dal giudizio alla percezione; dall'altra, la teoria della metafora che, movendo note fonti aristoteliche e barocche (soprattutto Matteo Pellegrini), giunge a considerare quest'ultima come il maggior corpo delle lingue, come la cellula generativa che produce senso e che fa crescere le lingue. La connessione fra questi due argomenti è nitidamente espressa alla fine del IV libro della *Scienza nuova* del 1744: «non essendo l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo - il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo»¹⁵. La mente è dunque, nel suo stato iniziale, dipendente dalla corporeità, nel senso che non può lavorare senza che questa funga, in qualche senso, da supporto; e la favella (ovvero, propriamente, non la singola lingua, ma la capacità di parlare, quel che oggi chiameremmo *faculté de langage*) è il termine medio che consente l'innescare. Vico, dunque, non risolve la mente nella corporeità, ma sposta sul piano genetico il problema della loro interazione.

Nel lessico della tradizione logico-gnoseologica settecentesca, la pratica conoscitiva passa attraverso quattro operazioni principali: concepire, giudicare, ragionare e ordinare. Così, secondo la *Logique de Port-Royal*, ben nota al nostro autore,

On appelle *concevoir* la simple vue que nous avons des choses qui se présentent à notre esprit; comme lorsque nous nous représentons un soleil, une terre, un arbre, un rond, un carré, la pensée, l'être, sans en former aucun jugement exprès. Et la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle *idée*. On appelle *juger*, l'action de notre esprit, par laquelle joignant ensemble diverses idées, il affirme de l'une qu'elle est l'autre, ou nie de l'une qu'elle soit l'autre [...]. On appelle *raisonner*, l'action de notre esprit, par laquelle il forme un jugement de plusieurs autres [...]. On appelle ici *ordonner*, l'action de l'esprit, par laquelle ayant sur un même sujet, comme sur le corps humain, diverses idées, divers jugements, & divers raisonnements, il les dispose en la manière la plus propre pour faire connoître ce sujet. C'est ce qu'on appelle encore *méthode*¹⁶.

Nel corso della sua opera, Vico muove da questo quadro e da questo sistema di distinzioni, dapprima (ad esempio nella citata orazione inaugurale del 1699) presentando lo stadio del *concevoir* come una fase iniziale, puramente preparatoria della conoscenza, in seguito via via potenziandone il ruolo sino a farvi confluire quel dispositivo essenziale della teoria retorica che è la topica. Nella *Retorica* aristotelica questa era concepita come la ricerca tesa a ricondurre sotto

¹⁵ *Ibid.*, capov. 1045.

¹⁶ *Logique* 59.

un numero limitato di *tópoi* gli argomenti comuni a scienze diverse; in Vico la topica diviene propriamente l'arte di *inventare* quegli argomenti, passando dunque da una funzione di tipo giudicativo (II operazione dello spirito) e in parte ragionato (III operazione) a una di tipo istitutivo, consistente di fatto in una speciale forma di 'vedere'. Elaborando in modo originale uno spunto di Cicerone circa la natura inventiva e non solo giudicativa della topica¹⁷, Vico argomenta, già nella risposta del 1712 al *Giornale de' letterati d'Italia*, che essa

è l'arte di apprendere vero, perché è l'arte di vedere per tutti i luoghi topici nella cosa proposta quanto mai ci è per farci distinguer bene ed averne adeguato concetto; perché la falsità de' giudizi non altronde proviene che perché l'idee ci rappresentano più o meno di quello che sono le cose: del che non possiamo star certi, se non avremo raggirata la cosa per tutte le questioni proprie che se ne possano giammai proporre¹⁸.

Nella lettera a Saverio Estevan del 1728 questo spostamento troverà compiuta espressione:

[i metodi moderni] disperdon affatto l'intendimento, di cui proprio è di veder il tutto di ciascheduna cosa, e di vederlo tutto insieme, ché tanto propriamente suona *intelligere* [...] e per vederne il tutto, debbo considerarla per tutti i rapporti ch'ella può mai avere con altre cose dell'universo, e tra quella che vuole perfettamente intendere e cose affatto disparate e lontanissime ritrovarvi all'istante alcuna comunità di ragione, nello che consiste tutta la virtù dell'ingegno, che è l'unico padre di tutte le invenzioni: la qual sorta di percepire ècci assicurata dall'arte topica [...] la qual sola ne può soccorrere negli affari ferventi che non danno tempo al consiglio [...]. E come il percipire è prima del giudicare, così essa percezione puonne apparecchiare al giudizio una critica¹⁹.

L'arretramento della topica verso la prima operazione dello spirito, il concepire, ha dunque in Vico un chiarissimo senso anticartesiano: si veda quel riferimento ai difetti dei 'metodi moderni', insomma alla critica *tota spiritalis* del *De ratione* (1708), che scompone il dato conoscitivo senza più riuscire a vederlo nel suo insieme, identificato dall'insieme complesso di relazioni ch'esso intrattiene con gli altri dati; la topica è dunque la capacità di vedere la

¹⁷ Cfr. CICERONE, *Top.* II, 7. Per lo sviluppo di questa problematica in Ramo e nella *Logique de Port-Royal* cfr. G. COSTA, *Genesi del concetto vichiano di 'fantasia'*, in *Phantasia-Imaginatio*. Atti del V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), a cura di M. Bianchi e M. Fattori, Roma, 1988, pp. 309-365, e in partic. pp. 337-338.

¹⁸ G. VICO, *Opere filosofiche*, cit., p. 163.

¹⁹ ID., *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, pp. 134-135.

comunità di ragione di dati eterogenei, unificandoli in un luogo, e così offrendo alle funzioni analitiche della mente la sostanza concreta sulla quale operare. In questo lavoro sintetico, che coincide con la percezione, traluce una delle doti caratteristiche della mente umana. Nell’orazione *De mente heroica* del 1732, infatti, Vico osserverà che la mente umana «si diletta soprattutto dell’uniforme, del conveniente, del decoroso»²⁰.

Ben noto è l’esito di questa tematica nella *Scienza nuova*. Limitiamoci a un passo tratto dagli ultimi corollari intorno alla logica degli addottrinati:

Ch’i primi autori dell’umanità attesero ad una topica sensibile, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, concreti degli individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici. Talché questa prima età del mondo si può dire con verità occupata d’intorno alla prima operazione della mente umana [...]. E in que’ primi tempi si avevano a ritrovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e l’ritrovare è proprietà dell’ingegno²¹.

La topica coincide dunque con la capacità, non più artificiale, ma naturale, di *costruire* il dato conoscitivo, in stretto nesso con una pratica vitale, quella di inventare gli oggetti e le nozioni necessarie alla esistenza umana nella sua immediatezza materiale. E tale capacità mette capo a una dotazione innata dell’uomo, discussa estesamente da Vico fin dal *De antiquissima*, ove era presentata come sinonimo di *natura umana* e contrapposta (con termini riecheggianti Cartesio) al meccanico muoversi dei bruti: l’ingegno. Nei termini icastici di una notissima rubrica di quello scritto, «*Ingenium propria hominis natura*»²².

L’ingegno, «*facultas [...] in unum dissita, diversa coniungendi*»²³ è nozione centrale al nostro discorso; ma poiché si tratta di un aspetto largamente studiato negli ultimi anni²⁴, basterà qui richiamarne le caratteristiche più importanti. Con tale termine Vico si riferisce a un modo di operare insieme articolato e unitario della mente

²⁰ *Ibid.*, p. 920. Cito per comodità dall’edizione e dalla tr. it. di Fausto Nicolini.

²¹ *Sn44*, capovv. 495-496, 498.

²² *Id.*, *De antiquissima Italorum sapientia*, in *Id.*, *Opere filosofiche*, cit., p. 117.

²³ *Ivi.*

²⁴ Rimando ai contributi di vari autori raccolti in *Ingenium propria hominis natura*. Atti del Convegno internazionale di Studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), a cura di S. Gensini e A. Martone, Napoli, 2002, utili a lumeggiare sia il concetto vichiano di ‘ingegno’, sia la ricca e complessa storia di tale termine nell’ambito del lessico intellettuale europeo.

umana, che si dispiega pienamente nell'umanità primitiva, «tutta corpo e quasi niuna riflessione». Essa è insieme memoria, fantasia e ingegno propriamente detto, «le quali facultà appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo»²⁵. Agendo in maniera inversa rispetto all'intelletto analitico, che procede dalla 'mente pura', l'ingegno, che muove dal corpo e dall'animo 'perturbato e commosso', unifica dati eterogenei cogliendo in essi somiglianze, «uniformità». Infatti, come era stato già spiegato nella *Scienza nuova* 1725, «[...] gli uomini ignoranti delle cose, ove ne vogliono fare idea, sono naturalmente portati a concepirle per somiglianze di cose conosciute». È questo, generalizzato, il lavoro dell'arte topica, ricondotto a una forma basica, primordiale, della conoscenza umana, mediata dalla corporeità. Grazie a tale dispositivo, la metafora linguistica si situa al cuore del processo gnoseologico. Elaborando la lunga tradizione dei commenti rinascimentali e poi barocchi alla *Poetica* di Aristotele²⁶, Vico identifica la peculiarità del *metapherein* nell'attitudine a cogliere il 'simile' nel diverso²⁷; e

²⁵ *Sn44*, capov. 819. Memoria, fantasia e ingegno sono qui presentati da Vico come momenti diversi di una stessa attività conoscitiva che, nei primitivi, si modulava in «vivido senso in sentir i particolari, forte fantasia in apprendergli ed ingrandirgli, acuto ingegno nel rapportargli a' loro generi fantastici, e robusta memoria nel ritenergli». Cfr. J. TRABANT, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Roma-Bari, 1996, cap. VII.

²⁶ L'accurata conoscenza di questo dibattito è attestata, a tacer d'altro, dalle lezioni universitarie di retorica raccolte sotto il titolo *Institutiones Oratoriae* (cfr. in partic. il § 37). Sulle teorie della metafora rinascimentali e barocche maturate attraverso la lettura di Aristotele cfr. S. GENSINI, *Volgar favella. Percorsi del pensiero linguistico italiano da Robortello a Manzoni*, Firenze, 1993, cap. I. Per una più ampia discussione del concetto vichiano di 'ingegno' cfr. ID., 'Ingenium'-ingegno fra Huarte, Persio e Vico: le basi naturali dell'inventività linguistica, in *Ingenium propria hominis natura*, cit., pp. 29-70; e M. VENEZIANI, 'Ingenium' e 'ingegno' nelle opere di Vico, in *Ingenium propria hominis natura*, cit., pp. 295-326, ove si dà conto anche della letteratura disponibile sul tema.

²⁷ Merita almeno un cenno il fatto che la resa di τὸ τὸ ὁμοίον θεωρεῖν (*Poet.* 59a 4) con «vedere, cogliere il simile», consueta nei commentari cinquecenteschi, e come si vede anche in Vico, non corrisponde alla valenza matematica del termine usato da Aristotele, che dovrebbe piuttosto esser tradotto 'analogia' (ovvero 'similare' nel senso della geometria preeuclidea e poi euclidea). Altrimenti non si spiegherebbe, a tacer d'altro, l'ampia discussione, che immediatamente precede, delle metafore del IV tipo (dette appunto *katà τὸ ἀνάλογον*), governate da un principio di proporzionalità, o insomma dalla sussistenza di una analogia di funzione, non da una somiglianza di tipo fisico. Infatti, secondo il notissimo esempio di Aristotele, è grazie all'analogia di rapporto intercorrente fra Bacco e il fiasco, Marte e

secondo prammatica rende con *ingegno* quel termine-chiave – *euphuía* – da cui Aristotele aveva fatto dipendere la capacità in questione. Lungi dal risolversi in uno strumento di ornato, la metafora risulta essere la forma tipica della conoscenza originaria, il canale linguistico che si apre a una mente rintuzzata nel corpo e quindi obbligata a procedere per via di somiglianze, di uniformità dilette. Tramite la metafora la mente-corpo si proietta sulla realtà, appropriandosene e così costruendo, dentro essa, i primi punti di riferimento, quelle prime agglutinazioni di dati e esperienze sulle quali sarà possibile edificare soluzioni alla spinta umana a sopravvivere e a svilupparsi. Ogni metafora, ogni ‘trasporto’, contiene dunque una «picciola favoletta», nel senso che dà forma a un’avventura conoscitiva della comunità parlante. Un’efficace sintesi di queste problematiche è offerta dalla celebre Dignità LXIII, che conviene adesso rileggere:

La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo; e con molta difficoltà per mezzo della riflessione a intendere se medesima. Questa dignità ne dà l'universal principio di etimologia in tutte le lingue nelle qual' i vocaboli sono trasportati da' corpi e dalle proprietà de' corpi a significar le cose della mente e dell'animo²⁸.

Se per Cartesio il linguaggio rimaneva lo strumento della comunicazione di una ragione comunque operante, alla quale ultima spettava il distintivo dell’umano, per Vico il linguaggio è anzitutto macchina di significazione, di creazione di senso; è dunque l’organo dell’ingegno, il dispositivo che ne media l’azione e senza il quale non si darebbe, all’origine, conoscenza alcuna, perché è il linguaggio che, pur radicato nel corpo, consente di andare oltre i limiti della propria sensibilità, *trascorrendo* fra corpi altri, unificandone soggettivamente le caratteristiche via via ritenute salienti. Il corpo, da limite, si fa dunque trampolino di lancio per quelle prime generalizzazioni fantastiche che formano le categorie concettuali dell’umanità primitiva.

Sommariamente chiarito il ruolo della metafora, ci resta da discutere in che modo Vico caratterizzi l’operare della mente ingegnosa in quanto dispositivo *dell’umano*. Il punto è delicato perché proprio la reimmersione, cui Vico chiama il lettore, nella mente primordiale, nella condizione del ‘bestione’ e dell’erramento ferino delle origini, imponeva riuscire a distinguere con efficacia il distacco

lo scudo, che possiamo costruire metafore come «Il fiasco è lo scudo di Bacco» ovvero «Lo scudo è il fiasco di Marte». Un’ampia discussione delle componenti matematiche della linguistica di Aristotele in F. LO PIPARO, *op. cit.*, cap. VII.

²⁸ *Sn44*, p. 432.

dell'individuo umano dalla sua stessa storia animalesca. La base di partenza è esposta con drammatico realismo fin dall'inizio della *Metafisica poetica*: «[...] la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa proprietà: ch' i sensi sieno le sole vie ond'ella conosce le cose»²⁹. Sappiamo che grazie all'ingegno metaforico i sensi, lungi dal rinchiudere l'individuo umano nel particolare, gli serviranno da ponte per aprirsi alla conoscenza. Resta da chiarire dove stia il motore del processo, quale spinta 'aguzzi' – per dirla col noto adagio – l'ingegno, inducendolo a cimentarsi con quei limiti fisici che potrebbero sbarrargli la strada.

È possibile che una risposta si trovi nella nozione (platonizzante?) di 'indefinitezza', che Vico utilizza più volte nella *Scienza nuova* del 1744, per caratterizzare la mente dell'uomo. Essa torna, fra l'altro, in due passi strategici: nella prima Dignità, ove è detto che «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»³⁰; poi in un passo del terzo libro in cui è spiegato come gli uomini gentili, incapaci di astrazioni, formarono i caratteri poetici: «[...] perché la mente umana, la qual è indiffinita, essendo angustiata dalla robustezza de' sensi, non può altrimenti celebrare la sua presso che divina natura che con la fantasia ingrandir essi particolari»³¹. Che cosa significa *indiffinita*? Con ogni probabilità, a giudicare dai contesti, significa 'non determinata', non chiusa in confini fissi, prestabiliti. La mente umana, in quanto forma di natura «presso che divina», è *aperta*, reca in sé un principio di superamento. In quanto dunque 'indefinita', la mente, pur avvolta dal corpo, e da questo, in certo senso, mortificata, non resta in esso imprigionata, né si appaga mai del particolare (come fanno gli animali, di cui i sensi hanno la caratteristica di ancorare a esperienze individuali e in sé concluse). Non avendo altra possibilità, muove da quel particolare, dal proprio corpo, per costruire un orizzonte più ampio. L'operosità dell'ingegno sembra dunque

²⁹ *Ibid.*, capov. 374. Può essere utile rileggere ancora una volta, in questo contesto, la seguente celeberrima pagina vichiana: «[i primi uomini creavano] per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una maravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si criavano, onde furon detti 'poeti', che lo stesso in greco suona che 'criatori' [...]. Ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi» (*ibid.*, capovv. 376, 378).

³⁰ *Ibid.*, capov. 120.

³¹ *Ibid.*, capov. 816.

rimandare a una dotazione profonda nella quale è difficile non riconoscere una riserva provvidenzialistica: il che, del resto, non può sorprendere, se si pensa che tutta la grande narrazione vichiana presenta una dinamica analoga, convocando strumenti concettuali ad alto gradiente empirico-materialistico per approdare, con mille e non sempre limpide mediazioni, a una visione universalizzante e teleologica della storia umana.

Quali che siano le componenti filosofiche e religiose di questa poco studiata nozione vichiana, certamente essa forma il substrato della mente ingegnosa e così segna il discrimine fra uomini e animali senza dover invocare una soluzione dualista, anzi ammettendo ampie zone di continuità fra mondo umano e mondo animale. Se è evidente in quel che precede il distacco dalla prospettiva cartesiana, altrettanto evidente è il superamento, che nel Vico si attua, di quel continuismo ‘al ribasso’ delle capacità linguistiche sul quale aveva giocato le sue carte la tradizione naturalistico-epicurea del *milieu* libertino³².

3. Venendo adesso a Herder, ci troviamo dinanzi a un pensatore nel quale il nesso corpo-linguaggio fa tutt’uno con la definizione della specificità cognitiva dell’individuo umano, senza peraltro dover ascrivere alla dimensione corporea quel carattere ambiguo - come dire? - concessivo, che abbiamo riconosciuto nel provvidenzialismo vichiano. Ciò emerge con grande nitidezza già nel rovesciamento che il *Cogito, ergo sum* cartesiano subisce attraverso il concetto di *Gefühl*. Come fa rilevare opportunamente Ilaria Tani, questa decisiva torsione «prende forma già nel *Zum Sinn des Gefühls* [1770] nell’espressione ‘Ich fühle mich! ich bin!’»³³, e si dispiega di lì a pochi anni nelle diverse redazioni dello scritto *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele* (1774), dove la auto percezione dell’io come corporeità (propriocezione) assume una funzione centrale nel processo complessivo della conoscenza: senza questo momento in cui «l’anima si sente [*fühlt sich*]» nel corpo e per mezzo del corpo, «[...] persino la coscienza di sé [...] le è impedita».

Su questo presupposto, è interessante per noi tornare a un testo classico del pensatore tedesco, ovvero a quella *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770) con la quale Herder vinse il concorso

³² Il rapporto di Vico con quella tradizione è argomento ampiamente discusso dagli specialisti. Basti ai nostri fini il ricordo di un importante saggio di Rossi (cfr. P. ROSSI, *I segni del tempo*, Milano, 1979). Una riuscita collocazione del pensiero vichiano sullo sfondo dell’empirismo lockiano e europeo ha offerto recentemente G. COSTA, *Vico e l’Europa. Contro la ‘boria delle nazioni’*, Milano, 1996, cap. II.

³³ I. TANI, *L’albero della mente. Sensi, pensiero, linguaggio in Herder*, Roma, 2000, p. 95.

dell'Accademia di Berlino (1769) bandito per rispondere al quesito se gli uomini, abbandonati alle loro facoltà naturali, avessero potuto inventare il linguaggio. Com'è noto, Herder sviluppa l'ipotesi che il linguaggio, con una certa disposizione delle facoltà conoscitive, sia una caratteristica differenziale degli umani, senza che questo in alcun modo implichi accedere alla teoria tradizionale, ancora molto autorevole i suoi tempi, del 'dono divino'. Ma seguiamo brevemente lo schema argomentativo herderiano.

D'accordo con la premessa continuista della corrente epicureo-libertina, Herder ammette che gli animali diversi dall'uomo abbiano un linguaggio; anzi, l'*Abhandlung* inizia con parole - «Già in quanto animale l'essere umano ha un linguaggio [Schon als Tier hat der Mensch Sprache]»³⁴ - che sono tutto un programma. Ma nelle righe seguenti si fa subito chiara la distanza di Herder dalla concezione espressiva del linguaggio, che aveva trovato in Lucrezio la sua più fascinosa formulazione³⁵. Animali e uomini condividono solo la caratteristica di «esternare immediatamente» le sensazioni fisiche violente e le passioni dell'anima. Tale attitudine non ha a che fare con la volontà né con la decisione (*ohne Willkühr und Absicht*), si tratta infatti di una peculiarità degli esseri senzienti, quella di non poter rinchiudere (*einschließen*) in sé così potenti spinte sensoriali, e di doverle manifestare all'esterno (*äußern muß*). Herder non nega affatto che queste manifestazioni espressive siano un linguaggio; esse formano esattamente il punto di contatto fra gli uomini e i bruti, nella misura in cui sono «eine Sprache der Empfindung» (Amicone traduce: «un linguaggio affettivo»), corrispondente a una immediata legge naturale. In questo quadro si colloca la ripresa herderiana del tema della debolezza naturale degli umani, tema classico anch'esso risalente, per quel che si sa, al *Protagora* di Platone. Vi è dunque una profonda asimmetria nello sviluppo degli animali e degli uomini: quelli nascono con maggiori difese naturali, questi nascono deboli e immaturi; quelli imparano velocemente ad adempiere le funzioni

³⁴ Userò nelle citazioni l'ottima traduzione italiana di Paola Amicone (Cfr. J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A. P. Amicone, Parma, 1995), segnalando tuttavia, ove opportuno, i termini dell'originale tedesco che leggo nell'ed. di Wolfgang Proß (s.d.).

³⁵ Si può osservare che, malgrado fermenti epicureo-lucreziani siano evidenti nella tessitura dell'*Abhandlung*, tuttavia l'autore non perde occasione di rimarcare le distanze dai due maestri del materialismo antico: come là dove accenna ai «nostri grossolani epicurei» che tutto farebbero dipendere dall'utile (*ibid.*, p. 127) o dove, menzionando la famosa immagine lucreziana dell'umanità primeva *mutum e turpe pecus* errante per le terre, argomenta che se davvero gli uomini non fossero stati altro che quello non si spiegherebbe il loro bisogno di inventarsi un linguaggio (*ibid.*, p. 133).

essenziali alla loro sopravvivenza, questi, ovviamente, no. Questa asimmetria si concreta pertanto in un diverso programma di adattamento alla realtà: gli animali hanno un orizzonte conoscitivo molto limitato, nel senso che è riferito a precise missioni adattive (ad esempio costruire una celletta di miele o una ragnatela: qui Herder mette a frutto la lezione di Reimarus³⁶). Essi hanno dunque una certa capacità rappresentativa (*Vorstellung*), hanno sensi forti e un istinto ‘tecnico’ che dipende da tali prerogative - ma tanto meglio funzionano tali dispositivi quanto più circoscritti sono gli obiettivi cui si applicano. Per l'animale il linguaggio è un fatto istintivo, «connaturale» (*unmittelbar natürlich*); è «l'estrinsecazione di rappresentazioni sensoriali così intense da trasformarsi in istinti»³⁷.

Viceversa l'individuo umano non ha una *blinde Determination*, il suo programma è aperto, può applicarsi a infiniti oggetti; e il linguaggio, analogamente, non è per lui un mero frutto di istinto. In questa asimmetria - che *non* rappresenta un salto nell'ordine naturale delle cose³⁸ - va ricercata la peculiarità del nesso linguaggio-mente nel caso degli umani. Contro Gassendi e la tradizione continuista, Herder insiste sul fatto che non si tratta di una differenza *dal più al meno*, ma una di *Art*, di ‘genere’³⁹. Si tratta cioè di una *Naturgabe* che consente di colmare lo stacco fra le lacune dell'organizzazione fisica e l'ampiezza della *sfera* ambientale cui l'uomo pertiene - e questa sorta di elemento compensatore (corrispondente a quel che l'istinto è per gli animali) sarebbe «il fondamento genetico [*der nothwendige genetische Grund*] giustificante la nascita di un linguaggio per questo nuovo genere di creature»⁴⁰. È in forza di questo carattere che il «linguaggio diventa [*wird*] per l'uomo così essenziale [*wesentlich*] come il suo essere uomo». Siamo dunque al punto in cui linguaggio e natura

³⁶ Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) pubblicò nel 1760 le sue *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, Hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe* nelle quali era chiaramente fissata la differenza tra la determinatezza delle azioni e dei comportamenti degli animali rispetto alla indeterminatezza di quelli umani (cfr. *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, cit., p. 345).

³⁷ J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 49.

³⁸ Qui e altrove è evidente il ruolo di stimolo esercitato da Leibniz sulle teorie linguistiche e conoscitive di Herder. Cfr. S. GENSINI, *Epicureanism and Naturalism in the Philosophy of Language from Humanism to the Enlightenment*, cit.; e ora ampiamente I. TANI, ‘Eins im Vielen’. *Motivi leibniziani nella filosofia del linguaggio di Herder*, in *Leibniz e il linguaggio. Fra tradizione storica e problemi attuali*, a cura di S. Gensini, Roma, in corso di stampa.

³⁹ J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 52.

⁴⁰ *Ivi*.

umana si configurano come facce diverse della stessa medaglia: in quel programma aperto di adattamento alla realtà di cui si diceva, il linguaggio fa la parte del leone, consentendo all'uomo di fissare le sue conoscenze e di appropriarsi, con ciò stesso, del suo ambiente. Ma il passaggio è articolato da una nozione assai problematica, sulla quale da tempo si concentra l'attenzione degli specialisti: la *Besonnenheit* (termine di ardua traduzione, reso tradizionalmente in italiano con *riflessione*, da ultimo con *sensatezza*).

Senza pretendere di offrire particolari elementi di novità a tale dibattito, cerchiamo di vedere come la *Besonnenheit* reca luce a quel che abbiamo chiamato la sfida di Cartesio. In generale, essa sembra consistere non propriamente in una facoltà, ma in una particolare disposizione di tutte le facoltà conoscitive umane:

Comunque si voglia chiamare questa disposizione complessiva delle sue forze: *intelletto, ragione, coscienza* [*Verstand, Vernunft, Besinnung*], se con queste denominazioni non si intendono energie isolate o meri potenziamenti graduali delle forze animali, per me va bene. È *la complessiva disposizione di tutte le energie dell'uomo* [*die ganze Einrichtung aller menschlichen Kräfte*]; *l'intera gestione della sua natura sensitiva e cognitiva, cognitiva e volitiva*, o meglio: *è la sola forza positiva del pensiero* che, associata a una determinata *organizzazione fisica*, nell'uomo si chiamerà *ragione* [*Vernunft*], mentre negli altri animali diventa *attitudine tecnica* [*Kunstfähigkeit*]; in lui si chiama *libertà*, in essi si fa *istinto* [*Istinkt wird*]⁴¹.

Herder si oppone dunque alla teoria intellettualistica delle facoltà della mente, così diffusa nella cultura settecentesca, anche in quella sensistica (e in seguito *idéologique*) di cui egli è certamente, in qualche misura, tributario; anche si oppone, qui con la massima esplicitezza, all'ipotesi che vi sia, tra le facoltà conoscitive umane e quelle degli altri animali, una mera differenza di grado. Ciò non implica in alcun modo, tuttavia, una sottovalutazione o peggio una rescissione del potere conoscitivo del corpo, anzi. È solo dalla sinergia tra attività di pensiero (*Denken*) e organizzazione fisica che nasce quel dirigersi dell'uomo verso la realtà che è il fondamento del suo conoscerla, e del suo divenire uomo. Perché mentre negli animali questo 'dirigersi' non eccede la dimensione tecnica, facendo tutt'uno col proprio bagaglio nativo, istintuale, nell'uomo esso è il dispiegarsi della libertà. La mossa cruciale è effettuata invocando la nozione di 'coscienza'. L'argomento è singolarmente affine a quelli utilizzati in molte odierne teorie neo-evoluzionistiche della mente e del linguaggio:

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

Un essere indipendente e libero, il quale non solo conosce, vuole e opera, ma pure sa [*weiß*] di conoscere, volere e operare. Questa creatura è l'uomo; e tutta questa disposizione della sua indole, onde evitare confusioni con le sue facoltà intellettive, la chiameremo *sensatezza* [*Besonnenheit*]. Giacché i termini senso, istinto, fantasia, ragione altro non sono che determinazioni⁴² di una forza unica [*Bestimmungen ener Einzigen Kraft*] nella quale le contraddizioni reciprocamente si elidono⁴³.

Quindi la *Besonnenheit* non azzera le singole facoltà conoscitive; ne forma il principio unitario, la molla che consente loro di operare unitariamente e simultaneamente. È lo stesso principio che mezzo secolo dopo Giacomo Leopardi, senza peraltro conoscere questo testo herderiano, invocherà nello *Zibaldone* (parlando di ‘indole primitiva dell’ingegno’ o ‘disposizione naturale’)⁴⁴ come substrato comune delle più diverse operazioni cognitive dell'uomo, sia quelle ‘poetiche’ sia quelle ‘filosofiche’. È insomma quel principio di unificazione, *cosciente ma non primariamente razionale*, dell’esperienza che forma il *refrain* di molta filosofia europea del tardo Settecento e del primo Ottocento, e di cui è superfluo ricordare la centralità nella grande avventura kantiana. Notevole è però che in Herder (come poi nel Leopardi) questo nocciolo profondo del conoscere si coniughi, diversamente che in Kant, con l’attività semiotica⁴⁵.

La *Besonnenheit* è infatti centrale nell’invenzione del linguaggio, o, per meglio dire, *mette capo a essa*. La *Besonnenheit* consiste, come abbiamo ricordato, in un peculiare procedimento conoscitivo che è cosciente di se stesso⁴⁶; ma ogni procedimento conoscitivo, ci dice

⁴² Preferisco utilizzare questo termine anziché *definizioni*, come nella trad. di P. Amicone.

⁴³ J. G. HERDER, *Saggio sull’origine del linguaggio*, cit., p. 55.

⁴⁴ Cfr. LEOPARDI, *Zibaldone*, pp. 3382-3383 dell’autografo.

⁴⁵ Alludo qui a un tema classico della ricerca storiografica, gravido però di implicazioni teoriche generali. Per un avviamento cfr. il lavoro fondamentale di L. FORMIGARI *La logica del pensiero vivente*, Roma-Bari, 1977, dal quale hanno mosso molti lavori recenti. Un interessante ripensamento del ‘problema Herder’ in ID., *La sémiotique empiriste face au kantisme*, Liège, 1994, pp. 31-70. Per un quadro aggiornato dei dibattiti intorno a Kant e il linguaggio cfr. P. PERCONTI, *Kantian Linguistics. Theories of Mental Representation and the Linguistic Transformation of Kantism*, Münster, 1999.

⁴⁶ Da tale punto di vista, la traduzione molto bella e interpretativa suggerita da Amicone (‘sensatezza’) rischia di linguisticizzare troppo un momento che (mi pare) è costitutivo della prassi linguistica, la rende possibile, ma non coincide con essa: la B., nella misura in cui identifica una forma prerazionale, sensoriale e olistica, di unificazione dell’esperienza, è piuttosto ‘l’istanza della sensatezza’ che la sensatezza stessa.

Herder, si rivolge nell'identificazione di oggetti mediante contrassegni che in tanto identificano il dato conoscitivo in quanto lo differenziano dagli altri dati. Ora, prima d'esser 'segno' per gli altri, una qualsiasi proprietà assunta come distintiva (*unterscheidende Eigenschaft*) è, come aveva insegnato Leibniz, e Herder ripete, 'nota' per se stessi⁴⁷. In tal modo, il dispositivo semiotico si salda dall'interno alla *Besonnenheit*, è conseguenza e insieme parte organica del suo funzionamento.

Il processo sembra tuttavia comprendere due momenti sottilmente distinti. Vi è - come dire? - uno sfondo virtuale, consistente nella disposizione alla conoscenza di cui già sappiamo:

Posto nello stato di sensatezza che gli è proprio [*der ihm eigen ist*], e tale sensatezza (riflessione) [*Besonnenheit (Reflexion)*] per la prima volta operando liberamente, l'uomo inventò il linguaggio [...]. Questa sensatezza è un carattere peculiare dell'uomo, essenziale al suo genere: altrettanto lo sono il linguaggio e l'invenzione [*Erfindung*] personale del linguaggio⁴⁸.

Il secondo momento è quello in cui una proprietà viene assunta fra le tante possibili per identificare un oggetto (nell'esempio herderiano, il belato per identificare l'agnella): questa proprietà galleggia nella nostra coscienza (*Besinnung*) come una marca distintiva; essa consente prima l'identificazione e subito dopo il riconoscimento; l'oggetto reale viene dunque in nostro possesso mediante la fissazione di un dato conoscitivo, e questo dato si presenta come un *contrassegno (Merkmal)*, è cioè un primo frammento di linguaggio o per meglio dire, è già il nocciolo del linguaggio:

L'anima dell'uomo, che si esercita a divenire sensata [*seine besonnende sich übende Seele*], cerca un contrassegno. L'agnella bela: e il contrassegno è

⁴⁷ La circolazione di questo concetto in Leibniz è ampia e ben nota agli specialisti (cfr. ad es. M. DASCAL, *op. cit.*, pp. 36 sgg. e nota 2). Leibniz a sua volta mutuava l'idea dal *De corpore* di Hobbes (I 2, 3), ma la caricava di forti valenze semiotiche estranee a tale autore. Un passo leibniziano che Herder aveva certo avuto sotto gli occhi è quello dei *Nouveaux Essais*: «Les paroles ne sont pas moins des marques (Notae) pour nous (comme pourroient être les caractères des Nombres ou de l'Algèbre) que des signes pour les autres» (I. III, 9). Nell'*Abhandlung* leggeremo: «Non si può pensare nemmeno il primo pensiero umano, nemmeno comporre il primo giudizio consapevole senza dialogare o tentare di dialogare nel proprio intimo. Il primo pensiero umano, dunque, prepara a poter dialogar con gli altri. Il primo contrassegni che io colgo è per me vocabolo caratteristico [*Merkwort*] e per gli altri parola di comunicazione [*Mitteilungswort*]» (J. G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, cit., p. 70).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

trovato [...]. L'agnella ricompare: bianca, morbida, lanosa. L'anima osserva, tasta, prende coscienza, cerca un contrassegno. Al belato la riconosce: 'Ecco – sente interiormente – tu sei la creatura che bela [*das Blökende*]!'⁴⁹.

È stato giustamente osservato⁵⁰ che una funzione affatto particolare svolge per Herder l'udito e che la sinergia orecchio-voce assume nella sua filosofia del linguaggio una portata modellizzante di cui solo oggi apprezziamo la portata teorica generale. Ai nostri fini presenti, conta soprattutto il fatto che, grazie al processo di identificazione-riconoscimento (*Anerkennung*) mediante contrassegni ora riassunto, Herder riesca a dimostrare come non vi sia conoscenza senza linguaggio. Questa valenza 'cognitiva' di cui il linguaggio si trova rivestito prevale largamente sulla sua importanza quale strumento di comunicazione. Come si vede dal prezioso inciso, «sente interiormente [*fühlt sich innerlich*]», il linguaggio si impone, già all'uomo inteso come singolo, come una necessità al suo stesso divenire uomo. In altri termini, il linguaggio nasce prima *in interiore homine* che come dispositivo di socializzazione. E non c'è bisogno di dire quanto questo ci allontani dalla coppia primordiale che Condillac collocava all'origine sia del linguaggio sia del processo di umanizzazione.

In conclusione, Herder ipotizza (a) l'esistenza di una specificità della conoscenza umana, collegata alla forma di adattamento alla realtà propria dell'animale umano; (b) un operare 'indiviso' dell'anima umana, in stretto nesso con l'organizzazione corporea, prima e al di là di ogni frammentazione intellettualistica delle facoltà mentali; (c) una funzione costitutiva svolta dal linguaggio nel processo della conoscenza in quanto esso è ingrediente indispensabile di ogni processo (cosciente) di riconoscimento; (d) la portata semiotica (e non meramente linguistica) di tale conclusione, in quanto il segno verbale è solo uno dei modi con cui quest'opera di identificazione-riconoscimento mediante contrassegni può essere eseguita.

4. Le nostre veloci considerazioni su testi di Vico e Herder ci hanno messo innanzi due risposte alla 'sfida' di Cartesio profondamente diverse da quelle date dagli esponenti della tradizione che abbiamo detto continuista, variamente declinabile – peraltro – sul versante ora dell'epicureismo ora del naturalismo postaristotelico. Al di là delle importanti differenze che corrono fra il filosofo napoletano e il pensatore tedesco, differenze che vanno spiegate all'interno dei rispettivi sistemi concettuali, ci viene proposta una soluzione del nesso

⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁰ Cfr. J. TRABANT, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt a. M., 1990, pp. 175 sgg.

linguaggio-natura umana che insiste per un verso sulla forte distintività *di specie* di quel nesso, per un altro sull'intreccio che le facoltà mental-linguistiche contraggono con l'organizzazione sensoriale e corporea dell'individuo umano. L'elemento 'epicureo' della continuità non è per nulla negato o rimosso, come non è negato né rimosso il corpo: ma anziché sforzarsi di *ridurre* a questo le facoltà mentali e i comportamenti linguistici, al fine di omologarli a quelli animali, qui il corpo è visto come il punto di partenza delle differenze adattive fra animali e uomo, e il linguaggio come chiave, insieme sensibile e intellettuale, del percorso di differenziazione. Questo, senza pagare il prezzo del dualismo metafisico, e senza necessariamente appiattare le altre specie animali sull'orizzonte della macchina, negando loro qualsiasi forma di conoscenza.

Una considerazione conclusiva, sperando non appaia ai lettori extravagante o, che sarebbe anche peggio, del tutto ovvia. Non si tratta certo oggi di prender parte per Cartesio o per alcuno dei suoi illustri *discussants*: anche se nessuno può vietarci di riconoscere, nell'uno o nell'altro pensatore, la tappa di una tradizione di studi che diversamente *parla* alle problematiche di cui oggi dibattiamo. È quindi inevitabile che l'oggetto di ricerca Cartesio attragga più i cognitivisti ortodossi che gli evoluzionisti neodarwiniani, i quali magari potranno eleggere a epigrafe di qualche scritto la prima frase dell'*Abhandlung* o compiacersi di qualche annotazione vichiana sul corpo, dimenticandone o trascurandone la complicata ambivalenza. A parte queste inevitabili e in fondo perdonabili scorciatoie, seguite mirando ad altro, la ricerca del *precursore* ha fatto davvero il suo tempo. Credo allora sia da intendere solo come una provocazione a discutere il titolo del capitolo finale («E se Cartesio avesse ragione?») di un bel libro recente di Felice Cimatti⁵¹, inteso a ridimensionare le tesi zoosemiotiche di oggidi scommettendo sulla differenza fatta dall'*anima linguistica* dell'uomo, da un linguaggio che negli animali è – come volevasi dimostrare – mezzo di espressione immediata del bisogno, semplice comunicazione della sfera fisico-emotiva, mentre negli umani è pensiero, ed è dunque – appunto – inseparabile dal loro rendersi tali, umani. Come quanto qui si è provato a esporre dovrebbe aver dimostrato, questa tesi che oggi ci appare giusta non è, per ovvie ragioni storiche, attribuibile a Cartesio. Questi pose, nei termini e nelle forme concettuali consentitegli dal suo tempo e dalla sua formazione filosofico-scientifica, il problema della radicale *alterità* delle forze conoscitive dell'uomo; ma certo non pensava al linguaggio come elemento risolutivo. Il linguaggio poteva esser posto come autonoma forza teoretica solo a patto di rompere il dualismo mente-corpo e di

⁵¹ F. CIMATTI, *La mente silenziosa*, Roma, 2002.

riconoscere a quest’ultimo una dignità non solo *meccanica*, solo a patto di annettergli una qualche forza conoscitiva. È la via sulla quale si misero, tentativamente, Vico, Herder e altri, fra cui il filosofo-poeta Leopardi. Ma con ciò siamo lontani da Cartesio; mentre non siamo ancora – occorre ricordarlo? – all’evoluzionismo darwiniano e tanto meno alle neuroscienze.