

BESTIE E BESTIONI. VICO E IL PROBLEMA DELL'ANIMALITÀ¹

Ho detto peggiore delle bestie: conciosiacché mettiamoci un poco a considerare i selvaggi di Vico. Detti essendo uomini non lo sono, e sono bestie non lo essendo. Che mostruose contraddizioni!²

Il concetto e il tema del bestione sono stati oggetto di ampia attenzione da parte degli interpreti del pensiero di Vico e, in effetti, sarebbe difficile sottovalutare l'importanza che riveste questa nozione, anzitutto nella *Scienza nuova*, ma già fin dal *Diritto universale*. Il bestione richiama il cosiddetto «erramento ferino» degli uomini degradati dopo il diluvio universale, indi la loro progressiva ri-umanizzazione in seguito all'evento del fulmine. Questo evento è giustamente considerato la «scena madre» della umanità di cui tratta, in modo compiuto, l'opera maggiore. Origine della storia gentile e della civiltà, il bestione rappresenta nello stesso tempo una degradazione dell'umano, l'esito della punizione divina che suscitò il diluvio universale. I giganti sono divenuti; sono «uomini perduti»; ma tale degradazione risponde a un preciso disegno provvidenziale che ha come fine prima la sopravvivenza, poi l'umanizzazione di questi esseri giganteschi e fortissimi: «acciocché nel loro ferino divagamento potessero con le robuste complessioni sopportare l'inclemenza del cielo e delle stagioni, e con le smisurate forze penetrare la gran selva della terra (che per lo recente diluvio doveva esser folissima)» (capov.524)³.

Il bestione sintetizza una doppia condizione: da un lato simbolo dell'inizio della storia di cui narra la *Scienza nuova*, dall'altro immagine della degradazione e della caduta. Esso testimonia un'origine già spuria: nel *De uno* e poi nella *Scienza nuova* del 1725, i giganti sono definiti

¹ Questo lavoro è una prima presentazione - volutamente schematica - di una più ampia ricerca, in corso di svolgimento, su Vico e il problema dell'animale.

² G. F. FINETTI, *Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia*, Venezia, 1768; ristampato con il titolo *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, 1936.

³ Le citazioni della *Scienza nuova* sono tratte da G. VICO, *Opere*, a cura di A. Bazzini, Milano, 1990; nel testo, utilizziamo la divisione in paragrafi adottata da Nicolini. Salvo quando indicato, si intende l'ultima edizione del 1744. La versione del 1725, quando utilizzata, è sempre nell'edizione Battistini.

principio della gentilità ma, insieme, segno della continuità di questa con la storia sacra. Non entreremo direttamente nella complessa questione dei rapporti – tematicamente negati, ma teoricamente presenti – tra storia profana e storia sacra, tra gentili e ebrei; piuttosto, le seguenti considerazioni si muovono nella problematica suggerita dal concetto di bestione, sviluppando su questo una riflessione sui rapporti tra animalità e umanità nel pensiero di Vico.

Non si è infatti posta troppa attenzione al modo in cui il pensiero vichiano tratta le bestie e i bruti: invece, la «bestia» dovrebbe costituire la base concettuale, anche se solo analogica o metaforica, da cui proviene il «bestione»⁴. Naturalmente, non per caso o per distrazione si è ignorato questo dato. Il fatto è che Vico non ha mai svolto una riflessione tematica sulla questione dell'animalità: questo non appare come un *siko* problema. D'altra parte, Vico non è per eccellenza il filosofo del mondo civile e del genere umano? Quale senso può dunque avere una riflessione su un pensiero attraverso un tema che a questo appare decisamente adiaforo?

Credo invece che senso vi sia, nel provarsi a questa riflessione. In tutta l'opera del filosofo vi sono riferimenti, seppure brevi e non sistematici, alla natura delle bestie e dei bruti; ma vorrei mostrare che, nonostante sia evidente la non continuità tra questione delle bestie e quella dei bestioni (questa scissione può anche appoggiarsi alla periodizzazione dell'opera di Vico: fino al *Diritto universale* soprattutto bestie, in riferimento a questioni classiche di cui vedremo l'incidenza; dopo, soprattutto bestioni), tuttavia è proprio attraverso una preliminare ricerca sul senso della trattazione vichiana dell'animale che possono emergere considerazioni nuove su quello che mi pare essere, anche dal punto di vista teorico, uno dei problemi più grandi della filosofia di Vico: il problema del bestione. In definitiva, vorrei dimostrare che bestie e bestioni si presentano come due aspetti di un medesimo problema teorico. Per evitare malintesi, sottolineo tre punti: 1) è ovvio che non c'è alcuna sovrapposibilità, e neppure contatto, tra la bestia e il bestione, nel pensiero di Vico; lo «stato ferino» dei primi uomini non sottintende alcuna criptata allusione alle bestie vere e proprie; 2) è però evidente, anche se non mi pare sia stato sottolineato, che Vico attribuisce ai bestioni e alle facoltà «poetiche» dei primi uomini operazioni, comportamenti e saperi che sono *tipicamente*, nella storia della filosofia, attribuiti alle bestie, e che vale la pena cogliere il peso di questo slittamento; 3) il nesso tra il bestione e la bestia sarà da intendersi – almeno a un primo livello di discorso, che è quello che qui presento – come un nesso teoretico.

⁴ Alcune brevi considerazioni, marginali ma significative, si trovano in N. BADALONI, *Introduzione a Vico*, Milano, 1961, pp. 364-366.

I. Non vi è in Vico una riflessione esplicita sul problema dell'animale, come si è detto. Vico, nel *Libro Metafisico*, accenna alla bestia già all'inizio dell'opera, quando fissa il significato del termine «ratio»: «Per loro [gli antichi filosofi italici] *ratio* significava tanto il calcolo aritmetico quanto la facoltà, che, peculiare all'uomo, lo discrimina dai bruti e lo fa sovrastare a questi»³. Ma una più estesa discussione della bestialità si trova nel V capitolo, nelle sezioni 1 e 2 («Dell'animo e dell'anima» e «Dell'anima dei bruti»): Vico riporta la differenza tra uomini e bruti, secondo un tratto tipico nella filosofia almeno fin da Aristotele, al possesso da parte dei primi di libero arbitrio e volontà, rimanendo alla distinzione epicurea e lucreziana tra *anima* e *animus*.

Con codeste nostre osservazioni concorda il fatto che i latini, pur vedendo che gli animali privi di ragione si muovono, li chiamarono «bruti», cioè con la parola che presso di loro indicava l'immobilità. Si deve pensare, dunque, che gli antichi filosofi italici, scorgendo che i bruti non si muovevano se non vi fossero spinti da oggetti presenti, li ritenessero, per se stessi, immobili, e pertanto compienti funzione di macchine nell'essere incitati al moto da oggetti presenti: a differenza dell'uomo, nel quale il moto ha un principio interno, ossia l'*animus*, che può muoversi liberamente⁴.

In questo passo è sottesa una metafisica che, almeno sotto questo profilo, non sarà mai sconsigliata: pur variando notevolmente il suo campo di applicazione in base ai mutati interessi di Vico, la si ritrova costante fino all'ultima edizione della *Scienza nuova*. In particolare, la distinzione tra una motilità «apparente» dei bruti e il vero moto degli uomini corrisponde a quella tra il tipo di moto meramente meccanico che avrebbero quelli di contro al «vero» moto, suscitato dalla *vis conativa*, di questi: le bestie potranno dunque reagire a oggetti solo presenti, perché solo il mero presente la bestia percepirebbe. Il modello della macchina corrisponde in Vico alla pura necessità, cui si oppone la libertà attiva che entrerebbe in gioco solo con l'*animus* - che è principio del senso, moto dell'aria attraverso il sistema nervoso, laddove l'*anima* corrisponde al principio vitale, al «sensus vivendi», moto dell'aria attraverso il sangue. L'animo è quanto discrimina l'uomo dalla bestia: in quanto ha animo, l'uomo possiede anche conato - come vedremo meglio tra breve. Già a questo livello, comunque, si osserva che le influenze lucreziane e gassendiane non sono perciò le sole pertinenti, almeno per questa specifica tematica: sia nel *De rerum natura* che nelle

³ G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere*, a cura di F. Nicolini, Napoli, 1950; cap. I, sez. I. È da ricordare che in una sezione delle *Vici venedicane* Vico riprenderà la tematica dell'ingegno come tratto peculiare dell'uomo - in connessione ai temi dell'acutezza, dell'arguzia e del riso.

⁴ *Ibid.*, p. 286 (corsivo mio).

opere di Gassendi (soprattutto il *Syntagma Philosophicum*), infatti, alle bestie sono concesse sia *anima* che *animus*, e anche il conato - sforzo, forza, impulso (*hormé* negli stoici). Per la questione delle bestie, Vico non segue questa linea. Se nella classicità la posizione meno simpatetica verso gli animali corrisponde a una posizione che va dagli stoici (ma, per Vico, soprattutto Cicerone, che egli interpreta però come critico dello stoicismo, come si sa, rispetto al tema della provvidenza) ad Agostino, con cui si compie la saldatura tra l'aspetto apologetico e quello del diritto (e Vico pare ha presente il Padre della chiesa per questa problematica), è però, ovviamente, in ambito moderno che sorgono ipotesi filosofiche forti di negazione alle bestie di ogni facoltà attiva e costruttiva: sono Cartesio e soprattutto Malebranche (che fonde Cartesio con Agostino a questo preciso proposito) a negare evidentemente ogni epistemologia agli animali⁷. Ora, Vico pare seguire questo modello, fondendo in unico sistema psicologia e morale, dato che la tesi apologetica si giustifica con osservazioni epistemologiche: «appunto perché si muove liberamente, l'*animus* desidera l'infinito e, con questo, l'immortalità. Ragione, codesta, così grave da indurre anche i metafisici cristiani a riporre precisamente nel libero arbitrio ciò che distingue l'uomo dai bruti. Certo i padri della Chiesa [corsivo mio], a riprova che l'uomo è stato dotato di animo immortale, e creato immortale da Dio, adducono principalmente il fatto ch'egli desidera l'infinito» (*De antiquissima*, V, I, p. 286). La posizione di Vico manifesta però già in questa fase qualche incertezza. Nella «Prima risposta» alla recensione al *De antiquissima* apparsa sul *Giornale de' Letterati d'Italia*, dopo aver ancora giustificato il libero arbitrio dell'uomo in relazione al problema del moto, Vico cerca di spiegare ancora cosa può voler dire che per gli antichi italici i bruti erano «immobili»: «In risposta potrei dire che gli dissero 'immobili',

⁷ Che la concezione di Malebranche sia la sintesi di una distorsione di Agostino e Cartesio sull'argomento risulta dal fatto che in quest'ultimo occorre distinguere tra testi che presentano la cosa in modo diverso: da un lato la rigidità delle *Meditazioni*, dall'altro il *Trattato sull'uomo e le Lettere*, dove si intende proporre la tesi dell'animale-macchina più come un modello che come una realtà assodata; Cartesio ritiene dimostrata l'impossibilità di provare che le bestie pensano, ma ritiene impossibile dimostrare che il contrario non sia (si veda la *Lettera a Morus* del 5 febbraio 1649, in R. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, V, p. 276). Più in generale, Cartesio ritiene molto più rigoroso il modello della macchina (dove non si manifesta alcuna azione che dimostri che le bestie pensano), a cui si associa l'idea teologica dell'infinita potenza e incomprendibilità di Dio. Si veda su questo argomento T. GONTIER, *Les animaux-machines chez Descartes: modèle ou réalité?*, in «*Corpus*», 1991, pp. 3-16. Per quanto riguarda Agostino, basti qui ricordare che la soluzione che salva l'ortodossia (le bestie non hanno peccato - solo l'uomo è decaduto) non viene guadagnata a discapito dell'attribuzione di sensazione e sofferenza alle bestie, dandosi questa proprio come prova della suprema perfezione divina: «Non apparirebbe dunque se non dal dolore delle bestie quale tendenza all'unità hanno le più basse creature animali. E se non apparisse, meno del necessario saremmo avvertiti che tutto ciò è stabilito dalla somma perfetta ineffabile unità del Creatore» (AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 3, 23, 69, in *Opere*, Roma, 1976, vol. 2, p. 367).

perché gli guardarono come mossi dall'aria, e non come moventisi da sé, ma, per quel che abbiamo poc'anzi ragionato (cioè il fatto che ogni movimento comune dell'aria diviene moto peculiare alla fiamma, alla pianta e alla bestia, «onde ciascuna di queste cose particolari ha la propria sua forma»), non perché mossi dall'aria, si toglie loro il muoversi per se stessi. Io però non entro a sostenere cotal sentenza, che i più fidi interpreti della mente di Cartesio stimano essere una bellissima favola e solamente da commendarsi per l'acconcezza della sua tessitura» (*Risposta del Signor Giambattista di Vico, in Opere, cit., p. 325*). Qui Vico pare intendere che le bestie, procedendo il loro moto dall'anima — cioè dall'aria, si muovono di per sé, anche se non possiedono il *sensus animi*: non possono dirsi «immobili», come la vulgata attribuisce — forse erroneamente — a Cartesio, e come lo stesso Vico ha riportato nella sezione del *De antiquissima* dedicata ai bruti. In ogni caso, Vico non approfondisce la questione e sospende il giudizio.

Questa la situazione con il *De antiquissima*; e Vico non cambierà esplicitamente la sua tesi sui bruti. Prima di muovere verso una interpretazione generale del problema dell'animalità in Vico, dobbiamo però seguire ulteriormente l'articolazione del suo discorso, richiamando le altre osservazioni che si ritrovano sparse nel complesso dell'opera vichiana¹.

Nel *De uno* la stessa tematica si precisa: Vico afferma da un lato che la superiorità dell'uomo sull'animale non è nel corpo, ma nella cognizione, cioè nella ragione; d'altro lato, come vedremo estesamente, la nozione di corpo si sdoppia: il corpo umano non è il corpo dell'animale. Da una parte, il corpo è concupiscenza eccitata dai sensi — nei quali si radica l'umana miseria; sono cognizione e ragione dunque a definire la natura *sociale* dell'uomo, socialità che si esprime nella differenza tra faccia e volto: «Ed invero non solo per la ragione e per la loquela l'uomo dai bruti differisce, ma eziandio pel volto. Le bestie hanno la faccia, non il volto, e consegue dalle racconta cose, che la natura non ha fatto l'uomo per ch'egli, a guisa di belva, solitario godesse le cose utili, ma bensì perché cogli altri uomini le comunicasse»². Perché le cose starebbero così? Il motivo è ancora riportato al difetto, negli animali,

¹ Ricordo anche che la difficoltà della posizione vichiana sui bruti venne già osservata, *en passant*, dal recensore del «Giornale de' Letterati d'Italia», nel secondo articolo seguito alla prima risposta di Vico. Se si accetta la fisica che Vico riprende, cioè se si accetta che l'animo è aria che circola attraverso i nervi, come può Vico dire che l'animo umano è immortale? E come può, d'altra parte, negarlo alle bestie? «Se nelle bestie scorgonsi non solo cuore, arterie e sangue, ma ancora nervi, sugo e spiriti animali: dunque ancor queste hanno in sé non solo anima, ma anima altresì: onde dov'è mai la differenza tra l'uomo e le bestie?» (citato in G. Vico, *Risposta II, in Opere, cit., p. 354*).

² G. Vico, *De uno universo iuris principio et fine uno*, cap. XXI-XXIX e cap. XLV, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 48-51 e pp. 58-59.

di quel principio interno, l'animo, che si collega allo sforzo conativo; Vico si riallaccia qui esplicitamente al *Liber metaphysicus*:

Ma noi, nella nostra metafisica [in nostra *Metaphysica*], alle cose inanimate e ai bruti abbiám diniegato lo sforzo, il conato, ed alle ragioni fisiche, per le quali i fisici ed i meccanici dicono, insieme col volgo, gli sforzi, i conati dei corpi, abbiám opposto, essere dessi semplici moti, riportando lo sforzo, il conato, alla sola mente, la quale del libero arbitrio posseduta, può *substare*, sussistere potenzialmente¹⁰.

Lo sforzo, il conato, appartiene alla sola mente. In questo contesto Vico sta definendo il diritto naturale: Se l'animale non ha volontà, esso non possiede neppure diritto: e non solo lo *ius posterius* della eterna ragione, ma neppure lo *ius prius*, quello riferito appunto alla volontà che si manifesta nel conato. Precisamente a questa altezza, dove si cerca di articolare la genesi della mente e della civiltà, troviamo lo sdoppiamento del concetto di corpo; dato che nel diritto primario e naturale troviamo quei diritti

chiamati dagli stoici 'primi naturali diritti', i quali riguardano la vita umana in quelle cose che le son comuni con gli altri animali¹¹,

Vico deve chiarire che cosa intende con «corpo»; non è poi vero in assoluto che gli uomini non differiscono dagli animali per il corpo, cioè per la sfera dei sensi, perché tra il corpo animale e il corpo umano vi è irriducibile differenza. Pur condividendo con l'animale quella sfera di cose che formano lo *ius prius* - cioè le cose proprie dei sensi, tanto che quella parte del diritto naturale «viene pure diffinita 'il diritto insegnato dalla natura ad ogni essere animato'» - tuttavia «il gius naturale primario non può estendersi ai bruti»¹²: solo l'uomo può avere diritto, perché solo il corpo umano possiede la potenza espressa dal conato e dunque volontà e libertà.

Questa distinzione tra due sensi di corpo porta con sé la distinzione tra due tipi di sensibilità irriducibili, quella dei bruti da un lato e quella degli uomini dall'altro: questa soluzione permette a Vico di fondare una metafisica che si origina dal corpo umano ma che non è in nulla «sensistica» (nel senso monistico della catena dell'essere, il senso lockeano o leibniziano, per esempio); nella soluzione di Vico è preservata la tesi di una separazione qualitativa, radicale e assoluta, tra animalità e umanità. Nonostante che, all'origine, siano i sensi a preservare la vita (da cui la

¹⁰ *Ibid.*, cap. LXXV, pp. 94-95.

¹¹ *Ibid.*, pp. 92-93.

¹² *Ivi.*

provvidenzialità degli enormi corpi dei primi uomini); nonostante che la favella, «giovandosi del corpo medesimo», costituisca essenzialmente la storia, la mente e la società umane; ciò nonostante, ripetiamo, solo il corpo umano è occasione del vero, perché solo esso è essenzialmente legato al conato, proprio della sola mente.

Nonostante le anche rilevanti differenze che intercorrono tra le opere precedenti e la *Scienza nuova*, in quest'ultima agisce uno schema analogo nel delineare i rapporti tra bestie e bestioni - e questo appare senz'altro più sorprendente anzitutto per la base concettuale del termine «bestione»; tuttavia, alcune considerazioni su come Vico descrive i primi uomini potranno complicare la tesi della separazione radicale e sostanziale tra animalità e umanità.

In un passo della *Cosmografia poetica*, ottava sezione del libro secondo («Della sapienza poetica») della *Scienza nuova* nella sua ultima edizione, Vico descrive l'epistemologia originaria:

Ora, perché i primi uomini del gentilesimo erano di menti singolarissime, poco meno che di bestie, alle quali ogni nuova sensazione cancella affatto l'antica (ch'è la ragione perché non possono combinar e discorrere), perciò le sentenze tutte dovevano essere singolarizzate da chi sentivale (capov. 703).

La natura della mente dei primi uomini si caratterizza per l'incapacità di astrazione, per un «sentire» che rimane esperienza singolarizzata. I primi uomini sono dunque confrontati con le bestie; in questo passo, come si vede, l'analogia si pone a un livello negativo: i primi uomini sono bestioni perché sono quasi come (poco più che) bestie, le quali non riescono a trattenere la sensazione, a ritenerla, e così a memorizzare. Ogni nuova sensazione cancellerebbe la precedente. Per questo, a differenza dell'uomo, esse non possono «combinar e discorrere»¹³. Come nel passo del *De antiquissima*, dove agli animali veniva negata la possibilità di trascendere la presenzialità della percezione, percependo essi solo oggetti presenti da cui sono mossi meccanicamente; così i bestioni non trascenderebbero la singolarità della percezione presente, perché non possiedono memoria. L'enfasi sulla mancanza di memoria in analogia con le bestie viene riproposta ancora in un passo di poco successivo a quello citato: lo stato ferino «si divora il tutto degli uomini, perché non lasciano essi nulla di sé nella loro posterità» (capov. 717). Nei duecento

¹³ Nella *Quinta parte del Discorso*, Cartesio definisce la differenza tra uomini e animali come possesso da parte dei primi di una ragione che permette un'utilizzazione creativa del linguaggio. Gli uomini sanno comporre discorsi tramite parole, sono cioè capaci di mettere insieme e di coordinare, laddove gli animali-macchine rispondono solo secondo un modello che oggi definiremmo di stimolo-reazione. Sono da ricordare a questo proposito le obiezioni di Gassendi, che, insieme, sostengono la tesi della presenza di un'anima nelle bestie e mettono capo a una diversa nozione di ragione.

anni che separerebbero il diluvio noaico dal primo fulmine (periodo che Vico giustifica con ragioni fisiche: essendo troppo umida, la terra non poteva mandare esalazioni secche nell'aria «ad ingenerarvisi i fulmini», capov. 377), i bestioni errano sulla terra «raminghi e soli», «nudi d'ogni umano costume e privi d'ogni umana favella» (capov. 62). Come le fiere, che vivono ammassate ma sole (capov. 1106): pur in stato di promiscuità, le bestie non fanno comunità - sono isolate, chiuse nel particolare dei loro istinti vitali. Ciascuna vive per sé. La mancanza di memoria non è che una conseguenza della mancanza di animo e di conato: come la fantasia e come l'ingegno, la memoria si radica nel corpo umano in cui giacciono «seppelliti» i «semi di vero» che vengono risvegliati attraverso il senso religioso, la prima esperienza postdiluviana davvero umana.

Un oblio assoluto definirebbe la condizione eslege degli uomini bestiali. Questi uomini, viene detto nella *Fisica poetica*, «non avevano proprie forme d'uomini, ed eran assorti dal nulla, perché per l'incertezza delle proli non lasciavano di sé nulla» (capov. 688). I bestioni non lasciano tracce: essi vivono nel Chaos, «padre della notte civile» che è, ci dice Vico, «la notte de'nomi» (capov. 717). L'incapacità di ricordare è come l'incapacità di dare nomi. In questa condizione vive però quella genia di esseri che viene *prima* del fulmine: infatti, quel modo di esperire potrà universalizzarsi - seppure *sui generis*, di un'universalità «singolarizzata» soltanto quando la terra fulminerà: allora questi giganti si troveranno «risvegliata» l'idea di divinità. Con un'esperienza della verticalità, alzando gli occhi, timorosi, vedranno il cielo e lo contempleranno, sentendovi e riconoscendovi Giove. La visione verticale e la stazione eretta - secondo un'immagine che si ritrova nella filosofia da Platone in avanti - marciano l'umanità. Il cielo sarà Giove e un'universalità sarà raggiunta: questa non sarà un processo astrattivo (un atto cioè di selezione e separazione), ma identificativo, e questa identificazione sarà operata da un tipo di facoltà, la fantasia, che attribuisce *anima e vita* ai corpi. Vico chiamerà questo procedimento *universale fantastico*. Vico descrive la genesi della civiltà e della mente umane come risveglio e riattivazione: la capacità di avere memoria e, insieme, fantasia, caratteristiche ricondotte alla grande disponibilità di «sentire» che hanno i giganti sono da attribuire alla provvidenza: attraverso la via naturale del fulmine, essa trasformerà solo *alcuni* giganti empì in giganti più.

Il testo vichiano suggerisce uno sdoppiamento del concetto di bestione: questa figura opera in modo duplice, perché da un lato ci si presenta un bestione *prima* del fulmine-cielo-Giove, che, errando fennamente, non è distinguibile dalla bestia se non attraverso il ricorso al piano delle facoltà sepolte e virtuali, ai «semi di vero»; dall'altro, un bestione *dopo* il fulmine, un gigante che gradualmente «rimpicciolisce» e si ritrae, ritrovando la sua «giusta» figura, il suo *proprio* corpo - cioè

il rapporto con la sua mente. Il bestione è certo così primo principio della storia delle nazioni, ma lo è in quanto degenerazione, caduta, da uno stato precedente e più originario.

Sull'evento del fulmine cade il peso della metamorfosi dal bestione all'uomo; anche se ancora per un po' di tempo dopo di esso, in una trasformazione comunque graduale - i bestioni conservano alcuni modi della libertà bestiale per la [loro] fresca origine» (capov. 522) - tuttavia nel fulmine si condensa il vero punto di passaggio dall'oblio della non-storia, dove la memoria manca perché si è incapaci di ritenere, alla storia come possibilità di ricordare e tramandare. Questo passaggio è una riattivazione suscitata da un evento, grazie alla provvidenza.

Ora, tentando di seguire dall'interno la struttura del pensiero vichiano, la sua autonoma logica - quanto alle intenzioni, non sembrano sussistere dubbi consistenti - non è agevole accettare questa distinzione netta, assoluta, tra un prima e un dopo della storia. Tra il bestione che guarda la bestia e il bestione che guarda l'uomo non è possibile erigere una barriera impermeabile. Se questo è vero, allora, la *Scienza nuova* non riuscirebbe a rimuovere completamente l'animale, secondo quella che è stata chiamata una «strategia psicostorica»¹⁴: il bestione testimonierebbe una differenza tra animale e uomo non puramente sostanziale (secondo il procedimento apologetico e cartesiano) né solo quantitativa (secondo il procedimento gradualistico, scolastico e materialista), situandosi tra sostanza e grado. Cerchiamo di dimostrarlo.

II. All'inizio della quarta sezione («Del metodo») del primo libro, troviamo espresso il fondamento della metafisica, dell'epistemologia e del metodo comparativo vichiano: «dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini, qualunque selvaggi, fieri ed immani» (capov. 339). Anche come bestioni selvaggi, gli uomini possiedono «semi di vero»; tant'è che pure gli empì libertini, si prosegue, «invecchiando, perché si sentono mancare le forze naturali, divengono naturalmente religiosi.» Subito dopo, un'affermazione che invece è stata spesso considerata pericolosa apertura libertina:

Ma tali primi uomini, che furono poi i principi delle nazioni gentili, dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie (capov. 340).

¹⁴ Cfr. C. SINI, *Passare il segno*, Milano, 1981, pp. 310 segg. Per Sini, Vico storicizzerebbe completamente il mito, scandendo così le tappe della verità secondo i suoi diversi modi. Il bestione verrebbe superato. In una prospettiva diversa da quella di Sini, anche E. GRASSI (molto chiaramente, per esempio, ne *La facoltà insegnata e il problema dell'incoscienza. Ripensamento e attualità di Vico*, in *Vico oggi*, a cura di A. Barisani, Roma, 1984) vede nella facoltà della fantasia l'emergere dell'antropologico che supera definitivamente il biologico animale.

I primi uomini, *principi delle nazioni gentili*, fondatori di storia e di civiltà, uomini di forti passioni, sentono senza riflettere: questo è, tipicamente, il «pensare da bestie» – nel senso che è il tipo di operazione attribuita in genere alle bestie. L'analogia tra primi uomini e bestie viene qui proposta non, come avevamo osservato in precedenza, sul piano della non-storia, sul piano dello stato eslege dove nulla può nascere, ma, al contrario, sul piano delle facoltà che costituiscono originariamente la storia e la civiltà. In questo passo sembra che il «sentire» costituisca un piano unico e comune ad animale e uomo (dove invece avevamo visto sinora una distinzione tra due tipologie di sensazione), secondo un modo di pensare che ritroviamo, per esempio, nella critica di Condillac a Buffon (sia nel *Saggio sulle conoscenze umane* che nel *Trattato sugli animali*).

Troviamo la stessa posizione in un passo di poco successivo, all'inizio del secondo libro della *Scienza nuova*, nella prima sezione («Metafisica poetica»): la metafisica dei primi uomini, dei giganti nobili che fondarono le religioni con la divinazione, è una metafisica poetica. Di questa metafisica si devono ritrovare, così Vico, le modificazioni nella mente umana:

e la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco queste proprietà: ch' i sensi sieno le sole vie ond' ella conosce le cose (capov. 374).

L'affermazione è decisiva: la natura umana è *comune* con quella delle bestie non solo in via negativa, per ciò che non fonda: notte della storia (stato di solitudine, oblio assoluto, ecc.); ma anche, e forse soprattutto, per quello che fonda, come momento inaugurale, genesi, della storia. Come avevamo sottolineato accennando al tema dello *ius prius* del *De uno*, il punto è il ruolo costruttivo delle facoltà primarie: il sentire è il primo modo di conoscenza, anzi, dice Vico, «il solo modo», per quanto le due nature – umana e bestiale – hanno in comune. In un passo di poco precedente, Vico ha addirittura sottoscritto, come descrizione della sapienza poetica e volgare (in polemica con la concezione della sapienza riposta), il dettato sensistico e gradualistico aristotelico-lockeano «Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu», riproponendone la versione occasionalista già tematizzata nel *De uno*: «cioè che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (ch' i metafisici d'oggi dicono 'occasione') da' sensi» (capov. 363).

Questo contesto pare contrastare con quanto sin qui suggerito; mi pare più che plausibile che questo contrasto dipenda dall'insufficiente grado di elaborazione che la riflessione vichiana raggiunge a proposito del problema delle bestie. In questo quadro, infatti, l'analogia tra bestie e bestioni ha anche un valore positivo, che produce uno slittamento implicito non di poco conto: se il sentire è alla base della memoria e della fantasia, ovvero dell'immaginazione, allora proprio le facoltà che danno

inizio alla storia umana, sono quanto l'uomo condividerebbe con l'animale. Vico sembra qui più spregiudicato che nell'opera del 1720, o quantomeno lascia implicite – o «dimentica» – le cautele là più volte ribadite. In che senso l'origine del gentile sarebbe un'origine dalla bestia? Vico non approfondisce mai la questione, restando alla superficie di una espressione metaforica che richiederebbe più considerazione: le «origini bestiali, che qui si ragionano, di tutte le nazioni gentili» (capov. 396).

Non ci si fraintenda: anche nella *Scienza nuova*, Vico vorrà sempre negare questa condivisione, rifuggendo ogni possibilità di rapporto «positivo» tra animalità e umanità: la nostra opinione è che tale negazione vichiana non possa essere trascurata, che debba anzi essere presa nel massimo conto proprio perché ha una funzione *reale* nel sistema, addirittura positiva, permettendo una comprensione non banale di tale rapporto. E tuttavia, il bestione non potrà eludere del tutto quella condivisione, una sorta di contaminazione con la bestia: non neutro e trasparente medio del passaggio dalla bestia all'uomo, il bestione testimonierà invece, a un tempo, di una *certa forma* di analogia offrendo spazio alla differenza tra di essi.

Caratteristica dei giganteschi primitivi, uomini d'aspetto ma bestiali nei costumi, è di essere «nulla o assai poco ragione e tutti robustissima fantasia» (capov. 705); ma la fantasia «altro non è che risalto di reminiscenze, e l'ingegno altro non è che lavoro d'intorno a cose che si ricordano» (capov. 699). Vico ripete quanto va dicendo fin dal *De ratione* (1708): tra fantasia, memoria e ingegno vi è uno strettissimo nesso, se non addirittura una identità, come suggerisce la cinquantesima *dignità*: «Ne' fanciulli è vigorosissima la memoria; quindi vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta» (capov. 211).

Alla base dell'atto epistemologico originario è dunque da porsi la memoria, senza la quale – come noterà Hume – noi non avremmo nessuna nozione di causa; Memoria è del resto, ci dice Vico, «madre delle muse» (capov. 699), dalle quali è generata la sapienza. La prima di esse è non a caso Urania, «contemplatrice del cielo», inizialmente scienza della divinazione, quindi astronomia. La fantasia e l'ingegno lavorano su dati che, secondo quanto abbiamo mostrato in precedenza, sono sensazioni di particolari *ritenute* grazie alla memoria. Questi particolari vengono elaborati dalla fantasia e messi in correlazione dall'ingegno. La memoria appare così l'elemento centrale nella costituzione dell'identità, tanto individuale che collettiva e storica: essa costituisce l'origine della conoscenza, tanto nella filogenesi quanto nell'ontogenesi¹⁵. Ora, Vico nello

¹⁵ Su questi temi si veda P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio*, Bologna, 1991. Lo studioso fa notare come i tre principi antropologici del senso comune, cioè religione, matrimoni e sepolture, siano tutti da ricondurre in modi diversi alla memoria (rispettivamente,

stesso passo prosegue dicendo che tali tre «bellissime facoltà», che appartengono alla prima operazione della mente (l'arte topica), provengono a questa dal corpo. In questo modo, il senso viene saldato al corpo: fantasia, memoria e ingegno sono facoltà che «appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo. Onde la memoria è la stessa che la fantasia (...)» (capov. 819).

Il gigante ha un corpo molto grande, e anche estremamente sensibile: è con esso che opera, dato che, essendo incapace di astrarre, offre le sensazioni trattenute a fantasia e ingegno perché costruiscano il suo mondo: un mondo, ripetiamolo, di universali fantastici e di corpi animati. Per tutto questo,

è da ammirare la provvidenza divina: ch'avendoci dato ella i sensi per la custodia de' nostri corpi - i quali i bruti hanno meravigliosamente più fini degli uomini - in tempo ch'erano gli uomini caduti in uno stato di bruti, da tal loro natura istessa avessero sensi scortissimi per conservarsi; i quali, venendo l'età della riflessione, con cui potessero consigliarsi per guardar i lor corpi, s'infievolirono (capov. 707).

La provvidenza ha fornito i bruti, i giganti bestiali, di sensi finissimi, con cui essi sono riusciti a custodire i corpi e a conservarsi. La metafisica poetica mette le radici nel corpo umano: questo corpo si situa all'origine della possibilità della storia e della mente umane, costituendole tramite le facoltà che in esso sono radicate. Anche qui, però, la questione è duplice. Infatti, ribaltando la citazione, tali facoltà mettono le radici nel corpo, ma appartengono, «egli è vero», alla mente.

Il proprio dell'uomo, la sua umanità, nasce allorché, dopo il fulmine, i bestioni hanno il primo pensiero della divinità come un timore nei confronti del cielo-Giove. Da tale timore nasce il conato, «il qual è proprio dell'umana volontà, di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo» (capov. 340). Questo «infrenar il moto de' corpi», questo «tenere a freno i moti della concupiscenza», è un *prodotto* del pensiero della divinità, e spinge i bestioni a «tenere in conato l'impeto del moto corporeo della libidine» (capov. 1098). Il conato rende possibile così il divenir-uomo del bestione: i giganti si adattano di buon grado a possedere in perpetuo una sola donna, inaugurando il costume monogamico da cui risulteranno i matrimoni, secondo e fondamentale principio dell'umano senso comune, e dai matrimoni nasceranno le prime società, cioè le famiglie. A questa altezza, Vico pone il proprio dell'uomo nella mente, e non nel corpo: l'umana libertà consiste nel «tener in freno

come «risvegliarsi» dell'idea di Dio, come senso della trasmissione di sé nel futuro tramite le famiglie, come culto del passato).

i moti della concupiscenza e dar loro altra direzione, che, non venendo dal corpo, da cui vien la concupiscenza, dev'esser della mente, e quindi proprio dell'uomo» (capov. 1098). Il conato non è parte della fisica, ma della metafisica: il corpo non possiede il conato; riprendendo il *Diritto universale*,

conari significa resistere a un moto esterno [...] Per questa ragione abbiamo negato agli animali bruti il diritto naturale primo: perché è una forza del corpo messa in moto dal desiderio che gli animali bruti non hanno¹⁶.

La nozione del conato imposta, secondo lo schema già rilevato, lo sdoppiamento del corpo: siccome dal corpo proviene la concupiscenza bestiale, ma nel corpo si radicano anche le facoltà della mente che costruiscono civiltà e storia delle nazioni, il conato, in quanto divenir-uomo del bestione, pur manifestandosi *nel* corpo e *come* corpo, proviene dalla mente. In ciò consiste il tentativo di separare il negativo e il positivo del corpo. Ancora una volta, è il fulmine che funge da cerniera: *prima* di esso, un corpo concupiscente e puramente bestiale; *dopo* di esso, come conseguenza del timore di Giove, un corpo-conato che è radice di facoltà primarie e che edifica il senso comune (religione - matrimonio - sepoltura dei morti). Il passaggio dal primo corpo al secondo si trova nella descrizione dell'autoeducazione dei giganti all'umanità: per il tramite dei tre principi del senso comune e delle «lavande sagre», *educere* è un trarre-fuori lo spirito dal corpo e dal senso: il segno di questo dirozzamento del senso è una giusta corporatura (capov. 520).

La questione da pensare è proprio quella del passaggio. Il passaggio da un corpo all'altro, dalla non-mente alla mente, dalla non-storia alla storia, lo abbiamo mostrato, avviene per un evento, un *fiat* provvidenziale, ma al contempo per gradi: dalla pesantezza dei sensi la mente si trae fuori poco alla volta. Una distinzione pura, qualitativa, non va perciò incontro a difficoltà essenziali? Vale anche la reciproca: non appare possibile attribuire a Vico una concezione scalare e graduale del vivente. La posizione è diversa; e solo considerando l'oscillazione che si presenta nella duplicità dell'analogia tra bestie e bestioni (funzionante sia in negativo, bestione-bestia, sia in positivo, bestione-uomo) è possibile indicare un livello problematico nella definizione vichiana dell'animalità.

Se il sentire mette le radici nel corpo, se memoria e fantasia sono facoltà che provengono dal corpo, non è proprio nel sentire e nella memoria che sarebbe possibile riscontrare quanto costituisce la possibilità dell'umano *senza esserne esclusiva prerogativa*? Il conato attribuisce il

¹⁶ G. Vico, *De constantia philosophiae*, cap. XVII, in *Opere giuridiche*, cit., pp. 380-381.

proprio dell'uomo alla mente, non al corpo; che solo il corpo umano dunque sia il tramite della memoria e della fantasia appare problematico. Dei tre modi di rapporto con l'esperienza - sentire, avvertire, intendere - solo l'ultimo costituirebbe lo specifico proprio dell'uomo; il sentire come momento e negativo e costruttivo (storia, linguaggio, comunità) rappresenterebbe la base comune a ogni essere senziente¹⁷. Questa posizione riporterebbe Vico a Aristotele, a Locke e a Leibniz: ma neppure questo appare plausibile. Nella *Scienza nuova*, infatti, per quanto vi siano passi che inducono a questa ipotesi, sembra molto più costante la posizione «esplicita» di Vico; per mostrare i limiti della posizione «gradualista» secondo la logica del discorso vichiano, ricordiamone prima le buone ragioni. Cerchiamo di trovare nel concetto di bestione una ragionevole sintesi tra la tesi della differenza sostanziale e quella della differenza «dal meno al più» tra animale e uomo.

III. Padre Finetti intuì bene i rischi che il tema del bestione - del resto tipico della tradizione materialista (si ricordi il V libro del *De rerum natura*) - rappresentava per l'apologia¹⁸. Non è qui il caso di riproporre ancora la vecchia questione - del tutto inutile - sulla religiosità di Vico; il punto è piuttosto quello di comprendere da un lato come Vico sia legato a una forma di antropocentrismo come umanesimo spiritualistico («spirito» nel senso più largo possibile ovviamente; quello che fa dire: l'uomo ha uno spirito, l'animale no; non ci si accorge di quanto sia tautologica questa affermazione?); dall'altro, come un pensiero che si interroga radicalmente sull'umano a partire dalla sua *genesis* empirica, storica apra a possibilità teoricamente legittime e feconde.

Contrastando Vico attraverso un'analisi puntuale delle Sacre Scritture, Finetti dimostra come in esse non compaia alcun indizio circa l'esistenza di un'umanità ferina sulla terra¹⁹. Incentrando la sua critica sulle nume-

¹⁷ Sulla tematica vichiana del corpo, si vedano G. CANTELLI, *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986, *passim*, e G. PATELLA, *Senso corpo poesia. G.B. Vico e la nascita dell'estetica moderna*, Milano, 1995, specialmente pp. 59-93.

¹⁸ Nella nota biografica annessa all'edizione del 1936 del libro di Finetti, Croce informa che Finetti, insegnante di teologia, frate francescano, «ben noto agli eruditi per un *Trattato della lingua ebraica* (Venezia, 1756) [...] nacque in Gradisca il 16 febbraio 1705 ed ebbe in battesimo il nome di Germano Federico, che in religione mutò con quello di Bonifacio. Morì il 20 giugno del 1782 a Farra». Sia nell'Apologia che in un'altra sua opera, il trattato *De principiis iuris naturalis et gentium adversus Hobesum, Pufendorfum, Thomasium, Volsum et alios* (Venezia, 1764), Finetti utilizzò in luogo di Bonifacio il nome di Giovan Francesco, perché aveva un fratello con questo nome cui volle rendere notorietà (si veda la nota di Croce, pp. 89-91).

¹⁹ Cenni sui giganti, anche se antediluviani, compaiono in *Genesi*, 6, 4 («C'erano sulla terra i giganti a quei tempi»), in *Numeri* 13, 33 («tutta la gente che vi abbiamo notata è gente di alta statura; vi abbiamo visto i giganti»), e in *Deuteronomio* 1, 28 («Dove possiamo andare noi? I nostri fratelli ci hanno scoraggiati dicendo: Quella gente è più grande e più

rose contraddizioni e incongruenze di Vico circa la cronologia postdiluviana, Finetti sottolinea alcuni punti che interessano il nostro discorso: dal postulare l'esistenza di uno stato ferino dell'umanità deriva una pericolosa conseguenza, cioè che «l'anima nostra non sia quanto alla sostanza diversa da quella dei bruti, ma che tutta la diversità consista nella varietà e differenza degli organi, onde provenga il maggiore o minore scioglimento delle idee»²⁰; se gli uomini hanno vissuto per lungo lasso di tempo come bestie mute per poi *gradualmente* acquistare la ragione – questo l'argomento dei libertini ripreso da Finetti – perché non potremmo ipotizzare lo stesso per le bestie?

Perché non si può dire che verrà altresì un tempo, in cui quegli animali, che ora diconsi bruti e bestie, sciolgano finalmente la ragione, la quale ora per avventura resta ancor legata ed impedita dalla maggior durezza e resistenza degli organi; con che diventino animali ragionevoli quali siamo noi?²¹

Finetti crede di parare l'obiezione che gli rivolgeranno i vichiani (per esempio Duni): anche argomentando in base alla distinzione tra facoltà latenti e patentì, per cui nello stato eslege «l'umana facoltà era stordita e per lo materialismo impedita dall'usar ragione»²², non si riesce a superare del tutto la possibilità sostenuta da epicurei e libertini, quella dell'equiparazione sostanziale delle anime. Anche presupponendo, come fa Vico, un piano trascendente e provvidenziale che a un certo momento risveglia, riattiva, le facoltà propriamente umane nel bestione, non si può sfuggire ai pericoli di un pensiero eretico. Ipotizzando, come metafisica ed epistemologia originaria, una sapienza poetica le cui facoltà – memoria, fantasia, ingegno – affondano le radici nel corpo, è possibile evitare i rischi del gradualismo?

È evidente che Finetti si muove su un piano diverso da quello di Vico. Tutta l'argomentazione vichiana è in realtà costruita in modo da schivare le critiche di Finetti; e però, il perno su cui essa poggia è solido e fragilissimo al tempo stesso. Esso ruota infatti attorno a un elemento impregiudicato, come abbiamo rilevato: tra oblio e memoria, tra corpo come *concupiscenza* e *miseria* e corpo come *sensus commune*, tra il bestione-bestia e il bestione-uomo, in definitiva, non sussisterebbe che la differenza di un *fiat* provvidenziale, che «riattiverebbe» le facoltà sepolte sotto il peso dei corpi. Ora, anche se la provvidenza fosse pura autopoiesi – il che non ci pare – essa non risulterebbe in questo modo

alta di noi». Ma, ancora prima, la tematica dei giganti affonda le sue radici nelle mitologie indoeuropee di fine Neolitico (cfr. P. LEVYQUE, *Bestie dei uomini. L'immaginario delle prime religioni*, tr. it. Roma, 1991, p. 134 e 140).

²⁰ G. F. FINETTI, *Difesa...*, cit., p. 83.

²¹ *Ivi*.

²² *Ibid.*, p. 86.

«provata», indicando piuttosto un procedimento circolare: lo sviluppo umano dimostrerebbe la provvidenza, ma la provvidenza originerebbe (come riattivazione dei semi di vero) l'umano, dando il via alla defernizzazione. Non ha perciò tutti i torti, dal suo punto di vista, Finetti, quando individua «mostruose contraddizioni» nei selvaggi di Vico.

Nello scritto antivichiano, si trovano altre due critiche significative per il nostro argomento: Finetti si scaglia contro l'ipotesi del mutismo originario della lingua, cioè contro la capacità delle immagini di costituire di per sé linguaggio; e contro «l'improprio rapporto o parità» tra i bestioni e i fanciulli, cioè contro l'analogia tra filogenesi e ontogenesi²³. Sui problemi dell'immagine e dell'analogia dirò qualcosa alla fine: intanto, sottolineiamo quanto questi problemi siano connessi alla nozione di passaggio come gradualità dal bestione-bestia al bestione-uomo, dal corpo come sede dell'oblio assoluto al corpo come terreno di costituzione del mondo civile, radice di memoria, fantasia e immaginazione.

In questo approccio laterale a Vico, rivolgiamoci ora ad un autore a lui familiare: Pierre Bayle. Il nome di Bayle ricorre molte volte nei testi vichiani, sempre in contesti negativi: spesso associato ai nomi di Epicuro, Machiavelli, Spinoza, Hobbes, egli rappresenta uno dei campioni del libertinismo e dello scetticismo atei contro cui Vico combatte fin dal *De antiquissima*²⁴. Nella *Sinopsi del diritto universale* viene citato esplicitamente il *Dizionario storico-critico*²⁵. Per inserire Bayle nella discussione che abbiamo intrapreso, è utile rifarsi alla voce «Rorario» del *Dizionario*²⁶. Girolamo Rorario è l'autore del trattato *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*²⁷. Rorario cerca di smentire,

²³ *Ibid.*, rispettivamente pp. 51-52. e p. 11.

²⁴ Per una rassegna storico-critica della questione dell'anima delle bestie in relazione al libertinismo e alla concezione della ragione come strumento (e dunque non in riferimento a Vico), si veda M. T. MARCIALIS, *Alle origini della questione dell'anima delle bestie*, Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia, Cagliari, 1973.

²⁵ G. VICO, *Sinopsi del diritto universale*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 30. Tutte le volte che Vico cita Bayle, si riferisce però alle sue «scandalose» teorie filosofiche sulla possibilità di una società di atei, sviluppate nei *Pensées diverses sur la comète* e nella *Continuation aux pensées diverses sur la comète*; anche la *Scienza nuova* del '44 si chiude con una dichiarazione anti-bayliana (cfr. capov. 1110). Per un inquadramento generale del confronto tra Vico e Bayle, si veda G. CANTELLI, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, 1971, specialmente pp. 71-83.

²⁶ La prima edizione del *Dizionario* è del 1697; la seconda, notevolmente accresciuta, del 1702. Cito la voce *Rorario* dall'antologia del *Dizionario* in traduzione italiana, a cura di G. Cantelli, Bari, 1976.

²⁷ Girolamo Rorario (1485-1556), di Pordenone, fu nunzio di Clemente VII alla corte di Ferdinando re d'Ungheria. La sua opera fu ristampata, a cura del libertino Gabriel Naudé, a Parigi nel 1648. La diffusione europea della sua opera si deve soprattutto al *Dictionnaire* di Bayle e alla *Théodicée* di Leibniz. Nel *Quod animalia bruta* l'argomento a favore dell'anima delle bestie si sviluppa soprattutto tramite l'esempio topico della perfetta operosità delle api.

attraverso l'esposizione di un gran numero di fatti circa l'abilità degli animali, sia la tesi dei cartesiani, che nega l'anima alle bestie riducendoli a puri automi, sia la tesi degli aristotelici, secondo cui gli animali avrebbero un'anima sensitiva, cioè dotata di memoria e percezione ma non razionale²⁸.

La posizione cartesiana si scontra per Rorario con la più elementare delle fenomenologie: perché un cane tema il bastone, secondo l'esempio di Crisippo ripreso da Montaigne e poi da Leibniz, è necessario che egli paragoni il presente con il passato (il momento in cui è stato battuto realmente) per trarne una conclusione: deve cioè saper confrontare due idee o comunque due impressioni, e per confrontare occorre capacità di ricordare; ora, tale capacità non può non essere una qualche forma di ragionamento: «Rorario sostiene che ci sono stati dei cavalli, i quali si sono rifiutati di accoppiarsi con la madre, o che, avendolo fatto senza saperlo, ingannati dalle arti di un palafreniere, si sono gettati da un precipizio, dopo esser venuti a conoscenza di quanto era avvenuto»²⁹.

È un peccato, afferma Bayle, che la tesi cartesiana sia così debole, perché essa si accorda con la vera fede meglio di ogni altra: dato che, in conseguenza del peccato originale, solo i peccatori soffrono, le bestie non *sentono* perché non possono soffrire; dunque esse non hanno alcun tipo di anima. «Essendo Dio giusto, la miseria è una prova necessaria del peccato, per cui ne consegue che le bestie, non avendo peccato, non sono soggette alla miseria, mentre lo sarebbero, se fossero fornite di sensibilità; se ne conclude che non hanno sensibilità»³⁰. L'anima delle bestie non potrebbe essere soggetta a dolore e miseria senza avere peccato. Diversamente, occorrerebbe credere che Dio avesse creato anime capaci di amore e conoscenza, senza obbligarle ad amarlo e conoscerlo, lasciandole così in uno stato di peccato e di disordine. Ho ricordato che Agostino aveva escogitato una soluzione per salvare i fenomeni e la dottrina, e che la posizione di Cartesio non è necessariamente così rigida; però, il punto da sottolineare qui è piuttosto che Bayle, in qualche modo, rivaluta la posizione cartesiana proprio per contrasto con quella estrema di Rorario: una volta tratte tutte le conclusioni dalle sue

²⁸ Bayle afferma che l'autore che è riuscito a dimostrare l'errore della posizione cartesiana sull'anima delle bestie (e i limiti di quella aristotelica) è Leibniz, cui egli dedica alcune pagine dell'articolo su Rorario. Nell'articolo, Bayle annovera tra i sostenitori dell'anima delle bestie, oltre ad Aristotele, Stritone, Enesidemo, Plutarco, Parmenide, Empedocle, Democrito, Anassagora, poi Virgilio, Filone, Galeno, Lattanzio, Arnobio, Plinio, Maimonide, i Sociniani, Guglielmo di Parigi, fino a Valla, Citadino, Pasquier, Montaigne e Charron (cfr. pp. 158-166). In «Pereira» aggiunge anche Pitagora e Platone a questa lista. Oltre a «Rorario» e «Pereira», altri passi sulla discussione dell'anima delle bestie sono presenti nei lemmi «Barbe» e «Senneca».

²⁹ P. BAYLE, *Dizionario*, cit., p. 150.

³⁰ *Ibid.*, p. 154.

tesi, esposte tra l'altro in modo filosoficamente non troppo profondo, sarebbe difficile salvare qualcosa delle certezze della conoscenza. Per questo, Bayle suggerire piuttosto una *epoché* scettica sull'argomento.

L'altra tesi, quella degli aristotelici, distingue tra anima sensitiva e anima razionale. Tuttavia, argomenta Bayle-Rorario, è difficile non attribuire una qualche forma di ragione una volta concessa un'anima sensitiva. Infatti, se gli scolastici sostengono che le bestie conoscono solo oggetti singoli e materiali, incapaci di riflettere e di trarre conclusioni da una cosa all'altra,

cosa sperano di poterne ricavare? Credono forse con questi mezzi di convincere le persone capaci di ragionare che l'anima delle bestie non appartiene alla stessa specie dell'anima dell'uomo? Questa loro pretesa è senza alcun fondamento. Per chiunque sappia ragionare è evidente che qualsiasi sostanza, suscettibile di qualche sensazione, sa anche di sentire³¹.

È assurdo affermare che l'anima di un cane vede un uccello senza accorgersi di vederlo: «ciò dimostra che tutti gli atti delle facoltà sensitive sono, per loro natura e per la loro essenza, riflessivi su se stessi»³². Un nesso strettissimo, consequenziale, collegherebbe sensazione, memoria e riflessione: la conclusione è dunque che l'anima delle bestie è soltanto *diversa* dalla nostra, a causa della differenza fisiologica degli organi. Il principio è quello del continuo: tra anima bestiale e anima umana vi è la differenza che sussiste dal meno al più. Per corroborare il suo argomento, Bayle introduce un'analogia che introduce la questione che ora dovremo ricordare: tra anima delle bestie e anima umana vi è, in linea di principio, la stessa differenza che corre tra l'anima di un bambino di un mese e quella di un uomo di trentacinque anni:

Vorrei domandare a questi signori se, a loro avviso, sarebbe giusto dire che l'anima di un uomo all'età di trentacinque anni appartenga a una specie diversa che all'età di un mese, o che l'anima di un frenetico, di un ebete, di un vecchio rimbambito, non sia sostanzialmente perfetta quanto l'anima di un uomo nel pieno delle sue capacità. Respingerebbero senza dubbio questo pensiero, perché lo considererebbero, a ragione, un errore molto grossolano; non vi è infatti dubbio che l'anima, che nel fanciullo si limita solo a sentire, è la stessa anima che nell'adulto medita e ragiona solidamente [...] E facile applicare quanto abbiamo ora detto all'anima delle bestie. Si ammette che essa sente i corpi, che li distingue, che ne desidera alcuni e ne rifugge altri. Ce n'è abbastanza: essa è dunque una sostanza che pensa, capace cioè del pensiero in generale³³.

³¹ *Ibid.*, p. 168.

³² *Ivi.*

³³ *Ibid.*, p. 170.

È dunque evidente che «i filosofi della scuola non possono provare che l'anima dell'uomo e quella delle bestie siano di natura diversa»; queste differenze solo solo accidentali, e non un segno di distinzione specifica tra soggetti:

Aristotele e Cicerone, all'età di un anno, non avevano pensieri più sublimi di quelli di un cane²⁴.

È chiaro perché Finetti enfaticamente soprattutto, del concetto di bestione, il gradualismo del corpo (come accrescimento: dall'uomo pre-diluviano alla bestione-bestia; come decrescimento: dal bestione all'uomo); esso impedirebbe la sostanziale differenza tra animali e uomini. E la critica di Finetti all'analogia filogenesi-ontogenesi rientra nell'argomento: Bayle, infatti, utilizza il gradualismo - attraverso il tema leibniziano della *lex continui* - proprio per dimostrare che tra animale e uomo vi è lo stesso rapporto che vi è tra bambino e adulto.

Osserviamo che, in Bayle, l'analogia in positivo tra animale e uomo è dedotta dall'analogia fanciullo-uomo; ora, in una prospettiva vichiana, Bayle equipara troppo facilmente i termini di quest'ultima: non è detto che tra fanciulli e uomini non intercorra un qualche tipo di differenza non meramente graduale, ovvero una gradualità che - a un certo punto - produce specie, sostanza. Inoltre, non è detto che tra le due analogie vi sia un rapporto omologo, per cui dall'una si deduce l'altra. Questi due elementi fanno sì che lo stesso tipo analogia, utilizzata da Vico, si riveli uno strumento euristico più potente e sofisticato di quello di Bayle. Infatti, il filosofo di Napoli non potrebbe aver sostenuto che Aristotele e Cicerone all'età di un anno fossero dotati di pensieri non superiori a quelli dei cani. Possedendo *sepolte*, seppellite, tutte le facoltà che li differenzierebbero *per qualità* dai cani, Aristotele e Cicerone fanciulli, ma in generale tutti i fanciulli, anche meno dotati dei geni, possono dirsi *fin dall'inizio* diversi dai cani²⁵. Proprio a questo livello, come

²⁴ *Ibid.*, p. 171. Naturalmente, la ragione verso cui spingono i liberini, come emerge da questo quadro, è una ragione operativa e strumentale, pragmatica, e non statica e contemplativa (su questo cfr. M. T. MARCIALIS, *op. cit.*, pp. 14-15 segg.).

²⁵ Ricordiamo anche un dato stilistico-retorico. L'avvicinamento tra bestioni e bestie viene proposto sempre in contesti negativi; si noti il tono violento, tipico di certo gusto barocco, che emerge dal paragone tra barbarie e bestialità nella *Conclusione dell'opera*: «tutti popoli a guisa di bestie si erano accostumati di non ad altro pensare ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno ed avevano dato nell'ultimo della delicatezza o, per me'dir, dell'orgoglio, ch'a guisa di fiere, nell'essere disgustate d'un pelo, si risentono e s'infieriscono, e si, nella loro maggiore celebrità o folla de'corpi, vissero come bestie immani in una somma di solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo ognun de'due il suo proprio piacere o capriccio» (capov. 1106). Al contrario, l'avvicinamento tra bestioni e fanciulli, suggerito per sottolineare capacità e forza costruttiva, muove immagini affettuose e positive.

tra poco diremo, si pone il problema del bestione in quanto uomo *sui generis* «dotato» di capacità sepolte e virtuali riattivate dalla provvidenza, e per questo diverso dalla bestia fin dall'inizio, secondo un modo di pensare che sarà anche quello del *Saggio sull'origine del linguaggio* di Herder.

Nell'utilizzare il *topos* dell'analogia filogenesi-ontogenesi Vico è insieme meno estremo e più sofisticato di Bayle: come in quest'ultimo, l'analogia è assata sul riconoscimento di un comune originario sentire (espresso da memoria e fantasia), e tuttavia, Vico dichiara una diversità sostanziale tra animale e uomo. Da un lato, dunque, la posizione di Vico non è assimilabile a quella di Locke, secondo il quale le bestie, capaci solo di idee particolari, non desumono le generali tramite astrazione: *perché questo è proprio ciò che Vico dice dei bestioni, non delle bestie*. Certo, gli argomenti di Locke forniscono un ulteriore motivo per sospettare della legittimità teorica dello sdoppiamento del concetto di bestione, attraverso cui Vico ritiene di evitare obiezioni quali quelle di Bayle-Rorario; di fatto, però, la prospettiva di Vico sulle bestie è rigida, malebranchiana: esse non hanno memoria e non sentono³⁶.

D'altra parte, e nello stesso tempo³⁷, concedendo al corpo del be-

³⁶ Nel *Dictionnaire*, Bayle presenta questa posizione radicale, l'esatto opposto di Rorario, tramite il lemma «Pereira»: Gomez Pereira fu medico spagnolo del '500, autore di un *Antoniana margarita* (1554), trattato dove cerca di dimostrare che le bestie sono macchine che non sentono. Bayle afferma che Pereira è il primo ad avere sostenuto questa posizione, anche se precisa che Cartesio arrivò alle stesse conclusioni senza aver avuto modo di conoscere l'opera di Pereira, di circolazione peraltro «assai rara». Tra gli antecedenti della posizione di Pereira e Cartesio, si annoverano gli stoici, i cinici, Seneca, Cesare, Agostino. Bayle cerca di dimostrare però che anche questi autori non negassero qualsiasi forma di sensazione alle bestie, per concludere — attraverso passi di Cicerone, Plutarco e Proclo — che tutti i filosofi dell'antichità «s'accordoient à dire qu'il n'y a point d'animal insensitif» (cfr. «Pereira», in P. BAYLE, *Oeuvres Diverses, Volumes supplémentaires*, Hildesheim-New York, 1982, voll. I, p.884).

La posizione di Bayle è ripresa, per esempio, da BOUILLER (1699-1759), che nel suo *Essai philosophique sur l'âme des bêtes* (1728) afferma che la questione dell'anima delle bestie ha visto sostanzialmente concordi tutti i filosofi antichi, i quali «ont tous donné dans l'opinion commune que les Brutes sentent et connoissent, attribuant seulement à ce principe de connoissance, plus ou moins de dignité, plus ou moins de conformité avec l'Âme humaine»; e, dato che lo stesso Pereira ha sostenuto l'ipotesi solo per caso, dovendo i suoi principi condurlo a conclusione opposta, «Descartes est donc le premier, que la suite de ses profondes méditations ait conduit à nier l'âme des Bêtes» (BOUILLER, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Paris, 1985, pp. 178-180). Prendiamo da Bouiller il dato che tale questione segnò uno spartiacque significativo tra filosofia antica e moderna (anche se sarebbe forse più esatto dire tra mondo pagano e mondo cristiano), almeno nel senso di filosofia post-cartesiana; dopo Cartesio emerge, naturalmente, una terza posizione, quella di Locke e Leibniz, più «comprensiva» dei rapporti tra materia e spirito, estensione e pensiero, e che non per caso recupera aspetti del platonismo e dell'aristotelismo.

³⁷ Su questa duplicità come tratto tipico di molte soluzioni religiose del tempo di Vico insiste con la consueta lucidità e chiarezza Paolo Rossi: «Combattere i libertini e i deisti e fornire armi ai libertini e ai deisti: queste due imprese, in apparenza così radicalmente op-

stione dignità epistemologica, come osservò Finetti, risulterà difficile applicare fino in fondo quella distinzione sostanziale: un corpo costruttivo nei primi uomini quasi bestiali, e un corpo muto, sepolto nella assoluta singolarità del presente, senza memoria e perciò neppure senziente, negli animali; in più, secondo l'argomento di Locke e Leibniz ripreso da Bayle, un organismo vitale non senziente, che non patisce, appare difficile da immaginare¹⁸.

IV. Nel concetto di bestione si complicherebbe l'opposizione tra quantità e qualità, e si condenserebbe dunque il passaggio dal grado alla sostanza. Questo passaggio avverrebbe secondo un procedimento di questo tipo: la differenza sostanziale si «produce» solo in quanto la si «riconosce»; essa cioè non è individuabile secondo la legge di un apriorismo formale: l'apriori come qualità diversa, nella genesi, dell'uomo rispetto alla bestia – si manifesta solo a posteriori, retrospettivamente: cioè, nella sua dimensione storica, filologica, fattuale. Finetti, desiderando una distinzione dottrina predisposta solo apriori, non era giustamente soddisfatto della soluzione di Vico; ora, un'aposteriorità siffatta, non di mero grado, è in opera nel ricorso al principio analogico che – giova ricordarlo – opera rispetto al tempo – storico ed esistenziale – e allo spazio – con il recupero del tema dei «selvaggi» del nuovo mondo; Essa raccoglie l'elemento processuale del gradualismo scolastico e bayliano, ma non per questo sopprime la qualità. Che questa soluzione non si trovi in Vico non desta meraviglia; che la logica del suo discorso la suggerisca a noi, oggi, beninteso, mi pare abbastanza plausibile.

Intanto, qual è il senso dell'analogia tra il tempo della filogenesi e quello della ontogenesi? Anzitutto, l'analogia già impedisce una completa storicizzazione del bestione – rendendola, al tempo stesso, parzialmente reale e irriducibile: infatti, l'analogia non è una *omologia*. Il passato oscuro dell'origine è simile al passato di ogni mente razionale. Dicendo che i bestioni dell'origine sono come i fanciulli, Vico sta al tempo stesso anche dicendo che i primi non possono identificarsi con i secondi: il rapporto analogico tra filogenesi e ontogenesi segnala solo

poste, andarono più volte configurandosi, nel mondo al quale Vico appartiene, come *ostinosa impresa* («Dispute su barbari e ferini», in P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, Firenze, 1999, p. 271).

¹⁸ Pochi anni dopo la morte di Vico e l'ultima edizione della *Scienza nuova*, Condillac nel *Trattato sugli animali* (1755) riprende l'argomento utilizzandolo contro Buffon, il quale attribuiva sensazioni doppie (corporali e spirituali) agli uomini, e singole (solo corporali) alle bestie. Condillac mostra l'infondatezza di questa posizione, riproponendo, attraverso il principio della continuità tra sensazione e ragionamento e della differenza dal più al meno, l'idea per cui «le bestie confrontano, giudicano, hanno idee e memoria» (cit. in E. B. DE CONDILLAC, *Trattato sugli animali*, Parte prima, capitolo quinto, trad. in *Opere*, a cura di C. A. Viano, Torino, 1976, p. 576 e precedenti).

un isomorfismo tra storia del singolo e storia del genere di appartenenza; per questo motivo, la storia materiale del genere umano impedisce un puro apriorismo delle facoltà, ovvero un puro strutturalismo sincronico: se così non fosse, allora, per una osservazione ovvia, i bestioni originari sarebbero divenuti tutti filosofi astratti e adulti razziocinanti nel corso di ciascuna vita individuale. La dimensione diacronica appare dunque irriducibile, in ogni aspetto del sistema complessivo della *Scienza nuova*. E tuttavia, è anche vero che l'ipotesi filogenetica sull'origine delle facoltà si appoggia, anche in Vico (e necessariamente, verrebbe da dire), sia sul piano ontogenetico, ovvero sull'osservazione di dati fenomenologicamente presenti e reali (i fanciulli); sia sul piano dei dati relativi a una storia molto più recente di quella della prima età (Tacito, le scoperte del nuovo mondo, ecc.): le ipotesi su quest'ultima, le descrizioni di «storia congetturale» cui appartengono anche i bestioni, sono desunte da quel piano³⁹.

Con questa via non si risolve definitivamente il rapporto tra filologia e filosofia: determinare apriori quando un fanciullo diviene adulto, localizzare cioè con esattezza, nel tempo e nello spazio, il luogo e il momento in cui la quantità – come accumulazione e come apprendimento – si trasforma in qualità e sostanza, appare estremamente problematico: non si può determinare in anticipo con esattezza, in altri termini, *quando* la memoria e la fantasia si ritraggono per lasciar posto alla ragione. Tanto nei bestioni quanto nei fanciulli, infatti, la memoria e la fantasia nascondono una ragione non ancora riattivata; reciprocamente, nel genere umano adulto la ragione oscura e sopisce, ma non cancella, memoria e fantasia. Il ragionamento permette di cogliere l'importanza decisiva che ha il piano della diacronia, della storia come cronologia e come fatto, nell'analogia: riattivazione e assopimento sono *variabili*, accadono in tempi e in guise differenti. Natura è nascita secondo certi modi e certi tempi. Non a caso, allora, Vico sostiene l'ipotesi del bestione attraverso testimonianze storiche che non appartengono al tempo favoloso: quella sui Germani, quelle sui Patagoni della Terra del Fuoco e su altri abitanti del nuovo mondo. Il concetto di bestione così nasce per l'intreccio analogico di una serie di elementi acquisiti dalla filologia, anzi il bestione è costituito da questo intreccio analogico.

³⁹ Secondo S. VELOTTI, *Sapienti e bestioni. Saggio sull'ignoranza, il sapere e la poesia* in G. B. Vico, Parma, 1995, l'analogia filogenesi-ontogenesi non ha un ruolo centrale: appoggiandosi su alcune affermazioni di Vico, presenti nella *Scienza nuova* del 1725 (come il capov. 42 o il 367), nelle quali si limita l'analogia tra fanciulli e bestioni attraverso l'idea dell'irreversibilità del tempo (i fanciulli moderni nascono in contesti diversi già avanzati, e di questo risentono), Velotti conclude circa il valore euristico di un'analogia che invece, per noi, funziona come motore essenziale per tutta l'epistemologia della sapienza poetica, e questo anche per i motivi individuati qui da Velotti.

L'analogia, in quanto è relazione di similarità-differenza tra elementi, ha in sé una spazio-temporalità complessa; in particolare, è raffigurazione del tempo stratificato: la mera cronologia si trasfigura in temporalità, perché il paradigma della freccia, della successione fattuale, si interseca con quello del ciclo e del riemergenza del passato⁴⁰. A ben vedere, questa stratificazione è già presente nella descrizione vichiana, non solo del ricorso ma anche dell'origine: la scena primaria del fulmine non concerne tutto il genere umano *contemporaneamente*, ed è proprio questa sfasatura temporale che permette insieme il sorgere e lo svilupparsi della mente umana e della storia civile come confronto e lotta sociale.

Ma i violenti giganti e i teneri fanciulli condividono qualcosa di molto concreto, le facoltà operative: l'animismo e la capacità imitativa. Come i bestioni, «i fanciulli vagliono potentemente nell'imitare», perché in essi è «vigorosissima la memoria, vivida all'eccesso la fantasia, ch'altro non è che memoria o dilatata o composta»; il mondo fanciullo si forma immagini poetiche; i fanciulli, viene detto nella dignità LII, «vogliono potentemente nell'imitare, perché osserviamo per lo più trastullarsi in assemblare ciò che son capaci di apprendere» (capov. 215). La poesia è per Vico, nel solco della tradizione della *Poetica* aristotelica, imitazione; e la poesia delle origini, come costituzione di senso da parte di «oggetti» nei confronti del «mondo», essenzialmente imitazione della natura.

Che cosa significa imitazione della natura? Dignità XXXVII: «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive» (capov. 186). L'imitazione della natura si collega al principio animistico: come i fanciulli parlano con gli oggetti inanimati, attribuendo loro vita e anima, così i bestioni personificano, rispondono e «parlano» ai corpi naturali, anzitutto al cielo, che diviene così corpo animato, Giove. Questo è il processo che conduce agli universali fantastici. Apparentemente opposti, principio mimetico e principio animistico paiono indissociabili. Essi emergono però, tratto essenziale, da un piano caratterizzato da *ignoranza e necessità*: ignoranza delle cause delle cose, e necessità di fornire senso agli eventi con gli strumenti di cui si dispone. L'ignoranza, madre della curiosità che «partorisce la scienza» (capov. 189), e la necessità, operano attraverso un procedimento proiettivo: «l'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa sé regola dell'universo» (capov. 120). E ancora: «È altra proprietà

⁴⁰ Per una chiara presentazione storica dei problemi del rapporto filogenesi-ontogenesi, *topos* del pensiero occidentale che almeno da Agostino giunge sino a Freud, si veda ancora P. Rossi, «Il paradigma della riemergenza del passato», in *Il passato, la memoria, l'oblio*, cit., specialmente pp. 123-133.

della mente umana ch'ove gli uomini delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti» (capov.122). Infine:

Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi danno alle cose la loro propria natura, come il volgo, per esempio, dice la calamita esser innamorata del ferro (capov. 180).

Intanto, l'analogia include anche il volgo ignorante, un elemento strutturale, spazialmente presente e non ipotetico: a conferma della complicazione, come si è detto, tra tempo della storia e tempo dell'individuo (l'opposizione è tra la catena analogica che include bestioni, fanciulli, selvaggi di paesi lontani nello spazio, popoli remoti ma non tanto quanto i bestioni, contadini, volgo ignorante e donne da un lato, e l'uomo adulto unico detentore della ragione filosofica dall'altro). Inoltre, è chiara la saldatura tra principio mimetico, principio animistico e principio proiettivo. Poesia è imitazione; imitazione è, all'origine, proiezione della propria natura vivente. Questo processo poetico è però, al tempo stesso, anche «costruttivo», cioè *fantastico*, in quanto costituisce la prima elaborazione di senso del mondo grazie alla capacità della mente anzitutto di ritenere le sensazioni, memorizzandole, e, al contempo, di elaborarle tramite la fantasia e di connetterle tramite l'ingegno: siamo nell'ambito del bestione-uomo, del corpo come terreno in cui si radicano le facoltà primarie.

Ora, proprio il tema del mimetismo rende molto difficile la separazione qualitativa tra bestia e uomo. L'attività mimetico-poietica concerne tutte i processi descritti dalla sapienza poetica: mimetico è l'originario linguaggio, principalmente muto, esteriorizzato da gesti e interiorizzato in immagini (*idee*); mimetiche sono anche le sue prime espressioni foniche, monosillabiche e onomatopoeiche. Un linguaggio muto, di immagini e gesti: come discernere la bestia dall'uomo sulla base del tradizionale argomento del linguaggio, se a questo si attribuiscono le caratteristiche di un mimetismo principalmente muto e corporeo, gestuale? Come escludere l'animale proprio da questo terreno⁴¹?

Il mimetismo animistico e proiettivo viene descritto da Vico attraverso la nozione di *finzione vera*. Caratteristica della natura dei primi uomini è che essi *insieme fingono e credono*, «fungunt simul creduntque» (capov. 376), afferma Vico ripetendo un'espressione di Tacito poi ripresa da Bacone; i bestioni, come i fanciulli, sarebbero totalmente in-

⁴¹ Per una proposta della mimesi come *trait d'union* tra animale e uomo (con un'estensione persino al mondo inanimato dei minerali e delle piante), si veda R. CAILLOIS, *L'occhio di Medusa. L'uomo, l'animale, la maschera*, tr.it. Milano, 1998.

capaci di mentire. E lo stato d'ignoranza e di necessità a produrre un'epistemologia mimetica, animistica e proiettiva: i bestioni *si fingono* - cioè si costruiscono - un mondo necessario, non una elaborazione simbolica rituale, diseconomica, ludica. Questo fingere assume così il senso di un *facere* del tutto spontaneo, nel quale conoscenza e credenza sono identificati. Essendo incapaci di formare generi astratti e intelligibili, nei bestioni come nei fanciulli mente e natura si identificherebbero. L'incapacità di mentire corrisponderebbe a questo stato naturale, originario, prima della completa scissione tra un soggetto e un oggetto, tra un segno e un significato. Così nella IV degnità:

E qui esce un gran principio di cose umane, che conferma l'origine della poesia qui scoperta: che i primi uomini della gentilità essendo stati semplicissimi quanto i fanciulli, i quali per natura sono veritieri, le prime favole non poterono fingere nulla di falso; per lo che dovettero necessariamente essere, quali sopra ci vennero diffuse, vere narrazioni (capov. 408).

La costruzione mitopoietica, elaborata tramite i sensi, è certo «falsa» rispetto alla materia, cioè come contenuto letterale: non è vero che il cielo sia mai stato Giove, ed è per *ignoranza* che i bestioni attribuiscono vita a un corpo inanimato; è però «vera» rispetto alla forma, cioè al suo significato, al suo senso (capov. 502)².

Ma - ecco il punto - non troviamo nell'idea di un'assoluta identità tra mente e natura e nella conseguente attribuzione a bestioni e fanciulli di una incapacità di mentire, forse un prolungamento della problematicità che caratterizzava la negazione del rapporto tra animalità e umanità? L'incapacità di mentire è tradizionale argomento degli scolastici laddove, attribuendo alle bestie solo anima sensitiva ma non razionale, distinguono l'uomo in quanto unico ente capace di dissimulazione; così, Vico attribuisce qui ai bestioni e ai fanciulli quanto dovrebbe rimanere, tanto più in una prospettiva separatista quale quella vichiana, una esclusiva prerogativa delle bestie. Da una parte, dunque, ritroviamo i diritti dell'analogia in positivo tra bestioni e bestie tante volte negati da Vico; dall'altra, il mito di una «innocenza delle prime età» (l'espressione compare nelle *Dissertazioni del Diritto universale*) può valere per qualcuna di queste categorie? Secondo l'argomento di Bayle, una volta attribuita sensazione e memoria, cioè ragione, pure la possibilità di mentire e dissimulare è concessa, e dunque anche le bestie avrebbero questa capacità. Che sia possibile, poi, pensare che bestioni e fanciulli non abbiano la capacità di mentire si scontra con una fenomenologia elementare. Nel caso del racconto vichiano sui bestioni, esso descrive esseri che prima

² Cfr. su questo tema L. PAREYSON, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in *Id., L'esperienza estetica*, Milano, 1974.

«fuggono le fiere» e «inseguono le schive e ritrose donne» (capov. 301), poi si rifugiano intimoriti «ne' nascondigli delle grotte», dopo aver avvertito il fulmine. Fuggire, inseguire e nascondersi: modalità di dissimulare (o comunque rappresentare) la propria presenza, secondo un'elaborazione percettiva già sviluppata. Nel caso dei fanciulli, poi, niente di meno certo della loro presunta totale sincerità – e comunque, che dicano la verità non implica che non *sappiano* mentire: Vico esprime tramite il termine «trastullo» questo tipo di animismo mimetico. Non è anche ludico, il mimetismo? «Prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi *come se* fossero, quelle, persone vive» (capov. 186, corsivo mio)⁴³.

Nel gioco come *attività mimetica* troveremmo dunque questa epistemologia originaria. Trastullarsi rimanda a una già sviluppata elaborazione simbolica, che si manifesta in quel «come se» denotante una capacità seppur minima di distacco dall'oggetto di animazione. La *fictio* di ogni fare non potrebbe costituirsi senza un grado, seppur minimo, di capacità di distacco dall'oggetto, di elaborazione di senso non meramente costrittiva; proprio in questo distanziamento ha spazio la possibilità di dissimulare. Invece, la capacità di mentire, di minacciare e di ingannare non è ammessa nella trattazione vichiana della genesi perché Vico postula un'origine di pura spontaneità; abbiamo cercato di mostrare che tanto i bestioni che i fanciulli con difficoltà possono rispondere a tale descrizione, ma soprattutto che proprio il terreno di una mimesi elaborata secondo i criteri esposti potrebbe essere considerato il comune spazio del simbolico nell'animale e nell'uomo⁴⁴. Insomma, lo

⁴³ Il ragionamento è quello che Wittgenstein utilizza contro Frazer, accusandolo di essere più selvaggio dei selvaggi che interpreta, quando crede di ravvisare nelle loro pratiche credenze erronee: non è detto che i selvaggi africani credano *davvero* che supplicare un re della pioggia servirà a far piovere, dato che essi gli si rivolgono quando si avvicina il periodo delle piogge, non nei mesi di siccità. Inversamente, guardando alle nostre pratiche, Wittgenstein osserva: «se sono furioso per una qualche ragione, mi può capitare di colpire la terra o un albero con il mio bastone, ecc. Così facendo però non credo che la colpa sia della terra o che colpirla possa servire a qualcosa. 'Sfogo la mia collera'. E tutti i riti sono di questa specie» (L. WITTGENSTEIN, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, tr. it. Milano, 1986, pp. 33-34).

⁴⁴ Su tutti, Gregory Bateson ha dimostrato come le bestie, tramite il principio mimetico, riescano a dissimulare. Gli animali *giocano*, cioè fanno contemporaneamente distaccarsi dall'attività mimetico proiettiva che rappresentano, e di conseguenza possono minacciare e ingannare (si veda il noto esempio delle scimmie che giocano alla guerra in G. BATESON, *Una teoria del gioco e della fantasia*, in *Verso un'ecologia della mente*, tr. it. Milano, 1990, pp. 219-221). Bateson sviluppa su questi presupposti una teoria della mente come unità immanente «nel grande sistema biologico, l'ecosistema» (*Forma, sostanza e differenza*, *ibid.*, p. 478), per cui la differenza tra mente animale e mente umana non è sostanziale, cioè metafisica. Significativo che, in questo quadro, Bateson sostenga la tesi che la lingua sia prima di tutto un sistema di gesti: «Ti dico (...) che dobbiamo ricominciare tutto da capo e supporre che una lingua sia prima di tutto un sistema di gesti. Dopo tutto gli animali hanno *solo* gesti e toni

stato eslege dei bestioni non corrisponderà a uno stato di natura inteso come totale spontaneità, un grado zero della mente (e se solo lo stato bestiale costituisse davvero pura natura, allora, in termini vichiani, sarebbe giusto dire che solo la bestia è *completamente* «profana» e «gentile»).

Il gioco è imitazione perché, come questa, esso duplica, raddoppia, nella relazione coinvolgimento-distacco (nei termini di Vico, nella relazione animismo-riflessione), il terreno «originario» delle esperienze di senso. Da qui il nesso dell'imitazione con il simbolo. Ma, in quanto mimetico, il bestione irradia un campo semantico che difficilmente può escludere la bestialità. In questa direzione, come abbiamo cercato di indicare, la legge dell'analogia opera in maniera inclusiva nonostante Vico: non solo bestioni, fanciulli, donne e contadini, ma anche bestie e persino uomini adulti razionali. Così, la nozione di corpo dovrebbe essere considerata punto di avvio, origine della storia e sua costruzione proprio in quanto degenerazione: non *benché*, ma *perché* degenerazione, origine spuria. Il bestione sintetizza questa duplicità che rimanda ai due lati indisciungibili della nozione di corpo, e, più in generale, al plesso dell'animale e dell'umano⁴⁵.

E tuttavia, non è questione di una *lex continui* di puro grado⁴⁶. Ab-

di voce (...) e le parole furono inventate più tardi Molto più tardi. E dopo s'inventarono i professori» (*Perché i francesi...?*, *ibid.*, p. 46).

Tornando alla teoria vichiana: il suo limite principale più generale consiste nel postulare una mentalità originaria e primitiva del tutto, cioè *qualitativamente*, diversa dalla nostra. In questo senso, la tripartizione tra sentire, avvertire e intendere (con tutte le altre tripartizioni che ad essa si riportano) irrigidisce la struttura, divenendo filosofia della storia. Ancora in questo senso, dunque, bisogna sottolineare che Vico, pur criticando il mito del *buon selvaggio* (l'età primitiva è violenza e crudeltà), non si sottrae al fascino del *mito del selvaggio*. Invece, l'inserimento nella *Scienza nuova* di una prospettiva sincronica, o addirittura paracronica, rende flessibile lo schema tripartito, lo apre complicandone i rigidi meccanismi: pensiamo qui alle nozioni di *rotazione*, *ricorso*, *dizionario mentale comune*, e naturalmente alla legge dell'analogia, *in primis* tra filogenesi e ontogenesi, la quale rende a rigore impraticabile la stessa differenza assoluta tra mente primitiva e originaria e mente razionale.

⁴⁵ Secondo una complicazione essenziale di natura e cultura, lo stato della *bestionità* non può essere pura natura né pura cultura. Il bestione può dirsi origine dell'umanità (cultura) *in quanto* degradazione e caduta; questa degradazione, Vico la descrive in analogia con lo stato bestiale (natura). La critica alla coppia natura-cultura è elaborata nell'opera di J. DERRIDA, di cui si veda ad esempio *Della grammatologia* (1967), tr.it. Milano, 1989; nella seconda parte di questo libro (pp. 115-187), Derrida conduce un'analisi critica di Levi-Strauss tutta incentrata sulla impossibilità di una netta e definitiva separazione tra natura e cultura.

⁴⁶ Con l'espressione *lex continui* ci riferiamo a Leibniz e alla sua distinzione tra percezione, appercezione e ragionamento. Questa scala è anche una scala degli esseri: si vedano, per esempio, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (tr.it. Roma, 1982) il noto esempio del cinghiale (p. 166); oppure il *Nuovo sistema della natura, della comunicazione delle sostanze e dell'unione esistente tra l'anima e il corpo* (in G.W. LEIBNIZ, *Saggi filosofici e lettere*, tr.it. Bari, 1963), i §§ 2, 3, 4, 5, pp. 222-224; o ancora il *Discorso di metafisica* (*ibid.*, § 34).

Infine, nella *Monadologia*, dove tra l'altro Leibniz cita il «Rorarius» di Bayle, si legge:

biamo indicato a quali limitazioni Vico sottoponga il gradualismo. Ripetiamo: l'analogia, non essendo una omologia, non stabilisce una identità: riconoscere una somiglianza significa anzi aprire lo spazio per una definizione della differenza. La problematica della virtualità e della riattivazione segnala l'aspetto per cui il qualitativo è già in opera nel quantitativo. Viceversa, però, il quantitativo non si riduce, rimanendo come irriducibilità dell'aposteriori: nessuno può sapere, prima che accada, *quando* un fanciullo diventa adulto, *quando* un bestione un filosofo razionale, *quando* la fantasia si trasfiguri in ragione. I tempi processuali di sviluppo sono plurimi e singolari, non prevedibili formalmente apriori, e addirittura non lineari: ciò che pareva superato *può* (non: deve) ritornare. Ciò vale tanto nell'ontogenesi che nella filogenesi: il passaggio da una forma della mente a un'altra, dalla poesia alla prosa, è da Vico ricondotto a radici filologiche, pratiche, sociali (le rivendicazioni e le rivolte dei famoli), a rimarcare quasi un tono, una coloritura predominante della filologia, del fatto, sulla filosofia⁴⁷.

Pensare l'analogia tra animalità e umanità tramite la *problematicità* – usiamo questo termine in senso forte – del bestione non significherà perciò sostenere il paradosso di Bayle secondo cui, contro – lui, questa volta – la più elementare delle fenomenologie, i pensieri di un cane sarebbero proprio *gli stessi* di Aristotele e di Cicerone, all'età di un anno. Significherà piuttosto cercare una via che riesca ad articolare le differenze specifiche nel complesso spazio sopra delineato, in un rinvio tra la fattualità dell'empirico (filologia) e le ragioni del trascendentale (filosofia); così, però, il «sentire» degli istinti originari, la «natura» come «nascimento», non sarà più da considerarsi come pura spontaneità, come realtà completamente innocente, ma qualcosa, come un «simbolismo», già altamente elaborato.

NICOLA PERULLO

My aim in this essay is to provide a first theoretical arrangement of a problem, which seems to be of secondary importance in Vico's work:

«Il comportamento degli uomini, nella misura in cui le concatenazioni delle loro percezioni si producono solo in base al principio della memoria, è analogo a quello delle bestie (...) Ma è la conoscenza delle verità necessarie ed eterne a differenziarci dai semplici animali, e a darci la ragione e le scienze, poiché ci eleva alla conoscenza di noi stessi e di Dio» (G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, trit. Milano, 1997, §§28-29, p. 71) Anche in Leibniz, dunque (senza che qui possiamo inoltrarci nel problema), la *lex continui* non si configura solo come mero grado quantitativo.

⁴⁷ L'argomento non richiede affatto di sottoscrivere un'idea di provvidenza come pura immanenza, continua forza conativa di attualizzazione del virtuale; anche intesa come trascendenza, è necessario rendere conto del principio della riattivazione – se si rimane nell'ambito della filosofia, beninteso.

the treatment he gave of the beasts. Is it not true that Vico is the philosopher of mankind and of social life par excellence? So why then carry out an inquiry through a topic which is quite strange to his work? I believe instead that from this perspective it is possible to develop one of the Vico's major concepts, the «bestione». So in this essay I try to articulate the very subtle theoretical link between beast (and brute) and «bestione» through the idea of analogy, which looms large in the discussions of both classical and modern ages on this topic (here I question especially Bayle's «Rorarius»). I want to show that Vico states, of course implicitly, a very fruitful idea even today: i. e. the idea that the relation between the bestial state and the bestionità (the state of mankind at his beginnings) breaks the strict alternative between quantity - difference in degree (as in the Aristotelian-scholastic line, and also the materialistic one) and quality - difference in substance (as in the apologetic line, and also the Cartesian one).