



# La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche

Paolo Fabiani

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

---

*Tesi: Art & Humanities*

1

LA FILOSOFIA DELL'IMMAGINAZIONE  
IN VICO E MALEBRANCHE

Paolo Fabiani

Firenze University Press  
2002

La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche / Paolo Fabiani.  
Dati e programmi per computer. - Firenze: Firenze university press, 2002.  
(Tesi: Art & Humanities / Università degli studi di Firenze, 1)  
Modalità di accesso: <http://epress.unifi.it>  
Pubblicato anche su supporto cartaceo a richiesta.

ISBN 88-8453-034-2  
128 (ed. 20)  
1 Antropologia e filosofia  
I Fabiani, Paolo

© 2002, Firenze University Press  
Borgo Albizi 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://epress.unifi.it>

Layout a cura di  
Fulvio Guatelli  
[consorzioeditoriale@libero.it](mailto:consorzioeditoriale@libero.it)

Printed in Italy

## INDICE

INTRODUZIONE .....	5
PARTE PRIMA	
I. Il principio di identificazione dell'errore .....	15
II. La terza nozione primitiva e il peccato originale .....	21
III. Il peccato originale e la mentalità pagana .....	29
IV. L'aristotelismo come sublimazione logica della mentalità pagana .....	35
V. I fondamenti scientifici della psicologia vichiana .....	39
VI. L'errore più pericoloso degli antichi .....	55
VII. La nascita del pensiero .....	73
VIII. La natura metaforica del pensiero .....	105
PARTE SECONDA	
I. Esteso intelligibile, idea della morte ed idolatria .....	123
II. L'origine dell'idolatria .....	131
III. Psicologia e psicolinguistica della paganità .....	155
IV. Sensibilità ed intelletto .....	189
V. Idee familiari e mentalità .....	205
VI. Somiglianza ed immaginazione .....	213
PARTE TERZA	
I. Società, immaginazione ed imitazione .....	229
II. La concezione organicistica della società pagana .....	243
III. La natura dei rapporti sociali .....	253
IV. La comunicazione delle forti immaginazioni .....	277
V. La mentalità eroica .....	293
VI. Gli eroi dell'immaginazione .....	305
VII. Forza dell'immaginazione e superstizione .....	321
VIII. Boria dei dotti e conoscenza .....	331
IX. Passioni ed immaginazione .....	337
X. Gli universali dell'immaginazione .....	349
BIBLIOGRAFIA .....	367

AVVERTENZE DELL'AUTORE

Viene qui presentata la rielaborazione della mia tesi *La filosofia dell'immaginazione in Malebranche e Vico*. Questo lavoro rappresenta l'evoluzione di oltre dieci anni di studio ed è quindi ovvio che non sia stato impostato come saggio ma come una semplice tesi di laurea prima e di dottorato poi. L'origine ha, per così dire determinato l'andamento del libro: la struttura "manualistica" si è resa peraltro necessaria (in quanto, anche ciò che nelle pagine che seguono può risultare ovvio è perché lo si è reso tale e non perché lo è stato fino ad ora per gran parte degli studiosi del settore), mutarla anche in parte avrebbe quindi creato più problemi di quanti non avrebbe potuti mai risolverne. Si deve avvertire inoltre che quest'opera non è nata in funzione di qualsivoglia supporto informatico e quindi la trascrizione elettronica, scanner, di buona parte di essa potrebbe aver causato dei refusi che, comunque, spero di aver ridotto al minimo; ed è proprio a causa della mole di questo studio che sono stato costretto a limitare i riferimenti in nota e la bibliografia. Uno speciale ringraziamento va alla redazione della F.U.P. e soprattutto a Lucia Bertini, Salvatore Cacciato e Patrizia Cotoneschi che hanno reso possibile questa pubblicazione.

NEL TESTO SI SONO ADOTTATE LE SEGUENTI SIGLE:

S.N.P.	<i>Scienza Nuova Prima</i>
S.N.S.	<i>Scienza Nuova Seconda</i>
De. Ant. It. sap.	<i>De Antiquissima Italorum Sapientia</i>
N.R.	<i>Nouvelles Reflexions sur l'art poétique</i>
R.d.V.	<i>Recherche de la Vérité</i> (seguita dal numero di tomo delle opere complete Vrin)
E.M.	<i>Entretiens sur la mort</i>
E.M.R.	<i>Entretiens sur la Métaphisique et sur la religion</i>

## INTRODUZIONE

Negli ultimi anni si è andata rafforzando una linea interpretativa, per altro da sempre presente all'interno della storiografia vichiana, interessata ad evidenziare i rapporti esistenti o possibili tra Vico e Malebranche. L'interesse che originariamente era volto esclusivamente a questioni metafisiche (il platonismo, l'occasionalismo) si è andato via via spostando anche verso problematiche di carattere antropologico. Questo lavoro quindi si integra, o almeno vorrebbe integrarsi, in una ben precisa linea di tendenza degli studi vichiani, cercando di chiarire se ed in che misura si possano confrontare le antropologie di Vico e di Malebranche.

Instaurare un confronto però non significa automaticamente assimilare (o al contrario contrapporre) una filosofia all'altra ma soltanto esaminare le teorie realmente condivise da entrambi, se vi sono, e comprendere come e in qual misura la psicologia malebranchiana può esser servita a Vico nella costruzione della sua antropologia. Il fatto che alcuni principi vichiani siano di matrice malebranchiana non implica che tutta l'antropologia e, per estensione, tutta la filosofia del Napoletano siano malebranchiane. Condivido l'opinione che Vico sia stato un filosofo molto ricettivo, così almeno amava egli stesso dipingersi fornendo anche la "lista" dei suoi autori, ma non per questo siamo autorizzati a ritenere che una delle sue numerose fonti di ispirazione abbia preso il sopravvento sulle altre, senza contare che poi, come tutti i grandi pensatori, Vico si è ispirato essenzialmente a se stesso. Ciò non di meno la struttura della mente pagana, le tesi sull'idolatria, la divinazione, alcuni importanti principi della linguistica vichiana, la concezione organicistica della società, nonché alcune importanti *Degnità* fin anche agli universali fantastici sono tutti momenti di una trattazione che trovano ne *La Recherche* molti dei loro presupposti teorici: questo ed altro ancora mostrerò in maniera, spero, chiara. Ciò però non vuol affatto dire che anche là dove Vico riprende teorie formulate precedentemente dal Malebranche non riesca a svilupparle in maniera autonoma ed originale. Non si intende, in altre parole, porre le due filosofie in controluce per vedere la loro congruenza formale, là dove collimino o per quel che differiscono, così inteso il lavoro risulterebbe alquanto sterile. Più proficuo invece porre al centro del discutere le teorie e vedere come l'uno e l'altro le abbiano sviluppate, anche per cercare di evitare

un pericolo in realtà mai perfettamente scongiurabile in tesi come questa: quello della ripetitività.

Essendo il fine di questo studio Vico, ho finito per parlare soprattutto di Malebranche. In molti dei passi che cito dell'Oratoriano in realtà si potrebbero fare delle osservazioni che iniziano «anche Vico sostiene una tesi simile quando...»; ho cercato di ridurre al minimo questo modo di procedere per non appesantire ulteriormente un'esposizione che agli occhi di uno studioso di Vico non ha bisogno di continui rimandi, quando questi sono per sé stessi evidenti. Il punto di partenza e di arrivo di questa tesi è quindi Vico e, ovviamente, Vico considerato alla luce delle più recenti interpretazioni che pongono al centro dell'attenzione l'antropologia, la linguistica e l'analisi dei miti.

Una delle prime osservazioni che lo studioso dell'immaginazione fa leggendo *La Scienza Nuova* è che non ci sono tracce delle complesse teorizzazioni rinascimentali sull'immaginazione che si trovano, ad esempio, nei trattati di mnemotecnica; nell'opera vichiana, al di là di generici riferimenti non vi sono neppure argomentazioni che approfondiscano le classiche concezioni della fantasia. La sua concezione dell'immaginazione è, nei tratti essenziali, moderna. Infatti con il termine *phantasma* si indicava, in ambito scolastico, l'immagine "formata" dalla facoltà rappresentativa (la *phantasia*) che partendo dai dati percettivi ricostruisce nell'animo umano il "simulacro" dell'oggetto esterno. Tale icona concettuale è appunto il *phantasma* che pur non essendo materiale conserva ancora tutte le qualità sensibili proprie dell'oggetto fisico. Per San Tommaso l'intelletto astrae dal *phantasma* un concetto più "puro", la *species intelligibilis*, attraverso la quale è possibile conoscere effettivamente l'oggetto.

Questo processo (che per gli aristotelici è "reale", nel senso che, a loro dire, con queste procedure la mente arriva ad una qualche forma di verità) per i platonici è sempre stata la via maestra per cadere in errore; anche per questi pensatori la mente umana astrae i concetti dalle rappresentazioni, come descrivono gli aristotelici, soltanto che ritengono quest'operazione mentale priva di ogni valido fondamento. Nella tradizione neoplatonica la fantasia è strettamente correlata all'ingannevolezza dei sensi, all'errore in sede conoscitiva e al peccato in campo morale. A questa corrente di pensiero, come noto, si rifaranno i cartesiani ed anche Vico.

Per Malebranche l'aristotelismo è la sublimazione filosofica del pensiero naturale, naturale - si intende - dopo il peccato originale; ricavando quindi la "sua fisionomia" dalla colpa di Adamo è ovvio che il pensiero naturale sia un pensiero erroneo. Ora, per Malebranche il pensiero naturale procede su una "direttrice" che va dal pensiero del neonato alla filosofia aristotelica. Tra questi due estremi si dispone il pensiero di ognuno di noi, si estende cioè il campo della psicologia, e si dispone in considerazione delle capacità astrattive, della forza dei pregiudizi, della situazione ambientale in cui gli errori hanno preso forma e vigore; in considerazione cioè di tutto ciò che rende diverse le une dalle altre le opinioni e le credenze degli uomini. La differenza (in termini psicologici) fondamentale tra Aristotele ed un idolatra analfabeta è dettata dalla capacità astrattiva e concettualizzante dell'uno rispetto a quella dell'altro. In fin dei conti per Malebranche la fortuna "storica" della fisica aristotelica è proprio quella di aver concettualizzato il pensiero naturale, condiviso da tutta l'umanità. Ada-

giandosi perfettamente e senza attriti sul senso comune, la fisica aristotelica, ma non solo la fisica, ha attinto la forza per potersi affermare nel mondo della scienza. Si tratta però soltanto della sublimazione di una mentalità erronea, di una “logica poetica” (proprio nel senso in cui il termine viene usato dal Vico), che plasma il proprio pensiero partendo dalle sensazioni, una logica dell’immaginazione, che nel caso di Aristotele (rappresentante dell’intelletto dell’umanità, ma dell’umanità pagana) ha piegato un poderoso intelletto agli interessi dell’immaginazione. La filosofia di Aristotele, ed ancor più quella dei suoi seguaci (che ai suoi medesimi errori non hanno saputo legare un’attrezzato forte intelligenza), rappresenta quindi uno dei due limiti tra i quali si “dibatte” il pensiero naturale, pagano; l’altro “capo” è invece il pensiero degli uomini più rozzi, degli analfabeti, dei folli, dei primitivi e di tante altre “figure” descritte ne *La Recherche*, caratterizzate dall’aver una fortissima immaginazione legata ad un debolissimo intelletto. In questo lavoro mostreremo quanto le descrizioni di questi personaggi fatta da Malebranche e le conclusioni teoriche che egli trae, si avvicinino alla figura del poeta teologo, quanto le dinamiche della coscienza umana seguano in Vico e Malebranche le stesse direttrici. Lo studio dell’immaginazione è quindi lo studio della coscienza umana; per Malebranche quest’ultima non è qualcosa di statico, qualcosa che può venir inteso “more geometrico”, ma soltanto in una prospettiva diacronica può trovare un’adeguata comprensione. L’errore ed il peccato mutano continuamente ed il modo migliore per liberarsene è comprendere le dinamiche con cui si sviluppano e si manifestano: “l’eziologia” del peccato assume quindi in Malebranche una dimensione che, se proprio non vogliamo definire storica, ha comunque una preminente componente diacronica. Il legame tra Vico e Malebranche risulta ancor più evidente qualora si leggano le *Nouvelles réflexions sur l’art poétique* nonché *Entretiens sur les Sciences* del malebranchiano Bernard Lamy: con queste opere si può facilmente rendersi conto della consequenzialità della psicologia de *La recherche* con l’antropologia vichiana; la “linguistica” malebranchiana (che per molti semplicemente non esiste, mentre qui si mostrerà che esiste ed ha un’importanza tutt’altro che secondaria), trova nell’opere di B. Lamy un’applicazione alla poesia e alla mentalità degli antichi.

Vico si oppone alla concezione allegorica dei miti, sostiene che i miti nascono come una fantastica, e quindi falsa, interpretazione della natura esperita. Egli, in altri termini, recide ogni legame “reale” tra l’evento fisico (come il caso del temporale che “risveglia” il bestione dal suo errar ferino) ed il mito che l’uomo inventa per interpretarlo, recide ogni legame “materiale” tra il corpo ed il pensiero (mitologico), non soltanto legami come i “simulacri” ed i “fantasmi” scolastici ma anche le associazioni astratte stabilite dall’allegorismo o dell’evemerismo. Fin dall’inizio quindi Vico procede come un antropologo (oltre che come filosofo) moderno e platonico. Certo, essere platonico non vuol ancora dire essere malebranchiano e qui, sia ben chiaro, non si vuol dimostrare che Vico era un malebranchiano, ma soltanto che l’antropologia vichiana nei suoi tratti principali è di derivazione malebranchiana. Vico, in altri termini, si sarebbe rifatto alle analisi de *La Recherche* modificandole e sviluppandole in maniera originale. Abbiamo detto Vico un filosofo modenese in quanto la sua prospettiva può dirsi, in senso lato, soggettivista. Innanzi tutto per la soggettività



che attribuisce alle idee sensibili; il fatto che il mito nasca come pensiero sensibile non vuol dire che non sia pensiero: la prima divinità che il bestione riconoscerà si identifica con la rappresentazione a carattere percettivo che egli ha della natura. Ma sostenere come fa Vico che il primo pensiero è un pensiero quasi completamente a carattere sensibile è già porsi in una prospettiva soggettivista in quanto la sensibilità per Vico, come per i cartesiani, è propria dell'anima, quindi solo un uomo può sentire, non un animale. Ne *La Scienza Nuova* si narra che il pensiero nasce come pensiero sensibile: ciò che distingue il primo uomo dal bestione è proprio la sensazione; la capacità di sentire è ciò che distingue l'uomo dall'animale. L'animale, come del resto il bestione, percepisce (percezione soltanto fisica, quindi reazione della macchina più che percezione in senso cartesiano che, per l'appunto, vuol dire l'esatto contrario) ma non sente. Come mostreremo Vico ha una posizione simile a quella cartesiana sia sulla soggettività delle idee sensibili sia sulla concezione puramente meccanicista dei corpi. Di fatto comunque il bestione è opposto al poeta teologo: il primo non sente, non "avverte" il cielo, il secondo sì; il bestione è l'animale, il poeta teologo è l'uomo.

Le obiezioni che di solito si fanno ad un'impresa come questa sono generalmente riconducibili a tre ordini di discorso: Vico non conosceva Malebranche così approfonditamente da averne mutuato la psicologia; Vico può essersi rifatto ad altri pensatori, ad esempio a Spinoza, ai Giansenisti, può aver assunto una prospettiva limitata alle sole questioni dibattute nell'ambiente culturale napoletano o, meglio ancora, non si è riferito ad altri che a se stesso. Infine: Vico aveva una concezione "positiva" dell'immaginazione mentre Malebranche la criticava senza possibilità d'appello. Sulla presunta ignoranza del Vico dell'opera del Malebranche c'è chi ha ritenuto che il Napoletano pur non conoscendo il francese avrebbe potuto leggere la traduzione latina de *La Recherche*. A parte il fatto che probabilmente Vico leggeva in maniera più che dignitosa in francese, *La Recherche* era il testo filosofico di più larga diffusione ai suoi tempi, più di quanto non lo siano ora il *Tractatus* di Wittgenstein o *Essere e Tempo* di Heidegger; dunque è quanto meno improbabile non che non lo avesse letto, ma che non lo avesse approfonditamente studiato. Inoltre, come hanno dimostrato gli studi al riguardo, la filosofia cartesiana, soprattutto nella versione fornita dal Padre oratoriano, era al centro dei dibattiti culturali e scientifici a Napoli negli anni in cui Vico si formava filosoficamente, cartesiani e malebrancheani inoltre erano molti dei suoi amici. Anche chi vuol sostenere la tesi di un Vico chiuso in se stesso e "limitato" culturalmente alle discussioni della sua città viene implicitamente a confermare la tesi che Vico conoscesse approfonditamente Malebranche in quanto nella Napoli acculturata di fine Seicento quasi non si parlava d'altro.

Perché poi Vico, se si è riferito a qualcuno, deve per forza essersi riferito a Malebranche e non a qualcun altro? Vi sono studi che vedono in Spinoza, ad esempio, il punto di riferimento per la psicologia vichiana. Si possono, credo, fornire due tipi di risposta: prima di tutto nessun pensatore moderno ha fornito una teoria così complessa ed approfondita dell'immaginazione come Malebranche; *La Recherche* è veramente il trattato di riferimento per la psicologia nel XVII sec. La seconda risposta, spero, la fornirà questo libro mostrando come i fondamentali principi dell'antro-

pologia vichiana si trovino già in Malebranche e come, nelle sue opere (soprattutto *La Recherche* ovviamente), essi non siano un'apparizione fugace ma costituiscano l'asse portante di molte analisi.

L'ultima obiezione che può venir mossa credo sia una tra le più degne di considerazione, ma non di meno inappropriata. Prima di tutto non è vero che Malebranche condannava completamente l'immaginazione, ciò che biasimava era soltanto il cattivo uso che dell'immaginazione si poteva fare. Per lui anche l'immaginazione più forte e "fantasiosa" poteva essere una qualità degna di rispetto ed ammirazione, purchè venisse sempre accompagnata da un forte senso critico e dalla chiarezza d'intelletto. Ciò che biasimava non era tanto la forza dell'immaginazione quanto la forza dell'immaginazione seguente la debolezza della volontà e l'inopia dell'intelletto. San Paolo e Sant'Agostino erano uomini dalla forte immaginazione (basta leggerli per accorgersene) ma erano soprattutto uomini di un intelletto fermo sorretto da una fortissima fede. La forza dell'immaginazione per Malebranche consiste essenzialmente in due operazioni mentali: nell'avere forti sensazioni ed immagini vive e nell'avere un'esercitata capacità di rappresentarsi tante cose diverse. Considerate in se stesse queste due operazioni non hanno niente di negativo, anzi fanno parte del "bagaglio" cognitivo di ogni persona intelligente; il problema nasce quando esse non si affianchino alla ragione ma ne prendano il posto. Il problema in altri termini non sono San Paolo o Sant'Agostino, ma la moltitudine degli uomini che hanno un'immaginazione tanto forte quanto debole è il loro intelletto. Il problema non sono i santi ma i peccatori. Ora, dato che Malebranche studia l'immaginazione al fine di debellare l'errore, è ovvio che la consideri come qualcosa di negativo; essa diventa allora il "luogo" metafisico dell'errore, il purgatorio della coscienza, un segno della colpa; ma in linea di principio l'immaginazione non è la causa dell'errore, sostenere che lo è equivale a sostenere che la sensibilità è la facoltà del giudizio.

Una "variante" di questa obiezione prende a pretesto la critica che Malebranche fa, in perfetta sintonia con Cartesio, alle "scienze della memoria" come si può leggere ad esempio nel *Traité de morale*. Ma la critica malebrancheana non è volta tanto alle scienze della memoria in sé quanto alla pochezza dell'intelligenza e alla superbia di chi le pratica; infatti nel capoverso seguente alla critica alle "scienze della memoria" Malebranche corregge subito il tiro:

Ce n'est pas qu'il faille mépriser l'histoire par exemple, et n'étudier jamais que des sciences solides, qui par elles-mêmes perfectionnent l'esprit et règlent le coeur. Mais c'est qu'il faut étudier les sciences dans leur rang. On peut étudier l'histoire lorsqu'on se connaît soi-même, sa religion, ses devoirs: lorsqu'on a l'esprit formé, et que par là on est en état de discerner du moins en partie, la vérité de l'histoire, des imaginations de l'historien. Il faut étudier les langues: mais c'est lorsqu'on est assez philosophe, pour savoir ce que c'est qu'une langue: lorsqu'on sait bien celle de son pays: lorsque le désir de savoir les sentiments des anciens nous inspire celui de savoir leur langage; parce qu'alors on apprend en un an ce qu'on ne peut sans ce désir apprendre en dix.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Malebranche, *Traité de Morale*, II, X, §XIV; si veda anche il capoverso precedente.

Non c'è niente in ciò che qui sostiene Malebranche che non possa trovare l'approvazione del Vico; anzi le parole di Malebranche vanno proprio nella direzione di considerare filologia e storia come scienze in quanto, la vera filologia e la vera storia, devono avere a fondamento un'adeguata conoscenza di se stessi, della verità della religione cristiana, dei validi principi morali. Ancor più Malebranche non intende fare di storia e filologia delle "copie" ridotte in scala di matematica e geometria: infatti a fondamento della vera conoscenza storica e filosofica non mette queste scienze "pure" ma la conoscenza di sé, le scienze pure semmai servono a raggiungere l'autocoscienza ma non determinano la struttura delle scienze della memoria; infatti Malebranche parla dello studio delle lingue classiche per penetrare il sentimento degli antichi, una conoscenza quindi valida ma di una validità sostanzialmente differente dalla validità dell'algebra.<sup>2</sup> La storia ha per Malebranche lo scopo, o come uno dei principali scopi, di penetrare il sentimento degli antichi, uno scopo quindi "vichiano".

La conclusione che molti critici hanno tratto dal fatto che Malebranche era cartesiano e che criticava il sapere dei falsi dotti è che egli aveva una concezione negativa dell'immaginazione e disprezzava le "lettere". Come si è visto e come vedremo la mira va in parte corretta: prima di tutto perché Malebranche era tanto un uomo di lettere quanto un uomo di scienza: aveva studiato i classici greci e latini negli originali, aveva dedicato diversi anni allo studio dell'esegesi biblica a cui era giunto attraverso la familiarità con Richard Simon, profondo conoscitore dei testi sacri. Non era quindi contro l'erudizione ma soltanto contro l'erudizione fine a se stessa. Inoltre l'immaginazione forte è per lui necessaria nell'ufficio del predicatore e dello scienziato, perché la geometria la si può pensare nella misura in cui la si immagina; perché tanto la fisica quanto la matematica richiedono uno sforzo continuo dell'immaginazione. La stessa arte della memoria è così poco disprezzata dall'Oratoriano che, come vedremo, cerca anche di darne la spiegazione psicofisiologia. Ciò che disprezzava era l'abuso dell'immaginazione ma credo che nessuno possa sostenere che Vico desse un valore pedagogico positivo all'immaginazione sfrenata, ai pregiudizi, si trovano invece tra le sue affermazioni alcune a favore del valore pedagogico della geometria.

Stesso discorso possiamo fare per la tesi che vuole un Malebranche alieno da qualsiasi interesse alle tematiche affrontate invece dal Vico, come i miti e la mentalità primitiva: certo, non si può in nessun modo sostenere che gli interessi siano gli stessi nell'uno e nell'altro e se è vero che Malebranche non si è occupato dei miti e delle culture dei popoli primitivi e non cristiani che in maniera più circoscritta rispetto al

<sup>2</sup> Lo studio delle scienze esatte ha per Malebranche fondamentalmente un'attività propedeutica alla meditazione, una funzione educativa quindi che non è mai fine a se stessa. Si deve studiare la matematica non per diventare dei grandi matematici, per riempirsi la testa di numeri e di linee, ma per liberarsi la mente dai pregiudizi e per entrare in "contatto" con Dio, per aprire la propria mente all'infinita estensione intelligibile che sta a fondamento della nostra intelligenza: «Il faut être homme, chrétien, français, avant que d'être grammairien, poète, historien, étranger. Il ne faut pas même être géomètre pour se remplir la tête des propriétés des lignes: mais pour donner à son esprit la force, l'étendue, la perfection dont il est capable» Malebranche, *Traité de Morale*, II, X, § XIV.

Vico è altrettanto vero che, nel suo insieme, l'antropologia malebranchiana, come vedremo, è un'analisi della mente pagana. La mente pagana rappresenta la coscienza di tutti noi; lo studio della mente pagana rende quindi possibile studiare l'uomo non in riferimento a Dio ma solo a se stesso. E' qui l'origine della modernità dell'antropologia malebranchiana: attraverso un concetto di evidente matrice religiosa egli riesce ad affrancarsi da tutta una serie di discussioni teologiche, affrontate in altre sedi, per concentrarsi sull'analisi della mente umana per come si presenta in sé ed attualmente (cioè in una condizione di schiavitù dei sensi e non di libertà nella Ragione); può così studiare l'immaginazione, le superstizioni, la società, l'idolatria e le eresie da un punto di vista esclusivamente psicologico.

Il concetto di *mente pagana* però non è soltanto un modo per sciogliere la psicologia dalla teologia, ma permette in psicologia di "invertire" alcune concezioni metafisiche senza con questo cadere in contraddizione. Innanzi tutto nella mente pagana il baricentro è rappresentato dalla sensibilità e non dalla ragione; lo studio (e lo sviluppo) della mente pagana ha inoltre un'imprescindibile elemento di diacronicità. La mente pagana non è nel tempo sempre uguale a se stessa come l'intelletto cartesiano, ma procede dalla sensibilità verso l'immaginazione e da questa verso la ragione. Mentre le idee chiare e distinte sono vere sempre ed ovunque, i pregiudizi, le credenze, le superstizioni che costituiscono la struttura della mente pagana cambiano col tempo seguendo ben precise ed individuabili linee di sviluppo. La mente pagana inoltre procede "teoricamente" dal peccato verso la salvezza in un processo che, pur non potendosi definire storico, certamente inizia come morale e finisce come escatologico, un processo cioè che descrive un "movimento" della coscienza, un movimento che, come si è detto, inizia dal "basso" (dai sensi) e non dall'alto (dalla ragione).

In questo studio, sia ben chiaro, non si "mira" all'identificazione dell'antropologia vichiana con Malebranche ma soltanto a mostrare che *La Recherche de la Vérité* è stata per Vico un costante punto di riferimento, un motivo di riflessione ed un punto d'appoggio teorico nella ricostruzione attuata ne *La Scienza Nuova* della mentalità pagana. Il punto di partenza è quindi isolare il "nucleo" della mentalità pagana, da noi individuato nella teoria dell'errore di Cartesio mutuata da Malebranche e, con i dovuti adattamenti, anche da Vico: la mente pagana, e su questo punto sono d'accordo tanto Malebranche quanto Vico, è infatti sinonimo di mentalità erronea.

In Italia è già da molto tempo che si indaga sul confronto tra Vico e Malebranche: Del Noce, per non risalire troppo indietro, considerava che «Vico comincia dove Malebranche finisce, anche se per ora mi sono limitato a parlare di un Vico possibile (cioè di cui ho dimostrato soltanto la possibilità)»;<sup>3</sup> mi auguro di aver "realizzato" qui questa possibilità. Un saggio che considero importante è anche *Da Malebranche a Vico* di A. Ingegno.

Alcuni scritti di M. Agrimi ritengo siano fondamentali per avvicinarsi alle nostre tematiche. Innanzi tutto *Descartes nella Napoli di fine Seicento* ma anche *Vico e Malebranche e Ricerche e discussioni Vichiane*, nonché l'intervento al convegno *Retori-*

<sup>3</sup> A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia modena*, Il Mulino 1965 pag.694.

*ca e filosofia in G.B. Vico.* Agrimi ha dato alla suo confronto tra Vico e Malebranche una solida impostazione storica ricostruendo il diffondersi del cartesianesimo e della filosofia di Malebranche nella Napoli del Vico fornendo una spiegazione, qui condivisa, del perché il confronto tra Vico e Malebranche debba avere quale punto di partenza obbligato Cartesio:

La presenza e l'incidenza del pensiero di Malebranche a Napoli si collegano al più generale problema del "cartesianesimo" napoletano, rispetto al quale è da precisare una volta per tutte che non si tratta solo di un confronto diretto e spesso critico con l'opera di Descartes, ma di una discussione profondamente intrecciata col dibattito post-cartesiano francese ed europeo, in buona parte noto a Napoli. Nella fitta rete di pensatori "maggiori" e "minori" di quel complesso dibattito mi limito a ricordare quattro autori: Enrico Regio, Malebranche, Antoine Arnauld, Nicole perché circolanti a Napoli e perché esplicitamente richiamati da Vico: aggiungendo sin d'ora che le oscillanti adesioni o attenzioni di Vico a tesi del filosofo dell'Oratorio sono anche in qualche misura, da collegare alla polemica sollevata contro Malebranche dall'Arnauld, quest'ultimo, come noto, frontalmente avvertato da Vico. Inoltre l'esame del rapporto Vico-Malebranche deve essere necessariamente e costantemente connesso al rapporto Vico-Descartes, in quanto il cartesianesimo napoletano è spesso praticato come un'unitaria esperienza cartesiano-malebranchiana.<sup>4</sup>

Agrimi afferma inoltre che: «Malebranche costituì quindi a lungo un prezioso serbatoio, largamente utilizzato, di temi, di soluzioni, di proposte, soprattutto - non sembra strano - su un piano "antropologico" ed "etico-prammatico", senza un'esclusiva (ma che non necessariamente viene esclusa, potremmo aggiungere) attenzione ai grandi problemi metafisico teologici.»<sup>5</sup> Comunque sia è da rilevare che Agrimi porta tutta una serie di elementi che provano inconfutabilmente che Vico aveva un'approfondita conoscenza della *Recherche* malebranchiana sia per la presenza "materiale" di copie di questa opera a disposizione, sia perché vi sono nelle argomentazioni vichiane osservazioni che egli non avrebbe in nessun modo potuto fare se non avesse avuto una diretta ed approfondita conoscenza del testo originale dell'Oratoriano.

Francesco Botturi nello studio *La sapienza della storia* mette in evidenza l'influenza di Malebranche nella costituzione della filosofia politica, nella filosofia del diritto e quindi nella concezione della società del Vico.

L'essenziale metafisicità del diritto è espressa da Vico secondo una concettualità che risente con forza dell'influsso malebranchiano. Si direbbe che in questa fase del suo pensiero Vico trovi nel cartesianesimo di Malebranche le formule più adatte per evidenziare la stretta connessione di filosofia e diritto, e in questa l'implicazione dell'assoluto nella regolazione dei rapporti sociali. La difesa del diritto naturale contro il dubbio scettico esalta in Vico la ricerca della condizione ultima di possibilità del diritto stesso, che è identificata nella relazione trascendentale della mente a Dio. (...) Il diritto si presenta così agli occhi di Vico come metafisica in actu exercito, espressiva della natura propria della

<sup>4</sup> M. Agrimi *Vico e Malebranche*, pag.10, Cuen, Napoli 1999.

<sup>5</sup> M. Agrimi *Vico e Malebranche*, pag.19, Cuen, Napoli 1999.

mente umana. L'intelaiatura metafisica del diritto è evidenziata da Vico con terminologia e riferimenti che risentono in profondità della riflessione malebranchiana, riscontrabile non tanto a livello analitico o sistematico quanto come referente attivo ad orientare il pensiero vichiano.<sup>6</sup>

Questo brano rappresenta molto bene un concetto importante per chi voglia intendere la portata e l'entità dell'influenza malebranchiana su Vico (qualora realmente vi sia stata) cioè che tale influenza (riprendendo le parole di Botturi ed estendendone il senso) è riscontrabile non tanto a livello analitico o sistematico quanto come referente attivo ad orientare il pensiero vichiano. Ciò vale non soltanto per il diritto ma anche per altri e più particolareggiati argomenti come ad esempio la questione del "verosimile" (*La Sapienza della Storia* pag.59) il rapporto tra finito ed infinito nell'uomo (ivi, pag.100), la questione dell'ordine, la descrizione di derivazione agostiniana della condizione umana come "medio" tra i corpi e Dio, l'amor proprio e l'equilibrio nella società, la questione della provvidenza ecc. Si veda infine anche un recente articolo di Gianfranco Cantelli *Alle cose insensate dare senso e passione* (1999) e Gustavo Costa *Genesi del concetto vichiano di fantasia*.

Questo studio è il frutto di dieci anni di ricerca, nel 1994 ho partecipato al convegno internazionale *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*,<sup>7</sup> in quell'occasione esposi le tesi qui sviluppate; da allora in poi, partecipando ad altri convegni e parlando con esperti del settore, mi sono reso conto che restano in campo storiografico ancora molti preconcetti su Vico in rapporto a Malebranche. Mi sono trovato quindi nella necessità di riportare e commentare numerosi passi affinché tutte le analisi e le critiche qui proposte vengano sostenute con gli opportuni documenti.

<sup>6</sup> F. Botturi *La sapienza della storia*, pag.241, Vita e Pensiero, Milano 1991.

<sup>7</sup> Si veda Paolo Fabiani *Fantasia e immaginazione in Malebranche e Vico* in: *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, CUEN, Napoli 1999.



## PARTE PRIMA

### I

#### IL PRINCIPIO DI IDENTIFICAZIONE DELL'ERRORE

Ne *La Recherche de la Vérité* i principi cartesiani vengono sistematicamente utilizzati per distruggere dalle fondamenta il castello di fantasticherie (tali sono almeno dal punto di vista cartesiano) costruito dalla scienza fisica aristotelica. Il criterio dell'evidenza (razionale) è il cardine intorno al quale ruota la critica avanzata nel VI libro, quello dedicato al metodo;<sup>1</sup> ancor più ed ancor prima che una riconsiderazione delle specifiche teorie scientifiche del Filosofo di Stagira, le argomentazioni di Malebranche vertono su una petizione di principio: Aristotele ed i suoi seguaci ragionano solo su idee confuse ed è per questo che giungono a conclusioni false.<sup>2</sup>

Il principale errore di chi intende la scienza alla maniera dei peripatetici è dunque quello di fondarsi su idee sensibili; ed è quindi su questo terreno che tale filosofia (e la mentalità ad essa presupposta) dovrà essere affrontata e sconfitta. Non è quindi un caso che il principale argomento de *La Recherche* sia l'errore legato ad un'errata concezione della sensibilità e, come noto, la lotta ingaggiata dalla scienza moderna (soprattutto galileiana) e dalla filosofia cartesiana contro la scienza scolastica parte proprio dalla discussione dello status della sensibilità in sede scientifica. Ma per circoscrivere e meglio precisare i termini della questione Malebranche introduce la sua argomentazione così: «Presque tous ses (di Aristotele) ouvrages, mais principalement ses huit Livres de Physique, dont il y a autant de Commentateurs differens u'il y a de Regens de Philosophie, ne sont qu'une pure logique.»<sup>3</sup> La critica si sposta e si concentra non genericamente sul tema della sensibilità, ma sui principi filosofici e scientifici

<sup>1</sup> Tutta *La Recherche*, in realtà, può venir letta come un'articolata critica all'aristotelismo, si veda in particolare: *De la Recherche de la Vérité* VI, II, 5.

<sup>2</sup> Idee confuse ed idee sensibili per un cartesiano sono la stessa cosa, quindi, una scienza che parta dai dati sensibili non può che essere una scienza confusa. «Aristote, qui mérite avec justice la qualité de Prince de ces Philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par le sens, & que sur d'autres idées vagues, générales, & indéterminées, qui ne representent rien de particulier à l'esprit» R.d.V. tome II, pag.300.

<sup>3</sup> R.d.V. tome II, pag.301.



che Aristotele ha desunto, per astrazione, dai contenuti sensibili. La logica implicita alla scienza fisica aristotelica è per Malebranche una logica ben diversa da quella che si trova nell'*Organon* è, al contrario, la sublimazione concettuale del senso comune. Per comprendere, almeno nelle linee generali, come ciò avvenga si deve considerare che l'aristotelismo con Cartesio diventa, come mostreremo, il corrispettivo filosofico di un atteggiamento pregiudiziale (ma pure naturale) col quale tutti gli uomini si pongono nei confronti della realtà. Tale modo di considerare l'aristotelismo diventerà dopo Cartesio una costante in ambito filosofico scientifico;<sup>4</sup> Malebranche si attiene ad essa quando sostiene che la sensibilità e le conoscenze preconette nella vita "pratica", se non hanno implicazioni morali o scientifiche, servono soltanto a facilitarci l'esistenza.

I razionalisti moderni e, su tutti, Cartesio, Leibniz, Spinoza e Malebranche sostengono qualcosa di più: ovvero che la filosofia aristotelica è a fondamento della mentalità "naturale" di tutti gli uomini, che si adagia comodamente sul senso comune. Questo tipo di critica all'aristotelismo e l'assimilazione dei suoi fondamenti con la mentalità "dei più" (al pensiero, se così possiamo esprimerci "naturale"), era nuova, impensabile (in questi termini) prima della fisica moderna e del cartesianesimo, e derivabile (in filosofia) soltanto da tale scuola. Il considerare la scienza aristotelica come la rappresentante filosofica della forma mentis del senso comune trova la sua prima coerente formulazione in due famose lettere che Cartesio inviò ad Elisabetta<sup>5</sup> il 21 maggio e il 28 giugno 1643 in cui egli teorizzava la concezione delle nozioni o idee primitive.

Le idee primitive sono un particolare tipo di idee innate, sono idee regolatrici con le quali la mente può organizzare l'insieme delle conoscenze.<sup>6</sup> Si tratta di "categorie" che, nel loro insieme, comprendono ogni tipo di conoscenza e che, a loro volta, non vengono comprese in categorie ancor più generali. L'assoluta irriducibilità di tali nozioni è parallela all'assoluta alterità di natura delle cose reali che costituiscono l'oggetto del nostro conoscere: l'errore consiste dunque nel non distinguere adeguatamente

<sup>4</sup> Si può trovare espressa nel *Discorso di Metafisica* di Leibniz (paragrafo XXVII) questa concezione in maniera esplicita e compiuta: «Aristotele ha preferito paragonare la nostra anima ad una tavoletta ancora vuota, in cui c'è spazio per scrivere, ed ha sostenuto che non c'è nulla nel nostro intelletto che non derivi dai sensi. Questa tesi si accorda di più con le concezioni popolari come è abitudine di Aristotele, mentre Platone va più a fondo. Tuttavia queste specie di dossologie e practicologie possono passare nell'uso comune un po' come vediamo che coloro che seguono le teorie di Copernico continuano a dire che il sole sorge e tramonta. Penso che spesso possiamo dare ad esse un buon significato in base al quale non hanno nulla di falso. (...) Ma quando si tratta dell'esattezza delle verità metafisiche è importante riconoscere l'estensione e l'indipendenza della nostra anima, che va infinitamente più in là di quanto comunemente non si pensi, anche se nell'uso ordinario della vita, le si attribuisce soltanto ciò di cui ci accorgiamo più apertamente, e ciò che ci appartiene in modo particolare, poiché non serve a nulla spingerci oltre».

<sup>5</sup> Descartes, A.T., III, pag.663-668, pag.690-695.

<sup>6</sup> «...apres avoir distingué trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connoissent chacune d'une façon particuliere & non par la comparaison de l'une à l'autre, à savoir la notion que nous avons de l'âme, celle du corps, & celle de l'union qui est entre l'âme & le corps...» Descartes, A.T., III, pag.691.

tra i principi che usiamo nel giudicare i corpi con quelli che dobbiamo usare nel giudicare l'anima. Si tratta, come tiene a precisare Cartesio, di una questione, in primo luogo, scientifica.<sup>7</sup> Ecco dunque che la prima regola da seguire impone di dividere le idee soltanto in riferimento alle idee primitive che sono in noi, idee che sono inoltre all'origine di tutto il nostro pensiero. «Car, lors que nous voulons expliquer quelque difficulté par la moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre; comme aussi lorsque nous voulons expliquer une de ces notions par une autre; car, etant primitives, chacune d'elles ne peut être entenduë que par elle même».<sup>8</sup> La mente umana può conoscere, in termini generali, la realtà sotto tre aspetti differenti corrispettivi alle tre nozioni primitive ed è così che ad ogni "livello" di realtà compete una scienza (o un insieme di scienze) con regole proprie, propri principi, oggetti di ricerca e via dicendo. Tutti gli errori nelle scienze della natura hanno alla loro origine giudizi formulati partendo da principi inappropriati.<sup>9</sup> E' a causa della forza esercitata dalle sensazioni sull'anima che cadiamo spesso nella tentazione di spiegare come una sostanza agisca su un'altra attraverso le modalità con cui due enti della stessa sostanza interagiscono tra loro; è qui l'origine di tutti i nostri pregiudizi sulla natura, di tutte le nostre false scienze che cercano di spiegare il creato.

Ainsi ie croy que nous auons cy-devant confondu la notion de la force dont l'âme agit dans le corps, avec celle dont un corps agit dans un autre; & que nous auons attribué l'une & l'autre, non pas à l'âme, car nous ne la connoissions pas encore, mais aux diverses qualitez des corps, comme à la pesanteur, à la chaleur, & aux autres, que nous avons imaginé être reelles, c'est à dire avoir une existence distincte de celle du corps, & par consequent être des substances, bien que nous les avions nommées des qualitez.<sup>10</sup>

Risulta qui evidente il passaggio dall'errore, commesso dalla maggior parte degli uomini, all'errore filosofico perperato dagli aristotelici attraverso il chiaro riferimento alle "qualità". Il movimento impresso da un corpo su un altro è un evento che noi possiamo conoscere adeguatamente in riferimento alla matematica e alla meccanica, tutte discipline che hanno il loro "archetipo" nella nozione primitiva di estensione. La caduta di un grave non può quindi venir paragonata all'esperienza che facciamo della forza per muovere il braccio. Il concetto di forza, per come viene inteso volgarmente, ovvero come impulso volitivo, è quindi relativo alla realtà che ha in noi per referente la terza nozione primitiva. I movimenti corporei invece vanno spiegati soltanto all'interno di una concezione meccanicistica.

<sup>7</sup> Descartes, A.T., III, pag.665.

<sup>8</sup> Descartes, A.T., III, pag.665-6.

<sup>9</sup> «Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures & des mouvemens, beaucoup plus familiares que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un cors est mû par un autre cors» Descartes, A.T., III, pag.666.

<sup>10</sup> Descartes, A.T., III, pag.667.

A giudizio di Cartesio però, questa necessaria opera di chiarificazione del concetto è stata spesso disattesa finendo così per credere animata la pura corporeità. Si è così attribuita una forza di volontà all'azione reciproca dei corpi. Per risultato si è data un'intenzionalità agli oggetti inanimati; si è caduti nella tentazione di considerare qualità reali quelle che in definitiva sono soltanto qualità soggettive; si è inoltre fatto ciò all'interno di un quadro teorico (l'aristotelismo) che considera quel che è primario (in un'idea) come ciò che appartiene oggettivamente alla cosa rappresentata, all'interno di una filosofia che sublimava pur senza negarlo, il senso comune che poggia sulla sensibilità. Ed è così che lo «spirito si libererà di tutte quelle piccole immagini che volteggiano per l'aria, le così dette specie intenzionali, che tanto affaticano l'immaginazione dei filosofi».<sup>11</sup> Seguendo i precetti che impone il giusto filosofare, separando cioè gli eventi da analizzare dagli inappropriati contesti argomentativi in cui erroneamente li avevamo introdotti, si dissolveranno tutte quelle entità fittizie che la filosofia (soprattutto aristotelica) era stata costretta a chiamare in causa per comprendere qualcosa che altrimenti le sarebbe rimasto ignoto. Cartesio, in conclusione, stabilisce con questa teoria dell'errore anche i criteri per comprendere la genesi psicologica dell'antropomorfismo e dell'antropolatria.

La mentalità prodotta dal senso comune fa così della pesantezza, del colore ecc. qualità reali dei corpi, quando invece sono relative soltanto al nostro modo di sentire. In questa lettera c'è una frase rivelatrice del carattere tipico dell'impostazione cartesiana: «abbiamo perciò attribuito l'una e l'altra (la forza mediante cui l'anima agisce sul corpo con quella di cui si serve un corpo per agire su un altro) non all'anima, che non conoscevamo ancora, ma alle diverse qualità dei corpi».<sup>12</sup> L'ignoranza che si manifesta allorché si interpretano le qualità soggettive come attributi oggettivi degli enti fisici prima ancora (e ancor più) che essere ignoranza del mondo materiale, è ignoranza o confusa conoscenza di se stessi. Se avessimo avuto una chiara conoscenza della nostra anima avremmo anche compreso ciò che ad essa appartiene e che invece erroneamente abbiamo attribuito ad altro.

All'origine dell'errore c'è dunque sempre un'insufficiente consapevolezza di se stessi che conduce a giudicare la natura con i criteri in verità riconducibili soltanto alla nostra natura attraverso la terza nozione primitiva.<sup>13</sup> Si tratta di un errore metodologico in ambito scientifico, nella stessa misura in cui, a livello psicologico, è una disposizione naturale della nostra mente; fa del nostro particolare modo di sentire e percepire le cose il modo in cui le cose sono fatte. Da una sensazione nasce una qualità, da una paura una sostanza e, da quest'illusione, un mondo. Un mondo però non reale ma ricostruito dall'immaginazione e dalla sensibilità degli uomini. Se vogliamo avere un'adeguata conoscenza del mondo fisico lo si deve epurare (concettualmente è ovvio) di tutte le "qualità", "facoltà", "forze", "intenzionalità" ecc. L'errore, ancora una volta, consiste nel non voler riconoscere questa distinzione e, con essa, l'insieme di implicazioni che comporta.

<sup>11</sup> Cartesio, *Diottrica*, A.T. pag.112-3.

<sup>12</sup> Descartes, A.T., III, pag.667.

<sup>13</sup> Si veda Descartes, A.T., III, pag.667-8.

Criteri che verranno ulteriormente sviluppati da Malebranche il quale, pur non condividendo la teoria delle nozioni primitive, manteneva comunque nel suo sistema la classificazione delle idee in relazione alla suddivisione delle sostanze: «Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps: & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées.»<sup>14</sup> Ed ancora: «L'esprit & le corps, la substance qui pense, & celle qui est étendue, sont deux genres d'êtres tout-à-fait différens, & entièrement opposez: ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre.»<sup>15</sup> Come possiamo notare la *res extensa* e la *res cogitans* costituiscono due livelli di realtà che per venir correttamente esaminati necessitano di principi e di metodi diversi. Si tratta però di un atteggiamento mentale che gli uomini stentano a far proprio a causa del peccato e della debolezza dell'anima nei confronti del corpo che ha prodotto: «Cependant la plûpart des hommes faisant peu d'attention aux propriétés de la pensée, & étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'âme & le corps comme une seule et même chose: ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes.»<sup>16</sup> Da una prospettiva occasionalista se si vuol procedere correttamente affidandosi alla ragione si devono portare argomenti di questo genere: come si è sostenuto che un corpo (cioè un ente finito) non può muoversi da solo, così si deve dedurre che nessun spirito creato (anch'esso ente finito) può muovere un qual si voglia corpo in quanto non può essere, a motivo della sua determinatezza e finitudine, la vera causa di qualcosa che avviene in un'altra dimensione. Lo spirito per far ciò dovrebbe essere in grado di dare qualcosa ad un oggetto che non può, da lui, riceverla; dovrebbe altresì, non essendo in grado di regolare l'universo, modificare la propria natura e quella del corpo che muove, il che è evidentemente impossibile. Eppure, sembra evidente che il movimento sia una realtà.

In altri termini: dal momento che l'idea che possediamo dei corpi non comprende in sé il concetto d'azione volontaria, di potenza di agire, si deve concludere innanzi tutto che l'azione non è una proprietà, una facoltà dei corpi. Si deve dunque ritenere che siano gli spiriti (le menti) a muovere i corpi? Se si considera attentamente le nostre idee di tutte le menti finite, osserva Malebranche, non si troverà niente che ci possa permettere di asserire con un qualche fondamento che esiste un legame necessario tra la loro volontà ed il movimento dei corpi. Inoltre se prendiamo l'esempio dell'uomo, non si può, non solo affermare che l'uomo non è la reale causa dello spostamento dei corpi (che pur è convinto di spostare volontariamente), ma non si può neppure affermare che egli riesca a muovere il suo stesso corpo.

Questo argomento di Malebranche<sup>17</sup> è senz'altro coerente: se si assume come corretta l'ipotesi che le menti riescano a muovere i corpi, si finirebbe per sovrapporre le sostanze (antitetiche nel sistema cartesiano) per farne una "cosa" sola; si aprirebbe così

<sup>14</sup> R.d.V., tome II, pag.313.

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag.476.

<sup>16</sup> R.d.V., tome I, pag.476.

<sup>17</sup> Per una trattazione complessiva di queste tematiche si vedano gli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* VII e VIII.

la strada ad una possibile reintroduzione delle forme sostanziali di aristotelica memoria e da queste facilmente si capitolerebbe nell'idolatria e nella superstizione. Si rischierebbe di "animare" la natura. Mente e materia sono due *res* ben distinte e tali devono rimanere. Ora, solo una causa che operi per vie generali può dar ragione del reale, una causa che, senza intervenire per vie particolari sulla natura della mente e del corpo, permetta in quella i pensieri, le sensazioni, le passioni ecc. ed in questo il movimento, una causa che né gli aristotelici, né tanto meno i pagani in genere potevano mai intendere. Malebranche, come noto, individuò nella volontà divina la risposta: soltanto essa può agire per vie generali e garantire che, ad esempio, a determinati movimenti corporei, corrispondano determinate sensazioni nell'anima. In Malebranche è dunque preminente un aspetto della questione che in Cartesio restava, in gran parte, inespresso, quello teologico: la volontà divina si esplica per l'Oratoriano nelle leggi dell'unione dell'anima col corpo per come si sono determinate dopo il peccato: è a causa del peccato che noi siamo soltanto tenebre a noi stessi, che cadiamo nell'errore e che, quindi, non diveniamo facilmente coscienti del nostro essere.

Il vetro sporco dell'immaginazione, reso opaco dall'errore e dal peccato non permette di riflettere in noi stessi per quel tanto che è psicologicamente possibile; questo i pagani ed i superstiziosi non potevano saperlo e gli aristotelici non hanno saputo riconoscerlo. Il paragone mente pagana - mente erronea, costituisce un elemento teorico ricorrente in tutti i razionalisti moderni, ma ancor prima si fonda su un principio che è tanto metafisico quanto teologico, principio che in Malebranche, e soltanto in lui, trova la più completa formulazione: sotto l'aspetto metafisico perché possiamo errare confondendo le dimensioni del reale e le nozioni che non sono appropriate a farcele comprendere; dal punto di vista teologico perché il peccato ha determinato in noi l'attuale "prepotenza" dei sensi sull'intelletto, ha determinato la nostra paganismà, la mentalità cioè erronea e idolatrica.

Il rapporto che lega quindi immaginazione e sensibilità da una parte e peccato ed errore dall'altra è importantissimo e ci permette di comprendere come da una discussione relativa all'ambito scientifico (Cartesio Malebranche) si passi ad una in campo teologico (in Malebranche) e psico-antropologico (Malebranche Vico). Conviene quindi approfondire il rapporto terza nozione primitiva - mentalità pagana per meglio intendere i rapporti che legano questi argomenti.

## II

### LA TERZA NOZIONE PRIMITIVA ED IL PECCATO ORIGINALE

Uno degli scopi del cartesianesimo, come si è visto, è riformare filosofia e scienza attraverso un mutamento di prospettiva rispetto all'aristotelismo ed al senso comune (che è tutt'altra cosa dal buon senso). Un mutamento di prospettiva volto dunque a debellare l'errore e l'equivoco che sembra accompagnino il pensiero che con Cartesio (ma soprattutto con Malebranche) chiameremo pagano e la cui sublimazione filosofica è appunto l'aristotelismo. Prima però di giungere a spiegare come si arrivi a stabilire una stretta corrispondenza tra filosofia aristotelica e paganesimo dobbiamo soffermarci ancora un po' a riflettere su come vada interpretata, o meglio, intesa la terza nozione primitiva e cercare così di giungere ad alcune precise conclusioni. Innanzi tutto si deve rilevare che la terza nozione non è una prova dell'unione dell'anima col corpo, Cartesio definendola non apporta nessuna argomentazione atta a dimostrare in cosa consista l'unione di anima e corpo. Elisabetta gli chiedeva una spiegazione, una dimostrazione e lui, nei fatti, le propose soltanto un'esperienza.

La cosa ovviamente non convinse Elisabetta, né una spiegazione del genere poteva trascinare nelle filosofie dei successori di Cartesio, tanto più che gli si poteva obiettare che era proprio l'esperienza dell'unione di anima e corpo, in cui consiste la vita di tutti, a far sorgere il problema di come vada intesa tale unione una volta che, ovviamente, si sia accolta la distinzione ontologica tra *res cogitans* e *res extensa*. Inoltre l'evidenza con la quale si presenta questa nozione primitiva è un'evidenza del tutto differente dall'evidenza intellettuale che ci permette di concepire l'estensione ed il pensiero. Si tratta dunque di un'evidenza psicologica, una certezza sensibile che, se vista in questa ottica, fa spostare il bersaglio a Cartesio il quale, partito per centrare un problema metafisico, ne colpisce uno psicologico.<sup>1</sup> L'evidenza della terza nozione è di un tipo completamente differente dall'evidenza della ragione. La peculiarità dell'esperienza che ci permette di diventarne coscienti è anche l'origine dell'equivoco compiuto dagli scolastici, e con loro da tutti i pagani.

<sup>1</sup> Su questo punto si trova d'accordo anche Gouhier: «La difficoltà davanti alla quale si trova Descartes è, anche qui, più psicologica che filosofica» Op. cit., trad. it. pag.237.

L'errore degli scolastici è quindi quello di aver fatto della fisica una "scienza" confusa, una descrizione della natura fondata in realtà sulla psicofisiologia e non sulla matematica e su principi evidenti; la fisica diventa così un sottoprodotto metodologico e metafisico di un'esperienza personale: di esser partiti da un'esperienza sensibile e di averne deviato e deformato le finalità, partendo da essa e costruendoci sopra un castello di astrazioni fantastiche che poi, per quanto "purificate", "distillate" e concettualizzate da menti insigni come quella di Aristotele e San Tommaso, non potevano tradire la loro origine "empirico-pagana" o non manifestare la logica errata che le aveva prodotte.

La terza nozione invece ritengo essere importante perché, ancor più di dimostrare l'unione di anima e corpo, ci fornisce una spiegazione sull'origine dell'errore nella mente umana. In definitiva: se i pagani e gli aristotelici avessero avuto evidente coscienza della terza nozione si sarebbero automaticamente trasformati in scienziati cartesiani. Il pregiudizio di cui parla Cartesio in queste lettere è, a suo dire, proprio di quasi tutti gli uomini e dei filosofi che hanno costruito la loro metafisica partendo dal senso comune o, se si vuole, dal comune sentire e da quello astraendo qualità e facoltà, elementi questi che non hanno certo corretto gli errori di fondo che il senso comune portava in sé ma li hanno soltanto concettualizzati.<sup>2</sup> A fondamento dell'errore metafisico degli aristotelici, così come della comune della gente, c'è la non consapevolezza della terza nozione primitiva e la non conoscenza di ciò che può essere interpretato e spiegato come "afferente" all'area, alla dimensione del reale che le è propria. L'ignoranza di se stessi è quindi la causa dei pregiudizi che l'uomo si costruisce riguardo alla realtà fisica. Una conseguenza questa da mettere bene in evidenza: non l'ignoranza diretta ed immediata della realtà, quanto una più "vicina" ignoranza, quella di se stessi, è la causa del pregiudizio sui fenomeni fisici.

In sede psicologica e di scienza psicofisica Cartesio non è quindi così propenso, a dispetto dei suoi proclami epistolari, ad attribuire un valore conoscitivo (di una conoscenza dell'intelletto chiara e distinta) alla coscienza. Nella migliore delle condizioni possibili<sup>3</sup> la coscienza ci fornisce una certezza sensibile che pone il fatto che l'uomo è così com'è (ma questo, si potrebbe obiettare a Cartesio è la ragione del problema, il punto di partenza, non certo la soluzione), un'esperienza che non dà però ragione del diritto (non dimostra cioè come mente e corpo siano uniti), un esperimento che, se vogliamo, ci fa comprendere come, a livello psicologico, la coscienza di sé non sia conoscenza di sé. L'evidenza intellettuale in sede metafisica del cogito si trasforma

<sup>2</sup> Cartesio scrivendo ad Arnauld ribadisce questo concetto affermando che anche i filosofi aristotelici sono caduti nell'errore di considerare la pesantezza come una forza, una qualità in sé, elevando a legge scientifica un pregiudizio che nella quotidianità è ancora tollerabile.

<sup>3</sup> La condizione cioè prospettata nella lettera ad Elisabetta del 28/671643: «...et enfin, c'est en vsant seulement de la vie & des conuersations ordinaires, & en s'abstenant de mediter & d'etudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'vnion de l'ame & du corps (...) ie n'ay iamais employé que fort peu d'heures, par iour, aux pensées qui occupent l'imagination, & fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, & que i'ay donné tout le reste de mon temps au relasche des sens & au repos de l'esprit; mesmeie conte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conuersations seriuses, & tout ce à quoy il faut auoir de l'attention» Descartes, A.T., III, pag.692-3.

quindi in certezza sensibile in psicofisica, una certezza che essendo sensibile può, anzi senza alcun dubbio ci fa, diventar consapevoli dell'unione sostanziale di anima e corpo, ma in quanto sensibile non ci fornisce, né in termini cartesiani mai potrebbe, fornirci la conoscenza, i modi in cui e con cui tale unione si realizza.

La terza nozione primitiva di Cartesio proprio come il sentimento interiore di Malebranche ci dà coscienza ma non conoscenza.<sup>4</sup> La terza nozione ci fa aver coscienza dell'unione dell'anima col corpo, senza di essa tutta la vita pratica ci sarebbe impossibile, non sarebbe possibile coordinare i nostri intenti con le nostre azioni, evitare i pericoli, agire e reagire con prontezza a tutte le evenienze e gli imprevisi a cui la vita ci mette continuamente di fronte, e sui quali, in pratica, non è possibile applicare il vaglio dell'intelletto. La terza nozione ha quindi lo stesso status del sentimento interiore di Malebranche, un valore che si riferisce non tanto alla sfera metafisica (se non per sostenere che non ha valore di conoscenza ontologica) quanto a quella psicofisica. Malebranche infatti rifiuta la teoria delle nozioni primitive come prova (metafisica) dell'unione di anima e corpo ma, nei fatti, ne mutua l'impostazione e le conseguenze che essa comporta in campo psicologico.<sup>5</sup> La vita richiede continuamente di prendere decisioni precipitose, continuamente si verificano situazioni che, in alcun modo, concedono il tempo per riflettere con mente pura, attraverso idee chiare e distinte, sul da

<sup>4</sup> Il procedimento logico con il quale Malebranche arriva a sostenere che della propria anima si può avere coscienza, ma non conoscenza, è complesso e richiederebbe una trattazione della metafisica dell'Oratoriano nel suo complesso. Cercando di ridurre la spiegazione al minimo indispensabile possiamo dire che per Malebranche: «...il n'y a point de substance purement intelligible, que celle de Dieu; qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans sa lumière» (R.d.V., tome I, pag.416). Il sentimento interiore manca quindi dell'unico medio (Dio) in grado di renderlo intelligibile a se stesso: «Car quoique nous soyons tres-unis avec nous-mêmes, nous sommes, & nous serons inintelligibles à nous mêmes, jusqu'à ce que nous nous voyons en Dieu, & qu'il nous présente à nous mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermée dans le sien» (R.d.V., tome I, pag.416). L'anima la conosciamo solo per sentimento interiore, grazie alle sensazioni: «Il n'est pas de même de l'ame, nous ne la connoissons point par son idée: nous ne la voyons point en Dieu: nous ne la connoissons que par conscience; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est imparfaite. Nous ne sçavons de nôtre ame, que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, &c. nous ne pourrions sçavoir si nôtre ame en seroit capable, parce que nous ne la connoissons point par son idée» (R.d.V., tome I, pag.451).

<sup>5</sup> L'accostamento tra la teoria cartesiana delle nozioni primitive e l'applicazione in campo psicofisico che ne fa Malebranche è un elemento ormai accertato ed accettato da tempo negli studi malebranchiani. Di questo stesso avviso sono (anche se per motivi in parte diversi) infatti due tra i maggiori studiosi di Malebranche di questo secolo, Alquié e Gueroult. «Aux deux notions primitives qui nous font connaître l'ame et le corps, Descartes ajoute une troisième notion, qui nous révèle l'union. Il découvre ici un domaine nouveau, qui a sa vérité propre, et insiste sur le caractère irremplaçable des leçons que nous donne l'affectivité. (...) Or malgré le rejet, par Malebranche, de l'idée d'union comme notion primitive, tout cela se retrouve dans la Recherche de la Vérité» F. Alquié *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, pag.47. Si consulti anche la monumentale opera di M. Gueroult: *Malebranche*, Aubier 1955-1959, vol. III, pag.50. Infatti possiamo trovare alcune affermazioni di Malebranche che confermano, alla lettera quel che sostengono Alquié e Gueroult: «Or ces jugemens naturels, quoique tres utiles, nous engagent souvent dans quelque erreur, en nous faisant former des jugemens libres, qui s'accordent parfaitement avec eux» R.d.V., tome I, pag.99; «Ce qui la (l'anima) porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, & qu'elles en sont même des



farsi. L'utilità materiale, così come la nocività delle cose che ci si presentano improvvisamente non può venir valutata, con immediatezza, dalla sola scienza dei corpi né, tanto meno, dalla metafisica (non ho il tempo, ad esempio, di fare l'analisi biochimica dell'acqua che trovo in un'oasi nel deserto né trovo nessun beneficio a chiedermi in cosa consista l'essenza dell'acqua, assetato e nel pericolo immediato di vita bevo e basta), la vita si "distende" quindi in quel *domaine* che fa riferimento alla terza nozione,<sup>6</sup> un *domaine* riferibile alla "scienza psicofisica" ma che non tarda a prendere una coloritura teologica.

Sulla sensibilità, come noto, si gioca, nel XVII secolo, non soltanto una battaglia gnoseologica ma anche e, forse più, una teologica: col peccato originale vi è stata una corruzione totale dell'animo umano oppure Dio ha soltanto smesso di esercitare la sua azione continua e protrettrice sull'uomo? Il che, in termini ancor più stringati: qual è l'entità della corruzione determinata dal peccato? Le concezioni sulla sensibilità sono il terreno teorico sul quale si combatte questa battaglia, in quanto la "qualità", la "natura" della sensibilità, determina la natura dell'unione d'anima e corpo.<sup>7</sup> I sensi per Malebranche sono "ben proporzionati", cioè adatti e funzionali allo scopo per il quale sono preposti, cioè alla sopravvivenza. Descartes non s'interroga sul perché abbiamo questo particolare tipo di sensibilità anziché un'altra, ogni considerazione di ordine finalistico esula dai suoi propositi scientifici<sup>8</sup> e in buona parte anche

modifications, & par conséquent que c'est quelque chose de corporel, & qui se peut imaginer» R.d.V., tome I, pag.146-7; «...nous nous sentions extrêmement portez par une habitude tres-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets...» R.d.V., tome I, pag.161. La radicata abitudine di cui qui Malebranche fa menzione è, in altri termini, l'abitudine che Cartesio faceva essere la causa per la quale assumiamo un errato concetto di forza. Di quel che qui di seguito Malebranche afferma l'argomento della forza fatto da Cartesio ne è un esempio. «Les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux pour tirer de fausses conclusions, qui servent de principes à leur tour» R.d.V., tome I, pag.165.

<sup>6</sup> E' utile vedere come l'Alquié colleghi alcuni concetti sui quali insisteremo in seguito: «Les sens ne nous représentent pas les choses <selon ce qu'elles sont en elles-mêmes>, les connaissances sensibles <sont toutes fausses et confuses par rapport aux objets qu'elles représentent>. Mais elles sont <très utiles à la conservation du corps, et des biens qui ont rapport aux corps>, c'est-à-dire à la vie. Car si nous voulions connaître par raison l'utilité ou la nocivité des objets qui nous entourent, nous devrions posséder une science que nous n'avons pas, et du reste, en chaque cas, user d'analyses et d'examen qui demanderaient un temps incompatible avec l'urgence de l'action quotidienne» Alquié, Op. cit. pag.47.

<sup>7</sup> Alquié spiega in poche parole, ma chiare, i termini della questione (questa citazione è il seguito di quella riportata nella nota precedente): «Et, à cet égard, les Jugements sensibles sont <si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel>. Bien au contraire, les sens <s'aquittent admirablement de leur devoir>. Cette profession de foi, visiblement antijanséniste, est fidèle à Descartes...» Alquié, Op. cit. pag.47.

<sup>8</sup> Cartesio non invoca mai il peccato di Adamo per giustificare l'errore sensibile ma soltanto la nostra storia personale e i pregiudizi che in essa si formano: questa, in sintesi l'osservazione dell'Alquié, anche se c'è da notare che una cosa sono i pregiudizi ed un'altra gli errori sensibili veri e propri come, per prendere l'esempio delle Meditazioni, l'idropico (colui che sente un'irrefrenabile voglia di bere ma che, non riuscendo ad evaquare tutti i liquidi che assorbe, più beve e più procura dei danni al suo corpo fin anche alla morte) il cui errore dei sensi non è dettato da un pregiudizio ma dal fatto che l'attività psicofisica non è funzionale alla sopravvivenza; in questo caso si potrebbe obiettare a Malebranche, molto più opportunamente che a Cartesio, che i sensi non adempiono al loro dovere. La risposta di Cartesio a tale

metafisici. Per Malebranche il discorso è in parte diverso: affermando che i sensi sono funzionali allo scopo che devono svolgere secondo le leggi stabilite da Dio per l'unione di anima e corpo si pone fin dall'inizio in un'ottica in parte diversa da quella di Cartesio. A ben guardare però, più che in una posizione diversa, Malebranche si incammina su una strada che il discorso cartesiano aveva accennato ma poi non percorsa, dando al suo cartesianesimo una "piega" decisamente etico religiosa.

Per Malebranche l'anima ha due unioni, una col corpo e l'altra con Dio; il peccato, come noto, ha rafforzato la prima a scapito della seconda anche se, una certa predisposizione al piacere era già presente nell'anima in quanto ha contribuito alla caduta. La prospettiva etico religiosa in cui va vista l'unione dell'anima col corpo per Malebranche viene giustificata anche dal fatto che la sola spiegazione biologica dell'unione dell'anima col corpo, non solo non riesce a spiegare l'errore dei sensi (e quindi non i soli pregiudizi relativi alla realtà come corrispondente alle sensazioni) ma finisce per fornire una concezione errata dell'unione stessa. Se la sensibilità ha per fine soltanto la sopravvivenza del corpo, allora l'unione è in funzione del corpo, l'anima ne è, sotto questo aspetto, "metafisicamente subordinata".<sup>9</sup> Per un cattolico che, come Malebranche, ritiene essere la filosofia cartesiana la vera filosofia cristiana, la sola spiegazione biologica dell'unione non può essere accettata. La sensibilità deve

riguardo è categorica: il corpo dell'idropico non è malato, come tutti i corpi segue sempre le leggi di natura, l'idropico si può dire malato solo per denominazione estrinseca, in quanto unione di anima e corpo, in quanto la sensazione non è più proporzionata all'attività fisica, alla sopravvivenza. Come si può facilmente notare la soluzione cartesiana vuole essere esplicitamente antifinalista in fisica, pur non negando che il meccanicismo in sede fisica non escluda il finalismo in sede antropologica; ma le argomentazioni si fermano al meccanicismo fisico senza avventurarsi in dispute di ordine teologico: «Descartes, cependant, s'en tient là. Refusant toute interrogation d'ordre finaliste, il ne se demande jamais pourquoi notre ame a été unie à un corps, pas plus, du reste, qu'il ne pose la question de savoir pourquoi il existe des ames et des corps. Le caractère insondable des desseins de Dieu rend, d'emblée, ces problèmes insolubles. Voulant, au contraire, tout expliquer à partir de tels desseins, Malebranche doit résoudre ces problèmes, et, selon les expressions de M. Gueroult, découvrir la raison de <l'union psychophysique> et une fin <éthico-religieuse>. En d'autres termes, l'union de l'ame avec le corps doit apparaître comme un moyen de son union avec Dieu, unique but de sa création» Alquié Op. cit. pag.47-8.

<sup>9</sup> «Or, un telle subordination est d'autant plus difficile à découvrir que, précisément, l'union de l'ame et du corps nous fait oublier Dieu: la Préface de la Recherche de la Vérité oppose l'union avec le corps e l'union avec Dieu, et établit entre elles, non la possibilité d'un équilibre, mais la nécessité d'un conflit. Car <notre union avec Dieu diminue et s'affaiblit à mesure que celle que nous avons avec le choses sensibles augmente et se fortifie>, et d'autre part, <l'union de notre esprit avec notre corps... diminue à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente>. Et cela ne peut être considéré comme une conséquence du péché: déjà, chez Adam, l'attrait du plaisir a contribué à la chute. En <remplissant ou partageant la capacité qu'il avait de penser>, le plaisir <a effacé ou diminué dans son esprit la présence de son vrai bien et de son devoir>. Dieu ayant créé notre ame pour être aimée, on ne voit donc plus pourquoi il l'a unie à un corps. Contredisant la fin même de la création de l'ame, la fin biologique de l'union cesse d'être, à elle seule, explicative, et l'on ne peut plus rendre compte des sentiments relatifs à cette union en invoquant la seule utilité du corps. Si, en effet, l'ame était unie au corps dans l'unique fin de la conserver, elle se trouverait subordonnée à lui, ce qui serait contraire à l'ordre. Au reste, le seul jeu du mécanisme suffisant à sauvegarder le corps des animaux, il pourrait tout aussi bien suffire pour celui des hommes. Considérée dans le seul plan de la vie, l'union à la fois comme scandaleuse et inutile» Alquié Op. cit. pag.48.

quindi avere, oltre all'aspetto puramente gnoseologico, anche una valenza morale e, soprattutto, religiosa. Ecco dunque che anche la sensibilità può essere un mezzo per avvicinarsi a Dio: dato che la situazione dell'uomo è quella di un essere intermedio, la possibilità dell'azione non riflessiva allo scopo della sopravvivenza, consente all'uomo di non prestare continua attenzione a tutto ciò che continuamente gli accade intorno costringendolo ad analisi anche per questioni banali, e di orientare la ragione, l'intelletto verso la ricerca della verità, verso la conoscenza di Dio.

Il fatto che l'uomo non debba continuamente applicare la propria intelligenza a problemi d'ordine pratico, che il senso comune assolva in maniera dignitosa a questo compito, fa sì che la mente abbia la possibilità di tornare in se stessa<sup>10</sup> e dedicarsi a rafforzare l'unione che ha con Dio. Per Gueroult ed Alquié l'esperienza della terza nozione primitiva viene generalizzata da Malebranche a tutta la sfera pratica (anche se è bene ricordare che tale generalizzazione era già implicita nelle parole di Cartesio stesso)<sup>11</sup> ma soprattutto viene vista in chiave religiosa. Infatti, il fatto che la terza nozione ci renda possibile vivere senza riflettere continuamente sulle nostre azioni non ci spiega come e perché l'unione avvenga e sia quello che *é*; ci mette, non diversamente da quanto faceva l'argomentazione cartesiana davanti al fatto compiuto di una natura umana che è così come è; Malebranche a questo punto cerca di dare uno spessore teologico ad una problematica che, fino a quel punto, non era riuscita a decollare dalla sfera gnoseologica in cui, a dire il vero non aveva aggiunto niente di veramente incisivo a quanto non avesse già detto, più o meno esplicitamente, Cartesio.

Mais ces remarques supposent que l'union est déjà réalisée, et ne l'expliquent pas. Comment donc rendre compte de l'union elle-meme? Parfois Malebranche semble estimer que si Dieu a joint des esprits à des corps, c'est qu'il a voulu les unir «par leurs corps à ceux qui les environnent, et par là les unir tous entre eux, et former des états et des sociétés particulières». Pourtant, comme l'a bien montré M.Gueroult, la raison dernière de l'union est d'ordre moral et religieux. Seule, en effet, l'union nous permet de parvenir à la sainteté, d'acquiescer les mérites qui nous donneront droit, selon l'ordre, au bonheur céleste. Car nous devons crucifier notre corps, comme a été crucifié le corps de Jesus. L'ame est donc unie au corps non pour le conserver, mais pour le sacrifier. Encore est-il que l'on ne peut obtenir de son corps la douleur salvatrice qu'en le conservant. Le suicide, loin de nous

<sup>10</sup> «Il faut donc lui découvrir d'autres raisons, et justifier les sentiments et les passions autrement que par la seule nécessité de conserver le corps lui-meme. C'est pourquoi on peut trouver, chez Malebranche, bien de motivations non biologiques de l'union. Il établit que la sensibilité sert, en définitive, la fin suprême de l'ame, qui est la connaissance de Dieu: en effet, nous renseignant, par voie brève, sur ce qui nous est utile ou nuisible, elle dispense l'ame de s'attacher au détail des actions exigées pour la protection du corps, et lui permet de ne pas perdre son temps dans l'acquisition d'une science inaccessible. Dieu a du se charger de nous avertir en temps et lieu par des sentiments prévenants de ce qui regarde le bien du corps pour nous laisser tout entiers occupés à la recherche des vrais biens» Alquié, Op. cit. pag.48.

<sup>11</sup> Nella lettera del 28/6/43 ad Elisabetta per descrivere la sfera "d'applicazione" della terza nozione Cartesio si esprimeva così: «...et enfin, c'est en usant seulement de la vie & des conversations ordinaires, & en s'abstenant de mediter & d'etudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'ame & du corps».

unir à Dieu, se révélerait contraire à son dessein. Se suicider (rompere cioè l'unione di anima e corpo), ou même se laisser mourir, serait détruire, avec le corps, la possibilité même de souffrir et d'offrir sa douleur en sacrifice à Dieu. Il faut donc garder un corps, ce qui justifie la fonction biologique du sensible, dont la finalité, orientée vers le maintien de la santé organique, apparaît alors comme subordonnée à une nécessité plus haute. Si donc Dieu a uni des esprits à des corps, c'est qu'il «a voulu nous donner comme à son fils, une victime que nous puissions lui offrir. C'est qu'il a voulu nous faire mériter, par une espèce de sacrifice et d'anéantissement de nous-mêmes, la possession des biens éternels. Assurément, cela paraît juste et conforme à l'ordre. Maintenant, nous sommes en épreuve dans notre corps ». Est-il besoin d'ajouter qu'ainsi comprise et mise en place la finalité de l'affectif n'a plus rien de commun avec ce qu'elle était chez Descartes? Isolée, la théorie de Malebranche paraît semblable à la théorie cartésienne. Considérée dans le système, elle prend un sens nouveau.<sup>12</sup>

Malebranche si pone dunque in una prospettiva diversa da quella cartesiana dal momento in cui cerca di dare delle risposte a delle domande che Cartesio aveva fatto di tutto per non porsi ma che, per più motivi, il suo discorso chiamava implicitamente in causa. Interrogarsi sul perché si ha la sensibilità che si ha e non un'altra, equivale a chiedersi perché Dio ha unito degli spiriti finiti a dei corpi finiti e li ha uniti in questa determinata maniera, nella maniera cioè che la terza nozione ci testimonia (o, meglio, testimonia in noi): il tutto a sua volta può venir ulteriormente "concentrato" nell'ancor più generica questione sulla natura dell'uomo. La problematica del peccato originale (dell'elemento cioè che più di ogni altro ha determinato l'attuale condizione umana) si innesta automaticamente sulla questione della terza nozione primitiva, come mostrano con chiarezza le pagine dell'Alquié.

Le leggi stabilite da Dio che attualmente governano l'unione di anima e corpo (sia che si siano modificate dopo il peccato sia che sia venuta meno la grazia preveniente) si "dispongono" sul terreno teologico del peccato originale; in altri termini: le due domande che la teoria delle nozioni primitive lasciava in sospeso (perché l'anima è unita al corpo e come vi è unita?) trovano nell'impostazione malebrancheana, ruotante intorno alla teoria del peccato originale, una risposta. Ecco ritornare un altro tema ricorrente sia nelle lettere ad Elisabetta che ne *La Recherche*: conosciamo la nostra natura (per essere più precisi l'anima in quanto mente unita ad un corpo) attraverso la sensibilità: questo fatto tanto per Cartesio, quanto per Malebranche, non è in sé negativo, è la testimonianza in noi stessi e a noi stessi di ciò che siamo. L'errore (la forma logica di ogni errore) è tutto nell'applicare alla conoscenza del mondo, della realtà fisica, un criterio valido soltanto per diventare consapevoli di se stessi. La causa (a livello antropologico per Cartesio e a livello psicologico e metafisico per Malebranche) dell'errore è che non conosciamo, nel momento in cui erriamo, la nostra anima,<sup>13</sup> ne abbiamo

<sup>12</sup> Alquié, pag.48-9. Si veda, per i passi di Malebranche citati in questo brano *Méditations chrétiennes*, VI, (Oeuvres, tome X, 63); Entretien, XII, (Oeuvres, tome XII, 286); Entretien, IV, (Oeuvres, tome XII, 97). Per quanto riguarda M. Gueroult: *Malebranche*, III, pag. 50 e pag.138 e ss.

<sup>13</sup> E' quanto mette bene in evidenza Cartesio nella lettera del 21/5/43.

una conoscenza confusa. La teoria della terza nozione primitiva ci fornisce quindi la possibilità logica dell'errore; se non vi fosse questa terza "dimensione del reale" l'uomo non potrebbe attribuire agli enti fisici le qualità proprie degli esseri spirituali.

La sensibilità, presa in se stessa, senza cioè i pregiudizi che vi si possono "attaccare" sopra, è la dimensione propria della terza nozione primitiva; senza questa terza dimensione del "pensabile" l'uomo non potrebbe ingannarsi (o forse si ingannerebbe in una maniera a noi totalmente ignota); se infatti dovessimo ipotizzare un errore diverso da quello che ipotizza Cartesio (ed anche Malebranche) ma mantenendo inalterato il quadro teorico delle lettere ad Elisabetta, potremmo soltanto fingerci un tipo di errore per il quale il soggetto applicherebbe l'intelletto puro per conoscere la natura dei corpi; ma questo non è un errore, è, al contrario l'unico modo per non errare.<sup>14</sup> La terza nozione invece propone un criterio di conoscenza diverso dalle altre due nozioni, un criterio che, come si è visto, dati i canoni conoscitivi relativi alle due prime nozioni, non è un criterio di conoscenza ma solo di coscienza. E' la disparità tra la realtà umana e le altre due realtà a rendere possibile l'errore e quando, come fa Malebranche, ci si ponga la domanda sul perché esista l'errore si finisce inevitabilmente (relativamente al quadro teorico della filosofia del XVII secolo) per cadere nelle tematiche relative al peccato originale. Detto in altri termini: è la terza nozione a darci consapevolezza del nostro essere, è essa ad esser più di ogni altra cosa prossima al centro del nostro essere, la *res cogitans* e la *res extensa* non si sono mai macchiate di nessuna colpa. Il problema della natura umana dopo il peccato è quindi intrinseco ai rapporti mente corpo, problema, questo del peccato, che se in Cartesio restava latente, con Malebranche acquista un'importanza ed un'ampiezza notevoli.

<sup>14</sup> Nelle Lettere ad Elisabetta Cartesio infatti sostiene che si possono conoscere la propria anima e la natura dei corpi, l'estensione, con l'intelletto: quindi essendo lo strumento il medesimo per una realtà come per l'altra l'errore diventa, in questo senso, impossibile.

### III

#### IL PECCATO ORIGINALE E LA MENTALITÀ PAGANA

Il peccato e l'errore sono legati da doppio filo in quanto il peccato è una forma di errore e viceversa.<sup>1</sup> Sotto questo aspetto tutta la *Recherche* si presta ad una doppia lettura, "di fronte" è una critica alla filosofia aristotelica attraverso uno studio sull'errore, "in controluce" (ma poi neppure tanto) è un'analisi antropologica e logica della mentalità pagana, del modo di pensare cioè proprio di tutti gli uomini dal peccato in poi. La possibilità logico-ontologica dell'errore è dettata dal confondere ciò che è proprio dell'anima con quel che appartiene alla natura, dal non aver consapevolezza del proprio essere: questo quanto sostiene Cartesio nel formulare la teoria delle nozioni primitive, questo quel che applica Malebranche ne *La Recherche*.

All'origine dell'errore c'è quindi la non chiara (nel senso di chiarezza intellettuale) consapevolezza di se stessi così come all'origine del peccato c'è l'unione-dipendenza dell'anima dal corpo per come si è determinata dalla caduta. Al centro della riflessione sull'errore e sul peccato si trova il problema dei rapporti mente corpo.<sup>2</sup> Il peccato

<sup>1</sup> «L'erreur est la cause de la misere des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître & qui entretient dans nôtre ame tous le maux qui nous affligent, & nous ne devons point esperer de bonheur solide & veritable, qu'en travaillant serieusement à l'éviter» (R.d.V., tome I, pag. 39) L'errore comunque, in perfetta sintonia con Cartesio, è un'opera della volontà, della tendenza dell'uomo a precipitare i giudizi, a non trattenere la propria inclinazione ad esprimersi riguardo ad oggetti di cui non ha una sufficiente conoscenza: «Comme tout le monde convient que le les jugemens téméraires sont des pechez, & que tout peché est volontaire, on doit aussi convenir qu'alors c'est la volonté qui juge en acquiesçant aux perceptions confuses & composées de l'entendement» R.d.V., tome I, pag. 53.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda il rapporto errore unione anima corpo si sono viste le lettere ad Elisabetta, Malebranche vede inoltre nei rapporti mente corpo il "veicolo" col quale il peccato si perpetua di generazione in generazione: «Il a prévu que l'homme dans telles & telles circonstances pécherait, & que son péché se communiqueroit à toute sa postérité en consequence des loix de l'union de l'ame & du corps» E.M.R., tome XII, Pag.268. «Ainsi nos premiers parens après leur péché ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges, & des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourroient bien les avoir communiquées à leurs enfans (...) Ainsi nous devons naître avec la concupiscence, & avec le péché originel» R.d.V., tome I, Pag.247-8. Su questo stesso argomento Malebranche si è soffermato inoltre nell' VIII Eclaircissement dedicato appunto al peccato originale. Nel brano per ultimo riportato de *La Recherche* Malebranche entra proprio nel cuore della sua teoria dei rapporti mente corpo proponendo il

originale è il vettore, il “terreno” sul quale si dispiegano i rapporti tra le due sostanze che compongono l'uomo: i rapporti anima-corpo stabiliti dalle leggi decretate da Dio sono, attualmente, “relazionati” e condizionati agli effetti del peccato. Dal peccato in poi l'unione dell'anima col corpo si è tramutata in dipendenza della prima verso il secondo. Ciò non vuol dire che Dio abbia mutato la natura umana, Dio, come ama ripetere Malebranche, non si pente mai di ciò che fa; significa soltanto che il corpo ed i beni sensibili hanno un impatto maggiore sulla sensibilità, il che non è un effetto di un decreto divino arbitrariamente e immotivatamente preso, ma del peccato di Adamo, è quest'ultimo ad essersi reso reo. Dio si è come ritirato da lui,<sup>3</sup> ma soltanto perché col suo corportamento l'uomo ha voluto così.

Il peccato originale è stato quindi il primo errore morale, ma è stato decisivo ai fini dell'equilibrio psicofisico dell'uomo.<sup>4</sup> La tendenza al peccato determinata dalla concupiscenza è quindi parallela alla tendenza all'errore determinata da una non evidente consapevolezza del nostro essere.<sup>5</sup> Si delinea così un parallelismo tra due coppie di

peccato come “situato” nel parallelismo tra tracce del cervello ed idee sensibili. «Nous devons naître avec la concupiscence, si la concupiscence n'est que l'effort naturel, que le traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles: & nous devons naître dans le péché originel, si le péché originel n'est autre chose que le regne de la concupiscence; & que ces efforts comme victorieux & comme maîtres de l'esprit & du coeur de l'enfant» R.d.V., tome I, pag.248.

<sup>3</sup> Dio non è, né un cristiano può mai pensare che sia, autore del peccato e che quindi la pena che fa scontare al genere umano sia del tutto gratuita; Malebranche oltre ad avere delle motivazioni teologiche per sostenere che è l'uomo ad essersi allontanato da Dio e non viceversa, fornisce anche, nello stesso tempo, delle spiegazioni di carattere psicologico, non riferibili alla teoria del peccato originale in se quanto ai suoi contemporanei denigratori, libertini, gli scettici e gli atei. E' un atteggiamento sbagliato quello di coloro che danno ad intendere che sia Dio (in quanto onnisciente) ad esser la vera causa del peccato e quindi che sia stato lui a volersi allontanare dall'uomo; ma così non è: è come aver tradito un amico e dopo rammaricarsi che lui non ci rivolga più la parola e, invece di pentirsi per il proprio tradimento, rinfacciargli che si doveva aspettare da parte nostra un comportamento così truffaldino. Dio pur prevenendo il peccato ha comunque concesso la sua fiducia all'uomo fin quando questi, effettivamente, non ha peccato, ciò va a suo merito tanto quanto a nostro biasimo. Il rovesciamento “psicologico” (e morale) compiuto da chi intende colpire la bontà divina con questi argomenti rivela in realtà un atteggiamento vittimistico e colpevole ad un tempo, atteggiamento che prova ancor più la verità del peccato originale.

<sup>4</sup> «Le peché du premier homme a tellement affoibli l'union de notre esprit avec Dieu, qu'elle ne se fait sentir qu'à ceux dont le coeur est purifié, & l'esprit éclairé; car cette union paroît imaginaire à tous ceux qui suivent aveuglément les jugemens des sens & les mouvemens des passions» R.d.V., tome I, pag.11. E' interessante notare un altro rovesciamento logico compiuto dalla mente pagana: essa ritiene che il legame con Dio sia immaginario quando invece (per Malebranche) il legame con Dio è del tutto spirituale; essa considera reale invece il legame con le cose, quando è proprio questo il legame immaginario, perché si può avere conoscenza degli oggetti soltanto rappresentandoseli, formandosene cioè delle immagini, immaginandoceli. «Au contraire, il a tellement fortifié l'union de notre ame avec notre corps, qu'il nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne soient plus qu'une même substance; ou plutôt il nous a de telle sorte assujettis à nos sens & à nos passions, que nous sommes portez à croire, que notre corps est la principale des deux parties dont nous sommes composez» R.d.V., tome I, pag.11-12.

<sup>5</sup> I rapporti anima corpo si sono rafforzati a scapito di quelli anima Dio a causa del peccato, è così che di se stessi non si può avere altro che conoscenza per coscienza, cioè attraverso la sensibilità. Una conoscenza di se stessi dovuta soltanto ai sensi e non alla ragione è l'elemento che ci permette di comprendere come il peccato si insinui nella “meccanica” della “legislazione universale” dei rapporti anima corpo. Una coscienza di se stessi fondata sulla sensibilità è ciò che permette non soltanto l'errore relativo alle cose

concetti contrari: verità (evidente consapevolezza di ciò che appartiene al corpo e di ciò che è proprio dello spirito) ed errore (confondere le modalità della *res extensa* con quelle della *res cogitans*) da una parte e, dall'altra, mente cristiana (illuminata dalla luce divina, che riesce a concepire chiaramente e distintamente ciò che appartiene ai corpi e quel che invece è dell'anima) mentalità pagana (prodotto della concupiscenza, dell'unione-dipendenza dell'anima dal corpo). Il parallelismo mentalità erronea e paganità sebbene accennato da Cartesio<sup>6</sup> può dirsi trattato compiutamente soltanto da Malebranche.

La questione del peccato (relativamente all'errore) entra in "scena" soltanto allorquando ci si interroghi sul perché l'unione anima-corpo è quel che è; questione al centro degli interessi malebranchiani più che cartesiani come hanno giustamente osservato l'Alquié ed il Gueroult. Far coincidere comunque "coscienza erronea" (quella cioè che anche per il più spovveduto lettore de *La Recherche* risulta essere il bersaglio critico intorno al quale ruota tutta la trattazione dei sei libri di cui è composta l'opera) e "mentalità pagana" è un'operazione che Malebranche ha compiuto più volte ma sulla quale, a nostro avviso, la critica non ha posto la dovuta attenzione; quel che è mancato è l'aver riconosciuto, in sede antropologica, che coscienza erronea e mentalità pagana sono la stessa cosa e che pagana è la natura umana anche nei cristiani. Il ragionamento è semplice, pure sotto l'aspetto teologico: anche nei cristiani la natura è pagana, a che prò altrimenti l'intervento di un Mediatore (Cristo)? Malebranche non ha mai sostenuto che nei cristiani le leggi che stabiliscono il modo in cui anima e corpo sono uniti abbiano subito delle modificazioni rispetto alle leggi che governano i rapporti psicofisici nei pagani, nei miscredenti, nei selvaggi. L'ateo, il musulmano, il selvaggio ed il cristiano hanno tutti la stessa natura. Al contrario Malebranche ha affermato che senza la protezione di Dio sulla chiesa di Roma, questa sarebbe stata presto contaminata dalle eresie.<sup>7</sup> Tutti gli uomini condividono quindi la stessa natura, ed è una natura pagana ovvero di subordinazione dell'anima al corpo, sebbene non si tratti di una dipendenza assoluta, il che ovviamente renderebbe impossibile la salvezza.<sup>8</sup> Il caso degli ebrei è

corporee, alle qualità sensibili, ma anche e soprattutto il peccato e il correlato errore riguardo a gli enti spirituali: «Le peché originel ne rend pas seulement l'homme esclave de son corps & sujet aux mouvemens de la concupiscence, il le remplit aussi de vices tout spirituels; non seulement le corps de l'enfant avant son baptême, est corrompu, mais encore son ame & toutes les facultez sont infectées du peché» R.d.V., tome III, pag.101.

<sup>6</sup> Ne *Le Passioni dell'anima* vi è un articolo (il numero 162 sulla venerazione) dedicato all'idolatria e alla mentalità pagana, si tratta soltanto di un'acceso sporadico, sul quale comunque torneremo in seguito, e non di una trattazione "di sistema" come in Malebranche.

<sup>7</sup> Malebranche sostiene queste critiche in riferimento a tutte quelle eresie che volevano rifiutare la verità del dogma della trinità della divinità, come gli unitari o sociniani. «Si Jesus-Christ ne veillait point sur son église, le nombre des unitaires surpasserait bientôt celui des vrais chatoliques. Je comprend cela. Car il n'y a rien dans les sentiments de ces hérétiques qui n'entre naturellement dans l'esprit. Je conçois bien que des opinions proportionnées à notre intelligence peuvent s'établir avec le temps. Je conçois même que les sentiments les plus bizarres peuvent dominer parmi certains peuples d'un tour d'imagination tout singulier» E.M.R., tome XII, pag.334.

<sup>8</sup> «Dieu a prévu qu'après le peché, l'union de l'âme avec le corps se changerait en dépendance» E.M., tome XIII, pag.386 «Après le péché, l'union s'est changée en dépendance. Mais cette dépendance n'est pas entière» E.M., tome XII, pag.397.



unico ed emblematico allo stesso tempo. Gli ebrei sono un popolo, dovrebbero quindi essere, in considerazione della loro religione, o tutti con una mentalità pagana o tutti con una mentalità cristiana (sebbene, ovviamente, non si possano dire né come gli uni né al pari degli altri); le cose invece per Malebranche stanno diversamente.

Ne *Le Conversations chrétiennes*<sup>9</sup> si sostiene la tesi per cui gli ebrei si dividono in ebrei carnali ed ebrei cristiani. I primi sono legati alla lettera delle Scritture, vedono la salvezza in una terra esistente realmente in questo mondo ed i premi nei beni terreni, gli altri invece comprendono che la vera terra promessa, la vera salvezza non è di questo mondo ma appartiene al regno dei cieli che Gesù Cristo è venuto ad annunciare. La differenza tra i pagani ed i cristiani non è dunque nella loro natura, ma nella loro mentalità, nel grado di consapevolezza che sono riusciti a conquistare, consapevolezza che è ad un tempo consapevolezza di se stessi e retta comprensione della realtà (fisica). La differenza tra il cristiano ed il pagano, tra l'ebreo carnale e l'ebreo cristiano non è quindi nel marchio della natura ma il risultato di un processo di liberazione e di emancipazione dal giogo del corpo.<sup>10</sup> L'antropologia de *La Recherche* si configura quindi come lo studio dell'uomo carnale,<sup>11</sup> della natura umana per come di è determinata dal peccato in poi.<sup>12</sup> I rapporti anima corpo sono quindi gli stessi in tutti gli uomini, unica la natura umana, ma diversi i rapporti di forza tra anima e corpo; diversa soprattutto la

<sup>9</sup> Si veda il E.M.R., tome XII, pag.145-6.

<sup>10</sup> «Si nous étions Juifs, j'entends des Juifs charnels, nous aurions ici-bas une récompense proportionnée à nos mérites: encore un coup, je dis des Juifs charnels. Car les Juifs chrétiens ont eu part à la croix de Jésus-Christ, avant que d'avoir part à sa gloire» E.M.R., tome XII, pag. 314.

<sup>11</sup> Lo studio dell'uomo ha per Malebranche, come ormai dovrebbe essere chiaro, una finalità religiosa oltre che gnoseologica: l'uomo analizzato e gli errori criticati ne *La Recherche* sono riconducibili al concetto di uomo come uomo carnale, definizione mutuata da San Bernardo: «Il falloit que le Verbe se fit chair, & que la sagesse cachée & inaccessible aux hommes charnels les instruisit d'une manière charnelle, carnaliter, dit S. Bernard» (*De La Recherche* pag.21 vol. II); Malebranche fa qui riferimento al Serm.39, *De Natali Domini*, come riporta in nota anche se si tratta in realtà del Serm. 3 *In Nativitate Domini*; P.L. 183,124) Se l'animo dei cristiani non fosse pagano come quello dei selvaggi ad esempio, a che prò il Verbo si sarebbe trovato, se non nella necessità, almeno nell'opportunità di istruirli in maniera carnale? Sullo stesso argomento della natura carnale dell'uomo in riferimento a San Bernardo si ritorna negli *Entretiens* ed. It. pag. 408. La discussione sulla natura carnale dell'uomo ha inizio con Giovanni evangelista e con San Paolo, ed è a tale Autorità che Malebranche si appella nella concezione della mentalità pagana come mentalità dell'uomo carnale: San Paolo. «Saint Paul en plusieurs endroits appelle la loy, la sagesse, le desirs, & les oeuvres de la chair, tout ce qui est contraire à la loy de l'esprit. (...) Il met entre les oeuvres de la chair, l'idolatrie, les heresies les dissensions & plusieurs autres vices qu'on appelle spirituels» R.d.V., tome III, pag. 103. Anche B. Lamy, di cui parleremo in seguito, parla della natura carnale dei poeti pagani, rifacendosi, anche se non soltanto in questo, a Malebranche «Ils (i poeti) n'écrivent que pour ceux dont la vie est toute payenne, ils ne parlent jamais des vertus chrétiennes» N.R., pag.38; ed ancora: «Les hommes charnels ne peuvent comprendre ces veritez: ils ne pourtent leur veüe que sur les creatures» N.R., pag.5.

<sup>12</sup> Il rapporto tra peccato ed errori che si fondano sui giudizi sensibili (errori cioè naturali nel popolo incolto e negli aristotelici) viene testimoniato da una serie pressochè infinita di citazioni di Malebranche riprese spesso da Cartesio e da se stesso, quasi a voler affermare che non è mai superfluo ripetersi. In fondo, dal loro (di Cartesio e Malebranche) punto di vista si tratta di combattere contro una tendenza "naturale" dell'animo umano, quella cioè di accordare i propri giudizi con le sensazioni. Per ragioni di spazio ne riportiamo soltanto alcune: «Mais, pour rendre quelque raison de toute la bizzarrerie de nos jugemens sur les qualitez sensibles, il faut considérer que l'ame est unie si étroitement à son corps, &

capacità di comprendere le verità astratte, di far chiarezza in se stessi, diverso soprattutto l'atteggiamento nei confronti della religione nel pagano e nel cristiano, tanto è vero che vi sono molte persone che pur professandosi cristiani, in realtà hanno un'idea e riservano un culto idolatrico alla divinità; sono in altri termini veri e propri pagani.

L'uomo descritto ne *La recherche de la Vérité* non è quindi il vero cristiano (che ben conosce i propri difetti, le proprie manchevolezze e trova nella fede, in un pensiero puro, in un comportamento morale le armi per combattere il peccato) ma al contrario il pagano; anche chi è nato in una società cristiana, anche se ha ricevuto i sacramenti, se esteriormente assolve ai doveri del culto e si comporta superficialmente in maniera integerrima può restare pagano nello spirito in quanto, la paganità o la cristianità di un individuo, non sono fatti né anagrafici né sociali ma morali. Il fondo dell'animo è coscienza confusa, è coscienza pagana; anche soltanto il fatto di credere che un pomodoro sia realmente rosso è segno di una mente pagana. Da Aristotele ai suoi più geniali interpreti e seguaci, fino ai superstiziosi, agli idolatri, agli analfabeti, ai selvaggi si può ritrovare sempre il minimo comun denominatore della mente pagana, una mente cioè che ragiona per causalità naturale (come vedremo nel prossimo paragrafo), che attribuisce qualità soggettive agli oggetti, una mente assoggettata al corpo, anche se ovviamente, non in tutti nella stessa misura, nelle stesse proporzioni e con le stesse modalità. Malebranche, ovviamente, sa bene quali sono le differenze tra Aristotele ed un pastore analfabeta e superstizioso (questi è un "personaggio" de *La Recherche*, uno stratagemma narrativo che serve, come vedremo in seguito, ad esporre alcune teorie sull'immaginazione); ma nel definire la mentalità pagana non gli risulta tanto utile soffermarsi sulle differenze individuali (che spesso sono enormi), quanto analizzare e stabilire correttamente gli elementi che la caratterizzano e che tutti i pagani, i pagani di coscienza, condividono: «*Toutes ces petites divinités des Païens, & toutes ces causes particulieres des Philosophes ne sont que de chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruïner le culte du vrai Dieu, pour en occuper des esprits & de coeurs, que le Createur n'a faits que pour lui. Ce n'est point la philosophie que l'on a reçûë d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle que l'on a reçûë du serpent, car depuis le peché l'esprit de l'homme est tout païen. Cette philosophie qui jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le Soleil, & qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit & de la corruption du coeur des hommes.*»<sup>13</sup> Ed ancora: «*Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être peut-on dire, qu'en cela si le*

qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, & par là si incapable d'attention, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui» R.d.V., tome I, pag.136-137. «*Mais depuis le péché (...) l'esprit est devenu si foible qu'il ne peut rien pénétrer; & si matériel, & dependant de ses sens, qu'il ne peut trouver de prise à ce qui n'a point de corps, se rendre attentif aux vérités abstraites, & qui ne le touchent pas*» (R.d.V., tome II, pag.88). «*L'esprit est devenu comme matériel & comme terrestre après le peché.* » R.d.V., tome II, pag.130. «*Ainsi depuis le peché, les plaisirs des sens ont abaissé l'ame vers les choses sensibles*» R.d.V., tome I, pag.72. «*L'homme pour ainsi dire n'est que chair & que sang depuis le peché*» R.d.V., tome I, pag. 469.

<sup>13</sup> R.d.V., tome II, pag.318-9. Si riprende qui una concezione generale sull'animo umano: «*L'aveuglement de l'esprit & le dérèglement du coeur font au contraire toute nôtre imepfection: & ce sont aussi des suites de l'union de nôtre esprit avec nôtre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits*» R.d.V., tome II, pag. 170.

coeur est Chrétien, le fond de l'esprit est payen.»<sup>14</sup> Altre citazioni si potrebbero riportare, ed infatti le ritroveremo nei capitoli seguiti quando entreremo nei dettagli delle analisi malebranchiane sulla mentalità pagana; eccone comunque un'altra che mostra in maniera chiara ed inequivocabile, come le precedenti del resto, il concetto che abbiamo "coltivato" fin dall'inizio: «J'avoue que présentement les hommes sont assez éclairés pour ne pas tomber dans les erreurs grossières des Payens & des Idolâtres; mais je ne crains point de dire que souvent notre esprit est tourné, ou plutôt que notre cœur est souvent disposé comme celui des Payens, & qu'il y aura toujours dans le monde quelque espèce d'idolâtrie...».<sup>15</sup> Il confronto tra la mentalità pagana, o meglio, mentalità dei popoli pagani, e la mentalità dei popoli che si professano cristiani, disposto da Malebranche al fine di dimostrare che in realtà è la stessa, si concentra poi su temi specifici. Innanzi tutto, pagana è una mente asservita al corpo, la mentalità che essa produrrà sarà quindi una mentalità "corporea". Il peccato ha talmente allentato l'unione con Dio a favore di quella col corpo tanto da rendere l'uomo molto più simile alla "macchina" animale, biologica, da cui dipende (la mente asservita al corpo infatti ha sempre nelle analisi malebranchiane una descrizione simile a quelle relative agli enti fisici, come se le passioni e le inclinazioni sensibili avessero qualcosa di meccanico ed ineluttabile ad un tempo) che l'ente libero e razionale che potrebbe essere.<sup>16</sup>

Il peccato lo ha reso schiavo della materia, uno spirito succube delle sensazioni; quella dell'uomo è una sudditanza che causa ogni peccato ed ogni errore, la mentalità pagana è, in termini antropologico-psicologici, il risultato del peccato e fino al giorno in cui il Mediatore non porterà a conclusione la sua opera iniziata in Palestina, Dio non trarrà le conclusioni della condotta umana e non farà terminare con il Giudizio la storia umana, lo spirito dell'uomo resterà imprigionato nei limiti "sensibili" di una mentalità pagana.

Tutta l'umanità (eccezion fatta per quell'esigua minoranza di cristiani dello spirito) ha quindi la mente asservita all'irrazionalità e ad una volontà corrotta. La cultura, le conoscenze acquisite, le capacità riflessive dei singoli individui, qualora non vengano soccorsi dalla Grazia, possono al massimo ridurre in grossolanità e nel numero gli errori, ma nella sostanza il "pastore analfabeta" ed il filosofo di professione e persino geniale (come un Aristotele), condividono una stessa mentalità, frutto del peccato.

<sup>14</sup> R.d.V., tome II, pag.310.

<sup>15</sup> R.d.V., tome III, pag.250.

<sup>16</sup> «...mais il est moralement impossible que des esprits de chair & de sang, qui ne peuvent connoître que ce qui se fait sentir, puissent être jamais convaincus par des semblables raisonnemens. Il faut pour ces sortes de personnes des preuves grossières & sensibles, parce que rien ne leur paroît solide, s'il ne fait quelque impression sur leurs sens» R.d.V., tome I, pag.11 «Mais parce que leur (dei pagani) corps a rapport à tous les objets sensibles, elle n'est pas seulement esclave du corps, mais elle n'est encore, par le corps ou à cause du corps, de toutes les choses sensibles» R.d.V., tome I, pag.12. Altrove si spiega come aumentando la forza del vincolo che ci lega al corpo diminuisce quello con Dio e viceversa: «Cette union diminuë à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente» R.d.V., tome I, pag.15. «Sans doute la nature (dell'uomo) est présentement (cioè nel 1674 ed in una nazione cristiana) corrompue (...) l'esprit est devenu comme matériel & comme terrestre après le peché» R.d.V., tome II, pag.130. Lo stesso concetto si ripete anche a R.d.V., tome II, pag.170.

#### IV

### L'ARISTOTELISMO COME SUBLIMAZIONE LOGICA DELLA MENTALITÀ PAGANA

Per Malebranche la filosofia cartesiana è la vera filosofia cristiana, nel senso che è soltanto con Cartesio che si sono tracciati dei confini netti tra il fisico e lo spirituale, tra la mente ed il corpo; soltanto con la metafisica cartesiana si è perfettamente chiarito che l'azione tra corpi non può venir compresa per analogia con la forza che sperimentiamo in noi. I pagani (i filosofi) invece cadevano nella tentazione di intendere la forza puramente fisica che governa il mondo con la forza psicofisica che sperimentavano in se stessi; gli effetti come si è visto, di una tale presa di posizione erano alquanto deleteri, si iniziava fraintendendo il concetto di forza ma poi, da lì, si ipotizzava un'improbabile nozione di causa, si introduceva in una realtà (in sé governata soltanto da leggi generali stabilite da Dio) puramente fisica la potenza di agire di enti particolari, si fraintendevano i concetti stessi di materia, di qualità, di sostanza.

L'aristotelismo, che su questi principi errati costruiva la sua scienza, condivideva con l'idolatria e con le religioni pagane tutta una visione del mondo: per Malebranche i cardini della fisica aristotelica sono gli stessi dell'idolatria: stessa l'idea di sostanza, stesso concetto di forza, identica la concezione della causalità, tanto che, come vedremo nel capitolo "*L'errore più pericoloso degli antichi*", per lui la fisica aristotelica è una logica erronea. L'uomo "della strada" è un aristotelico inconsapevole, la sua mente completamente avviluppata in una moltitudine di pregiudizi, inconsapevolmente segue le orme della mentalità aristotelica, anche se ovviamente il genio del filosofo di Stagira è tutt'altra cosa dalle teste ottuse della quasi totalità delle genti. L'aristotelismo, inoltre, è una filosofia "forte" perché poggia le sue fondamenta su principi che si accordano perfettamente con il senso comune (che è il senso pagano, ovvero l'esatto contrario del buon senso cartesiano); è, in altri termini, l'espressione filosofica, astratta, della mentalità pagana, l'esito metafisico del peccato:

Depuis le peché du premier homme l'esprit se repand incessamment au dehors; il s'oublie soi-meme, & celui qui l'éclaire & qui le penetre; & il se laisse tellement séduire par son corps & par ceux qui l'environnent, qu'il s' imagine trouver en eux sa perfection & son bonheur. Dieu qui seul est capable d'agir en nous, se cache maintenant à nos yeux; ses opérations n'ont rien de sensible, & quoiqu'il produise & conserve tous les etres, l'esprit qui cherche avec tant d'ardeur la cause de toutes choses, a de la peine à le reconnoitre, bien

qu'il le rencontre à tous momens. Quelques Philosophes aiment mieux imaginer une nature & certaines facultez, comme cause des effets qu'on appelle naturels, que de rendre à Dieu tout l'honneur qui est du à sa puissance; & quoiqu'ils n'ayent point de preuve ni même d'idée claire de cette nature ni de ces facultez, comme j'espère le faire voir, ils aiment mieux parler sans sçavoir de qu'ils disent, & respecter une puissance purement imaginaire, que de faire quelque effort d'esprit pour reconnoître la main de celui qui fait tout en toutes choses.<sup>1</sup>

L'aristotelismo, ma pure tutte le filosofie precedenti al cartesianesimo, con la non trascurabile eccezione del platonismo agostiniano, sono la cristallizzazione filosofica del pensiero di una coscienza tutta protesa all'esterno, della coscienza per come si è prodotta in seguito al peccato.<sup>2</sup> C'è una contrapposizione ricorrente nella *Recherche* tra filosofie stoica, epicurea da una parte e la religione cristiana dall'altra.<sup>3</sup> In definitiva quindi si può asserire che la *Recherche* è un tentativo di distruggere le filosofie precartesiane; una lotta ingaggiata sul fronte morale contro stoici, epicurei, per un verso e, per un altro, contro idolatria, eresie e religioni pagane; sul fronte metafisico invece, contro l'aristotelismo.<sup>4</sup> La critica investe in prima istanza i concetti di "forma sostanziale" e di "causalità naturale".

<sup>1</sup> R.d.V., tome III, pag.203. Questo passo esprime molto bene l'orizzonte concettuale della mente pagana, ma di simili se ne trovano un po' in tutta l'opera malebranchiana. «J'avoue qu'il y a bien des personnes qui par un principe différent de celui des Philosophes payens, suivent leur sentiment sur la nature & sur les causes secondes» Ivi, pag.204.

<sup>2</sup> La filosofia stoica, ad esempio, pur avendo delle affinità puramente estrinseche col cristianesimo rientra tra le produzioni della mente pagana in quanto non dà ragione del rapporto dipendenza tra anima e corpo, non si rende conto, in altri termini, dell'effetto del peccato. L'orgoglio dello stoico è un effetto tipico dell'amor proprio, la presunzione cioè di bastare a se stessi, di credere di essere così forti da farsi arbitri del proprio destino, quando invece il cristiano riconosce la propria debolezza e sa che senza la grazia divina non potrà mai salvarsi da solo. «Les Stoïciens qui n'avoient qu'une connoissance confuse des desordres du peché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens» R.d.V., tome II, pag.164. «Le peché nous a assujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendu dépendans de toutes les choses sensibles (...) Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être hereux, d'être sages, d'être libres (...) Ainsi les Stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se raillent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison, & de choses semblables (...) Ce n'est pas ainsi que les Chrétiens philosophent. Ils ne nient pas que la douleur soit un mal; qu'il n'y ait de la peine dans la désunion des choses, ausquelles nous sommes unis par la nature, & qu'il ne soit difficile de se délivrer de l'esclavage où le peché nous a réduits» R.d.V., tome II, pag.133-4.

<sup>3</sup> «Il est pourtant vrai que sans la grace de Jesus-Christ, la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable, que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le peché originel; & elle nous rendroit tous esclaves de nos passions, si le Fils de Dieu ne nous délivroit de leur servitude par delectation de sa grace. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens, ne sont vrai que parmi les Chrétiens; & elles étoient absolument fausses dans la bouche de Senèque, d'Epicure même, & enfin de tous les Philosophes qui parroissent les plus rassoinables» R.d.V., tome II, pag.157.

<sup>4</sup> Già dalla prima pagina de *La Recherche* si mettono sullo stesso piano la mentalità dell'uomo "comune" e le filosofie pagane nel loro complesso: «Je ne m'étonne pas que la commun des hommes, ou que les Philosophes Payens ne considèrent dans l'ame, que son rapport & son union avec le corps, sans y reconnoître le rapport & l'union qu'elle a avec Dieu; mais je suis surpris que des Philosophes Chrétiens,

Come si è potuto notare nella citazione della nota precedente Malebranche si rifiuta di considerare l'anima come forma del corpo, andando ben oltre il suo "maestro" Cartesio il quale volle fare un'eccezione per l'anima considerandola come l'unica forma sostanziale ammissibile, anche se il senso in cui va intesa la formula "unione sostanziale" può essere inteso in una maniera diversa da quella scolastica.

Comunque sia, tanto Cartesio quanto Malebranche si adoperarono ad "eliminare" dalla realtà fisica ogni forma sostanziale; infatti concepire la natura con i principi della fisica aristotelica equivale ad attribuire ai corpi proprietà che sono soltanto dell'anima e confondere le modalità con le quali l'anima diventa cosciente delle cose, con l'essenza stessa delle cose. Il discorso ritorna ancora a ruotare intorno alle qualità sensibili ed ora possiamo comprendere come, a causa del peccato, ed in conseguenza dei tanti pregiudizi che offuscano la mente, i filosofi pagani non si siano accorti che l'unica cosa che con certezza possiamo attribuire ai corpi è l'estensione, che l'idea di estensione è un'idea oggettiva che riceve la sua oggettività non dalla reale esistenza dei corpi ma soltanto dal fatto che è un'idea (intellettualmente) evidente. Malebranche osserva infatti che «per rendere in qualche modo ragione di tutta la bizzarria dei nostri giudizi sulle qualità sensibili bisogna considerare che l'anima è così strettamente unita al suo corpo, e che inoltre, dopo il peccato, è così soggetta al predominio della carne, e perciò così incapace di concentrarsi, da attribuire al corpo molte cose che appartengono a lei sola, e da non distinguersi quasi più dal corpo stesso. Dimodochè, non solo gli attribuisce tutte le sensazioni di cui parliamo ora, ma anche la forza di immaginare, e talvolta persino la capacità di ragionare, perché c'è stato un gran numero di filosofi abbastanza sciocchi e grossolani per credere che l'anima altro non sia se non la più agile e la più sottile parte del corpo».<sup>5</sup> La confusione concettuale di questi filosofi ha la stessa origine di quella mentale degli idolatri: fondono in maniera caotica le diverse dimensioni del reale facendo dell'inerte materia la sorgente dell'azione e della volontà.<sup>6</sup> La citazione riportata in nota ci fa comprendere come il rifiuto delle forme sostanziali sia strettamente correlato con la concezione occasionalista della causalità ed infatti Malebranche pone in termini di netta contrapposizione la sua concezione a quella della causalità naturale, o reale.

qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moÿse à Aristote, S. Augustin à quelque misérable Commentateur d'un Philosophe payen, regardent plutôt l'ame comme la forme du corps, que comme faite à l'image & pour l'image de Dieu» R.d.V., tome I, pag.9-10. Ed ancora poco dopo: «...il seroit nécessaire de ruiner les principaux fondemens de la philosophie payenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle fausement expérience, & de raisonner contre les préjugés & les illusions des sens» R.d.V., tome I, pag.10-11.

<sup>5</sup> R.d.V., tome I, pag.136-137. Il passo (logico) seguente è quello di ritenere che anche Dio (sostanza assoluta ed assolutamente spirituale) sia qualcosa di corporeo; nelle righe che seguono il passo ora citato si prende ad esempio il pregiudizio di Tertulliano, estendibile a tutti i pagani, di considerare Dio come un ente corporeo: «...il est tombé dans cet excès de folie de s'imaginer que Dieu même est corporel» R.d.V., Tome I, pag.137. Su questo argomento ci soffermeremo nei capitoli seguenti.

<sup>6</sup> «...tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprend qu'ils sont presens, par les sentimens qu'il nous en donne. Et c'est ce que les Philosophes payens ne comprenoient pas» R.d.V., Tome II, pag.162.

Il centro della questione è che in seguito al peccato ed in considerazione del fatto che non sappiamo “circoscrivere” il raggio d’azione della terza nozione primitiva siamo spinti sia a ritenere che le nostre sensazioni siano negli oggetti, sia che gli oggetti agiscano realmente gli uni sugli altri.<sup>7</sup> Ora spiegare un fenomeno per cause naturali significa ammettere che la natura e gli oggetti che in essa sono inclusi agiscano deliberatamente, volontariamente; spiegare un fenomeno per cause naturali vuol dire intenderlo con l’immaginazione e non con l’intelletto.

Per Malebranche il pensatore razionalista adotta l’occasionalismo come principio logico-gnoseologico per comprendere i rapporti causa effetto; al contrario il pagano è portato naturalmente (da una fortissima abitudine e da una spontanea inclinazione) a pensare per cause naturali.<sup>8</sup> E’ attraverso la critica alla causalità naturale che si arriva a negare la possibilità delle forme sostanziali.<sup>9</sup> Inferire per cause naturali significa ritenere che un ente particolare come, ad esempio, il fuoco<sup>10</sup> abbia la capacità di provocare il calore che provo nel passarci vicino; ma il fuoco è soltanto la causa occasionale della mia sensazione, non la causa reale, il fuoco non si trasmette dalla res extensa alla res cogitans, non ha, in altri termini la *facoltà* di farsi sentire. Ma la comune della gente e tutti i filosofi pagani ragionano proprio così, per cause naturali; così pensano gli idolatri e con questa logica sono nate tutte le religioni idolatriche.

<sup>7</sup> «...nous nous sentions extrêmement portez par une habitude tres-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets» R.d.V. pag.161 vol.I. «Ce qui le porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c’est qu’elle juge qu’elles sont dans les objets, & qu’elles en sont meme de modifications, & par conséquent que c’est quelque chose de corporel, & qui se peut imaginer» R.d.V., Tome I, pag.146-147. In realtà, come noto, per Malebranche soltanto Dio è vera causa.

<sup>8</sup> «...le cause naturali non sono vere cause, sono solo cause occasionali...» Si tratta di un’affermazione ripetuta un’infinità di volte soprattutto nel capitolo da cui è tratta questa citazione e che è, per molti versi, fondamentale per la nostra ricerca; si tratta del Libro VI, parte II, cap.III dal titolo L’errore più pericoloso della filosofia degli antichi.

<sup>9</sup> Si veda il capitolo della R.d.V. libro VI, II, II.

<sup>10</sup> «Car encore que l’on sçache qu’il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d’un million de facultez semblables à celles d’échauffer, de dilater, de fondre l’or, l’argent & tous le metaux, d’éclairer, de bruler, de cuire (...) &c. ne me serviroient de rien pour decouvrir, si le feu seroit capable de durcir de la bouë & d’amollir de la cire, & celles de forme substantielle du feu, & des qualitez de produire la raréfaction, la fluidité, &c.» (R.d.V., Tome II, pag.306).

## I FONDAMENTI SCIENTIFICI DELLA PSICOLOGIA VICHIANA

Le analisi critiche alla fisica aristotelica e le conseguenze che in antropologia comporta il modo aristotelico di inferire i rapporti causa effetto, erano state analizzate più di ogni altro (cioè principalmente Leibniz e Spinoza) da Malebranche. Ciò che fino ad ora è mancato è stato non aver riconosciuto l'importanza delle conseguenze in campo antropologico che l'assunzione di tale posizione da parte di Vico comporta.<sup>1</sup> In antropologia infatti di altro non si tratta che della "mentalità", del "senso comune" e, riconoscere che essi sono prodotti della stessa forma mentis pagano-aristotelica, vuol dire considerare la natura umana alla stessa maniera dei cartesiani. Questo ovviamente non fa di Vico un cartesiano "inconsapevole" ma soltanto un antropologo "nuovo" come lui stesso tiene a precisare fin dall'inizio de *La Scienza Nuova Prima*. I poeti teologi sono il senso dell'umanità così come Aristotele ne rappresenta l'intelletto; i primi sono aristotelici nel senso comune, l'altro (il Filosofo) rappresenta la distillazione concettuale e la sintesi intellettuale<sup>2</sup> del pensiero naturale, cioè pagano;

<sup>1</sup> Si veda ad esempio i seguenti brani: «Gli uomini ignoranti delle naturali cagioni che producon le cose, ove non le possono spiegare nemmeno per cose simili, essi dàanno alle cose la loro propria natura, come il volgo, per esempio, dice la calamita esser innamorata del ferro» S.N.S. c.180. «La fisica degli ignoranti è una volgar metafisica, con le quali rendono le cagioni delle cose che ignorano...» S.N.S. c.182. Il principio che qui sostiene il Vico è esattamente quello espresso da Malebranche quando sostiene che la fisica aristotelica è una forma di logica ed è corrispondente a quanto sostenuto da Spinoza Etica, I, Appendix.

<sup>2</sup> «E per tutto questo libro si mostrerà che quanto prima avevano sentito d'intorno alla sapienza volgare i poeti, tanto intesero poi d'intorno alla sapienza riposta i filosofi; talchè si possono quelli dire essere stati il senso e questi l'intelletto del genere umano; di cui anco generalmente sia vero quello da Aristotele detto particolarmente di ciascun uomo: "Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu", cioè che la mente umana non intenda cosa della quale non abbia avuto alcun motivo (ch'è metafisici d'oggi (leggi Malebranche) dicono occasione) da sensi, la quale allora usa l'intelletto quando, da cosa che sente, raccoglie cosa che non cade sotto de sensi; lo che propriamente a' latini vuol dire intelligere» S.N.S. c.363. E' quanto meno sorprendente quanto questo brano Vichiano richiami quello su esposto di Leibniz, lo stesso riferimento ad Aristotele per descrivere il modo di pensare della mente umana, cioè che fa astrazione dal sentito. Sia in Vico come in Leibniz affermare che la mente umana si comporta come procede la fisica aristotelica non vuol certo dire che essi condividano la filosofia della scuola del Filosofo di Stagira. Al contrario soltanto quando ci si ponga in opposizione all'aristotelismo lo si può riconoscere



un parallelismo in stile cartesiano, non deve quindi stupire se, su questo specifico argomento, anche Vico assuma una posizione simile, se non proprio assimilabile, a quella cartesiana.<sup>3</sup>

Egli accenna infatti all'utilità di ben distinguere tra ciò che appartiene alla sfera del corporeo e dello spirituale proprio come facevano Cartesio e Malebranche in riferimento al movimento. Si può notare questa convergenza in più punti del *De antiquissima: Erroneo sia il meditare sulle cose fisiche con l'aspetto di metafisici, sia l'inverso*.<sup>4</sup> Spiegando che non vi è conato nei corpi Vico si rivela, in fisica, assai prossimo al meccanicismo moderno: «Nec vero, si brachio velim parietem perrumpere, conatus est; cum ea sit vera nervorum motio, qua ex remissis intenti fiunt: non aliter vere movetur piscis, qui ripae se applicat et adversae profluenti resistit. Nam ad eam tentionem alii atque alii spiritus animales succedunt, ac proinde verus sit motus, donec non, succedentibus porro aliis, nervi languescant ac remittantur.»<sup>5</sup> Si devono fare alcune osservazioni preliminari per meglio comprendere il valore delle affermazioni di Vico. Il principio per cui vi sono idee di corpi ed idee di spiriti e che non si devono applicare le une alla sfera di realtà propria delle altre, pur sembrando un principio quasi ovvio, non viene accettato né può risultare accettabile da tutti. Gli empiristi moderni ad esempio, non potrebbero accettarlo mai, per loro le idee hanno tutte un'unica natura e fanno parte tutte di un solo insieme; i neoplatonici rinascimentali, da parte loro, vivevano in un universo, se possibile, ancor più animato di quello degli aristotelici, gli scettici sarebbero andati a nozze nello smontare col dubbio una classificazione preconfezionata come quella proposta nelle lettere ad Elisabetta. Detto in altri termini: chi ha una concezione della materia e della natura delle idee diversa da quella cartesiana, o al contrario nega la possibilità di ogni dimostrabile conoscenza, non può condividere una classificazione delle idee parallela alla distinzione delle sostanze; tutto ciò implica necessariamente un'accettazione non tanto della costituzione dell'universo, o della natura della sostanza quanto una prospettiva della soggettività per come la intendevano i cartesiani. Spinoza e Leibniz, ma pure Malebranche, differivano non poco da Cartesio per quanto riguarda concetti quali sostanza, azione

come forma mentis di ogni senso comune, della mentalità pagana. La relazione tra il poeta teologo come filosofo aristotelico ingenuo ed il filosofo aristotelico come pagano che ha raggiunto la massima capacità astrattiva ed il più ampio uso del proprio intelletto viene da Vico esposta nei capoversi 498 e 499 e 500.

<sup>3</sup> Per comprendere quanto cartesianesimo e malebranchismo siano penetrati nell'ambiente culturale napoletano, come la contrapposizione tra "novatori" ed aristotelici fosse esasperata e per contestualizzare la posizione assunta dal Vico si veda: N. Badaloni *Introduzione a Vico*, Milano 1961; M. Torrini *Il problema del rapporto scienza filosofia nel pensiero del primo Vico*, in "Physis" XX; E. Garin *Storia della filosofia italiana*, Torino 1966, vol.II; M.T. Marcialis *La disputa sei-settecentesca sugli antichi e sui moderni*, Milano 1960; M. Agrimi *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, Atti del convegno *Descartes il metodo e i saggi*, Roma 1990; L.B. de Besaucèdes *Le cartésiens d'Italie*, Paris 1920; il sempre valido G. Maugain *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris 1909, nonché Fr. Boullier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris 1868.

<sup>4</sup> Si considerino soprattutto i capitoli "Il moto non si comunica" e "Non vi è conato nei corpi estesi" del *De Ant. It. Sap.*

<sup>5</sup> Vico, *De Ant. It. Sap.*, IV,III.

divina ecc. ma comunque potevano accettare, seppur con gli eventuali “distinguo”, la classificazione delle idee che egli proponeva.

Ritrovare in Vico una concezione che inclina verso la ricostruzione della natura delle idee per come si delineava nelle opere cartesiane non è quindi cosa di poco conto. Il primo passo in tal senso è allora negare la possibilità che vi sia conato nei corpi estesi, si tratta di un passo necessario per dissolvere quel vitalismo che le teorie aristoteliche, ispirate ad una concezione qualitativa del reale spesso, come vedremo diffusamente più avanti, finivano per evocare. Negare che vi possa essere conato nei movimenti dei corpi equivale a negare che nei corpi vi sia un'intenzionalità e, quindi, rinchiusa dentro un'intelligenza. Vuol dire soprattutto rifiutare tutta una forma di sapere scientifico e con essa una mentalità. Non è necessario entrare nel complesso delle questioni metafisiche del *De Antiquissima* per comprendere su quale fronte si ponga Vico rispetto alla questione sulla concezione qualitativa della natura. Il rigetto delle teorie che parlano delle “qualità della materia”, delle “forze agenti in natura” da parte di Vico non è, ne potrebbe essere, fine a se stesso; è invece, così come lo era per Cartesio e Malebranche, l'effetto che conduce al rifiuto di tutta una forma di pensiero che trovava nell'aristotelismo la sua sublimazione filosofica. «Itaque naturae iam extantis phaenomena non virtute et potestate explicare par est. Iam enim meliorum virtute physicorum illud disserendi genus per studia et aversiones naturae, per arcana eiusdem consilia, quas “qualitates occultas” vocant, iam, inquam, sunt e physicis scholis eliminata.»<sup>6</sup> Non è ragionevole, afferma Vico, pensare la realtà corporea con le categorie concettuali proprie della scolastica, in sede scientifica l'autorità deve cedere il passo alla ragione, e la razionalità non segue arcani disegni né si fonda su qualità occulte. Anche il termine “conato”, concetto cardine della metafisica e dell'antropologia vichiana, ha un uso appropriato soltanto allorquando venga impiegato in questioni metafisiche, ma si rivela erroneo applicarlo a questioni di fisica.<sup>7</sup>

E' quindi un concetto che ha un significato ed un valore soltanto se viene inserito in un ben determinato contesto; contesto al di fuori del quale la parola “conato” o perde completamente di senso, o ne acquisisce uno sbagliato. La dicotomia che si palesa nel discorso vichiano, inoltre, è tra fisica e metafisica, due forme di sapere che hanno oggetti di studio differenti, ciò che si adatta all'una (in questo caso il concetto di “conato”) non può adattarsi all'altra. Diverse sono le realtà a cui esse fanno riferimento, diversi sono i principi che le governano, diversi e non mutuabili, né trasferibili dall'una all'altra, i concetti che usano. Spiegare quindi il movimento di due oggetti fisici, l'azione dell'uno in corrispondenza dell'azione dell'altro, ricorrendo all'intenzionalità o alla volontarietà, significa confondere la fisica con la metafisica, fondere insieme due cose che invece è razionale mantenere ben separate.

Vico in altri termini, attraverso l'esplicazione del concetto di conato formula una teoria dell'errore applicata al concetto di forza molto simile a quella enunciata da

<sup>6</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, IV, III.

<sup>7</sup> «Superest adhuc ex metaphysica id “conatus” vocabulum. Quare quo disserendi genus de rebus physicis omnino perficiatur, e physicorum scholis est ad metaphysicos amandandum» Vico *de Ant. It. Sap.*, IV, III.

Cartesio nelle lettere ad Elisabetta e che, più in generale, emerge da tutta la sua fisica; su ciò fanno testo le citazioni di Vico che seguono. Il concetto di forza come direttamente causato dalla volontà e causante un movimento fisico, ovvero come lo intendevano filosofi e scienziati prima della “modernità”, presuppone una concezione della sostanza, della causalità e della realtà che Cartesio, Malebranche e, almeno sotto alcuni aspetti, Vico rifiutano. Le implicazioni di ordine psicologico che tale presa di posizione da parte del Pensatore napoletano comportano sono molteplici e, in parte ancora non sufficientemente analizzate. Ecco le parole di Vico: «Nec sane minori reprehensione dignum videtur hoc placitum, motum a corpore in corpus communitari, quam illud de attractionibus motibusque, qui ob fugam vacui vulgo Scholarum obtinet: nam tantundem mihi videtur corpus proiectum secum ferre omnem manus proiicientis impulsus, quantum aërem in antlia haustum post se aquam sursum attrahere. Iam virtute physicae melioris per praeclarissima experientia istae attractiones veri aëris circumpulsus comperti sunt: et in id placitum constantissime itur motum omnem impulsu nasci.»<sup>8</sup> Di esempi ne potremmo fare altri, sebbene questi siano, per i tratti che ci interessano, emblematici; il nostro scopo non è stabilire parallelismi tra il meccanicismo cartesiano e Vico, quanto osservare come quest'ultimo abbia una concezione dell'errore compatibile con quella cartesiana e come si ponga in una posizione critica, non differentemente da quanto aveva fatto Malebranche, nei confronti del principio di causalità naturale. Vico infatti nega esplicitamente la concezione del moto propria degli aristotelici ed il brano ora citato potrebbe esser stato tratto da una qualsiasi delle opere dell'Oratoriano. Vi sono, per Vico, profonde differenze tra l'antropologia e la scienza fisica in quanto diverse sono le realtà a cui esse si applicano; è quindi un errore giudicare delle cose della vita pratica con criterio scientifico in quanto, gli uomini nella quotidianità ben si guardano dal far guidare le loro azioni da principi razionali. E' però un errore anche usare al posto del metodo geometrico, principi che si fondano sulla sensibilità.<sup>9</sup> Si tratta di un tema ricorrente: la contrapposizione tra i principi universali che regolano la ragione ed i moventi particolari, suscitati da sentimenti, che spingono all'azione, si fonde con la dicotomia vero falso e, quindi, sull'impossibilità di una conciliazione degli uni con gli altri. Ritorna in Vico quanto sosteneva Malebranche riguardo alla vita ordinaria e al pensiero chiaro e distinto: non posso aspettare di avere sempre idee evidenti per spingermi all'azione, la velocità dell'esperienza non è compatibile con la velocità dell'intelletto di giungere alla verità e neppure è necessario che sia così.

L'errore consiste dunque nell'interpretare, con procedure atte a comprendere verità razionali, quelle che sono soltanto verosimiglianze provocate soltanto da moventi passionali. Ad un'alterità dei contesti corrisponde un'alterità dei piani argomentativi e, in fin dei conti, una differenza tra le scienze atte a dar ragione dei fatti che in queste

<sup>8</sup> Vico De Ant. It. Sap., IV, VI.

<sup>9</sup> «Non recte igitur, per haec, quae diximus, ii faciunt, qui iudicandi rationem, qua utitur scientia, in prudentiae usum transferunt: nam ii res recta ratione aestimant, et homines, cum bona ex parte stulti sint, non consilio, sed libidine vel fortuna reguntur: ipsi de rebus iudicant, quales esse oportuerit, et res, ut plurimum, temere gestae sunt» Vico De Nostri Temporis Studiorum Ratione, VII, capoverso II.

differenti realtà accadono.<sup>10</sup> E' questa infatti l'origine della impossibilità di rappresentarsi l'infinito da parte di una mente finita; la mente pagana invece adotta la stessa gamma di principi per studiare l'uno ed il molteplice, il concettuale ed il materiale, Dio ed i corpi tanto che, come vedremo, il poeta teologo si fingerà la divinità essere un gran corpo animato.

L'uomo, in quanto ente finito, si trova nella necessità di studiare i diversi livelli in cui la realtà si presenta alla sua limitata mente attraverso differenti scienze. La ristrettezza della sua intelligenza lo conduce a frammentare il sapere in tante scienze quanti sono gli aspetti in cui gli si pone il reale, così, «la metafisica studia l'ente, l'aritmetica l'uno e la sua moltiplicazione, la geometria la figura e la sua misurazione, la meccanica il moto dalla periferia, la fisica il moto dal centro, la medicina il corpo, la logica la ragione, la morale la volontà.»<sup>11</sup> L'uomo si trova nella necessità, se vuol raggiungere una qualche forma di conoscenza, di rifarsi a questa classificazione delle scienze in considerazione degli oggetti di studio. In Dio e per Dio il sapere è unico poiché egli è infinito e quindi non sottoposto a mutamenti. Egli ha, inoltre, una visione realmente obiettiva della realtà, non è come l'uomo che può comprendere le cose soltanto da un punto di vista, da una prospettiva che, in quanto tale, è sempre particolare e limitata. In alti termini, l'uomo non è Dio, non può quindi considerare tutte le cose con lo stesso criterio di giudizio indipendentemente dall'aspetto sotto il quale le cose gli si presentano, il rischio è di fare confusione. Vico così come Malebranche insisterà molto sui limiti dell'intelligenza umana e sulla tensione dell'animo umano a cogliere l'infinito con "mezzi finiti" (cioè con l'immaginazione) cadendo così in errore.

E' necessario rilevare quindi che, per quanto differenti possano essere alcune assunzioni di fondo di Vico rispetto a quelle di Malebranche (che ai fini della nostra ricerca risultano del tutto marginali), identico è il punto a cui essi giungono: pure per Vico la sfera fisica e quella morale sono due realtà diverse o, se si vuole, due aspetti differenti della realtà. Tali realtà "rispondono" a principi diversi e l'errore è proprio il voler giudicare i fatti di una realtà con i principi atti a comprendere l'altra: «... e siccome delle cose fisiche, ossia dei moti dei corpi non si può avere certa scienza senza la guida delle verità astratte della matematica, così delle cose morali non si può averla senza la scorta delle verità astratte della metafisica e quindi senza la dimostrazione di Dio.»<sup>12</sup> Questa citazione può essere letta anche in chiave anti-bayliana, oltre che contro Grozio a cui esplicitamente è riferita, ma è ancor più importante notare come ad ogni tipo di scienza competa un ben preciso ambito del reale: è un errore tanto voler applicare alla realtà fisica principi propri delle scienze morali quanto voler trattare le cose morali con i principi appartenenti alle scienze fisiche. Questo, in verità, non è un errore tra i tanti che si possono commettere ma rappresenta la forma logica di ogni

<sup>10</sup> La discussione si sposta sull'incommensurabilità dei principi generali con i moventi particolari, «At ex genere vera aeterna sunt, particularia autem quoque temporis momento in falsa mutantur; aeterna supra naturam extant; in natura enim nihil, nisi mobile, nisi mutabile continetur» Vico *De Nostri Temp.*, VII, capoverso I.

<sup>11</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, I, II.

<sup>12</sup> Vico *S.N.P.*, I, V.

errore che consiste nell'interpretare qualcosa con strumenti non idonei. La questione che qui Vico solleva è, per alcuni versi (almeno quelli che ci interessano) una questione di metodo, l'inidoneo uso di determinate griglie interpretative può esser "sollecitato" da molteplici fattori, benchè possa venir contrastato con un solo mezzo: l'univocità. Se infatti da precise premesse giungo a necessarie conseguenze risulterà evidente se ho attuato la giusta strategia, se il mio metodo era appropriato, se le mie ipotesi erano fondate. A tal proposito è certo un merito la concisione del linguaggio dei geometri in quanto, aborrendo ogni forma di ornamento e cercando di dare un senso inequivocabile ai termini, evita di creare confusione.

Compito del buon filosofo, non diversamente dal buon geometra, è far di tutto per non confondere le competenze delle rispettive scienze. Il linguaggio matematico sembra avere, tra le altre, proprio la funzione di annichilire l'umana disposizione a confondere tra loro nozioni anche molto distanti, similmente il metodo seguito dai moderni scienziati, mirando alla formalità, cerca sempre di far rispettare il criterio della evidenza in ogni passaggio logico da un'idea ad un'altra. L'evidenza in questo caso funge da percorso obbligato che il ragionamento deve compiere passando di concetto in concetto: partendo da un'idea si giunge ad un'altra ben precisa idea ed a quella soltanto: l'errore nasce allorchè si adotti un metodo che preveda la possibilità di un passaggio logico da un'idea una volta ad una ed una volta ad un'altra.

Deinde geometrica methodus physicas dissertationes iuxta ac geometricas apodixes, tamquam contentas doceri tantum, ornari vetat. Itaque recentiores physicos omnes genere disserendi contento ac severo uti animadvertas: cumque haec physica, et cum discitur et cum percepta est, perpetuo ex proximis proxima inferat, eam auditoribus facultatem occludit, quae philosophorum propria est, ut in rebus longe dissitis ac diversis similes videant rationes: quod omnis acutae ornataeque dicendi formae fons et caput existimatur.<sup>13</sup>

In queste tesi possiamo udire l'eco dei dibattiti che accesero la Napoli di fine '600; alla luce di quelle controversie non stupisce allora che il Vico faccia proprie alcune tesi sul rapporto linguaggio naturale-linguaggio scientifico che si trovavano ne *La Recherche* e sulle quali ci soffermeremo tra non molto. Subito dopo Vico afferma che non sono la stessa cosa la sottigliezza e l'acutezza<sup>14</sup> dato che il sottile consta di una sola linea sulla quale sviluppare l'argomentazione; i concetti quindi, vengono posti in fila, da uno si può passare solo a quello che gli è successivo; mentre l'acutezza possiede due linee sulle quali far scorrere i pensieri, si presta quindi ai doppi sensi, a volte voluti, come nella metafora, altre volte inconsapevoli, come nell'errore. Elo-

<sup>13</sup> Vico *De Nostri Temp.* IV, capoverso III.

<sup>14</sup> Questa distinzione ha un'origine nello studio della retorica (è possibile a tal riguardo consultare le *Institutiones Oratoriae*), non ha quindi nel discorso vichiano una "presa diretta" soltanto con le questioni scientifiche. Stesso discorso si potrebbe fare per Malebranche il quale a più riprese insiste sull'equivocità del linguaggio come fonte di errore ed anche nel suo caso la critica non è circoscritta alle sole scienze ma, come per Vico, a quell'insieme di pseudoscienze quali la medicina galenica e la fisica aristotelica ed il loro (questo si immediato) accordo con il preconconcetto senso comune. Si veda il capitolo della *R.d.V.* Libro VI, II, II.

quenza e scienza viaggiano su binari diversi, per la prima vale l'acutezza, per la seconda la sottigliezza.

L'ovvia contrapposizione "stilistico pedagogica" tra metodo geometrico matematico ed oratoria è, sotto questo aspetto, volta a tutelare sia l'uno che l'altra. Esponendo l'uso dei vari tipi di linguaggi Vico cerca di mantenere ben salde le differenze tra le discipline e le dimensioni del reale a cui fanno riferimento. Questa contrapposizione ha una motivazione "edificatrice" volta a rivalutare sia la retorica (che la nuova filosofia andava minando alle fondamenta), quanto a tutelare le conquiste, anche stilistiche (la precisione del linguaggio matematico) che la scienza negli ultimi secoli aveva raggiunto. Vi è un'ultima osservazione da fare sul brano ora riportato, come nell'estratto da *La Scienza Nuova Prima*, anche qui Vico mantiene il discorso in termini dualistici: questioni in cui è appropriato il metodo geometrico ed altre in cui è più consono l'utilizzo delle tecniche e dei principi che reggono l'eloquenza. Comunque sia, il raggiungimento di una vera conoscenza delle leggi che regolano la natura passa anche per un linguaggio che non dia adito a fraintendimenti, che consideri come simili questioni radicalmente differenti, che non si applichi alle une i criteri atti a giudicare le altre in quanto, per analogia, le si sono fantasticate simili e quindi assimilabili. Vico accentua nel *De Antiquissima* l'aspetto linguistico di questa concezione dell'errore prendendo posizione contro la teoria aristotelica della definizione. Tutti gli errori avvengono per omonimie, ovvero dall'attribuire lo stesso nome a due cose affatto diverse; se ben ci pensiamo però, si tratta di un'estensione del principio esposto nel passo riportato prima da *La Scienza Nuova Prima* in cui si affermava consistere l'errore nell'applicazione di un criterio, atto a giudicare un ben preciso ordine di fenomeni, a fenomeni di un altro ordine; si crea così l'equivoco di inserire un oggetto in una categoria, in un insieme, fatto di oggetti da esso sostanzialmente differenti: «Omnes in philosophia errores ab homonymis, vulgo aequivocis, nascuntur: aequivoca autem aliud non sunt, nisi voces pluribus rebus communes...»<sup>15</sup> Il linguaggio di molti filosofi unisce ciò che per esser compreso dovrebbe restare separato; la causa di tutti gli errori in filosofia, pur dovendo venir ricercata in un'errata logica, si manifesta attraverso un particolare uso del linguaggio, un uso sconsiderato di termini che possono significare cose anche molto distanti tra loro. Cosa si nasconde dunque dietro gli equivoci filosofici? Quali categorie di pensiero, quali principi producono errate omonimie? Vico ha una risposta semplice ma precisa: i generi aristotelici: «Le scienze o le arti quanto più si fondono sui generi (non platonici ma aristotelici) tanto più confondono le forme e quanto più appaiono magnifiche, tanto meno sono utili. Proprio per questa sua eccessiva universalità la fisica di Aristotele è oggi caduta in disuso.»<sup>16</sup> La causa degli equivoci sta nell'uso dei "generi" come contenitori in cui, attraverso il giudizio, immettere le cose.

Il difetto dei generi, è proprio il caso di dirlo, è che sono troppo generici, sono cioè capaci di abbracciare (e quindi definire nello stesso modo) cose anche molto

<sup>15</sup> Vico De Ant. It. Sap.,II, capoverso VI.

<sup>16</sup> Vico De Ant. It. Sap.,II, capoverso III.

differenti tra loro, una differenza che può anche andare ben oltre la specificità (la definizione per Aristotele consta infatti del genere prossimo e della differenza specifica). Si tratta allora di un errore commesso non da sprovveduti digiuni di filosofia, da persone immerse in faccende di ordine pratico e che ben si guardano dal fermarsi a riflettere su problemi astratti, ma da filosofi di vocazione e di professione. L'applicazione del criterio sbagliato, in filosofia, viene giudicata da Vico dannosa come le superstizioni del volgo. Ciò non deve stupirci in quanto, tanto la superstizione quanto l'errore filosofico, seguono le stesse modalità di spiegazione dei fenomeni: «Itaque nescio, an magis genera philosophos in errores, quam sensus in falsas persuasiones, seu in praeiudicia vulgus coniciant. Nam genera, ut diximus, formas confundunt, seu, ut loquuntur, ideas confusas, non minus ac praeiudicia faciunt obscuras.»<sup>17</sup> Qui Vico fa sua la prospettiva dei moderni, che abbiamo sintetizzato prima riportando il passo del *Discorso di Metafisica* di Leibniz. La confusione effetto della deduzione dei principi scientifici dai dati sensibili diventa quindi con la filosofia moderna oggetto di analisi gnoeseologica e critica filosofica. Confusione, nel senso etimologico della parola, di versare, fondere insieme cose che invece dovrebbero esser tenute ben separate. Questo passo richiama quanto si affermava nel capoverso 182 de *La Scienza Nuova Seconda* sopra citato e rende esplicito quanto, anche per Vico, la critica mossa ai pregiudizi del senso comune sia estendibile anche alla mentalità che sottostà all'aristotelismo. Non è certo questa la sede, come si è già affermato, in cui investigare quanto del dualismo cartesiano filtri nella filosofia vichiana, resta comunque il fatto che, in termini del tutto generali, la teoria dell'errore che in questi passi Vico è venuto costruendo si trovi anche in Malebranche e Cartesio ma, come si è detto, non negli scettici né negli empiristi. Per far tornare i conti possiamo osservare come Leibniz equipari, nel passo citato, sotto questo aspetto, gli empiristi agli aristotelici.<sup>18</sup> Questa teoria dell'errore viene formulata con propositi anti aristotelici e soprattutto (come vedremo questo è un primo punto di discriminazione tra Vico, Malebranche e gli altri) nella costruzione di una teoria dell'idolatria: attraverso questa concezione dell'errore Vico critica l'uso dei generi in filosofia, così come, partendo dalle stesse premesse, Malebranche giunge a criticare la "causalità naturale" propugnata dall'aristotelismo.

Vico, in primo luogo, nota le contraddizioni in cui cadono i filosofi che usano come metro di giudizio i generi; da questa analisi estrapola la logica che essi seguono nei loro equivoci ragionamenti, una volta notato che tutti gli errori condividono un'unica struttura, stabilisce un criterio per individuare l'errore, da questo poi si passerà, per inversione, a stabilire il criterio di verità: si devono giudicare le cose fisiche

<sup>17</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, II, capoverso VI.

<sup>18</sup> Molti critici hanno trovato superficiale o, meglio, opportunistico tale accostamento da parte di Leibniz ma, se teniamo conto della prospettiva dalla quale i razionalisti del "grand siècle" consideravano i rapporti tra senso comune, aristotelismo e astrazione dal sensibile, per come gli abbiamo sviluppati in queste pagine, l'accostamento con l'empirismo ha una sua profonda ragion d'essere. Anche Vico, da parte sua, proporrà lo stesso parallelismo senso comune-aristotelismo-empirismo; e lo potrà fare soltanto perché si pone nella prospettiva opposta, ovvero quella dei razionalisti.

con i principi propri della matematica, della geometria, della nuova scienza ecc., si devono giudicare le cose morali con i principi che governano la metafisica e l'etica.

La flessibilità nel linguaggio è spia di una confusione del pensiero;<sup>19</sup> quando ci sono le idee chiare anche le parole hanno un significato ben definito, ma quando si piegano i termini ai propri scopi e non ci si conforma alla verità allora cominciano gli equivoci, i contrasti che non avranno mai fine se non quando ci si volga completamente alla ricerca della vera conoscenza accantonando interessi di setta o di casta. Il criterio di verità serve a farci capire se una cosa è o non è in un determinato modo; i "generi" sono un criterio fallace in quanto non riescono a determinare univocamente il significato di alcuni termini, non termini qualsiasi ma di alcune parole chiave, dei pilastri su cui le scienze, la filosofia, la giurisprudenza ecc. si reggono. Il fatto è che i "generi" sono un criterio estrinseco alle varie discipline, viene applicato su di esse in maniera meccanica. I "generi" sono un criterio unico ritenuto adatto, ma non per questo, in realtà, propriamente adattabile, alle più differenti scienze e, attraverso di esse, ai più disparati aspetti del reale. Ad ogni dimensione le sue scienze dunque, ad ognuna di queste, inoltre, i principi che le sono propri e, per stabilire questi ultimi, i criteri di verità appropriati e specifici alla realtà a cui si riferiscono.

Ogni disciplina deve trovare al suo interno i principi sui quali sorreggersi; bisogna rifuggire ogni applicazione dall'esterno di principi e metodi che, come nel caso dei generi, danno alle parole ed ai concetti significati flebili e vaganti. Ma la critica che Vico, rifacendosi in questo più a Bacone che ad ogni altro, svolge contro i generi aristotelici è ancor più sottile. Nel *De Antiquissima* afferma che con i "generi" non si può far fronte alle novità: «Ma non si fa fronte alle cose nuove, mirabili, inaspettate con l'ausilio di quei generi universali.»<sup>20</sup> Trattandosi di un criterio (quello dei generi) estrinseco al livello di realtà che dovrebbero far comprendere, è ovvio che non può essere di nessun ausilio nel progresso del sapere; sui generi si può soltanto costruire un sapere fittizio, un castello di verosimiglianze e di teorie incastrate con arte tra loro ma senza nessun esito scientifico.

La critica all'aristotelismo su questo versante si fa ancora più radicale; questa filosofia rende impossibile la comprensione di tutto ciò che non è riuscita a categorizzare nei suoi schemi, nuove forme di sapere e logiche diverse da quella che essa professa vengono sistematicamente ignorate, anzi, negate: «Itaque Praedicamenta Aristotelis, et Topica, si quis in iis quid novi invenire velit, inutilissima sunt; et Lullianus aut Kirkerianus evadat, et similis eius fiat, qui scit quidem literas, sed eas non colligit, ut magnum librum naturae legat.»<sup>21</sup> Il criterio di studio che non rispecchi la natura della materia studiata ma che venga su di essa incollato crea inevitabilmente una situazione

<sup>19</sup> «Et vero omnes sectae in philosophia, medicina, iurisprudencia, omnes in vita agenda controversiae et iurgia sunt a generibus; quia a generibus sunt homonymiae, seu aequivocationes, quae ab errore esse dicuntur. In physica, quia generica materiae et formae nomina; in iurisprudencia, quia longe lateque patet appellatio iusti; in medicina, quia "sanum" et "corruptum" sunt nimis ampla vocabula; in vita agenda, quia vox "utile" definita non est» Vico De Ant. It. Sap., II, capoverso VI.

<sup>20</sup> Vico De Ant. It. Sap., II, capoverso IV.

<sup>21</sup> Vico De Ant. It. Sap., VII, V, capoverso IV.



di stallo che non è possibile sbloccare se non a prezzo di rinunciare, necessariamente, a quello stesso criterio. Vico concede che l'uso dei generi può avere un uso in metafisica, perché in questa forma di sapere si ragiona per universali: «Pertanto le Scuole si esprimono in modo sufficientemente appropriato quando dicono che i generi sono materia metafisica» (notare bene che qui Vico dice metafisica e non fisica), a questo punto però compare un purchè: «purchè s' intenda che la mente si rende in un certo qual modo informe per poter più facilmente rivestire le forme (platoniche)». <sup>22</sup> Vico tende quindi a fare una netta distinzione nell'applicazione delle teorie in considerazione della chiarezza e della semplicità che possono apportare in un sistema filosofico; anche in questa pagina del *De Antiquissima* fitta di riferimenti platonici ed aristotelici, anche quando sembra non opporsi direttamente all'aristotelismo, la discriminante è sempre il criterio della chiarezza e la semplicità dell'applicazione, il che conduce inevitabilmente al rifiuto della prospettiva aristotelica. Il rifiuto passa, come già si è mostrato altrove, attraverso il riferimento all'univocità della logica scientifica, all'errore nell'applicare alla scienza, ma pure alla metafisica l'imperfezione di forme particolari o di generi inappropriati. Fisico e metafisico devono quindi essere tenuti ben distinti. <sup>23</sup>

Fino ad ora si sono analizzati nel pensiero di Vico alcuni significativi elementi teorici di una "purificazione" della materia da tutte quelle "qualità occulte" che ne impediscono un'adeguata comprensione. Il primo passo in tale direzione è stato l'aver "tolto" il conato dai corpi, il conato cioè non è una qualità, una facoltà che possa venir attribuita ad un corpo. Si tratta di un passo di enorme importanza verso una concezione moderna della scienza (ed anche della filosofia). Ne *Le Orazioni Inaugurali* si afferma infatti che: «Naturalium rerum contemplamur vel ea, de quibus iam inter homines convenit et constat, formas et numeros, de quibus mathesis suas conficit apodixes; vel causas, de quibus maxime inter doctissimos homines disceptatur, quas explicat physice; ad quam revoco anatomiam, quae est fabricae humani corporis contemplatio; et eam medicinae partem, quae morborum causas vestigat, et aliud non est, nisi physice humani corporis aegrotantis». <sup>24</sup> Vico inoltre ha parole di approvazione anche per quel che riguarda la psicologia cartesiana: «Ascolta le nuove mirabili ricerche di Cartesio sul moto dei corpi, sulle passioni dell'anima, sulla vista e le sue meditazioni sul primo vero...»; <sup>25</sup> fino a giungere ad una completa accettazione della prospettiva malebranchiana: mente, linguaggio (e vedremo quanta importanza ed attenzione riservi Malebranche al linguaggio), corpo, passioni, problema teologico del peccato, si ritrovano distribuiti nelle parole vichiane come in un calco del pensiero malebranchiano.

<sup>22</sup> Vico de Ant. It. Sap., II, capoverso IV.

<sup>23</sup> «Atque hoc differt inter materiam physicam et metaphysicam. Physica materia ideo quamlibet formam peculiarem educat, educit optimam; quia qua via educit, ea ex omnibus una erat. Materia autem metaphysica, quia peculiare formae omnes sunt imperfectae, genere ipso, sive idea, continet optimam» Vico De Ant. It. Sap., II, capoverso IV.

<sup>24</sup> Vico, Oratio VI, capoverso VIII.

<sup>25</sup> Vico, Oratio III, capoverso V.

Et an vera dicam quisque vestrum in se ipsum descendat, et hominem contempletur. Is enim vero se nihil aliud esse sentiat, quam mentem, animum et sermonem; corpus namque ac cetera discernet, et aut bruta, aut cum brutis communia esse iudicabit. Hinc notet hominem usquequaque corruptum, et primo linguae infantiam, tum mentem opinionibus involutam, animum denique viciis inquinatum comperiat: et has divinas esse poenas animadvertat, quibus summum Numen primi parentis peccatum puniit, ut humanum ab eo propagatum genus dissociaret, disiceret, dissiparet.<sup>26</sup>

Questo brano del Vico è interessante sotto molti aspetti. Innanzi tutto descrive l'uomo in termini dualistici (mente e corpo) e tra i due pone il linguaggio ed i sentimenti. Inoltre, collega tutti questi elementi alla questione del peccato originale; infine, ed è ciò che ora maggiormente ci interessa, inserisce in tutto ciò il meccanicismo in fisica. A tal riguardo è significativa la considerazione sull'anatomia in quanto tra le varie discipline scientifiche, l'anatomia andava al centro del dibattere tra cartesiani e tradizionalisti; niente di più cartesiano infatti che considerare il corpo come materia inerte. In Italia il cartesianesimo fu accettato innanzi tutto per le sue potenzialità critiche nei confronti della scienza peripatetica. Come sentenziava il Malpighi, l'introduzione del cartesianesimo in Italia aveva una radice polemica anziché costruttiva, più di rifiuto della tradizione che non teoricamente propositiva. Non è un caso infatti che l'interesse per Cartesio fu originariamente scientifico; furono medici, soprattutto, e naturalisti i primi ad accoglierne i precetti, aspetto uesto che, come vedremo, risulterà molto importante anche ai nostri fini. Vico si formò dunque in un ambiente culturale molto sensibile al cartesianesimo, anzi permeato dalla nuova filosofia. Le affermazioni "cartesiane" del Vico nascono in un terreno ben coltivato (coltivato da soprattutto da personaggi come C. Grimaldi); come dire: a quei tempi non si parlava di altro. Inoltre non è un'osservazione di secondaria importanza il fatto che Vico faccia proprie alcune concezioni tipicamente cartesiane, infatti il tener conto dell'ambiente culturale in cui le formulava, implica necessariamente che egli prendesse posizione nella polemica pervasiva ed onnicomprensiva tra novatori e tradizionalisti. Il fatto che egli sostenga la soggettività delle qualità sensibili, che nei corpi non vi è conato, che l'anatomia è soltanto una branca della fisica, della fisica galileiana, che il corpo umano sia soltanto materia inerte, che esalti le «nuove mirabili ricerche di Cartesio sul moto dei corpi» ecc., non sono affermazioni fini a se stesse ma, necessariamente, lo spingono da una parte della barricata. In quella situazione "ambientale" si poteva pur criticare un cartesianesimo di comodo senza, non di meno, rifiutarne la prospettiva.

Nell'Autobiorafia (pag.16 ed. Sansoni) si criticano Cartesio, Malebranche, Arnauld, Nicole di non aver saputo fondare una morale cristiana. Ora, Vico non nega che la filosofia e la scienza malebranchiana e cartesiana siano difformi dal cristianesimo ma soltanto che dalla loro scienza, che fundamentalmente approva, non hanno saputo ricavare una morale adeguata; cosa che invece si è proposto di fare lui. In quel passo Vico fa riferimento al trattato delle passioni di Cartesio affermando che è scientificamente valido, nelle Orazioni Inaugurali addirittura lo esalterà.

<sup>26</sup> Vico, Oratio VI, capoverso III.

La conclusione che possiamo trarne è quindi che, di Cartesio e Malebranche è valida la psicologia, che si fonda sulla critica all'aristotelismo, sulla distinzione dell'anima dal corpo ecc. su di essa si deve però costruire una filosofia che sia anche una morale veramente cristiana; se la psicologia cartesiana è valida si può quindi partire da lì ed andare oltre. Non è qui in questione se Vico sia stato un filosofo cartesiano ma soltanto se era un pensatore che accettava i più generali principi della psicofisiologia e fisica moderne, in quanto ai suoi occhi (che avevano visto fronteggiarsi la scuola galenica e la spargirica, andare ai ferri corti i vari rappresentanti del cartesianesimo e dell'aristotelismo come Di Capua, Grimaldi, Aleatino, Lavagna, Tremigozzi, Celano, Musitano, De Martino, Majello, Agnello di Napoli ecc.) non si trattava tanto di essere cartesiani o malebranchiani confessi quanto se essere moderni o peripatetici. La psicologia ai suoi occhi era una vera e propria scienza (come afferma essere la teoria cartesiana delle passioni) e lo era diventata con i nuovi filosofi.

Con l'accettazione di fondo del meccanicismo in fisica Vico, tanto più si avvicina al cartesianesimo tanto più si allontana dalle concezioni scientifiche della natura che avevano caratterizzato la fisica e, soprattutto per quel che ci riguarda, la medicina tradizionale. Quindi via il conato dai corpi, e con esso devono andarsene pure i generi aristotelici dalla metodologia scientifica. L'argomentazione vichiana in favore della tesi che non può esservi conato nei corpi estesi verte sul movimento, su come esso vada interpretato. Infatti se conato nei corpi dovesse esserci, li renderebbe in qualche maniera degli enti "agenti", cioè con la capacità di agire o, al contrario, di trattenersi dall'agire. E se i corpi potessero agire, come manifesterebbero la loro azione? Nel movimento, ovviamente. Non a caso tutta la filosofia precedente al cartesianesimo, implicitamente o esplicitamente reputava i corpi capaci di agire, così almeno la pensava Malebranche. Ora, in maniera non differente Vico sostiene che il movimento è un fatto unicamente fisico, non rappresenta dunque il manifestarsi di facoltà recondite nella materia, di qualità occulte ecc.; il movimento in definitiva non è niente di più del corpo stesso: «*Motus nihil aliud est nisi corpus quod movetur; ac, si pro severiori metaphysica loqui velimus, non tam quid est, quam cuius. Nam modus corporis est, qui a re, cuius est modus, nec mente quidem discernitur. Quare tantundem est motum communicari, quantum corpora penetrari.*»<sup>27</sup> Il filosofo aristotelico e, in genere, tutti i filosofi precartesiani, a detta di Malebranche, ragionavano (in questioni di ordine scientifico) per cause naturali, secondo questo modo di pensare i corpi agiscono intenzionalmente l'uno contro l'altro; così se un oggetto cade per terra "tende" a tornare al suo "luogo" originario, la mano scagliando la pietra le imprime il suo slancio ecc.; faccio questo secondo esempio perché è di Vico,<sup>28</sup> e perché lui lo fa proprio per confutarlo. Su questo tema ci dilungheremo oltre in riferimento soprattutto a Malebranche, ma è importante notare come Vico si associ all'Oratoriano nella critica alla causalità naturale e come questa presa di posizione non sia sporadica ma, al contrario, scaturisca da ben precise scelte filosofiche e sia

<sup>27</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, IV, VI, capoverso I.

<sup>28</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, IV, VI.

conseguente a tutta una serie di teorie avanzate nel *De Antiquissima Italorum Sapientia*.<sup>29</sup> Il movimento viene quindi ricondotto da Vico entro un quadro puramente meccanicista: il moto è un fatto che concerne la sola sfera della corporeità e dato che, come si ammonisce nel *De Antiquissima*, non si devono «meditare le cose fisiche con l'aspetto da metafisici», è bene abbandonare il criterio delle cause naturali, frutto di una mentalità piegata alla sensibilità che non ha mai fatto avanzare di un passo la vera conoscenza della natura. Coerentemente con quanto finora detto Vico fornisce una spiegazione del calore tipicamente meccanicista: «*Ma che altro è il calore se non movimento?*»<sup>30</sup> Questa domanda retorica è importante perché, dopo aver ricondotto il movimento alla dimensione che gli è propria (la corporeità), Vico interpreta con esso una sensazione. Egli fa, in sintesi, l'esatto contrario degli aristotelici (ma in generale dei pagani e anche della maggior parte degli uomini); là dove questi interpretavano i corpi partendo dalle sensazioni, Vico analizza una sensazione riferendosi alle sole modificazioni della materia.

Come si è visto fin dall'inizio di questo capitolo, molta dalla differenza tra la Scolastica ed il Cartesianesimo si giocava sullo status della sensibilità. La questione è sapere se, nei processi che determinano la conoscenza, sono gli oggetti ad adeguarsi al pensiero o se, al contrario, è il pensiero ad adeguarsi agli oggetti. Questo classico problema, a dire di Vico, doveva essere già presente, in qualche modo, alla mente degli antichi filosofi in quanto nella loro lingua si può ancora trovarne le tracce: «*Nam, si sensus facultates sunt, videndo colores, sapes gustando, sonos audiendo, tangendo frigida et calida, rerum facimus. Eius antiquorum Italiae philophorum sententiae integrum in verbis "olere" et "olfacere" vestigium extat: rem enim "olere", animans "olfacere" dicitur, quod animans odorem olfactu faciat.*»<sup>31</sup> L'odore appartiene all'oggetto che lo emana o al soggetto che lo sente? I due verbi "olere" ed "olfacere" in realtà non forniscono una soluzione, per così dire, etimologica ma, al contrario rappresentano con fedeltà l'ambiguità della domanda. Vico ha, da parte sua una risposta precisa, che non lascia spazio a dubbi su quale sia la sua posizione, sul tema della sensibilità, nella contrapposizione tra scolastici e cartesiani: «*Quare satis eleganter Scholae loquuntur, cum sensum, phantasiam, memoriam, intellectum "animae facultates" dicunt; sed elegantiam inquinant, cum colores, sapes, sonos, tactus in rebus esse opinantur.*»<sup>32</sup> Al contrario suoni, sapori, odori ecc. sono operazioni del soggetto senziente: «*Come appendici di queste cose mi si offeriscono le facultà dell'animo; ed essendo la facultà una prontezza di operare, ne raccolgo che l'animo con ciascuna facultà si faccia il suo proprio soggetto; come i colori col vedere, gli odori col fiutare, i suoni con l'udire, e così delle altre.*»<sup>33</sup> Le qualità sensibili per Vico sono

<sup>29</sup> «*Quare nihil in natura hanc corporum viciniam, seu eundem situm, vel momento quidem temporis obtinet. Et illud placitum: quod res pergant obtinere formam, qua semel praeditae sunt, Scholas decet, quae ista tutoria naturae consilia in rerumnaturalium caussis habent*» Vico *De Ant. It. Sap.*, IV, V, capoverso I, II.

<sup>30</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, IV, VI, capoverso III.

<sup>31</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, VII, I, capoverso I.

<sup>32</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, VII, I, capoverso I.

<sup>33</sup> Vico *Risposta del Signor Giambattista Vico*, II, capoverso XVIII.

soltanto qualità soggettive, non hanno quindi nessun valore fondativo per la scienza, al contrario affidarsi ad esse, quale criterio di giudizio, è proprio di una mente rozza, di una mentalità superstiziosa. Molti dei filosofi pagani sono stati schiavi di questa illusione ed è ciò che in niente li rendeva differenti dalla moltitudine idolatra ed ignorante: «Et vero Ethnicarum sectarum nulla, quae mentem humanam omni corpulentia puram agnorunt. Et ideo omne mentis opus sensum esse putarint; hoc est quicquid mens agat, vel patiat, corporum tactus sit. Sed nostra religio eam prorsus incorpoream esse docet: et nostri metaphysici confirmant, dum a corporibus corporea sensus organa moventur, per eam occasionem moveri a Deo.»<sup>34</sup> Questo brano è importante per vari motivi. Innanzi tutto segna l'unione tra la critica alle qualità sensibili e l'analisi alla mentalità primitiva (pagana) svolta ne *La Scienza Nuova*. I gentili cadono nell'errore di considerare qualità reali le qualità sensibili, hanno fatto cioè l'errore di interpretare un fatto che appartiene ad una determinata sfera del reale (la sensibilità e quindi la *res cogitans*), come se appartenesse ad un'altra dimensione del reale (come se il colore appartenesse realmente al corpo che il soggetto percepisce come colorato) ovvero alla *res extensa*. La filosofia dei gentili non è in fin dei conti che un'indebita oggettivazione delle sensazioni; per mantenere il gergo vichiano si tratta di un'omonimia, di un equivoco come quando non si distingue tra "olere" ed "olfacere". Inoltre qui Vico parla della retta concezione, opposta alla pagana, che bisogna adottare, quella della religione cristiana e quella dei "nostri" metafisici. Ora, quali metafisici sente suoi in questo frangente Vico? Evidentemente Malebranche. Di Malebranche Vico sembra quindi accettare il presupposto (a suo dire cristiano prima ancora che cartesiano) della completa immaterialità del pensiero e la conseguente distinzione reale tra mentale e corporeo; oppone inoltre alla mentalità dei filosofi gentili l'occasionalismo malebranchiano.

E' necessario far mente locale su un punto semplice da comprendere ma estremamente delicato: analizzare la mentalità pagana vuol dire, prima di tutto, studiare una forma di pensiero calata nella corporeità, che non distingue cioè in maniera chiara ciò che appartiene al corpo e ciò che invece è proprio dello spirito o, se si vuole, che scambia per qualità reali le qualità sensibili (che come si è detto non sono oggettive ma solo soggettive). Ora, per comprendere, come fa Vico, che la mentalità pagana compie questo tipo di errore ci si deve necessariamente inserire in un'ottica che invece tenga ben salda la differenza tra ciò che appartiene ai corpi e ciò che è invece proprietà degli spiriti, altrimenti non si vede come si potrebbe criticare chi mescola i due livelli di ragionamento se precedentemente non si avesse fatto attenzione a distinguerli con cura. Soltanto se prima si è distinto tra realtà corporea e pensiero si può riconoscere che le qualità soggettive non appartengono ai corpi ma al soggetto senziente, e soltanto dopo tutto ciò si può riconoscere questo errore nel pensiero degli altri. Un aristotelico non potrà certo criticare la concezione della sensibilità di un altro filosofo pagano, non solo perché nei punti fondamentali la condivide, ma perché proprio condividendola è per lui impossibile porsi al di fuori di essa e giudicarla criticamente.

<sup>34</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, VII, II.

Per giudicare, analizzare e studiare la mentalità pagana, bisogna dunque porsi nella prospettiva di chi condivide i principi della religione cristiana, di chi ritiene che nel pensiero non vi sia niente di corporeo, di chi teorizza che il corpo del soggetto, non diversamente da tutti gli altri corpi, è un automa e che le sensazioni che l'anima prova hanno la loro causa reale nella volontà divina la quale, nella stessa occasione in cui si verificano nel corpo determinati movimenti, nell'anima provoca una determinata sensazione. In definitiva: come per poter giudicare correttamente gli errori delle religioni idolatriche dei pagani si deve essere cristiani - soltanto dopo che la fede e le Scritture ci hanno dato la vera luce si possono comprendere le tenebre della superstizione - così per comprendere gli errori filosofici degli scolastici e più in generale degli aristotelici ci si deve mettere dalla parte dei cartesiani nel dibattito sulle qualità sensibili. Soltanto un adulto può analizzare la mentalità di un bambino, non il bambino a cui manca un termine di paragone. Così: «Vidimus utilitates formarum; nunc universalium damna exequamur. Loqui universalibus verbis infantium est aut barbarorum.»<sup>35</sup> Per analizzare scientificamente la mentalità pagana si deve quindi aver raggiunto una maturità filosofica, così come per poter riconoscere ciò che è proprio del pensiero infantile si deve essere adulti. Aristotele e tutti i filosofi antichi non pensavano a se stessi come a detentori di una mentalità pagana anzi, per un greco barbari e "gentili" erano, appunto, i non greci; ma non potevano pensarsi come pagani in quanto non erano, perché ancora non esistevano, in opposizione ai cristiani. Per gli Scolastici il discorso non cambia, se avessero pensato che i principi della loro fisica e la loro metodologia scientifica erano superstiziose, se alle fondamenta la loro era una filosofia pagana, certamente l'avrebbero ruscata. Vico muovendo dunque le sue critiche al pensiero pagano si pone da una prospettiva molto prossima a quella dell'Oratoriano.

Tornando dunque alla questione dei generi aristotelici possiamo concludere che chi assume un criterio preconstituito per giudicare, finisce per assolutizzarlo interpretando tutte le cose attraverso di esso; diventa uno schermo attraverso il quale si vede tutto dello stesso colore, tanto che, alla fine, non si può più distinguere quel che è nelle cose e ciò che invece dipende dal modo di guardarlo. I generi sono un criterio estrinseco alla materia a cui viene applicato, si finisce per mirare più all'integrità e alla coerenza del sistema filosofico che a comprendere le cose: «In iurisprudencia, ut plurimum, sub ipso iure thetico, seu sub regularum autoritate, saepissime erratur. In re

<sup>35</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, II, capoverso V. Tra le varie accezioni in cui viene usato il termine "genere" nella filosofia aristotelica, quella che a noi interessa è quella che ne fa il soggetto cui si attribuiscono le opposizioni o le differenze specifiche. Il genere è così il primo costituente della definizione. Aristotele *Metafisica*, V, 28, 1024. Si tenga presente quanto Vico afferma a pag. 76 del *De Antiquissima*. A titolo esemplificativo possiamo inoltre dire che per comprendere il legame tra genere ed universale ci si deve riferire al concetto aristotelico di sostanza. «Poiché la sostanza è l'essenza necessaria e l'espressione di questa è la definizione (...) e poiché, d'altronde, la definizione è un discorso ed un discorso ha parti, fu necessario distinguere quali sono le parti della sostanza e quali no e se queste sono anche parte della definizione e così vedemmo che né l'universale né il genere è sostanza» (Aristotele, *Metafisica*, VIII, 1, 1042). Il genere non è sostanza ma componente necessario dell'essenza necessaria che è la sostanza, da qui la disputa medievale sugli universali, cioè del genere e della specie come universali.

medica, qui recta per theses pergunt, magis contendunt ne corrumpantur systemata, quam ut sanentur aegroti. In vita agenda, quam saepe peccant qui eam per themata istituerunt? de quibus graeca locutio nobis vernacula facta est, qua "thematicos" istos homines appellamus.»<sup>36</sup> E' un problema "vago" il darsi delle regole rigide e far rientrare in queste le azioni e le situazioni; ma è anche però un ben preciso problema antropologico e scientifico, infatti quanti "piegano" la realtà in considerazione delle loro credenze dei loro preconcetti ecc.; quanti inoltre, spiegano i fenomeni naturali forzandoli in categorie precostituite che, conseguentemente, ad essi non si confanno. Come ammoniva per primo Cartesio nelle lettere ad Elisabetta si deve preventivamente far selezione tra le nostre conoscenze e far attenzione a non applicare a nessuna di esse metodi o procedure che non le si adattino naturalmente. Ed è quanto ammonisce anche Vico: Questo è quello che dico in più luoghi: che sono mal consigliati coloro i quali le cose formate vogliono far regola delle infermi.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Vico *De Ant. It. Sap.*, II, capoverso V.

<sup>37</sup> Vico *Risposta del Signor G.B. Vico*, III, capoverso VII.

## L'ERRORE PIÙ PERICOLOSO DEGLI ANTICHI

Come è già stato osservato (e come cercheremo di ribadire nella seconda parte di questo lavoro) si potrebbero trovare precise similarità tra il vero poetico di Vico e tutta la tematica malebranchiana intorno alle verosimiglianze: essi rivestono infatti uno stesso ruolo nelle due trattazioni; il verosimile è il vero poetico per l'uomo carnale di Malebranche così come, almeno in prima approssimazione, il vero poetico del poeta teologo vichiano è una forma di verosimiglianza nel senso dell'Occasionalista. Inoltre l'attribuzione di credenze dal parte del pensiero pagano al verosimile avviene in Vico attraverso una logica da lui definita poetica mentre per Malebranche attraverso una forma di pensiero erroneo che infrange tutte le regole logiche che egli aveva stabilito quando, come si è visto all'inizio di questa tesi, aveva stabilito il principio di identificazione dell'errore.

Per Malebranche tutto il pensiero pagano interpreta la natura attraverso un'attribuzione errata di significati. Tale opera di travisamento segue una ben precisa logica che per Malebranche è la logica aristotelica. Non tanto però la logica degli *Analitici*, del sillogismo e del principio di non contraddizione (il primo ritenuto inutile in sede scientifica da Malebranche il secondo ovviamente da lui totalmente accettato), ma la logica della *Fisica*.<sup>1</sup> Le prime due note del primo capitolo di questa tesi riportano

<sup>1</sup> «Presque tous ses (di Aristotele) ouvrages, mais principalement ses huit Livres de Physique, dont il y a autant de Commentateurs differens u'il y a de Regens de Philosophie, ne sont qu'une pure logique» R.d.V., tome II, pag.301. Su questo argomento Malebranche si dilunga per alcuni capitoli come in R.d.V. II,II,VI ed in R.d.V. III, I, III, 1-2 a cui oppone la logica dei geometri e dei matematici: R.d.V III, I, III, 3-4. «Leur méthode (dei geometri) augmente la capacité de l'esprit, celle d'Aristotele la diminue (...) Car cela seul fait bien voir que les logiques ordinaires sont plus propres pour diminuer la capacité de l'esprit que pour l'augmenter» R.d.V., tome I, pag.402. Malebranche qui come altrove cerca di identificare la logica della fisica aristotelica con "la logica" del senso comune. Si veda ad esempio: «Car voici ce qui arrive ordinairement aux philosophes. Ils voyent quelque effet nouveau: ils imaginent aussi-tôt une entité nouvelle pour la produire» (E' l'immaginazione cioè che stabilisce un rapporto di causa effetto, fondando il suo giudizio su un principio logico astratto dall'esperienza sensibile). «Le feu échauffe: Il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet (ecco la deduzione logica), laquelle est différente de la matière dont le feu est composé. Et parce que le feu est capable de plusieurs effets différens (...) Ils



infatti le parole di Malebranche nelle quali si sostiene che la fisica aristotelica è una pura logica, ma non nel senso che è una logica pura (cioè esatta), quanto che essa (la fisica) è soltanto una forma di logica, una teoria della deduzione, una logica che stabilisce precisi principi e canoni del ragionamento. I filosofi precartesiani, afferma infatti Malebranche: «Pretendono di spiegare la natura con le loro idee generali ed astratte, come se la natura fosse astratta, e vogliono assolutamente che la fisica del loro maestro Aristotele sia una vera fisica, che spiega il fondo delle cose, e non una semplice logica, anche se non contiene altro di sostenibile all'infuori di qualche definizione tanto vaga e di qualche termine così generico da poter valere in qualsiasi tipo di filosofia. Infine sono a tal segno infatuati di tutte queste entità immaginarie e di queste idee vaghe ed indeterminate che germogliano naturalmente nel loro spirito, da essere incapaci di soffermarsi a considerare le idee reali delle cose quanto basta per riconoscerne la fondatezza e l'evidenza.»<sup>2</sup> La logica della *Fisica* aristotelica è, come risulta ora chiaro, la sublimazione filosofica della logica pagana di tutta l'umanità,

donnent libéralement (l'erroneità di questa logica consiste proprio nella libertà, nella non unidirezionalità della deduzione, che invece di seguire precisi principi razionali, fondandosi sul principio di non contraddizione, varia col variare delle esperienze sensibili che tali filosofi hanno col fuoco) au feu autant de facultez ou de qualitez réelles, qu'il est capable de produire d'effets différens» R.d.V., tome I, pag.458. E' difficile in questo passo non riscontrare gli stessi elementi che caratterizzeranno, come vedremo, l'interpretazione del reale fatta dal poeta teologo vichiano.

<sup>2</sup> R.d.V., tome I, pag.459. Altrove Malebranche si riferisce alla logica aristotelica in termini negativi, non tanto alla logica del sillogismo (alla quale comunque preferisce le *Regulae* di Cartesio) quanto alla logica erronea che sottostà alla gnoseologia delle cause naturali e delle forme sostanziali: «Car l'expérience fait assez connoître que la logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, & qu'elle le détourne de l'attention qu'il devoit apporter aux sujets qu'il examine» R.d.V., tome II, pag.295. Nella frase che segue il brano ora citato Malebranche precisa che non si riferisce tanto alla logica formalizzata nell'*Organon* quanto alla logica che costituisce la struttura della falsa conoscenza dei peripatetici e, per un altro verso, dei superstiziosi: «Que ceux donc qui n'aiment que les mystères & les inventions extraordinaires, quittent pour quelque tems cette humeur bizarre: & qu'ils ystent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner les règles que l'on va donner» R.d.V., tome II, pag.295-6. Ed ancora: «Aristote (...) ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur d'autres idées vagues, générales, & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit» R.d.V., tome II, pag.300. «L'autre genre de termes équivoques, dont les philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de logique, par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses sans en avoir aucune connoissance (è evidente che qui Malebranche si riferisce non tanto alla logica formale quanto alla logica della deduzione nel giudizio sui fenomeni fisici). Aristote est celui qui en a le plus fait usage, tous ses livres en sont pleins; & il y a quelques-uns qui ne sont que pure logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de genre, d'espace, d'acte, de puissance, de nature, de forme, de facultez, de qualitez, de cause par soi, de cause par accident» R.d.V., tome II, pag.305. «On vien de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées fausses & confuses des sens, & sur les idées vagues & indéterminées de la pure logique» R.d.V., tome II, pag.321. Altre citazioni si potrebbero riportare ma non farebbero che confermare quanto già detto. La filosofia aristotelica condivide con la mentalità pagana quindi non soltanto una stessa "visione del mondo" ma anche una logica erronea, una logica che Vico chiamerà poetica e che invece Malebranche si limita a definire pagana: «Voilà de quelle maniere raisonne le Prince des Philosophes & le genie de la nature; lequel au lieu de faire connoître par des idées claires & distinctes la véritable cause des effets naturels, établit une Philosophie Paienne sur les idées fausses & confuses des sens, ou sur des idées trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité» R.d.V., tome II, pag.353.

acculturata come analfabeta, precartesiana. Ora, la logica inclusa nella fisica aristotelica, come noto, viene da Malebranche completamente rifiutata: è una logica erronea a tutti gli effetti: la teoria della deduzione che applica (pensare per cause naturali), i principi che deduce dall'osservazione del mondo naturale, le forme sostanziali ecc. sono tutti inganni "strutturali" che la mente gioca a se stessa. E' la stessa logica che sottostà alla mentalità superstiziosa ed idolatrica, una logica che si genera dai sensi e si alimenta con l'immaginazione e non dall'intelletto.

Secondo Malebranche soltanto con Cartesio si è chiarito che le qualità sensibili non appartengono agli oggetti ma sono modalità con le quali li percepiamo.<sup>3</sup> Soltanto Cartesio ha fornito una teoria dell'errore convincente, frutto della sua impostazione metafisica, in quanto presuppone una distinzione (metafisica) tra le idee di corpi e di "verità". Solo adesso, afferma Malebranche, possiamo ben distinguere tra vera filosofia e filosofia pagana che, nella migliore delle ipotesi, è soltanto verosimile. Ne *La Recherche* vi è un capitolo<sup>4</sup> dal titolo *De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Ancien* in cui si ritrovano concentrati e riassunti tutti gli elementi che siamo fino ad ora andati raccogliendo.<sup>5</sup>

L'errore è, in sintesi, il considerare che nella materia vi possano essere delle entità concettualmente distinte da essa, ma tuttavia presenti ed agenti al suo interno. E' questa l'origine psicologica della concezione delle forme sostanziali; pensare la materia come viva, come qualcosa in grado di avere un'intenzionalità, una volontà capace di produrre degli effetti.<sup>6</sup> Il principio che se ne ricava è che il rapporto che lega ciò che i nostri sensi ci inclinano a ritenere essere la causa, con quello che ne rappresenta l'effetto, sia un rapporto di causalità naturale. Un oggetto, in altri termini, secondo il punto di vista dei pagani, avrebbe la capacità di agire direttamente su un altro, avreb-

<sup>3</sup> Riportiamo alcuni brani a solo titolo di esempi: «La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde, ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit & le corps. Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été long-temps sans le pouvoir reconnoître. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'ame & du corps, que tous ceux qui l'ont précédé, & qui l'on suivi jusqu'à nôtre siecle; néanmoins il seroit à souhaitter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent, toutes les qualitez sensibles que nous appercevons par leur moyen; car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avoit de la matiere. De sorte qu'on peut dire avec quelque assurance, qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit & du corps, que depuis quelques années» (R.d.V., tome I, pag.20). Vedere anche il capitolo Dell'ignoranza degli uomini (R.d.V. libro III, I, IV, V); oppure, sempre ne R.d.V. vol. II, pag.37-8; pag.105-6; pag.174; ed ancora: «Ce n'est que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses & indéterminées, si le feu est chaud, si l'erbe est verte, si le sucre est doux, &c. on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment» (R.d.V., tome II, pag.302). Infine considerare l'argomento, sviluppato nella R.d.V. (tome. II, pag.342-345) sulla compatibilità tra religione cristiana e filosofia cartesiana.

<sup>4</sup> De la Recherche de la Verité VI, II, III, R.d.V., tome II pag. 309-320.

<sup>5</sup> Conviene dire subito che molte delle concezioni che si esprimono nelle pagine di questo capitolo de *La Recherche* vengono da Malebranche svolte anche in altre parti della sua opera e costituiranno materiale per i prossimi capitoli di questa tesi.

<sup>6</sup> «Non seulement les Philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lorsqu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particuliere, ils fournissent même un principe dont on peut tirer directement des conséquences tres-fausces & tres-dangereuses» R.d.V., tome II, pag.309.

be la forza di determinarlo.<sup>7</sup> Il “passo” seguente, che Malebranche compie subito, è di rilevare il legame che sussiste, tra questa concezione della causalità (naturale) e l'idea della divinità (pagana). Questo argomento costituisce uno dei cardini del nostro lavoro, per ora ci limitiamo a considerarne la “genesi” logica (ed antropologico-culturale) in relazione anche alla concezione delle forme sostanziali.

La questione del peccato originale, della mentalità pagana, dell'errore e della critica alle forme sostanziali acquistano in Malebranche un significato nuovo proprio per l'assunzione della prospettiva cartesiana. Se si vuol trovare nell'attenzione riservata al peccato originale nella metafisica malebranchiana un motivo di opposizione con Cartesio (che invece si era ben guardato dall'impelagarsi in simili questioni) si sbaglia clamorosamente bersaglio. La teoria del peccato originale (in cosa consista, negli effetti che ha prodotto ecc.) dell'Oratoriano è fortemente debitoria nei confronti del tentativo cartesiano di “depurare” la materia dal vitalismo. Soltanto con Cartesio si è chiarito ciò che appartiene all'anima e ciò che è proprio del corpo, soltanto con Cartesio abbiamo stabilito un criterio adeguato per giudicare i rapporti di causa e di effetto, soltanto con Cartesio si sono gettate le fondamenta per strutturare una valida teoria dell'errore: e se lui non ha tratto tutte le conclusioni, soprattutto in campo morale e teologico, che si potevano trarre dalla sua filosofia non vuol dire che io, Malebranche, non possa partire ed andare avanti sulla strada che il mio maestro ha indicato.

La causalità naturale e la concezione delle forme sostanziali contengono il principio dell'idolatria (ovvero del peccato), in quanto costituiscono la struttura di una mentalità che produce una forma di pensiero contorta, inflessibile e non eludibile (da parte di chi l'assume); conducono la mente ottusa del pagano a conformarsi su una visione animistica della natura, a vedere negli eventi fisici l'effetto di una o più volontà presenti realmente nei corpi. Tutto ciò è effetto del peccato; con ciò non si vuol tuttavia sostenere che chi abbia una mentalità pagana automaticamente compia atti peccaminosi, o che sia una natura eccezionalmente corrotta, infatti non è la mentalità pagana la causa del peccato ma soltanto il suo effetto, quindi tutti, naturalmente (per quella che è attualmente la nostra natura), abbiamo una mentalità pagana (che possiamo correggere con la religione cristiana e la filosofia cartesiana) ma non per questo tutti pecciamo in continuazione.

La nostra vita, in altri termini, non è una sequenza ininterrotta di peccati soltanto perché è un continuo susseguirsi di errori nell'interpretare la natura. Però chi sa far buon uso della propria intelligenza, chi sa ragionare per causalità occasionale, chi riconosce che tutto in natura segue le leggi divine, che Dio opera sempre per le vie più semplici e generali, che non esiste vitalità nella materia, chi non si arresta alla parola ma comprende, con mente limpida, il significato delle Sacre Scritture

<sup>7</sup> «Car si on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entitez distinguées de la matiere; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver. C'est même le sentiment commun des Philosophes ordinaires: car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualitez réelles, & d'autres semblables entitez» R.d.V., tome II, pag.309.

ecc. chi ragiona così, allora, possiamo esser certi che non cadrà in peccato. La teoria del peccato originale, per come viene articolata nelle opere malebranchiane, non è possibile che alla luce della filosofia cartesiana, come Malebranche ripete spesso, ed è in questa prospettiva che vanno lette le sue analisi delle concezioni idolatriche: «Que si l'on vient ensuite à considerer attentivement l'idée que l'on a de la cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne represente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des Payens que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable.»<sup>8</sup> Viene qui espressa in maniera estremamente sintetica la rete di relazioni tra divinità pagana, causalità naturale e forme sostanziali.<sup>9</sup> La logica che fa errare gli uomini, ciò che, in altri termini, contraddistingue la mentalità pagana, si fonda, come dovrebbe già esser chiaro, su due principi tra loro intimamente correlati: inferire per causalità naturale e considerare qualità reali quelle che sono soltanto qualità soggettive, proprie cioè soltanto del modo di percepire del soggetto. Entrambi i principi si fondano su un errore logico, quello cioè di confondere le proprietà dei corpi con le proprietà degli spiriti e di attribuire ai corpi ciò che si può attribuire soltanto all'anima, nel caso specifico: all'uomo in quanto unione sostanziale di anima e corpo. E' questo il principio di identificazione dell'errore che Cartesio aveva formulato nelle lettere ad Elisabetta e nei *Principia*; e che viene riproposto da Malebranche in considerazione della critica svolta alla causalità naturale e alle forme sostanziali. Spiegare un fenomeno per cause naturali equivale ad ammettere che la natura e gli oggetti che in essa sono inclusi, agiscono deliberatamente, volontariamente. Il pensiero pagano è un pensiero che trova il suo referente filosofico nella filosofia classica e soprattutto nel pensiero aristotelico, quest'ultimo come si è detto ne rappresenta gli esiti più astratti e complessi; anche nelle forme di pensiero più semplici, più elementari, però si possono

<sup>8</sup> R.d.V., tome II, pag.309. Questo argomento è uno dei temi centrali della presente tesi e quindi verrà ripreso ed affrontato più approfonditamente durante i capitoli seguenti. Per adesso si intende soltanto porre l'attenzione sul rapporto esistente tra causalità naturale, forme sostanziali e concezione idolatrica e pagana della divinità. Il capitolo de La Recherche a cui questa citazione fa riferimento ha proprio lo scopo di mostrare il legame tra i suddetti tre elementi.

<sup>9</sup> Il legame tra idolatria e concezione della causalità è per Malebranche una "necessità psicologica", nel senso che l'azione creatrice, produttrice è un attributo proprio soltanto della divinità, se si pensa che vi sia all'interno della natura il principio di questa produzione inevitabilmente si rende tale principio una divinità. Dio non potrebbe comunicare alle creature la propria potenza neppure se volesse in quanto, un'azione del genere, implicherebbe fare delle creature delle divinità. E' una contraddizione ontologica, ancor prima che logica, una contraddizione che condurrebbe ad una realtà idolatrica fatta di semidivinità, di potenze limitate ad agire ma, pur tuttavia agenti, in una sorta di anarchia cosmica in cui ben presto si verrebbero a creare delle gerarchie in base alla forza di queste cause naturali, un universo pagano fatto solo di confusione, distante dalla ragione divina. Se il mondo fosse governato dalla causalità naturale, se le creature avessero la capacità di agire veramente, vi sarebbe un universo pagano, come quello immaginato dagli idolatri e stilizzato nella fisica aristotelica. «Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumieres de la raison: il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des Dieux» R.d.V., tome II, pag.318.

ritrovare gli stessi principi su cui si è fondata buona parte della riflessione filosofica precartesiana.

Sia l'analfabeta che il colto filosofo aristotelico, sono concordi nel ritenere presenti negli oggetti tutte quelle qualità che i sensi inclinano a farci credere esservi presenti. Tanto il selvaggio quanto il più raffinato scienziato precartesiano concordano nel ritenere realmente bianca la neve, caldo il fuoco, nel conferire alla materia la capacità di agire e via dicendo. Per Malebranche il pensiero pagano è un pensiero che sulla sensibilità costruisce anche quelle idee che per noi rappresentano il massimo dell'astrazione, dell'universalità e della razionalità quali: Dio, causa, infinito. Idee quindi che nel pagano niente hanno di speculativo, ma sono completamente calate nella materia a cui danno vita e di cui sono la forma. Per inverso se la mente è sepolta nel sensibile, il mondo naturale acquisterà in intelligenza; si penseranno forme, facoltà, virtù agenti nella natura, entità che la animano, che rivelano in ogni fenomeno un'intenzione. L'anello di congiunzione tra causalità naturale e l'idea dell'idolo è individuata nel fatto che la potenza di agire delle cose, l'intenzionalità degli eventi, inducono il pagano a ritenere che una o più divinità si manifestino nella e tramite la natura. La capacità stessa di agire possiede una connotazione imprescindibilmente divina. Il fatto che il pagano ritenga la natura animata, ritenga che le cose abbiano in sé la possibilità di agire proietta necessariamente il suo pensiero in una sfera divina, religiosa, mitica. Inoltre, e non è aggiunta di poco conto, Malebranche nota che la mente pagana, con l'atto stesso di pensare stila, sulla quantità di forza che le cose possiedono, una classificazione fantastica delle divinità: così un movimento debole, sarà proprio di una divinità subalterna, mentre al contrario un fenomeno fisico che presenta i caratteri sensibili della straordinarietà sarà espressione di una divinità più potente. «On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultez, des qualitez, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; & l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des Payens par le respect que l'on a pour leur Philosophie.»<sup>10</sup> L'ipotesi prospettata da Malebranche però va oltre: l'idea degli idoli è, per così dire, connaturata alla mente umana ed è, anche se non soltanto per questo motivo, la prima idea che della divinità ha l'uomo, in senso psicologico ovviamente, è l'idea di un dio pagano. Se la mente è pagana, la prima idea di Dio che essa produrrà, sarà l'idea di un dio pagano. La critica alla causalità naturale si trasforma quindi in una critica alle religioni idolatriche ed anche, per entrare nello specifico, al mito di

<sup>10</sup> R.d.V. tome II, pag.309-310. Il discorso continua con l'osservazione che «Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être peut-on dire, qu'en cela si le coeur est Chrétien, le fond de l'esprit est Payen» Le forme sostanziali come "schematismo", come "griglia interpretativa" del reale portano inesorabilmente ad una concezione pagana della divinità, ad una visione idolatrica della natura in quanto non si può non considerare intelligente una causa che produce qualcosa che appare alla mente umana come complesso: «On dira peut-être que le formes substantielles, ces formes plastiques, par exemple, qui produisent des animaux & des plantes ne savent point ce qu'elles font, & qu'ainsi manquant d'intelligences, elles n'ont nul rapport aux divinitez des Payens. Mais qui pourra croire que ce qui fait des ouvrages, où il paroît une sagesse qui passe celle de tous les Philosophes, les fasse sans intelligence?» R.d.V., tome II, pag.310.

Giove. Come sarà per Vico<sup>11</sup> anche per Malebranche l'idea di Giove è psicologicamente antecedente, nella mente pagana, non soltanto all'idea del vero Dio, ma anche alle idee di tutti gli altri idoli; si tratta di una derivazione sia logica che cronologica.

Dobbiamo tener presente che, mentre l'universalità dell'idea di Dio è riferita all'ambito della razionalità, l'universalità dell'idea di Giove è tutta nell'immaginazione e che quindi, l'universalità di Giove è un'universalità sentita ed immaginata.<sup>12</sup> E' importante notare inoltre come, nelle argomentazioni malebranchiane, siano correlate la concezione cartesiana dell'errore alla critica alle forme sostanziali, queste alla causalità naturale e come, infine, tutti questi elementi teorici vengano applicati nelle critiche che tali argomentazioni sviluppano riguardo alla mentalità pagana. Tutto il discorso ruota intorno al principio di causalità dunque e, per esser più precisi, ad un falso principio di causalità. Una causa vera è sempre e soltanto quella in cui si concepisce in maniera evidente un legame necessario con l'effetto che produce.<sup>13</sup> Il pensatore pagano, ormai dovrebbe essere evidente, si immagina legami necessari (di causalità) là dove non ve n'è alcuno; confonde la potenza infinita del vero Dio con effetti che hanno soltanto l'apparenza della grandezza, fa delle proprie tenebre metro di giudizio e principio conoscitivo della realtà,<sup>14</sup> confonde l'idea generale della causa con l'idea indistinta dell'effetto.<sup>15</sup> La causalità naturale e le forme sostanziali sono dunque i canoni interpretativi della mente

<sup>11</sup> Parleremo diffusamente di Vico tra breve, così come la concezione dell'universalità dell'immaginazione di Malebranche verrà sistematicamente esposta in seguito: l'obiettivo di questo paragrafo, lo ripetiamo, è circoscritto a mostrare come la concezione della divinità che si formano i pagani sia strettamente legata alle teorie delle forme sostanziali e della causalità naturale.

<sup>12</sup> L'universalità dell'immaginazione è un argomento che Malebranche affronta a più riprese, approfonditamente e sotto vari aspetti; è ovvio quindi che accenniamo qui a questioni che tratteremo più diffusamente in seguito. Sul rapporto universalità dell'immaginazione, idea di Giove, causa universale (ma in una prospettiva che è quella della causalità naturale) vi è un passo illuminante: «Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il fasse adorer les onions & les porreaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entierement hereux lorsqu'ils nous en avons, ou entierement malereux lorsque nous n'en avons point. Aussi les Payens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinitez dépendoient: ou qu'au Soleil que nos sens nous représentent comme la cause universelle qui donne la vie & le mouvement à toutes choses; & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme une divinité, si l'on suppose avec le Philosophes Payens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire, non seulement dans nôtre corps & sur nôtre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent» R.d.V., tome II, pag.311-312. Come possiamo notare entra in gioco anche una componente emotiva, infatti una mente che pensa per forme sostanziali e per causalità naturale oltre ad avere una concezione qualitativa aggiunge una conoscenza emotiva del reale. Come già detto sono tutti elementi che riprenderemo in seguito, per ora è sufficiente mostrare come tutte queste concezioni antropologiche abbiano un'origine nella discussione che abbiamo portato avanti fino ad ora.

<sup>13</sup> «Cause veritable est une cause entre laquelle & son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entens» R.d.V., tome II, pag.316.

<sup>14</sup> «Ils ont au contraire, & par la même raison, beaucoup de respect & d'empressement pour les choses grandes & qui tiennent de l'infini, & même pour celles qui sont obscures & mystérieuses. Ce n'est pas dans le fond qu'ils aiment les ténèbres, mais c'est qu'ils esperent trouver dans les ténèbres le bien qu'ils desirent, & qu'au grand jour ils reconnoissent qu'il ne se trouve point ici bas» R.d.V., tome II, pag.322.

<sup>15</sup> «De sorte que l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer, n'est pas differente de l'idée generale de la cause & de l'idée confuse de l'effet qu'ils voyent. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent, lorsqu'ils admettent de ces êtres particuliers. Ainsi ils disent ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il est même impossible de concevoir» R.d.V. tome II, pag. 308.

pagana sia a livello filosofico che, ancor più, in sede antropologica; questi due principi, come si è visto, conducono fatalmente ad una concezione idolatrica della divinità.

La critica alle forme sostanziali, alla causalità naturale e all'antropolatria è propria di gran parte della modernità, lo stesso Spinoza su queste tematiche ha una posizione simile a quella di Malebranche; sembra allora improponibile un accostamento esclusivo di Vico a Malebranche senonchè vi sono non pochi elementi che rendono questo passo non soltanto possibile ma anche obbligato. Innanzi tutto soltanto Malebranche e non Spinoza, costruisce una teoria complessa e completa della mentalità pagana, fornisce una concezione dell'immaginazione come nessun altro filosofo a lui contemporaneo e, cosa di non poco conto, lega tutti questi "componenti" (forme sostanziali, causalità naturale, mentalità pagana, analisi dell'immaginazione) per condurre una critica sistematica nei confronti dell'idolatria. Soltanto Malebranche inoltre, inserisce in questa tematica il mito di Giove come idea fondamentale e fondativa della mente pagana (come un universale fantastico come si è visto in una nota alla pagina precedente e come vedremo molto più ampiamente in seguito) e mostra una dipendenza di tutte le altre idee nei confronti di questa.

La mente pagana anche per Vico si regge dunque su i due principi messi in evidenza dal Malebranche: la causalità naturale e le forme sostanziali. L'anima umana riceve tutte le informazioni sul mondo dai sensi<sup>16</sup> ed è quindi ovvio che, quando l'intelletto è troppo debole per metter ordine nelle conoscenze, la sensibilità le sfugga di mano e la porti a ritenere animata, viva, e volitiva una realtà di per sé soltanto immaginata. E' appunto su questa finzione "complessiva" che la mente pagana costruisce la sua metafisica in cui il rapporto tra causa ed effetto è una azione diretta e reale ed in cui la materia ha il principio stesso del suo essere nonché la capacità stessa di determinarsi. Ma soltanto Dio ha la capacità di determinarsi e di agire direttamente, suggerisce Vico, conformandosi pienamente (almeno in questo) ad una prospettiva occasionalista, soltanto Dio può disporre realmente ciò che la mente pagana immagina la natura possa fare.

La spiegazione dei fenomeni naturali proposta inconsapevolmente dalla mentalità pagana e, almeno in parte più consciamente, dall'aristotelismo, è una volgare metafisica ovvero una forma di filosofia costruita sul comune sentire, a partire dalla concezione pregiudiziale (non sottoposta al vaglio della riflessione razionale) che della natura hanno gli ignoranti, coloro cioè che interpretano il reale in maniera superficiale affidandosi alla propria immaginazione e sensibilità senza domandarsi come e perché pensano ciò che pensano. «La fisica degli ignoranti è una volgar metafisica, con la quale rendono le cagioni delle cose ch'ignorano alla volontà di Dio, senza considerare i mezzi de quali la volontà divina si serve.»<sup>17</sup> Ignorare le reali modalità con le quali agisce Dio equivale a non riconoscere i limiti della mente umana, finendo per attribuire questa potenzialità, che soltanto il vero Dio possiede alla natura. L'errore è allora ritenere che l'idolatria si sia formata da sola, che gli uomini siano giunti a credere in false divinità soltanto perché sono creduloni o perché qualcuno, "più fur-

<sup>16</sup> «...la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa proprietà: ch' i sensi sieno le sole vie ond' ella conosca le cose» S.N.S. c.374.

<sup>17</sup> S.N.S. capov. 182.

bo” si sia approfittato della loro dabbenaggine e, attraverso l'idolatria, ne abbia tratto vantaggio. No, per Vico la presenza delle false divinità nella mente pagana, proprio come suggeriva Malebranche, ha la sua ragion d'essere in precise esigenze dell'animo umano. Ne *La Recherche* si sostiene inoltre che soltanto quando si inferisca per causalità naturale e si concepisca la natura attraverso la griglia interpretativa delle forme sostanziali si rende possibile l'idolatria;<sup>18</sup> si danno quindi precise “coordinate” filosofiche per risalire alla genesi psicologica delle superstizioni e delle false religioni.

Credere che il fuoco sia veramente caldo, che la neve sia bianca già di per sé, è una concezione idolatrica del reale: senza queste premesse gli uomini non sarebbero mai giunti a credere che delle divinità siano presenti nella natura. Senza quella fortissima predisposizione a considerare reali le qualità soggettive, gli uomini non sarebbero quei goffi creduloni che in verità sono: «...che le false religioni non nacquero da impostura d'altrui, ma da propria credulità...»<sup>19</sup> L'inganno in cui cade il pagano è un autoinganno totale, non esiste un burtattinaio nascosto che tiri i fili del suo animo. Se proprio si vuol trovare un gran direttore d'orchestra, questi non può che essere il peccato originale, il marchio della corruzione stampato nell'anima di tutti. L'idolatria allora non è una malattia morale facilmente isolabile nell'animo umano, né lo scherzo orchestrato da qualche astuto incantatore di serpenti che si approfitti della grossolanità delle masse. Al contrario il primitivo seguiva una logica fondata su rapporti di somiglianza sensibile, identificava e diversificava le cose in proporzione che la sua immaginazione ne scorgeva somiglianze e dissomiglianze, unendo ciò che concretamente vedeva appartenere alla cosa per come gli si presentava; la divinità prendeva forma nella sua mente partendo proprio da questa logica perfettamente congruente con la sensibilità e con le “pieghe” dell'immaginazione.<sup>20</sup> In questo senso va poi considerata la stessa sostanza divina: tutta la natura è composta dalla sostanza divina, tutto è divino perché tutto appare come vivo; Giove è in ogni luogo perché la natura si manifesta come un'entità viva ovunque.<sup>21</sup>

Nessun sacerdote, nessun furbo metafisico potrebbe mai insinuare nella mente umana un'idolatria che abbia questi presupposti in quanto per far ciò dovrebbero aver la capacità di creare una forma mentis, al contrario sacerdoti e metafisici sono un prodotto, al pari di tutti i credenti, di questa forma di pensiero. L'idea di divinità nella mente pagana è nata attraverso un processo totalmente contrario a quanto siamo inclini a ritenere: noi per pensare con maggior facilità la divinità chiamiamo in

<sup>18</sup> Anche su questi argomenti la posizione di Vico è più articolata di quanto non sembri, si è comunque mostrato con sufficiente chiarezza la sua posizione nei confronti della fisica aristotelica e la critica alle qualità soggettive, nonché al fatto che non può esservi conato (cioè forza, potenza volontarietà) nei corpi naturali, fisici. D'altra parte questi aspetti del pensiero vichiano sono noti a tutti, meno evidenti sono gli effetti che essi hanno sulla sua antropologia.

<sup>19</sup> S.N.S. capov. 191.

<sup>20</sup> «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 degl'individui o delle spezie, e ne formavano i generi loro poetici» S.N.S. c.495.

<sup>21</sup> Perché quel vero di metafisica ragionato d'intorno all'ubiquità di Dio, ch'era stato appreso col falso senso di metafisica poetica: Iovis omnia plena» S.N.S. c.490.



soccorso la nostra immaginazione e ce la rappresentiamo, come fanno i pittori, in forma simbolica: l'immagine cioè simbolizza la divinità, ma sappiamo benissimo che in realtà la divinità non ha i limiti con i quali ce la raffiguriamo. Per comodità abbiamo "rinchiuso" un pensiero assoluto entro i limiti di una figura, anche se poi facciamo astrazione dal simbolo per tornare al concetto puro. Al primitivo tutto ciò non è concesso: in lui l'idolatria nasce contemporaneamente al pensare la realtà, l'idolatria stessa è il pensare la realtà senza l'aiuto dell'intelletto.<sup>22</sup>

L'idolatria ed i miti non possono venir intesi né come l'intendevano gli evemeristi, né come il prodotto di una mente metafisica "simboleggiante". Per Vico questo modo di intendere l'inganno dell'idolatria è un errore di superficialità che un antropologo non dovrebbe mai commettere e che tuttavia ogni interprete dei miti fino a lui, a suo dire, aveva commesso. L'idolatria non è soltanto un errore o un inganno tra i tanti in cui si può cadere, ma è una visione d'insieme del reale, si fonda e prospera su una forma mentis. È un errore onnicomprensivo in cui il pagano non può non cadere e, se non vi fosse caduto, non sarebbe mai giunto al pensiero. Senza l'idolatria, senza quest'inganno originario, l'uomo non sarebbe mai giunto al pensiero. Si arriva a pensare grazie a questa completa illusione; idolatria quindi, considerando la mente primitiva, equivale a dire visione del mondo, necessaria prospettiva secondo cui la mente giudica tutto: «... tali uomini tutto ciò che vedevano, immaginavano ed anco essi stessi facevano, credettero esser Giove, ed a tutto l'universo di cui potevan esser capaci ed a tutte le parti dell'universo diedero l'essere di sostanza animata. Ch'è la storia civile di quel motto: ...Iovis omnia plena.»<sup>23</sup> Giove è in tutto perché tutto viene pensato attraverso Giove; l'idolatria non si sovrappone ad un'altra prospettiva o ad una visione della realtà asettica che, inevitabilmente finisce per inquinare, ma rappresenta l'unico propulsore ad un pensiero in formazione. L'idolatria è quindi la mente stessa nel pieno della sua attività, è il concepire la mente commista al corpo, non discernere ciò che appartiene all'uno e ciò che invece appartiene all'altra. Idolatria è rendere l'impossibile credibile: è impossibile che i corpi abbiano un'intelligenza ed una volontà, eppure per la mente pagana non c'è niente di più ovvio che pensare animata la natura, ritenere manifestazioni ed essenze delle divinità gli spettacoli che spesso essa ci propone.<sup>24</sup> Vico afferma così una posizione assai prossima a Malebranche il quale rimproverava agli aristotelici di fare dell'impossibile (dato che per un cartesiano è impossibile che la realtà sia così come ce la descrive la teoria delle forme sostanziali) dottrina. In verità per Malebranche le due teorie su cui si fondano tanto l'aristotelismo quanto l'idolatria (forme sostanziali e causalità naturale) non conducono ad una con-

<sup>22</sup> «...ove voglion trarre fuori dall'intendimento cose spirituali, dobbiamo essere soccorsi dalla fantasia per poterle spiegare e, come pittori, fingerne umane immagini. Ma essi poeti teologi, non potendo far uso dell'intendimento, con uno più sublime lavoro tutto contrario, diedero sensi e passioni, come testè si è veduto, a' corpi, e vastissimi corpi quanti sono cielo, terra, mare; che poi, impicciolendosi così vaste fantasie e invigorendo l'astrazioni, furono presi per piccoli loro segni» S.N.S. c.402.

<sup>23</sup> S.N.S. c.379.

<sup>24</sup> «Tale generazione della poesia ci è finalmente confermata da questa sua eterna proprietà: che la di lei propria materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi sieno menti (e fu creduto che il cielo tonante fusse Giove)» S.N.S. c.383.

cezione animistica del creato, quanto da quest'ultima procedono. Le teorie fisiche aristoteliche non sono quindi causa di idolatria ma soltanto uno dei suoi vari effetti. Il fatto è che Aristotele condivideva una visione pagana del mondo, è per questo che ha costruito così la sua fisica: le sue teorie sono l'effetto non la causa del suo errore. E' per questo che, non diversamente da ogni altro pagano, ha fatto dell'impossibile (la vitalità della materia inerte) credibile fin anche dottrina nei suoi trattati scientifici.

Nel bestione vichiano prende forma una mentalità che, nei tratti fondamentali, si perpetuerà nella storia dell'umanità fino ai giorni nostri; ciò che invece le menti "moderne" hanno e che egli non poteva avere è la capacità astrattiva. L'astrazione è una capacità che l'umanità a fatica è riuscita a far propria e al prezzo di cadere sovente nell'errore. Il primitivo non aveva capacità astrattiva ma una forte immaginazione ed anche qui si deve fare una precisazione. Quando Vico parla di forte immaginazione riferendosi ai poeti teologi non si deve credere che con questa formula intenda un'immaginazione che si impone all'intelletto per la sua forza e che presenti alla mente una realtà "vestita" da miti che la rendano fantastica e variopinta così come noi possiamo figurarcela pensando ai miti. L'immaginazione del poeta teologo non è dello stesso tipo dell'immaginazione che ci vuole per pensare all'inferno quando si legge *La Divina Commedia*, per fare un esempio, in quanto in questo ultimo caso si tratta di un'immaginazione estremamente sviluppata, elastica, simbolizzante che chiama in causa continuamente capacità mentali per il primitivo assolutamente proibitive.

La divinità stessa attraverso la quale è possibile per il poeta teologo pensare la materia è la capacità stessa di agire che si presume si trovi nelle cose.<sup>25</sup> La divinità delle cose consiste, in ultima analisi, nella capacità delle cose di avere senso e passione, di provare dolore e piacere, di volere proprio come un uomo. L'uomo ignorante di se stesso si vede nelle cose, la natura è il suo specchio, egli vi si rispecchia ma non si riconosce, e l'immagine che di lui riflettono le cose la scambia per un'entità altra da sé, per una divinità.<sup>26</sup> Il poeta si guarda nella natura ma non si riconosce non sa che ciò che vede è soltanto quello che lui ci ha dipinto. E' proprio perché non comprende ciò che lo circonda che il poeta teologo si costruisce una concezione idolatrica del reale. Il principio da cui Vico parte è che più l'uomo è ignorante, più la verità gli sfugge, più egli diventa poeta, creatore cioè di una spiegazione che vada a riempire il vuoto che la sua ignoranza ha scavato nella sua coscienza. «Perché come la metafisica ragionata insegna che «homo intelligendo fit omnia», così questa metafisica fantasmatica dimostra che «homo non intelligendo fit omnia»; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l'uomo con l'intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col trasformandovisi, lo diventa.»<sup>27</sup> Anche Malebranche era giunto ad una conclusione identica, analizzando

<sup>25</sup> «...i poeti teologi immaginarono i corpi esser per lo più divine sostanze, così la stessa poesia or si considera come logica poetica, per la qual le significa» S.N.S. c.400.

<sup>26</sup> «...ch'i primi poeti dieder a corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e si ne fecero le favole talchè ogni metafora sì fatta viene ad essere una piccola favoletta» S.N.S. c.404.

<sup>27</sup> S.N.S. c.405.

i modi di procedere della mente pagana. Questo principio spiega come si sia passati da una forma di pensiero estremamente semplice e rozza (come il monoteismo originario del culto di Giove) a forme di pensiero idolatrico più complesse. L'immaginazione si fa costruttrice di pensiero partendo proprio da ciò che non si conosce. È un rovesciamento per alcuni versi paradossale: là dove si potrebbe ipotizzare che la conoscenza si costituisce partendo dal noto per spingersi verso l'ignoto e per ridurlo a noto, la mente pagana parte dall'ignoto e crea di colpo il noto ricavandolo proprio da ciò che resta totalmente ignoto, oscuro. Seguendo il principio vichiano riportato nel passo precedente (identico nel senso e quasi nella parola col brano di Malebranche che citeremo tra breve) risulta chiaro perché la mente pagana si sia data come fondamenti esplicativi del reale proprio il principio della causalità naturale e delle forme sostanziali; perché sia costretta a darsi dei punti di riferimento tanto labili ed oscuri e, nelle riflessioni astratte degli aristotelici, divenuti complessi.

Cercare di far immediatamente luce con l'immaginazione nell'assoluto vuoto mentale: ecco perché la mente pagana cerca di spiegarsi ciò che non comprende con teorie ancor più incomprensibili. L'uomo crea tanto più pensiero fantastico quanto più ignora ciò che lo circonda e se stesso; quanto più la situazione si fa anche materialmente difficile, tanto più la fantasia prenderà il volo e l'intelletto allenterà la presa su una coscienza in balia delle passioni. Se ciò è vero per l'uomo "moderno", a maggior ragione sarà vero per un primitivo che, già di suo ha un intelletto quasi completamente atrofizzato. Risultano quindi mancare il bersaglio domande del tipo: «non sarebbe più "logico" aspettarsi una "reazione" all'incomprensibile che passi per la "semplicità" di una risposta utilitaristica in vista del soddisfacimento dei bisogni primari?» La domanda che invece è più consono porsi, nella prospettiva vichiana (ma anche malebranchiana) è: Perché, ad esempio, se un idolatra vede un fenomeno atmosferico di particolare intensità di cui non sa darsi ragione, invece di cercare di capire come sia possibile sfruttare quella situazione in vista di fini pratici (come sfruttare la natura per la sopravvivenza), si mette ad elucubrare su una possibile divinità preposta a tale spettacolo naturale? Questi interrogativi si ripropongono, sostiene Malebranche, anche in riferimento ai tanti pagani presenti nelle società cosiddette evolute.<sup>28</sup> La risposta che Malebranche si dà ci fornisce una teoria psicologica del principio gnoseologico enunciato sopra dal Vico (*homo non intelligendo fit omnia*), teoria che è ad un tempo anche un canone interpretativo della mente pagana: «Or comme les choses obscures & incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un

<sup>28</sup> È l'esempio dei falsi dotti: «Ainsi les faux sçavans ne trouvent point (...) nôtre intelligence» R.d.V., tome II, pag.323-4. Malebranche espone qui uno degli elementi che decretano il successo dell'idolatria: l'uomo tributa sempre un religioso rispetto per tutto ciò che crede, che ritiene erroneamente, superi la sua intelligenza. È l'orgoglio a fare il resto: «Ils aiment mieux entendre (...) des traditions saintes & divines» R.d.V., tome II, pag.194. Se qualcuno o qualcosa supera la mia intelligenza non può che essere un ente divino? I falsi dotti, al pari dei sacerdoti pagani, dei falsi profeti e degli stregoni cercano infatti, sostiene Malebranche, di coprirsi sempre con un'aureola di santità, di divinità e troveranno sempre chi è disposto a credergli in quanto tutto ciò si conforma assai bene all'attuale natura umana.

plus grand usage, que les principes intelligibles dans les questions tres-composées.»<sup>29</sup> La mente pagana si spiega un fenomeno (per lei incomprensibile) con una teoria ancor più incomprensibile, aggiunge oscurità ad oscurità e, se ci riflettiamo attentamente, non potrebbe essere diversamente. Passare dall'oscurità alla chiarezza è un'operazione che, per un cartesiano, è possibile soltanto dopo Cartesio; è ovvio quindi che la mente pagana, avviluppata nell'errore, immersa nella sensibilità, vaghi di oscurità in oscurità, passi da un effetto incomprensibile ad una causa immaginaria e viva, in definitiva, in una realtà fantasticata. Non avendo la forza necessaria per far chiarezza in se stessa, e vedere così Dio in se stessa ed ancor più se stessa in Dio, la mente umana si fabbrica delle divinità su misura, le ritaglia sul "foglio" della sua immaginazione e con queste "figurine" si trastulla in timori e paure che la fanno sentire viva.

La disposizione naturale verso l'idolatria è possibile grazie soltanto alla facilità con cui ci adagiamo sulle nostre fantasticherie che, pur essendo non meno oscure di ciò che dovrebbero spiegare (e che ci resta totalmente incomprensibile), si legano perfettamente con sentimenti e passioni in maniera tale da soddisfare la sete di conoscenza non dell'intelletto, ma dell'immaginazione. Come dovrebbe esser ormai chiaro, ciò che l'immaginazione *vuol sapere* è molto differente da quel che l'intelletto *deve comprendere*. La mente pagana asseconda, in definitiva, la propria ignoranza rifugiandosi nei bisogni primordiali ed infantili delle proprie passioni e immaginazioni;<sup>30</sup> si tratta però pur sempre di un'attività, di una forma di pensiero che, come tutte, ha i suoi effetti, che produce usi, costumi e rapporti di forza tra gli uomini. Pur con una logica errata, pur inseguendo i fantasmi infantili che per tutta la vita pongono la loro ombra sul cammino dell'essere umano, la mente pagana produce pensiero, ma un pensiero che la rende ancor più prigioniera della corporeità. Seguendo i moti delle loro passioni che assecondano con il corso dei loro pensieri, i pagani (di mente e di cuore) si spaventano e si prostrano alle divinità prodotte dalla loro contorta ed ottusa immaginazione.<sup>31</sup>

La non comprensione del reale li pone di fronte all'oscurità della loro coscienza; nelle tenebre non scorgono uno sfondo, un punto di riferimento al quale potersi aggrappare, si immaginano allora abissi, precipizi senza fondo, mostri terribili che si nascondono nel buio del vuoto della loro mente pronti a saltar fuori per assalirli. L'inconsapevolezza dei limiti della propria mente è all'origine di tutti gli "scherzi" che l'immaginazione tira ad un "animo peturbato e commosso" come quello dell'idolatra. Essere ignoranti riguardo alla natura, per Malebranche, è un'ignoranza del tutto comprensibile, anzi, ogni uomo è ignorante della natura: il nostro è un intelletto finito, limitato, vive di luce riflessa, mentre la natura è l'opera di una mente infinita, che non ha né limiti di comprensione, né vincoli d'azione.

<sup>29</sup> R.d.V., tome II, pag.324.

<sup>30</sup> «...Ils ne veulent point voir Dieu, (...) dans leurs Apothéoses» R.d.V., tome II, pag.320. E' evidente qui il legame che sussiste tra la mentalità pagana e la mente infantile, entrambe creano gli oggetti delle loro paure, i desideri delle loro passioni e via dicendo. La divinità diventa quindi l'ipostatizzazione nella natura delle pulsioni infantili dominanti nella coscienza.

<sup>31</sup> «Les faux zéles s'imaginent rendre service à Dieu (...) une opiniâtreté insurmontable» R.d.V., tome II, pag.239.

La vera ignoranza, quella che ci rende peccatori, è l'ignoranza di se stessi. Pur non potendo dar ragione di se stesso, l'uomo ha comunque la possibilità di usare l'intelletto, se non per comprendere la propria natura, almeno per definire la propria debolezza. L'idolatra, invece, non fa ritorno in se stesso per accorgersi di non poter giudicare ciò che non comprende, ma soltanto per ripiegarsi sull'orgoglio, si prostra davanti ai propri fantasmi ed assume una condotta tanto rigida quanto cattiva.<sup>32</sup> La consapevolezza della propria debolezza è l'unica medicina al peccato, ma la debolezza degli idolatri, dei superstiziosi e degli ipocriti, è tanto forte che essi non possono guardarla direttamente, non ne hanno la forza; un segreto orgoglio si fa dunque posto nell'animo loro e con la nebbia della falsa sapienza li gonfia e li rende cattivi, passionali e visionari, vittime delle loro fantasie e carnefici di chi vi si oppone. L'inconsapevolezza dei limiti del proprio spirito, come siamo andati argomentando fin dall'inizio, è il fondamento dell'errore e del peccato; ora, Malebranche considera anche un altro interessante aspetto della questione: non solo lo spirito debole si inventa dei fantasmi e a questi si genuflette con idolatrica devozione, ma si costruisce pure una teologia proporzionata alla grettezza della propria mente.

L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance où l'on est de la limitation & de la foiblesse de l'esprit de l'homme, & par conséquent de son incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque chose de l'infini, c'est l'hérésie. Il se trouve (...) un fort grand nombre de gens qui se font une Théologie particulière, qui n'est fondée que sur leur propre esprit, & sur la foiblesse naturelle de la raison.<sup>33</sup>

Si può facilmente notare come Malebranche ponga in termini antitetici la finitudine della nostra immaginazione all'infinita realtà di Dio. L'uomo ha sempre cercato una "scorciatoia" per ricongiungersi al suo Principio, non sempre però si è impantanato nello stesso tipo di errore e di peccato; il periodo storico in cui si vive può quindi determinare una diffusione maggiore di un tipo particolare di eresia piuttosto che una particolare forma di idolatria; ma ciò rientra nell'assioma di valore generale che recita: gli uomini *vogliono credere solo ciò che intendono*<sup>34</sup> e ciò che intendono varia da epoca ad epoca. Si ribadisce, in ambito teologico, quanto affermato per la psicologia della mente pagana: unica è la natura dell'uomo dopo il peccato, è una natura pagana che vede un mondo fantastico e crede in una divinità idolatrica e, quando si inerpica per le vie della filosofia, lo fa per il sentiero del pregiudizio, una strada che invece di portare alle vette della verità, conduce alle paludi dell'eresia. «Mais les hérétiques ne sont pas les seuls qui manquent d'attention pour considérer la foiblesse de leur esprit, & qui lui donnent trop de liberté pour juger des choses qui ne lui sont pas soumises: presque tous les hommes ont ce défaut, & principalement quelques Théologiens des derniers siècles.»<sup>35</sup> Idolatri ed eretici fondamentalmente condividono lo stesso orgoglio: la pre-

<sup>32</sup> «Les superstitieux par une crainte servile (...) dont ils ont abusé est plus sainte» R.d.V., tome II, pag.54-5.

<sup>33</sup> R.d.V., tome I, pag.393.

<sup>34</sup> R.d.V., tome I, pag.393.

<sup>35</sup> R.d.V., tome I, pag.394.

sunzione di poter giudicare di qualcosa che sovrasta in maniera assoluta le capacità della loro debole intelligenza: Dio. Teologi ed uomini comuni condividono lo stesso errore: non considerando la debolezza della loro mente ritengono di essere in grado di comprendere la natura e gli intenti della Divinità. Invece di alzarsi (con la vera fede) verso il vero Dio, abbassano la loro idea di dio tanto da renderlo ad immagine e somiglianza delle loro passioni ed inclinazioni. La religione idolatrica che così creano è uno strumento col quale questi uomini foggiano la loro mentalità, stutturano il loro pensiero, danno un senso alla loro realtà (il cui senso in realtà gli sfugge) e, in conseguenza di tutto ciò, conferiscono un valore alle loro stesse azioni: la vita ha così un senso, un valore falso, certo, ma comunque un significato che va a riempire un vuoto che l'ansia, l'angoscia quando non il terrore, richiedono venga riempito in qualsiasi modo.

La religione che viene così creata è una religione conforme alle loro scarse capacità intellettuali, ma che comunque va a formare e rinforzare la struttura di quella stessa mentalità che l'ha prodotta.<sup>36</sup> Si instaura quindi un circolo vizioso tra idolatria e passioni in cui l'una rinforza le altre e, tutte, confondono sempre più l'immaginazione. L'orgoglio dei falsi dotti (dei falsi profeti) dei pagani in genere, nel dare sfogo alle segrete ambizioni di un cuore corrotto e di una mente ottusa e confusa, produce una mentalità che si struttura su un pensiero religioso (niente infatti accondiscende l'orgoglio di tali falsi sapienti, quanto il poter parlare dell'ente supremo, dell'oggetto di pensiero più alto e sublime), una mentalità che, proprio grazie ad uno smodato orgoglio si vuole religiosa. L'idolatria: ecco il punto di partenza della mentalità pagana, una forma di religione cioè che può anche essere "rozza" e semplice, ma che, una volta che la mentalità abbia rinforzato i propri falsi principi, può ampliarsi, dilatarsi e ingigantirsi anche con complessi e fini ragionamenti. In quest'ultimo caso è il tempo e le capacità individuali dei singoli a determinare "l'andamento", la complessità e il raffinamento del pensiero che si forma. Il procedimento della mente pagana comunque è opposto a quello che ci permette di contemplare il vero Dio nell'estensione intelligibile. In questo secondo caso è la mente dell'uomo che, eliminando ogni residuo di immaginazione dal suo pensiero, non rappresentandosi niente, scopre in sé un'estensione illimitata: essa si annulla così nell'esteso intelligibile, rinuncia a pensare al corpo al quale è unita per pensare Dio attraverso l'intelligenza divina che la illumina.

La mente si dissolve in una mente infinita che la comprende e che tutto comprende: questo procedimento è l'esatto contrario del processo seguito dalla mente pagana che, invece di annullarsi nella pura intelligenza divina, trasforma e falsa la vera idea di Dio riducendola ad un'immagine, fissa in una rappresentazione limitata ciò che non ha né limite né figura. La mente umana può soltanto contemplare l'intelligenza divina, una contemplazione passiva che niente aggiunge e niente toglie a come Dio le si manifesta, certo è attiva nel depurarsi dai pregiudizi e nello sgombrarsi da tutte le

<sup>36</sup> «Tous ces raissonemens subtils & humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret: ils peuvent les porter à faire usage de leur esprit mal à propos, & à se former ainsi une religion conforme à sa capacité» R.d.V., tome I, pag.395. L'oggetto di questa critica sono i falsi dotti ma essa può venir applicata a tutti coloro che pensano in funzione delle loro passioni e su queste costruiscono la loro mentalità, la loro visione del mondo, la loro filosofia.

rappresentazioni, ma può soltanto percepire passivamente la luce dell'intelligenza divina. Quando l'uomo si costruisce (agisce cioè attivamente) una religione possiamo esser certi che questa è una religione fantastica, soltanto con l'immaginazione infatti la mente pagana, può produrre qualcosa, e così non si può che creare una falsa divinità.<sup>37</sup>

L'idolatria è quindi il prodotto di una coscienza che non conosce i propri limiti, di una mente che trova il suo sostentamento nell'inconsapevolezza o, meglio, in una non adeguata consapevolezza di sé e del mondo che la circonda. La religione pagana è quindi un effetto del fatto che il pagano non conosce la reale "estensione" della propria mente e giudica anche di ciò che sta al di là del raggio d'azione del suo intelletto; ma quel che pensa sarà comunque determinato dai "confini" della sua mente, sarà da quelli e con quelli limitato. L'idolatria, come "teoria" e "pratica" del determinare la divinità, dà all'idolatra l'illusione di essersi proteso al di sopra di se stesso. L'orgoglio umano si erge dunque a giudice della divinità e, come ogni giudice è superiore al giudicato, così l'idolatra fa inconsapevolmente di sé una divinità determinando appunto essenza ed esistenza di ciò che è divino. L'orgoglio solleva l'uomo al di sopra della natura, ma soltanto nell'illusione. I contenuti delle sue credenze non si estendono al di là della mente umana soltanto per il fatto che si riferiscono alla divinità, ma si arenano nei limiti dell'angusta coscienza che li ha prodotti. E' per questo motivo che Vico sostiene che il Giove dei poeti teologi non si trovava più in alto dei monti e del cielo che essi vedevano,<sup>38</sup> perché soltanto fino alla cima del monte e alle nuvole del cielo arrivava la sensibilità di tali uomini, e dove arrivava la loro percezione là si fermava la loro immaginazione ed il loro intendimento.

Possiamo fare ora alcune considerazioni consuntive: tanto per Malebranche quanto per Vico la mente pagana è oscura a se stessa e si dà principi altrettanto oscuri per comprendere il reale. Il sistema di conoscenze che la mente costruisce parte dalla totale ignoranza sul mondo e su se stessa e, più ignora, più azzarda nei giudizi; in una sorta di effetto domino (in cui ogni mattone, ogni conoscenza, ne provoca un'altra altrettanto assurda e falsa) crea pensiero, i cui contenuti però sono fantastici ed in niente penetrano la realtà. I procedimenti logici che essa segue nell'architettare il suo palazzo della memoria procedono da due principi: quelli di causalità naturale e delle forme sostanziali. Con tutto ciò però non è che la mente pagana non giunga a niente: al contrario ad una assenza di pensiero essa sostituisce un pensiero fantastico, falso quanto si vuole, ma comunque una forma di pensiero. Entrambi i filosofi, ed è questo un punto di centrale importanza, considerano l'idolatria come una naturale disposizione dell'animo umano: naturalmente (il che vuol dire prima della purificazione dai pregiudizi da parte della filosofia) l'uomo crede in una religione idolatrica, inferisce per cause naturali e pensa il reale per forme sostanziali. Questi principi sono costitutivi della logica della mente pagana: le conoscenze che produrranno rispecchieranno quindi

<sup>37</sup> Citando Bacone Malebranche afferma: «Ex divinatorum & humanorum malesana admixtione, continue-t-il, non solum educitur Philosophia phantastica, sed etiam Religio haeretica» R.d.V., tome I, pag.315.

<sup>38</sup> «E nella favola di Giove intruse l'idea del suo etere, che scorre e penetra tutto, per quel "Iovis omnia plena" come pur sopra abbiamo detto: ma il Giove de poeti teologi non fu più alto de monti e della regione dell'aria dove s'ingenerano i fulmini» S.N.S. c.515.

la natura della mente umana più che la natura degli oggetti rappresentati. Ecco come Vico mostra i legami logici (di una logica poetica) che tengono insieme antropolatria, causalità naturale e forme sostanziali: «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.»<sup>39</sup> Questo argomento è la necessaria premessa alla nota prima dignità, ad uno cioè dei principi fondanti l'antropologia vichiana: la mente pagana "crea sé stessa" pensando non a sé ma all'altro, a ciò che le si pone di fronte, al mondo; la coscienza "postdiluviana" inizia a pensare cioè rappresentandosi il mondo che la sensibilità le pone. E come lo pensa? Lo pensa non per quel che è in sé ma come sua rappresentazione, riversando se stessa in quell'insieme di immagini che costituiscono la sua realtà. Non pensa se stessa ma si rappresenta l'altro, soltanto però in funzione di ciò che essa è ed ignora di essere: «L'uomo per indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci in ignoranza, egli fa se regola dell'universo.»<sup>40</sup> Il mondo viene allora interpretato attraverso gli elementi dominanti nella psiche pagana e cioè sentimenti e passioni sganciate dai freni dell'intelletto. L'immaginazione si fa regola della rappresentazione e la realtà è tutta e soltanto rappresentata. L'universo è allora l'universo dell'immaginazione governato nelle sue dinamiche dalla struttura dell'immaginazione. L'universo è allora lo specchio della mente pagana, studiare la fisica pagana equivale allora a studiare la psiche di chi quella fisica ha prodotto. La mente per Vico è essenzialmente una produttrice di leggi, in quanto ogni forma di pensiero, per quanto rozza, ha una sua logica, un insieme di leggi cioè che governano il corso delle idee. Le leggi che la mente pagana crede governino il reale in verità sono l'ipostatizzazione delle leggi che essa si è data e che governano il suo proprio pensiero.

La prima dignità vichiana richiama quindi alla memoria la critica all'antropolatria, propria in verità non solo di Malebranche ma di tutti i filosofi moderni. Ciò che caratterizza Malebranche rispetto agli altri è che egli include la critica all'antropolatria all'interno di una complessa teoria dell'immaginazione (che non ha eguali nella filosofia del '600). Giove è per Vico la regola dell'universo visto dalla mente del poeta teologo, Giove è un prodotto dell'immaginazione legiferatrice è, in sintesi, un universale fantastico ovvero la causa di tutta la realtà. Una posizione identica a quella vichiana la ritroviamo in Malebranche: anche per l'Oratoriano l'idea di Giove è "l'umanizzazione" della causa, anzi tutta la mitologia pagana è la prova che quando la mente umana si rovescia in ignoranza fa se regola dell'universo:

*L'homme, Ariste, humanise toutes les causes, même la divinité. Il lui attribue des desseins humains, une conduite humaine, et quelquefois jusqu'à ses propres passions: témoin l'adultère de Jupiter, la colère de Junon, les larcins de Mercure. C'est qu'il n'y a nulle peine à juger par ce qu'on sent, et qu'il faut de l'attention et du travail pour juger des causes, par une méditation sérieuse sur les idées qu'on en peut avoir. Voilà pourquoi on fait cet honneur à son chien de lui attribuer de la connaissance et de la reconnaissance même, et quantité d'inclinations et de*

<sup>39</sup> S.N.S. c.180.

<sup>40</sup> E' uno degli aspetti messi in evidenza dalla prima dignità vichiana. S.N.S. c.120.



desseins semblables à ce qu'on sent en soi-même. On juge que les insectes mêmes, comme les fourmis, ont de la prévoyance et de la sagesse, et que les abeilles ont une politique merveilleuse. En un mot, on attribue à toutes les causes, de quelque nature qu'elles soient, des propriétés qui approchent fort des nôtres. C'est un principe d'erreur des plus dangereux.<sup>41</sup>

Non solo umanizziamo la causa universale ma la confondiamo anche con le cause particolari finendo per confondere la nozione di Essere (Dio) con le nozioni degli enti, ad attribuire divinità al cielo che è soltanto un ente e non l'Essere. In questa opera di mistificazione si inseriscono i sentimenti e le passioni che hanno una funzione propulsiva per tutto il processo cognitivo. Limitando l'infinito, cercando di rappresentarsi ciò che per sua natura non è rappresentabile, la mente pagana umanizza la realtà fondendo in un unico pensiero divinità, causa, oggetto fisico, sentimenti ed idea dell'Essere: «Ah, Théodore, qu'il est difficile de séparer de la notion de l'Être les idées de tels et tels êtres! Qu'il est difficile de non attribuer à Dieu de ce qu'on sent en soi-même! Nous humanisons à tout moment la divinité: nous limitons naturellement l'infini. C'est que l'esprit veut comprendre ce qui est incompréhensible: il veut voir le Dieu invisible. Il le cherche dans les idées des créatures: il s'arrête à ses propres sentiments, qui le touchent, et qui le pénètrent. Mais que tout cela est éloigné de représenter la divinité! Et que ceux qui jugent des perfections divines par le sentiment intérieur de ce qui passe en eux, portent des jugements étranges des attributs de Dieu, et de sa providence adorable.»<sup>42</sup> Il fatto è che, benchè l'idea di Dio sia profondamente impressa nel nostro essere,<sup>43</sup> noi concepiamo ciò che accade nel nostro "spazio vitale" con la sensibilità e lo interpretiamo attraverso i moti che agitano la nostra anima. Lo stato d'animo è il pittore che dipinge la nostra rappresentazione del mondo, con i colori delle passioni pensiamo la natura ed a tinte forti riduciamo ad icona la sostanza stessa della divinità. La divinità diventa allora un essere con desideri ed intenzioni umane ma con una maggiore capacità di realizzarli, un essere umano potenziato al massimo, ovvero al massimo di quanto può arrivare a concepire l'immaginazione. «Infatti tutti coloro che giudicano delle cose in base a se stessi o in base alle sensazioni che ne hanno, invece che dalle idee che le rappresentano, fanno di tutti gli oggetti qualche cosa che a loro stessi assomiglia. Così fanno agire Dio come un uomo; attribuiscono alle bestie ciò che sentono in se; danno al fuoco e agli altri elementi inclinazioni di cui non hanno altra idea che la coscienza che ne hanno dentro di se. In tal modo umanizzano tutto».<sup>44</sup>

<sup>41</sup> E.M., tome XII, pag.371.

<sup>42</sup> E.M.R., tome XII, pag.197.

<sup>43</sup> «L'homme est toujours pénétré du sentiment intérieur qu'il a de ce qui se passe dans son esprit et dans son coeur. Il ne se peut faire qu'il ne sente confusément ce qu'il est, et ce qu'il souhaite d'être. Ainsi il se répand tout naturellement sur les objets de ses connaissances, et mesure sur l'humanité, non seulement tout ce qui l'environne, mais même la substance infinie de la divinité. Il est vrai que la notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l'être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la divinité qui se présente à nous sans cesse, nous regardons cette notion immense comme une purification de notre esprit. C'est, Ariste, que l'être en général ne frappe point nos sens, et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par la force dont ils nous ébranlent» E.M.R., tome XII, pag.186-7.

<sup>44</sup> E.M.R., tome XII, pag.155.

## VII

### LA NASCITA DEL PENSIERO

A) *La psicologia del neonato e la nascita del pensiero.* Per Malebranche è con l'immaginazione che l'uomo attribuisce un valore alle cose, a tutti gli oggetti materiali. L'individuo produce quindi una logica del valore modellata sulla sua fantasia, si costruisce una scala di valori in base alle qualità sensibili, alla possibilità (apparente) di soddisfare determinati desideri, di accondiscendere a determinate inclinazioni. La vita di ognuno poi si struttura in considerazione di questa scala di valori; la fantasia dipinge un mondo alla mente di ognuno ed ogni giorno glielo ripropone rinnovandolo ed adattandolo all'evenienza; ma, come possiamo intuire questo non è un mondo reale, i valori che propone sono fasulli. La falsità però è molto più penetrante e vasta di quanto non si creda. Per falsi valori siamo soliti intendere il denaro, la gloria, il potere politico, la ricchezza materiale ecc. e, evidentemente, anche per Malebranche è così. La falsità del mondo propostoci dall'immaginazione ed accettato acriticamente da parte di quasi tutti gli uomini però ha origini molto più profonde di quanto questi falsi beni non facciano supporre, anzi, li precede: tutto il mondo rappresentoci è falso se valutato, come quasi sempre accade, con il metro della sensazione e dell'amor proprio.

La nostra natura è tale che non possiamo rappresentarci il mondo altro che con l'immaginazione; ma l'uomo ha anche una ragione ed una volontà in grado di "correggere" ciò che l'immaginazione ha distorto. L'inganno dell'immaginazione non è quindi tanto nel prospettare, ad esempio, come un vero bene il denaro (che semmai è soltanto la conclusione dell'inganno), quanto nel far credere come veri beni quegli oggetti che il denaro può procurare: case, gioielli, vestiti di lusso ecc.; quest'ultimi sono soltanto modificazioni della res extensa, il nostro stesso corpo non è un bene perché la sensibilità e l'immaginazione ci dicono che è tale, ma soltanto perché l'insegnamento di Cristo suggerisce che chi si vuol salvare l'anima rispetti anche il proprio corpo, ma si tratta di un rispetto opposto a quello che prospetta la fantasia, un rispetto religioso (nel senso pieno del termine) contrario al rispetto "schiavistico" che l'amor proprio riserva al corpo.

Causa di una moralità corrotta è dunque sempre una concezione erronea del mondo, una visione d'insieme della realtà completamente distorta con, a fondamen-

to di tutto ciò, la tentazione, dovuta al peccato, di adagiare il giudizio sui “giudizi naturali” dei sensi. Stesso discorso va fatto per tutti quei beni che hanno per fine la considerazione degli altri (dell’amor proprio degli altri) come la gloria, il rispetto, l’amore passionale, il potere. Alla base di tutti questi travisamenti c’è però un’inganno originario che non risiede in primo luogo nel posizionare un bene materiale sopra o sotto un altro, ma nel criterio stesso del valutare. Così azioni, all’apparenza innocue, risultano essere frutto, al pari dei grandi peccati, di questa logica erronea. La tesi malebranchiana può venir così formulata: viviamo con l’amor proprio nel mondo dell’immaginazione ed anche il valore che attribuiamo al più modesto degli oggetti ha un “significato” falso e falsificante.

La scala di valori dell’immaginazione è in realtà una piramide alla cui base c’è l’infinita gamma delle qualità sensibili ritenute reali e al vertice il peccato e l’amor proprio (che sono poi la stessa cosa). Il problema che ora si pone è cercare di comprendere l’origine psicologica di questa forma mentis; un’origine che procede di pari passo con l’origine del pensiero e quindi con l’origine della vita del singolo individuo. La falsificante (più che falsa in sé) visione del mondo che ci propone l’immaginazione nasce quindi con noi e ci accompagna per tutta la vita, ad essa la ragione deve opporsi. Avremo, a tal proposito, modo di vedere nei prossimi capitoli che il pensiero umano si struttura in considerazione di quelle che sono le idee che, con più forza, si sono imposte nella coscienza. La somiglianza (sensibile o immaginata) è la categoria con la quale si organizzano le conoscenze: le cose verranno conosciute in relazione alla somiglianza che presentano le loro idee con le idee familiari e, qualora la somiglianza sia debole o inesistente (come nel caso, riportato ne *La Recherche*, dello studioso che vedeva croci anche nelle medaglie tonde), sarà la fantasia a creare quel tanto di somiglianza in grado di riuscire a far pensare, a mettere in moto i processi conoscitivi nella mente pagana. Si vedrà poi come alcune idee riescono a diventare familiari, a fare da fulcro alle attività cognitive.

L’entità dell’impatto sensibile, della paura e di altri sentimenti “fondamentali”, decide della possibilità di un’idea di diventare un’idea cardine per il pensiero umano. Comunque sia, tutte le idee presenti, a livello psicologico, hanno avuto una loro “prima volta” in cui si sono affacciate alla mente umana; ed è questa prima volta a decretare il loro status nella struttura cognitiva del soggetto. La prima volta che una cosa viene conosciuta assume i caratteri della novità e la passione che accompagna le idee nuove è la meraviglia; una passione imperfetta si dirà, perché non direttamente collegata con un’aspettativa di bene; quindi quanto più una novità ci colpisce, ci meraviglia, tanto più sarà facile che resti impressa nella nostra mente, che diventi un’idea familiare, un universale dell’immaginazione.

Questa, in sintesi, la dinamica che porta alla costituzione del pensiero nella mente pagana, al costituirsi di una mentalità che si regge su pochi pilastri: gli universali dell’immaginazione. A prima vista Malebranche non si occupa della nascita del pensiero negli stessi termini in cui se ne è occupato Vico; a differenza del Napoletano egli non è interessato alla fanciullezza del genere umano; molto più sommessamente (e a corollario dei “massimi” problemi filosofici da lui affrontati) si è occupato della fanciullezza dell’uomo, come della fase in cui si formano i pregiudizi. Come

Vico<sup>1</sup> però attraverso analisi antropologiche e psicologiche è riuscito a strutturare una metafisica della nascita del pensiero. C'è a questo proposito un paragrafo<sup>2</sup> a suo modo illuminante in cui si parla dei primi momenti in cui il bambino viene al mondo, le prime idee che si insinuano nella sua mente in formazione, la sua condizione emotiva ecc. E' prima di ogni altra cosa importante osservare come Malebranche si ponga il problema di studiare la "natura pagana" del pensiero fin dai primi momenti di vita; come Vico ritiene lo studio dei fanciulli (che a sette anni hanno un vocabolario e quindi un bagaglio di credenze già ben formato) non valido a tale scopo. Se si vuol comprendere la nascita dei pregiudizi, sostengono i nostri Filosofi, si deve "ricostruire" la loro origine cognitiva. Fin dai primi attimi di vita, argomenta Malebranche, si può osservare nel neonato il formarsi dei pregiudizi. Ne *La Recherche* dunque parlare del neonato e non del fanciullo ha un valore paritetico a quello che aveva per Vico riferirsi ai fanciulli dell'umanità, che riconosceva nei nativi del Nuovo Mondo, invece che ai ragazzini della progredita civiltà occidentale. E' così che soltanto nel neonato Malebranche scorge la genesi del pensiero pagano; così come soltanto nel bestione la trovava Vico.

En même tems qu'il quitte les tenebres & qu'il voit pour la première fois la lumiere, le froid de l'air extérieur le fait: les embrassemens les plus caressans de la femme qui le reçoit, offensent les membres délicats: tous les objets extérieurs le surprennent; ils lui sont tous des sujets de crainte, parce qu'il ne les connoît pas encore, & qu'il n'a de lui-même aucune force pour se défendre ou pour fuir. Les larmes & les cris par lesquels il se console, sont des marques infaillibles de ses peines & de ses frayeurs: car ce sont en effet des prieres que la nature fait pour lui aux assistans, afin qu'ils le défendent des maux qu'il souffre & de ceux qu'il apprehende.<sup>3</sup>

La nascita del pensiero avviene in una situazione di rottura con la situazione precedente (nel capitolo precedente Malebranche, come accennato, aveva descritto la vita del bambino nel grembo materno), i primi due sentimenti sono infatti la paura e lo stupore. La realtà si capovolge: improvvisamente dalle tenebre si fa spazio la luce, dalla sicurezza di una vita semplicemente organica, il piccolo si sente abbandonato in un nuovo universo dove persino l'aria riesce a ferirlo. Non sa niente, ma subito intuisce la sua precarietà, la paura è infatti la prima reazione alla nuova ed inaspettata situazione. Tutto è nuovo, tutto è grande e tutto lo stupisce, un'insieme di sentimenti confusi riempiono la sua mente fino a quel momento vuota, inattiva. Malebranche si guarda bene dall'affermare che la prima cosa a cui pensa un neonato è se stesso. Il piccolo non ha, né potrebbe mai avere, consapevolezza del suo essere, la sua attenzione è tutta rivolta a quello spettacolo che lo circonda, che lo intimorisce e, contempo-

<sup>1</sup> Nella S.N.P. si legge: «Imperciochè hassi a stimare la vita del genere umano qual è quella di essi uomini, che invecchiano con gli anni: talchè noi siamo i vecchi, e i fondatori delle nazioni sieno stati i fanciulli. Ma i fanciulli che nascono in nazione che è già fornita di favella, eglino di sette anni al più si ritruovano aver già apparato un gran vocabolario...» S.N.P. Lib. I, cap. XIII. A Vico non interessa quindi lo sviluppo psicologico del bambino quanto il processo "storico-metafisico" inerente alla mente pagana.

<sup>2</sup> De la Recherche de la Vérité Libro II, parte I, cap. VIII, I.

<sup>3</sup> R.d.V., tome I, pag.256.

raneamente, lo affascina. La prima reazione alla vista del nuovo mondo è il grido, ma non è l'urlo dell'animale, non è il semplice istinto che parla nel ed attraverso il bambino; lo strillo, cito alla lettera Malebranche, è lo stumento con cui si consola, è il segno indubbio delle sue pene e delle sue paure. L'animale, che non ha un'anima, non può provare paura, che è una passione, un sentimento, un qualcosa cioè esclusivo dell'anima; al contrario i pianti sono preghiere rivolte dalla natura in suo nome ai presenti perché lo salvaguardino dai mali che soffre e da quelli che paventa.

Il passaggio dall'istintivo al "culturale" è, a livello fisico, graduale: lo strillo ha sia dell'istintivo (è la natura che parla a suo nome) che dell'umano (il destinatario del messaggio, dello strillo, sono i genitori ai quali, con esso appunto, il piccolo si rivolge per chiedere aiuto e protezione) ma, da un punto di vista metafisico, vi è una contrapposizione (tra istintivo e culturale) ed il pianto del neonato non è così, più espressionem dell'istinto, ma una preghiera per chiedere protezione a quelle ombre che lo sovrastano. La nascita del pensiero si configura per Malebranche come dialogo tra il nuovo nato e le imponenti ombre che lo circondano. Lacrime e strilli sono allora preghiere, un linguaggio naturale, onomatopeico potremmo dire, col quale la natura del bambino (la natura umana cioè) si rivolge a questi enormi esseri che lo circondano. Un dialogo che, in realtà, avviene soltanto tra se stessi, quelle ombre a cui il neonato si riferisce non sono ciò che lui crede che siano ed il suo linguaggio naturale non potrà venir da loro inteso nel senso in cui lui vorrebbe fosse inteso.

Se isoliamo la questione della nascita del pensiero nel pagano dai diversi sistemi filosofici in cui trovano collocazione si può sostenere che Malebranche si pone nella stessa prospettiva di Vico, per quest'ultimo ovviamente il tutto si dispone su un piano argomentativo a carattere prettamente storico, mentre per l'altro l'interesse è volto essenzialmente alla genealogia dei pregiudizi. Ma le conclusioni che essi traggono, se riportate al loro contenuto psicologico, sono identiche, la stessa teoria vichiana dell'onomatopea come risposta alla parola di Giove, è perfettamente congruente con le affermazioni ora riportate del Malebranche. Come vedremo, inoltre, Vico, ipotizza che il bestione viene al pensiero attraverso un colloquio con la divinità che si finge nel temporale; ora il suo discorso si fonda su due presupposti: il primo è che la coscienza nasce con il pensiero fantastico ma non nasce come autocoscienza, l'uomo cioè non è consapevole di sé ma del mondo che i suoi sensi gli pongono davanti. Il secondo è che l'uomo crea il proprio pensiero per quel tanto che riesce ad ingannarsi: il linguaggio è lo strumento per alienarsi dal proprio stato (ferino) e per rendersi schiavo delle proprie illusioni.

L'onomatopea è la prima parola che l'uomo proferisce ed è una risposta alla parola divina manifestatasi nel tuono e nel fulmine. E' espressione della propria solitudine metafisica: il pensiero non può essere nato altro che da un'illusione fatta a proprie spese: il bestione vichiano, come il neonato malebranchiano, sono i geni ingannatori di loro stessi: ingannano la loro coscienza proponendo un mondo che non esiste ma dall'evidenza percettibile e percepita. Il genio maligno che Cartesio ipotizzava nelle *Meditazioni Metafisiche* in grado di ingannarci su tutto, viene da Vico e Malebranche applicato alla mente pagana: il pensiero mitico e le prime flebili rappresentazioni del neonato sono un'inganno totale: Giove non esiste ma è l'unica cosa che il bestione pensa come vivente. I mostri che il neonato descrittoci da Malebranche vede davanti

a sé sono in realtà i suoi genitori e sono lì per aiutarlo e non per sopprimerlo come egli crede. In loro (nel neonato e nel bestione) il genio maligno dell'immaginazione agisce con efficacia totale e non arriva nessuna riflessione chiara e distinta a svegliarli da quel sogno. L'uomo viene al mondo del pensiero attraverso un autoinganno e ne è la più evidente prova l'onomatopea; il grido col quale si risponde al proprio mondo, alla propria immaginazione. L'uomo col mito "si catapulta" fuori dallo stato di natura, parlando ad un dio in realtà inesistente crea una nuova dimensione: il pensiero. Con l'onomatopea, col pianto "preghiera" lancia fuori di sé un urlo che è in realtà rivolto a ciò che gli è intimo: la natura immaginata e vissuta con l'immaginazione diventa allora l'enorme cassa di risonanza della coscienza.

B) *Il dialogo infante divinità* Un nuovo sentimento della solitudine è uno degli effetti che il soggettivismo cartesiano ha prodotto; ma, sia ben chiaro, non della solitudine intesa come problema psicologico ed individuale, bensì della solitudine, se così possiamo dire, "metafisica". A molti suonerà strana una "formula" di tal genere ma, a ben guardare, non c'è niente di più conseguente al pensiero cartesiano. Il soggettivismo moderno esclude che vi sia un "ponte", un legame diretto tra il soggetto pensante ed il mondo; tutto ciò che è, gli è esterno e, per quanto prossimo, resta sempre ad una distanza abissale, incolmabile. Il soggetto è solo con se stesso, la realtà tutta è soltanto un fenomeno; egli vede il mondo con l'immaginazione, può concepirlo nella sua pura formalità con l'intelletto ma quando cerca di "toccarlo" col pensiero tutto gli sfugge, svaniscono tra le idee tutti gli oggetti: l'uomo si ritrova (consapevolmente) solo con se stesso, col proprio pensiero nel momento stesso in cui si riconosce come ente pensante, anche se di fatto è solo fin da quando ha iniziato a pensare. La solitudine è il sentimento che accompagna la coscienza di essere soli; ora, questa coscienza acquista col cartesianesimo un senso profondo in quanto si è soli con le proprie idee, anche il corpo che riteniamo nostro, che sentiamo, in realtà ci è estraneo e non per un'indifferenza estatica come può essere quella del mistico ma per una differenza ontologica: siamo così soli da non sapere neppure se abbiamo un corpo.

L'esistenza del corpo e la compagnia che possiamo trarne è legata in Cartesio ad una dimostrazione che, tra l'altro, Malebranche confuterà. E' senza dubbio vero che per questi Autori l'uomo non è solo bensì in compagnia di Dio, ma la cognizione razionale della divinità è ancorata in Cartesio ad un'idea innata e in Malebranche all'esteso intelligibile: si tratta di idee che hanno un valore formale, la cui realtà è opposta all'apparenza dei corpi ed è proprio questo, se vogliamo, ad aumentare lo sgomento dell'uomo: ciò che sente non è reale, ciò che è reale resta in fin dei conti fuori dalla sua vita "pagana". E' anche per questo che la fede acquista nell'Oratoriano un ruolo non soltanto religioso ma pure filosofico dal quale non si può prescindere. Il sentimento inoltre può avere un'origine inconsapevole, così come inconsapevole è l'inclinazione verso il bene in generale nell'uomo decaduto,<sup>4</sup> si può quindi avvertire un senso di solitudine intenso e pervasivo senza averne ben chiare le cause.

<sup>4</sup> E' questo l'argomento principale del IV libro de La Recherche: l'uomo ha un sentimento confuso della propria inclinazione verso il Bene assoluto, confusione dettata dal peccato; ed è proprio a causa di questo sentimento inconsapevole che egli cerca il Bene nei corpi invece che in Dio, è per questo quindi che pecca.

L'uomo, in altri termini, può avvertire il proprio isolamento anche senza conoscere la metafisica delle meditazioni cartesiane; quest'ultime porterebbero quindi a chiara intellesione una realtà di fatto, da sempre propria dell'essere umano: si è da sempre soli con la propria ragione e ciò che ci consola, lo fa al costo di ingannarci. L'antropologo cartesiano farebbe quindi emergere qualcosa che da sempre abita nell'animo, ne darebbe una spiegazione razionale nella forma ed universale nei contenuti: spiegherebbe che il senso di solitudine che accompagna la nostra vita fin dai primi attimi dopo la nascita ha una matrice ontologica. Se a ciò si aggiunge il fatto che il peccato (e qui da Cartesio ci si sposta verso Malebranche) ha "allentato" i legami che il nostro spirito ha con Dio per stringere quelli che ha con la realtà apparente della sensibilità, il senso di isolamento acquisisce anche una valenza teologica. Resta il fatto che, comunque, fin quando si resti in un ambito solamente metafisico, prescindendo quindi da qualsiasi considerazione religiosa che vada a "consolarci" con l'onnipresenza Divinità, queste filosofie emanino un forte senso di vuoto. Il filosofo razionalista comprende in maniera evidente ciò che la coscienza pagana avvertiva in maniera confusa, ovvero che lo spettacolo che gli presenta l'immaginazione è vano e la realtà che fornisce la ragione è vuota, è soltanto un mondo geometrico matematico.

Chi penetri fino in fondo la filosofia cartesiana non può non restare spaventato ed attonito dal pervasivo senso di vuoto che essa trasmette; anche per questo motivo Malebranche si è posto come obiettivo il fornirle una solida impostazione teologica. La solitudine può quindi essere "sconfitta" con la ragione, che ci fa vedere direttamente l'essenza divina, ma soprattutto con la fede che ci rende partecipi del Bene e che sostiene la visione delle idee in Dio. La fede e la ragione però sono un obiettivo da raggiungere, sono la salvezza che ci si deve guadagnare, sono un punto di arrivo e non di partenza: il punto di partenza invece è il peccato, la realtà illusoria dell'immaginazione, il senso di solitudine che divora l'animo. Non si tratta di un sentimento "sdolcinato", di un abbandono "esistenzialista", (tutto ciò, al limite potrebbe essere soltanto una conseguenza della storica svolta data al pensiero filosofico occidentale da Cartesio) ma di una reale paura del vuoto, non un vuoto fisico, semmai metafisico.

Se il soggetto è ontologicamente distinto dal proprio corpo è come se avesse la propria carne in un'altra galassia lontana milioni di anni luce e tutto ciò che, attraverso il corpo e le leggi dell'unione dell'anima col corpo, gli si presenta al pensiero acquista un pungente sapore di estraneità. Proprio perché si fonda su una distinzione ontologica il sentimento originario della solitudine ha una valenza metafisica che tutti gli altri sentimenti non hanno.<sup>5</sup> E' un sentimento originario in quanto si accompagna al nostro stesso essere: non si può essere (in quanto soggetti pensanti) altro che soli con noi stessi e la realtà ci appare quel tanto che basta per farci sentire ancora più

<sup>5</sup> Si tratta di un argomento che qui non posso affrontare per evidenti ragioni di "spazio", ma è proprio partendo da questa problematica che la discussione sul bene e sull'inclinazione verso il bene (che Malebranche svolge nelle sue opere) ha dell'originale. Il sentimento della solitudine dà quindi un valore differente e superiore alla ricerca del vero bene, proprio perché la realtà fisica resta preclusa mentre il vero bene può essere trovato non protendendosi verso l'esterno ma tuffandosi in se stessi, nella propria mente e lì trovarci Dio.

distanti da tutto e soli con noi stessi. Tutto questo, ovviamente, ha un senso compiuto dal punto di vista del soggetto pensante razionalmente, del filosofo cioè, di Vico e Malebranche e non del fanciullo o del bestione. Soltanto uno studioso che abbia compreso fino in fondo l'isolamento di una mente circoscritta dall'immaginazione può analizzare scientificamente i tentativi che quest'ultima farà per combattere le paure che necessariamente derivano dalla sua situazione, le illusioni create per trovarvi un rimedio.

Nei nostri Autori quindi, la consapevolezza metafisica di questo sentimento permette di analizzare con altri strumenti concettuali, rispetto a quelli dell'evemerismo e di tutte le concezioni allegoriche delle origini del pensiero mitologico, la situazione della nascita del pensiero negli infanti (sia in senso individuale che storico); di comprendere come, parallelamente al sorgere dell'idea, per quanto confusa, si manifestino anche i primi sentimenti, come quella, caotici e propriamente umani. Ecco quindi che simultaneamente alla nascita della psiche si attivano tutta una serie di "meccanismi di difesa" che riguardano i contenuti stessi che quei primi pensieri assumono. Se l'uomo è solo, la prima autodifesa che egli appronterà sarà fingersi di essere in compagnia: ecco dunque la favola di Giove (fulcro di tutta la concezione vichiana dell'immaginazione come mostreremo tra breve), i giganti che prendono forma dalle ombre percepite dal neonato che per la prima volta vede il mondo.

Il capovolgimento dei termini della questione che la fantasia attua non si limita quindi a rendere vivo ciò che vivo non è, né soltanto ad avvicinare ciò che è ontologicamente irraggiungibile, ma si insinua in ogni rapporto tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto tanto che, essendo l'uomo solo con se stesso e sentendosi "circondato" dal nulla, inizia ad instaurare un dialogo con e nel proprio animo ma che si finge essere un dialogo con un essere che riempie tutto il vuoto attorno; in realtà però, come ormai sappiamo, tale essere altro non è che l'ipostatizzazione della propria solitudine nei contenuti sensibili dell'immaginazione. Sia l'onomatopea del bestione vichiano (l'urlo umano in risposta al tuono di Giove), che lo strillo «preghiera» del neonato malebranchiano, sono risposte fornite a degli esseri che per primi si rivolgevano a loro. Nella concezione vichiana la questione assume tratti originalissimi: l'uomo inizia a parlare, e quindi a pensare, rivolgendosi non agli altri uomini ma soltanto alle finzioni della sua immaginazione. E' soltanto in un secondo tempo che l'uomo si rivolge ai suoi simili, ma lo farà sempre con l'intermediazione di Giove. Il pensiero nasce allora come dialogo tra sé con la mediazione di un ente fittizio: il primo interlocutore dell'uomo, il primo "collante sociale", non è quindi un altro uomo ma la divinità.

L'uomo giunge al pensiero attraverso una finzione, quella di instaurare una conversazione tra sé e la divinità, creando di fatto una tensione di volontà in cui dominante è la volontà della finzione (di Giove) su quella del soggetto anzi, a ben guardare, quest'ultima è una creazione dell'altra. La volontà umana prende forma dalla volontà divina che non è niente di differente dal prodotto che l'immaginazione ha plasmato nella rozza e vergine mente del fanciullo. Si deve porre una rappresentazione di fronte a noi, dipingere un quadro per, nello stesso tempo, costruirsi una tela (una mente); l'oggetto del dipinto poi diventa il soggetto dell'azione, la volontà che



ha mosso la mano (cioè l'immaginazione) a dipingerlo da causa reale si trasforma in effetto creduto di quella volontà che, sebbene in realtà surrogata, era soltanto un prodotto sfuggito al controllo dell'autore. Il "dialogo" infante-divinità è quindi un rapporto tra due viventi, in cui il vero vivente gioca un ruolo soltanto complementare nei confronti del vivente fantasma.

Di fatto la rappresentazione di Giove è l'idea stessa dello spazio, il vivente bestione, infante dell'umanità o di se stesso non rientra nel proprio campo visivo, ovvero nella sua sfera rappresentativa. Il mito è un linguaggio per immagini corporee a carattere prevalentemente visivo, un linguaggio in cui le relazioni fondamentali tra i segni si fondano e fondano l'idea (la percezione) dello spazio. L'idea e la consapevolezza del tempo segue questo processo ed è per questo che nei primi segni mitologici il tempo resta spesso implicito o, almeno, non adeguatamente espresso. Il linguaggio delle origini è un linguaggio di immagini visive, immaginativa è dunque la concezione dello spazio così che l'anima resta al di fuori perché non è rappresentabile nello spazio. Per poter pensare la mente pagana deve porsi al di fuori di sé in quanto le è precluso rappresentare sé a se stessa, deve cioè fissarsi in un'immagine; per determinarsi la volontà umana deve associarsi a quest'immagine e con essa personalizzarsi e rendersi autonoma per simulare agli occhi del soggetto un'imposizione dell'esterno.

Il dialogo con la divinità è quindi la costruzione di se stessi, un dialogo con se stessi assolutamente farneticante ma che non potrebbe essere differente da così. È inoltre soltanto attraverso il costituirsi di questo mondo dell'immaginazione che gli uomini possono avere un terreno comune (quello appunto della fantasia) per comunicare e, quindi, per formare una società civile. È quindi soltanto attraverso l'immaginazione che l'uomo può avere una comunicazione intersoggettiva: prima con il proprio sé ipostatizzato nella natura (Giove) e, attraverso questa finzione (la religione appunto) comunicare con gli altri uomini. La scoperta di se stessi è, appunto, una scoperta non un dato di fatto; e non è neppure la prima scoperta o tra le prime, la prima esperienza che fa il primitivo attraverso la fantasia è dunque quella dell'altro e non di se stesso, l'immaginazione infatti dà un'immagine di ciò che sta di fronte e non di se stessi. Torna qui in gioco il platonismo nella particolare accezione che aveva assunto dopo Cartesio, cioè alla maniera di Malebranche: coscienza di sé è soltanto coscienza sensibile e non concettuale, non è una vera conoscenza. In sede metafisica, come noto, Vico faceva suo questo principio ma, cosa molto meno nota, al pari di Malebranche lo applicava in psicologia. La coscienza di sé è un punto di arrivo, segue e mai precede la conoscenza di ciò che è esterno all'individuo, di ciò che gli si presenta come esterno che è quindi raffigurabile. E' questa la causa di molti dei nostri pregiudizi secondo Malebranche, e l'origine stessa della nostra mentalità erronea che si manifesta fin dai primi attimi di vita ed è questa anche la posizione assunta da Vico: «Coi sensi la mente umana è inchinata a vedersi fuori dal corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione a intendere se medesima.»<sup>6</sup> In un altro luogo egli sosterrà che «La sensibilità è come l'occhio corporale che vede tutti gli oggetti fuori di

<sup>6</sup> S.N.S. cap. 236.

se e ha dello specchio bisogno per vedere se medesimo» (S.N.S. cap.331); una posizione cioè perfettamente congruente con quella cartesiana; è attraverso lo studio dell'immaginazione che si arriva alla conclusione che la mente pagana può giungere ad una qualche conoscenza di sé soltanto attraverso la mediazione dei corpi, della rappresentazione dei corpi. E' un contesto di completa ignoranza quello in cui sono inseriti il bestione vichiano e il neonato malebranchiano: si tratta di menti ancora "nuove", non ancora contaminate dal pregiudizio ma sul punto di esserlo, ogni cosa quindi può esercitare una forte impressione su queste menti in "costruzione". Vico inoltre collega l'inconsapevolezza di sé alla poesia, vi è come un filo rosso che le lega, questo filo è fatto di sensazioni e sentimenti che la poesia ordina con l'immaginazione; questo è anche quello che sostiene un malebranchiano come Bernard Lamy:<sup>7</sup> la poesia conduce all'oblio di se stessi.

L'estrema debolezza del bambino fa sì che tutto eserciti nel suo cervello e, quindi, nel suo animo una fortissima impressione. La descrizione che qui ci propone il Filosofo è allora quella di un soggetto a tutto nuovo e su tutto ignorante, un soggetto che non ha nessuna cognizione di ciò che lo circonda, che non ha nessuna conoscenza alla quale riferirsi, nessuna certezza a cui appellarsi; un essere con una mente assolutamente vuota, priva del più semplice e accessibile contenuto. L'esempio classico che subito viene in mente è quello della tavola di cera: la mente del neonato è una tavola di cera ancora calda, estremamente instabile e malleabile, su cui nessuna traccia è stata impressa ma che può ricevere qualsiasi traccia, anche la più leggera pressione su di essa provoca una lacerazione profonda e la segna in maniera indelebile. La paura è il solo sentimento che, per il momento, in un'anima sì fatta si risveglierà, essa infatti è il primo prodotto dell'ignoranza: l'assoluta ignoranza si trasforma immediatamente in estrema incertezza, l'incertezza dà il senso della precarietà e rende la realtà una voragine in cui ci si sente precipitare senza niente vedere. Così la paura si impadronisce dell'esistenza di un'anima vuota e la riempie di terrore, non ancora di rappresentazioni ben strutturate ma soltanto di un indistinto quanto impellente sentimento.

Pour bien concevoir l'embarras où se trouve son esprit en cet état, il faut se souvenir que les fibres de son cerveau sont tres molles & tres-déliques, & par consequent que tous les objets de dehors font sur elles des impressions tres-profondes. Car, puisque les plus petites choses se trouvent quelquefois capables de blesser une imagination foible, un si grand nombre d'objets surprénans ne peut manquer de blesser, & de broüiller celle d'un enfant.<sup>8</sup>

Il soggetto del discorso diventa però subito l'immaginazione, cioè una facoltà dell'anima. Il bambino non è quindi puro istinto (la sua paura non è più una "reazione della macchina") ma è già un essere umano, ha già una coscienza che può intimirsi, sperimenta su di sé paura e meraviglia e prega, con il pianto, quegli esseri enormi

<sup>7</sup> «Les poètes couvrent toutes les creatures d'un faux éclat: ils occupent tellement l'esprit (avec le vers), qu'ils ne peuvent faire aucune reflexion sur eux-mêmes, et sur le neant des creatures» B. Lamy N.R. pag.23.

<sup>8</sup> R.d.V., tome I, pag.256-7.

che vede davanti a sé e di cui ignora le intenzioni; li prega di risparmiargli i mali che paventa potrebbero fargli e li implora di dargli assistenza e protezione. Vedremo ora comparire nell'argomentazione dell'Oratoriano la "prima rappresentazione": dei giganti cinque o sei volte più grandi di lui che lo sovrastano con la loro possanza, ovvero le persone che assistono al parto. Il mondo assume i limiti della stanza in cui il piccolo vede la luce e, in questo mondo "in scatola" la prima rappresentazione, la prima immagine, che si imprime nella sua mente è quella di un gigante indistinto nei limiti e nella forma ma comunque percepito come "immenso",<sup>9</sup> la prima percezione della realtà, dell'ambiente diventa allora la prima idea, il primo indistinto quanto intenso pensiero. La scena esposta da Malebranche è la stessa che propone Vico descrivendo il mito di Giove; non si tratta però di una somiglianza esteriore dalla quale possiamo benissimo prescindere, bensì di una stessa descrizione fatta con le stesse finalità: un essere che non conosce ancora nulla, nel suo nascere si trova davanti ad un fenomeno inusitato, a dei giganti che non danno a conoscere le proprie intenzioni ma ogni loro gesto può venir interpretato come una minaccia ecc.

Mais afin d'imaginer encore plus vivement les agitations & les peines, où sont les enfans dans le tems qu'ils viennent au monde, & les blessures que leur imagination doit recevoir: Representons-nous quel seroit l'étonnement des hommes, s'ils voyoient devant leurs yeux des géants cinq ou six fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheroient sans rien leur fair connoître de leur dessein: ou s'ils voyoient quelque nouvelle espece d'animaux, qui n'eussent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déjà vûs, ou seulement si un cheval ailé, ou quelqu'autre chimère de nos Poëtes descendoit subitement des nuës sur la terre. Que ces prodiges feroient de profondes traces dans les esprits, & que de cervelles se brouilleroient pour les avoir vûs seulement une fois.<sup>10</sup>

Credo sia importante far notare come Malebranche insista e cerchi di spiegare nel modo più chiaro possibile un concetto che, almeno a suo giudizio, era innovativo e difficile da comprendere a chi non vi dedicasse molta attenzione. Egli si impegna a mostrare come questo primo pensiero non possa venir compreso per analogia o in rapporto a qualche altra conoscenza, ma possa venir compreso soltanto in sé (un po' come avveniva per le idee primitive): non può venir compreso in analogia ad altro perché essendo primo è anche l'unico pensiero (al momento) presente nella mente. E' questa l'origine di ogni forma di pregiudizi, il cervello e la mente del neonato sono estremamente deboli, "malleabili", col passare del tempo si "induriranno" sempre più, le tracce e le idee che riceveranno in quei primi momenti di vita cosciente incidranno sulla vita (del pensiero) in maniera decisiva.

<sup>9</sup> Malebranche parla qui di neonati, ma il discorso viene da lui (come abbiamo già accennato) generalizzato, a livello teorico, in una teoria "sull'origine del pensiero"; non gli interessa tanto infatti, il pensiero dei bambini, ma il pensiero in se, ciò che dice a proposito della formazione della coscienza nel neonato è sempre in vista di una ricostruzione della genesi del pensiero. Infatti nelle righe successive di questa pagina de *La Recherche* si propone il parallelismo infante-uomo adulto, riguardo all'impressione che la natura esercita sull'immaginazione.

<sup>10</sup> R.d.V., tome I, pag.257.

In questi momenti decisivi l'uomo appena nato, venuto per la prima volta al pensiero si trova in un mondo che lo sovrasta, fatto di esseri enormi e che sfugge completamente al suo controllo. Dei giganti - ma potrebbero essere anche animali fantastici o qualche strana fantasticheria di un poeta visionario - gli si fanno avanti, gli parlano una lingua che non capisce, ma che non tarda ad interpretare con la paura e lo stupore. Le idee che ne deriveranno saranno idee fondamentali per il corso successivo del pensiero, diverranno idee familiari, degli universali dell'immaginazione anzi, universali fantastici perché cosa c'è di più fantastico del pensare a quel che succederebbe se un cavallo alato o altra chimera foggata dai nostri poeti discendesse all'improvviso dalle nuvole sulla terra? E' impressionante notare come Malebranche colleghi la poesia e le fantasie proprie degli adulti al pensiero del nascituro, fare paragoni tra pensiero fantastico - uomini fatti che fantasticano - pensiero del neonato, con l'esplicito fine di mostrare le caratteristiche della mente umana non nel neonato, né nell'adulto, ma della mente in sé, quella che sta alla base della mentalità dell'uomo naturale per come si ritrova in tutti dal peccato in poi.<sup>11</sup> La fantasia è la padrona nella mente pagana e si impadronisce "del campo" fin dal primo momento di vita. Le passioni vengono convogliate su questa rappresentazione fantastica, l'idea della divinità diventa così la depositaria della volontà umana, la padrona del bestione e del suo pensiero, così come "vittima" dei giganti circostanti si sente il neonato.

La condizione del neonato è quella di un soggetto che per la prima volta si trova a pensare la realtà, non può non restare quindi intimamente colpito dalla prima o, meglio, dalle prime impressioni che il mondo gli presenta. Poesia in questo contesto però non è la poesia per come siamo soliti intenderla ma, molto più semplicemente (nel senso di considerazione dei suoi componenti elementari, "molecolari", fondativi) poesia come forma di linguaggio prodotta da un pensiero fantastico e soltanto fantastico.

Tous les jours il arrive, qu'un événement inopiné & qui a quelque chose de terrible, fait perdre l'esprit à des hommes faits, dont le cerveau n'est pas forte susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se défendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les enfans en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, ausquels ils ne sont pas accoutumés.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Non è però il caso di domandarsi se per Malebranche l'ontogenesi ripercorra la filogenesi, non è in questa prospettiva che va vista la questione; al Nostro interessa in fin dei conti soltanto liberare la coscienza dall'errore, non si preoccupa di sapere come l'uomo abbia fatto a passare da una civiltà all'altra, il perché gli etiopi (esempio che egli riporta e che mostreremo in seguito) non organizzino la loro società come fanno i francesi. In fin dei conti nell'errore etiopi e francesi sono uguali e, là dove questi ultimi dimostrano una maggiore sapienza, una più profonda conoscenza della realtà, una maggiore accortezza, è soltanto perché sono cattolici e perché nella loro società vi sono alcuni individui, pochi per la verità, che usano l'intelligenza che Dio ha dato loro per migliorarsi e per migliorare la condizione dei loro simili. Ma nell'errore i francesi sono pagani proprio quanto gli sprovveduti etiopi (come vedremo in un prossimo capitolo).

<sup>12</sup> R.d.V., tome I, pag.257.

L'eccezionalità di un evento coglie di sorpresa anche il più navigato degli uomini, lo porta sull'orlo della follia o addirittura ce lo fa precipitare; se è stato sufficiente un rivolgimento dell'immaginazione per giungere a tanto in un uomo che aveva tutte le capacità per non cedere, pensiamo un po' a quali effetti può condurre un processo simile in un neonato, che turbine di immagini confuse e terribili sarà quel germoglio di coscienza. La sensibilità è al massimo, la paura e lo stupore raggiungono un livello difficilmente superabile, l'intelletto e la volontà invece sono al minimo: in queste condizioni si forma la coscienza; la nascita del pensiero non può che essere fantastica, i primi pensieri non potranno che essere prodotti dall'immaginazione con il contributo di alcune passioni quali paura, stupore, meraviglia. Un pensiero confuso quindi, tutto proteso verso quel mondo che per la prima volta si pensa; ma di quel mondo qualcosa sfugge, l'unica cosa che non si vede, il neonato stesso: il cervello e la mente restano colpiti da tanti oggetti differenti, ma sono tutti enti che si pongono di fronte al neonato, appariscenti e fuori dal suo controllo. Non ha uno specchio nel quale riflettersi e riconoscersi; quello specchio è l'intelletto, ma nella sua situazione è sepolto sotto una coltre di impellenti sensazioni; soltanto in un secondo momento, con una ferrea volontà e con il concorso degli eventi l'uomo potrà riuscire a pulire lo specchio dell'intelletto e a rifletterci, per ora soccombe impotente all'immaginazione e alle sensazioni: «Tous les animaux qu'ils voyent, sont des animaux d'une nouvelle espece pour eux, puisqu'ils n'ont rien vû au-dehors de tout ce qu'ils voyent pour lors: ils n'ont ni force, ni expérience; les fibres de leur cerveau sont tres délicates & tres-fléxibles. Comment donc se pourroit-il faire, que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différens?»<sup>13</sup> Certo se col tempo anche la psiche del bambino non trovasse un equilibrio, tutti gli uomini sarebbero dei pazzi scatenati. La mente ha quindi al suo interno una serie di meccanismi di difesa con i quali regolarsi.

Le idee familiari, la rigidità del pensiero pagano, la funzione "esorcizzante" delle superstizioni, la valenza sociale dell'amor proprio "controllato", sono tutte componenti che vanno nel senso di una progressiva e maggiore stabilità della mente. Ciò che resta dell'iniziale confusione di immagini che riempie la mente del piccolo è più l'impronta, la struttura di quel particolare tipo di pensiero che non la viva e perpetua agitazione di quei primi momenti; se quest'ultima si mantenesse tale condurrebbe ognuno di noi ad una totale follia, in una situazione senza via di uscita, senza salvezza: «Il est encore vrai que les fausses traces & les blessures que leur imagination a ressenties à la vûe de tant d'objets terribles pour eux, se ferment & se guérissent avec le tems (...) & c'est ce qui empêche que généralement tous les hommes ne soient fous dés leur enfance. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait toûjours quelques traces si fortes & si profondes, qu'elles ne se puissent effacer, de sorte qu'elles durent autant que la vie.»<sup>14</sup> I tratti caratteristici della personalità, come affermerà nello stesso capitolo Malebranche, si formano nei primi mesi di vita. Tutte le sensazioni, le prime

<sup>13</sup> R.d.V., tome I, pag. 257.

<sup>14</sup> R.d.V., tome I, pag. 258.

volte che il neonato le prova saranno fortissime, sebbene non risultino per un adulto particolarmente intense; la coscienza del piccolo infatti non è abituata alle passioni, all' sensazioni ed è così che tutto ciò che percepisce lo percepisce come se fosse eccezionale, fortissimo, quasi insopportabile. Questo "bombardamento" percettivo, al quale siamo stati tutti sottoposti da piccoli, non è comunque stato sufficiente a far diventare la maggior parte di noi completamente pazzi; la pazzia infatti, viene spesso definita da Malebranche come un'eccessiva suscettibilità della coscienza verso le percezioni. Ora, se è vero che la confusione che caratterizza la prima parte della nostra esistenza non è bastata a stravolgere completamente la nostra mente è pur vero che, sotto qualche aspetto, pazzi lo saremo comunque, soprattutto sotto l'aspetto dell'attaccamento ai pregiudizi, nella perseveranza a non emendare gli errori che caratterizzano la nostra personalità e che molto difficilmente potremmo correggere. In fin dei conti siamo pazzi per quel tanto che siamo pagani: «Voilà donc une source assez ordinaire des erreurs des hommes, que ce bouleversement de leur cerveau causé par l'impression des objets extérieurs dans le tems qu'ils viennent au monde: mais cette cause ne cesse pas si-tôt, qu'on pourroit s'imaginer.»<sup>15</sup> I primi pensieri sono dunque i più importanti, determinano la struttura della mente, sono il fondamento dei pregiudizi, dei più tenaci errori. La mente pagana, in altri termini, si forma dalla nascita e nei primi momenti di vita trova la sua ragion d'essere. Il paragone introdotto da Malebranche tra nascita del pensiero e poesia è fondamentale per poter comprendere come la sua concezione della mente pagana si avvicini a quella ricostruita da Vico. In termini antropologici si può dire che, per entrambi i nostri Filosofi, il pensiero nasce come pensiero fantastico e che la fantasia crea la realtà, ovvero: la realtà esiste in quanto viene pensata. Senza l'immaginazione per il primitivo non è possibile pensare la realtà, la concezione della realtà che si forma la mente pagana è quindi fantastica ma tale è solo dal nostro punto di vista, per il poeta teologo non esiste infatti un modo alternativo di pensare la realtà, un modo non fantastico di pensare.

L'universale fantastico, l'idea cioè sulla quale si sorregge la mente pagana, la spiegazione onnicomprensiva del reale che essa si dà è l'idea di un'oggettività altra, diversa dall'oggettività del concetto, della ragione, un'universalità che fonda una certezza (illusoria) propria della fantasia ma non di una facoltà tra le altre che la mente possiede, ma la sola facoltà che essa possiede e che neppure è consapevole di possedere. La logica della fantasia precede la logica dell'intelletto, la poesia viene prima della prosa, il pregiudizio prima della verità, la causalità naturale prima di quella occasionale, la religione (pagana) a costituirsi prima delle scienze. La paura è quindi il primo motore della poesia e del pensiero mitico: questo è un pensiero bellissimo del Vico e sul quale non si rifletterà mai abbastanza. E' la paura che conduce l'uomo a poetare, la poesia, in ogni tempo e luogo ha a suo fondamento un moto di panico, di terrore, di incertezza non controllata né controllabile al di fuori del verso della parola; una paura che attraverso la parola si sublima nel pensiero, là si solidifica e si formalizza in un'idea rappresentativa. Il vecchio adagio che la poesia è una pittura parlante ha qui la sua più

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag.259.

compiuta e profonda esplicazione: la pittura è la rappresentazione, la parola il pennello con il quale i sentimenti si dipingono nell'animo umano.

Ogni poeta è un uomo che teme, che prova paura per la completa, o quasi, incontrollabilità della realtà in cui si trova, o pensa di trovarsi; la paura si trasforma in parola e la parola in rappresentazione, in concetto "sporco" e confuso, in parte anch'esso incontrollato, che sembra quasi prodursi da solo si impossessa della mente ed instaura la sua dittatura dei sentimenti. Ma quale paura potrà mai essere quella che attanaglia l'animo perturbato e commosso di questi primitivi vichiani e, per estensione (avanzata anche dal Vico) a tutti i poeti? La paura della morte, dell'annientamento; ecco ritornare in questione l'analisi malebranchiana del pensiero fittizio della morte, analisi su cui adesso è necessario fare alcune considerazioni e comparazioni con quanto sostenuto da Vico.

La domanda che ci si potrebbe porre adesso è che se per Vico, come per Malebranche, il poeta teologo (neonato dell'umanità) ed il neonato (poeta teologo di se stesso), non hanno coscienza, consapevolezza di sé, come possono arrivare al pensiero attraverso la paura di morire, cioè di perdere ciò di cui non hanno conoscenza e coscienza di avere? Infatti è proprio la paura della morte a condurli progressivamente ad una qualche forma di conoscenza di sé. Vi è indubbiamente una componente "istintiva" nell'autoconservazione, ma la paura che porta alla poesia, al pensiero è di una natura completamente opposta a quella dell'animale, è una paura che non si risolve nella reazione istintiva, ma si catapultata in un altro mondo, nella realtà del pensiero, "dimensione" che agli inizi è completamente fittizia, in una formula paradossale: "una realtà irreal", ovvero una rappresentazione della realtà completamente falsa ma che rispetto al niente (al non pensare) costituisce un notevolissimo miglioramento: si può anche dire che il poeta teologo non si dipinge il mito di Giove a tinte forti nell'animo ma che, "dipingendo" l'idea di Giove, contemporaneamente, dipinge anche il suo stesso animo.

C) *Vico e Bernard Lamy*. Nella filosofia di Malebranche si possono isolare soltanto alcuni brani riguardo alla natura poetica del pensiero pagano. Si è visto come nel neonato il pensiero nasca come rappresentazione confusa delle immagini; la valenza in potenza già idolatrica di queste prime idee, la metaforicità implicita al pensiero fantastico del nuovo nato (il grido come preghiera, l'ostetrico come "divinità" ecc.) Si tratta però, come si è detto, soltanto di brevi analisi che, per quanto significative, non costituiscono un corpus teorico a sé. Pur constatando quindi la struttura poetica della mente pagana Malebranche non ha mai dedicato uno studio sistematico alla poesia e, soprattutto alla poesia in rapporto all'immaginazione ed alla mente pagana come invece ha fatto Vico. Ma se non lo ha fatto Malebranche, c'è chi lo ha fatto per lui: Bernard Lamy.<sup>16</sup> Il punto di partenza di quest'ultimo è che la poesia è una pittura

<sup>16</sup> Bernard Lamy (1640-1715) era, come afferma la Rodis Lewis (Grande Antologia filosofica Marzorati, vol. XII, pag. 526), amicissimo del Malebranche nonché suo confratello all'Oratorio. Espose il suo malebranchismo negli *Entretiens sur les sciences*, nella *Morale Chrétienne* e nelle ultime edizioni de *La Rhétorique ou art de parler*. L'opera che prendiamo qui in considerazione è stata pubblicata presso lo

parlante,<sup>17</sup> concetto classico che però acquista in bocca ad un cartesiano-malebranchiano un senso in parte nuovo e, se vogliamo anche più circoscritto che in precedenza: è una poesia che parla di sé, cioè delle proprie pitture, ovvero delle proprie immagini mentali. La poesia è una serie di rappresentazioni a carattere principalmente visivo ed uditivo prodotta dal soggetto pensante. Quindi l'affermazione "la poesia è una pittura parlante", fatta vent'anni dopo *Le Meditazioni Metafisiche*, pur essendo un luogo comune, assume una valenza nuova e ben precisa: la poesia è un'attività della mente che consiste nel parlare e, quindi, nell'attribuire un significato alle pitture dell'anima cioè alle rappresentazioni. Il significato della poesia, delle sue pitture, non va quindi cercato nei rapporti che queste possono avere con la realtà esterna, ma trovato unicamente all'interno di loro stesse e quindi del soggetto.

La poesia esprime così l'essenza del pensiero immaginativo. Ovvero, in due parole: la poesia è pensiero ed il pensiero pagano<sup>18</sup> è poetico. Lamy introduce quello che, a suo dire, è il criterio col quale il pensiero poetico si forma le immagini, la forza percettiva delle rappresentazioni. Egli così facendo amplia l'affermazione che la poesia è una pittura parlante con la constatazione che per "parlare" la pittura deve avere tinte forti, un'immaginazione sbiadita non può germinare pensiero. La poesia, massima espressione di pensiero pagano, si materializza come sforzo delle forti immaginazioni.

stesso editore de La Recherche de la vérité nel momento in cui Malebranche iniziava a scriverla, quando cioè ancora non esisteva la filosofia malebranchiana così come oggi noi la conosciamo. Ciò non di meno l'opera del Lamy risulta anche allo sguardo dello studioso più distratto, un testo "malebranchiano" ed i motivi sono essenzialmente due. Il primo è che il sistema filosofico di Malebranche "prese forma" nel lasso di tempo che va dal 1664, anno della "scoperta" di Cartesio, al 1668 anno dell'inizio della stesura della "prima" Recherche. E' quindi verosimile lo scambio di idee tra i due amici. L'altra spiegazione è che tra gli Oratoriani molti erano cartesiani oltre che agostiniani. In tutti era presente la necessità di mediare le due filosofie, Malebranche fu per loro colui che non solo riuscì nell'impresa di mediazione ma anche in quella sintesi, in senso hegeliano potremmo dire noi, e di superamento del cartesianesimo stesso. Malebranche, in altri termini, rappresentava l'apice di un movimento culturale sostanzialmente omogeneo all'interno della sua congregazione, movimento di cui faceva parte appunto anche Bernard Lamy. Queste due motivazioni sono comprovate da tutti gli studi sull'ambiente culturale di Malebranche.

<sup>17</sup> Ne le *Nouvelles Reflexions sur l'art poetique* (Paris 1668) Lamy esordisce con la più classica delle affermazioni: «La poesie est une peinture parlante de ce qu'il y a de plus beau dans les Creatures» ma subito corregge il tiro sull'aspetto morale e gnoseologico della questione, infatti continua dicendo che «elle fait oublier Dieu, dont ces Creatures sont l'image». N.R. pag.1. E' Lamy stesso a mettere in guardia il lettore che il suo punto di partenza non giustifica l'aggettivo "nuovo" alle sue riflessioni; egli infatti vuol fare nuove considerazioni su questioni vecchie ma che, a suo giudizio, meritano ancora di venir affrontate. «Dire que la Poesie est une peinture parlante, ce n'est pas une nouvelle remarque» Ivi, pag.1. Ciò che di nuovo Lamy intende mettere in evidenza è l'aspetto gnoseologico e, nello specifico, cognitivo dell'intendere la poesia come una pittura parlante. La poesia è in grado, usando le parole di Vico, di inserire nella mente fermi vestigi delle idee. E' l'aspetto cognitivo e la valenza percettiva delle pitture, cioè delle rappresentazioni, a determinare il valore della poesia.

<sup>18</sup> Non vi sono dubbi sul fatto che Lamy condivida la divisione malebranchiana di mente pagana - mente cristiana (vedere nota a riguardo nel capitolo sulla mente pagana) e che l'immaginazione, come evidente già dal passo sopra citato, nasconda la vera conoscenza di Dio, anzi possiamo dire che tutta l'opera è un'applicazione della psicologia e della morale malebranchiana alla critica letteraria e, in pari tempo, una critica alla poesia come plasmatrice di mentalità.



Sono l'intensità e l'emotività prodotte dalle "pitture" nell'animo a dare l'avvio al componimento poetico che non viene considerato però come poesia ma come realtà dal poeta. Come il ricordo vivo, la disperazione, l'amore può far credere ad un uomo di vedere realmente in un ritratto la moglie morta,<sup>19</sup> così il poeta può scambiare per realtà il corso dei propri pensieri, ritenere suoni della natura la musica dei propri versi, essenza dell'universo l'apparenza delle proprie "pitture" mentali. Sulla meraviglia, sulla tendenza dell'animo umano alla rappresentazione del grande parleremo diffusamente in seguito; per ora è importante mostrare come questa tendenza dell'immaginazione conduca ad un rovesciamento di prospettiva nella sfera percettiva del soggetto: non si parte dalla realtà e ci si fantastica sopra ma, a causa delle forti immaginazioni che rappresentano il grande, il meraviglioso, l'eccezionale, si sostituisce la realtà con la fantasia.

Il processo, innescato da passioni come la meraviglia e le paure, arriva fino al punto di sostituire completamente la realtà (percepita) con la fantasia; tanto che per il poeta la sola realtà è quella immaginata. Il poeta è il pittore che dipinge il mondo sulla tela scura della propria mente. Questo capovolgimento è essenzialmente frutto di un processo di interpretazione facente fulcro su passioni e immaginazione invece che sulla ragione. L'esempio del ritratto fatto da Lamy rende bene l'idea, la percezione nel poeta non è alterata al punto da materializzare le fantasie; in realtà il poeta ha una percezione "normale" della realtà; non vede mostri là dove ci sono solo ombre; vede ombre ma le crede mostri e, così facendo, finisce per dare maggior importanza a quei tratti delle ombre che lo avevano portato a credere che erano mostri. Qui entra in gioco la facoltà pittorica dell'immaginazione, la meraviglia e gli altri sentimenti che portano a compimento "la poesia". E' così che il poeta "costringe" i propri pensieri nei limiti di un verso, che attribuisce razionalità e realtà alla propria fantasia poetica.<sup>20</sup> Lamy cerca di dare una spiegazione della poesia che si fonda su *Le passioni dell'anima* di Cartesio e su *La Recherche* di Malebranche, di reinterpretare vecchie concezioni (quali quella della poesia come pittura parlanete, del poeta che rinchiude

<sup>19</sup> «La matiere de leurs vers est ordinairement grande, & ils n'employent de si riches couleurs que pour peindre ce qu'il ya de plus excellent. Les yeux ne voyent rien de beau ny dans le ciel ny sur la terre, & l'imagination ne se peut rien représenter de grand, dont l'on ne trouve chez eux des descriptions exactes. Tout ce que l'on peut dire de l'excellence de la poésie a été dit, & n'est ignoré de personne: mais tout le monde ne remarque pas quelles sont les choses que nous fait oublier cette peinture si vive que les poètes font ordinairement des grandeurs d'ici-bas; ceux qui les lisent ne s'apperçoivent pas que ces grandeurs qu'on leur représente, ne sont que des images de celles qui sont en Dieu, auquel ils ne pensent jamais; & ils ne voyent pas lors qu'ils s'attachent à ces images, qu'ils ne sont pas moins insensés que le seroit un homme que la mort de sa femme auroit rendu si extravagant, qu'il prendroit pour elle même un portrait bien fait. Cependant c'est une vérité, mais comme elle est surprenante, & que les admirateurs des poètes prophanes que j'attaque icy, ne se persuadent pas facilement que leur erreur soit si grande & si dangereuse...» N.R., pag.3.

<sup>20</sup> «Les peintures ordinaires ne s'exprimant que par des couleurs grossieres & materielles, ne sont que de foibles impressions: au lieu que la poésie par l'harmonie & la cadence de ses vers, en fait dans l'Âme de si vives & de si agréables, que l'on ne se doit pas étonner si un des Maitres de l'Art a pû dire que les Poètes renfermant leurs pensées dans les bornes d'un Vers, & donnant une prison étroite à leurs mots, savent par là enchaîner la raison avec la rime» N.R., pag.1-2.

il proprio pensiero nei limiti di un verso, che incatena la ragione alla rima ecc.) sulla poesia alla luce delle nuove concezioni sulle passioni e sull'immaginazione.

Nelle *Nouvelles Reflexions sur l'art poetique* è evidente il tentativo di applicare le teorie antropologiche malebranchiane alla poesia;<sup>21</sup> ciò risulta tanto più evidente se si pone mente al fatto che quelle di Lamy, più che riflessioni sull'arte poetica, sono analisi sulla psicologia del poeta e del pagano (termini usati da lui usati come sinonimi). Il pensiero pagano, questa la conclusione malebranchiana a cui dunque si giunge, sarà ad "immagine" della rima, ovvero: le rappresentazioni mentali si modelleranno e saranno a loro volta modellate dai limiti dei versi. Con la poesia si esprimono i contenuti della propria immaginazione, la "forma", la struttura del linguaggio che essa produce a sua volta determina il modo di pensare del poeta pagano che, così, piegherà la propria ragione alla poesia; modellerà il proprio pensiero con gli strumenti che ha (il linguaggio poetico) per esprimerlo.

La poesia, si è osservato, non produce versi ("distensioni" in rapporto all'etimo di "spiegare" e "dispiegare", linguistiche delle rappresentazioni) a partire da una materia prima povera, ha invece bisogno di un combustibile altamente infiammabile, di forti sensazioni, di prepotenti passioni e fantasie eccezionali e, per un cartesiano, tanto più è forte l'immaginazione tanto più è debole la ragione. Il pensiero umano non è nato sotto gli auspici della ragione, la storia umana non ci soccorre in nessun luogo a sostenere una tesi del genere, al contrario un buon filosofo cartesiano dovrebbe considerare la storia "universale" del pensiero come considera la nascita ed il decorso del pensiero nel singolo, nel soggetto preso in sé. Il pensiero nell'uomo nasce col pregiudizio, questo dicono Malebranche e Cartesio, ed il pregiudizio è tanto più grande quanto più forte è l'immaginazione e debole la ragione. Seguendo il filo logico della scuola cartesiana quindi, la nascita del pensiero, in termini storico antropologici, deve essere avvenuta in una situazione in cui l'immaginazione era potente ed inetto l'intelletto. Lo studio di un pensiero non intellettualizzato servirebbe da corollario alla teorizzazione di una mente pagano-poetica.<sup>22</sup>

Ci potremo ora chiedere se a Malebranche non sia mancato il "gesto" filosofico di portare le sue teorie dal piano psicologico-soggettivo a quello storico-oggettivo; di estendere in maniera articolata le sue concezioni dell'immaginazione alla poesia e alla critica a quest'ultima in relazione alla nascita del pensiero nella mente primitiva. E'

<sup>21</sup> Chiunque dia anche un seppur breve sguardo a questo testo noterà che in ogni capitolo il punto di partenza è dettato da teorie malebranchiane sia che si tratti della visione delle idee in Dio, del problema della grazia o della natura delle rappresentazioni.

<sup>22</sup> L'argomento dell'astrazione in riferimento al pensiero pagano Lamy lo affronta confrontando la poesia epica pagana alla poesia moderna (si vedano i capitoli relativi all'eroismo pagano in questa tesi); la poesia moderna ha una conoscenza dell'animo umano ed agisce su di esso "dall'esterno", cerca cioè di modellarlo, portarlo là dove vuole che vada. La poesia epica invece, non ha alla base questa conoscenza riflessiva della "fisiologia" dell'anima esprime semplicemente ciò la coscienza pagana è. «Les poètes modernes connoissent mieux le ressort des passions des hommes de leur tems: ils sçavent ce qui est conforme à leurs inclinations corrompuës, & ce qui est capable de le toucher» N.R. pag.220. La poesia epica, in altre parole, è la rappresentazione diretta dell'animo umano, lo ritrae senza eccessivi ornamenti e correzioni, non interpreta ciò che l'uomo sente ma lo manifesta direttamente.

ovvio che Malebranche non ha costruito una concezione filosofica della storia, obiettivo fuori dai suoi interessi; si può comunque sostenere che egli giunge, almeno sotto alcuni aspetti, a teorizzare “la nascita del pensiero” con la critica all'idolatria e che lo studio della mente pagana ha in sé una componente diacronica (il progredire storico dell'umanità dal peccato alla redenzione, il generarsi lo svilupparsi e il trasformarsi dei pregiudizi e delle credenze nelle coscienze), per cui la discussione sull'immaginazione acquisisce inevitabilmente una prospettiva diacronica. Ciò risulterà ancor più evidente quando mostreremo le analisi della morale eroica svolte ne *La Recherche*.

Malebranche è sempre attento a mostrare lo sviluppo dell'immaginazione, le metamorfosi delle fantasie sono a suo avviso in relazione allo stato emotivo dei soggetti, alla loro condizione sociale, al grado di corruzione del loro cuore ecc. In tempi diversi gli stessi soggetti saranno affetti da immaginazioni differenti, si rappresenteranno cose diverse in maniere differenti, le giudicheranno con criteri a volte anche opposti; in individui differenti si avranno diversi tipi di immaginazioni. La psicologia cristiana che intende costruire Malebranche è necessariamente diacronica in quanto tenta una descrizione dello sviluppo della mentalità pagana, ovvero dei pregiudizi in tutti gli uomini, ma anche le trasformazioni che col tempo segnano l'ambiente in cui il pagano vive. Come le società subiscono dei mutamenti nei vari periodi storici, così le fantasie degli uomini si trasformano col trascorrere del tempo. Ora, queste trasformazioni negli usi e nei costumi, nella mentalità e nelle istituzioni politiche non avvengono in maniera arbitraria o, al contrario, casuale ma seguendo ben precise leggi metafisiche ed anche teologiche.

Malebranche struttura, in altri termini, una metafisica dell'immaginazione (come risulterà ancor più evidente quando parleremo delle leggi dell'unione dell'anima col corpo quali leggi che regolano la società) che comprende un elemento diacronico in quanto l'immaginazione non è un'entità statica, sempre uguale a se stessa, ma segue ben precise linee di sviluppo (a volte anche di involuzione), subisce trasformazioni che incidono in profondità nella psiche umana. Le analisi svolte ne *La Recherche* mostrano come nascono le prime rappresentazioni nella coscienza del neonato, come le credenze si formino e si fissino nella mente dell'uomo, come i pregiudizi si modifichino col tempo e con l'anzianità del soggetto.

L'antropologia malebrancheana descrive e cerca di render ragione della genesi e dei mutamenti che le credenze, gli usi ed i costumi hanno nei vari popoli e nei più vari “tipi” psicologici. L'immaginazione non viene quindi studiata more geometrico ma considerata nel suo farsi storico, in una storicità che è tanto del soggetto (Malebranche infatti studia e confronta tra loro l'immaginazione dei neonati, dei fanciulli, dei giovani, degli adulti, degli anziani) quanto dei popoli (l'immaginazione degli etiopi, dei greci e dei romani, dei francesi del '600, degli italiani, inglesi ecc.). Una scienza della fantasia comunque, senza però quei caratteri deterministici e meccanicistici della fisica. La dimensione scientifica propria dell'immaginazione e delle passioni si dispone su un terreno diverso da quello matematico: la fantasia infatti non ha a che fare soltanto con la verità e con l'errore ma anche e, soprattutto, col bene. La realtà umana è quindi qualcosa di molto più complesso della geometria e, se è possibile instaurare una geometria dell'animo umano, lo si può fare soltanto per i

principi generali. E' questo rapporto con il bene e non soltanto con la verità a fare dell'antropologia una scienza diacronica. L'animo umano a differenza degli oggetti fisici è qualcosa di animato, quindi qualcosa di mutevole e, cosa ancor più importante, è qualcosa che ha il principio del cambiamento al suo interno.

Una ricostruzione complessiva della fantasia non esclude d'altra parte che ogni persona abbia un suo specifico tipo di immaginazione: donne, uomini, adulti, bambini, anziani, ricchi, poveri, acculturati, analfabeti, francesi ed etiopi, moderni ed antichi, stoici ed epicurei, cristiani e pagani, soldati e mercanti ecc. avranno tutti una loro specifica immaginazione che seguirà ben precise linee di sviluppo. Tali linee di sviluppo Malebranche ritiene di averle individuate, almeno nei loro tratti principali, dato che è impossibile spingere le analisi fin nei particolari in quanto il vissuto dei singoli dà una sfumatura originale e tratti personali che rendono la fantasia di ognuno diversa da quella degli altri. Le differenze tra le immaginazioni hanno inoltre un'ovvia origine psicofisica: infatti essendo l'immaginazione la "visione" dell'anima dalla prospettiva del corpo è evidente che ogni uomo avrà un'immaginazione differente da quella di qualsiasi altro. Nonostante le insopprimibili differenze resta comunque il fatto che il susseguirsi delle immagini nella mente pagana segue regole ben precise, regole che spiegano il funzionamento di tutta l'attività cognitiva dell'uomo e che lo psicologo cristiano deve individuare con precisione per debellare l'errore ed il peccato.

E' evidente che ognuno di noi nasce col peccato ed in una società peccaminosa, che soltanto in età adulta possiamo liberarci da quei pregiudizi con i quali siamo cresciuti e che possiamo fare ciò soltanto parzialmente e con innumerevoli sforzi; passare dai più biechi pregiudizi (che per Malebranche hanno sempre una connotazione iconica) alla verità il salto non è mai diretto, non è mai un mutamento cognitivo improvviso; soltanto San Paolo è rimasto folgorato sulla via di Damasco e, come in San Paolo la Provvidenza ha agito con immediatezza, così essa agisce con gradualità attraverso le leggi dell'unione dell'anima col corpo su tutti gli uomini.

L'analisi dell'immaginazione diviene quindi uno studio indispensabile affinché l'uomo si possa affrancare dal peccato; ha cioè una valenza teologica oltre che psicologica. Il processo che, partendo dalle rappresentazioni più vive, più confuse, più oscure, conduce all'idea evidente è un processo tanto psicologico individuale quanto storico collettivo: come un uomo impiega buona parte della propria vita per comprendere e riconoscere il vero, il giusto; così i popoli percorrono interi secoli per convertirsi alla vera religione. E' vero che Malebranche non giunge ad una concezione della storia come invece farà Vico; ma è pur vero che differenti sono i punti di riferimento dell'uno e dell'altro: da una parte il metodo cartesiano, la matematica e la fisica; dall'altra la retorica, la filologia e la tradizione filosofica ed erudita del Rinascimento. Comunque sia, Malebranche costruisce un'antropologia ed una filosofia dell'immaginazione che rivelano una struttura diacronica per altro ben riconoscibile all'interno delle sue analisi psicologiche. Struttura diacronica che assume contorni ancor più definiti nell'opera di Bernard Lamy *Le nouvelles reflexions sur l'art poetique*, opera in cui egli ha cercato di applicare quei principi psicologici che saranno da lì a poco resi di dominio pubblico ne *La Recherche* alla poesia e alla

mentalità dei gentili. Lamy chiama le sue riflessioni nuove proprio perché ispirate alla nuova filosofia di Malebranche ed anche perché il soggetto del suo discutere era tutt'altro che nuovo: la nascita del pensiero, il pensiero dei pagani, dei selvaggi, la poesia come addomesticatrice degli animi, la poesia come pittura parlante sono temi ricorrenti in tutta la storia della letteratura e della filosofia: «Les peuples les plus sauvages ont été sensibles à la douceur des vers: c'est pourquoy lorsque les hommes étoient encore dispersez par les Forêts comme des bêtes farouches, ceux qui les voulerent rassembler & les faire vivre sous des Loix dans une Republique, se servirent de l'harmonie pour les persuader.»<sup>23</sup> In questo brano Lamy fa alcune straordinarie affermazioni. Innanzi tutto, egli parte dalla descrizione di uno stato di completa bestialità, in cui il pensiero non ha luogo, la prima forma di pensiero possibile risulta quindi essere la poesia. Secondo parla dei fondatori di nazioni come di poeti teologi (come Malebranche Lamy considera divino-pagano, cioè idolatrica, ogni mentalità che ritiene la natura un ente agente) che per condurre gli uomini alla società e levarli dal loro errare ferino usarono la poesia. Terzo elemento da rilevare è che queste prime nazioni, non furono monarchie ma, proprio come riteneva Vico, repubbliche. La ragione di ciò non sta però né in un contratto, né nel risultato di una guerra vinta da alcuni e persa da altri, ma soltanto (anche qui come in Vico) per opera dell'azione "illusionista" della poesia. Non si parla affatto di accordo consapevole a fini utilitaristici, ma di persuasione, di capacità del verso di addolcire la bestialità ferina. E' con la poesia che l'uomo si "ferma" ed è sempre attraverso essa che riesce a dominare la natura. E' straordinario come un cartesiano-malebranchiano, pur descrivendo un'umanità ridotta allo stato più infimo, pressata da necessità primarie, affermi che è stata la poesia a condurre gli uomini dallo stato di bestie selvagge alla cultura. La società è nata attraverso un'opera di persuasione poetica da parte dei primi poeti legislatori. «C'est ce qui a donné lieu à la Fable, qui nous raconte qu'Orphée, un des premiers Poètes & Legislatureurs des Gracs, apprivoisa les lions, et adoucit les tigres par les Vers qu'il chantoit sur le Luth; & que le Poète Amphion obligea les roches & les bois de se mouvoir, & de se ranger avec ordre pour former une nouvelle Ville.»<sup>24</sup> La migliore spiegazione ed interpretazione di queste tesi di Lamy ce la fornisce lo stesso Vico il quale nell'*Orazione Inaugurale* del 1707 riprendendo quest'argomento afferma: «Nec sane alio fictis fabulis poëtae sapientissimi Orpheum lyra mulxisse feras, Amphionem cantu movisse saxa, iisque sese sponte sua ad symphoniam congerentibus, Thebas moenisse muris; et ob ea merita illius lyram, delphinum huius in coelum invectum astrisque appictum esse finxerunt. Saxa illa, illa robora, illa ferae homines stulti sunt: Orpheus, Amphion sapientes, qui divinarum scientiam humanarumque prudentiam cum eloquentia coniunxerunt, eiusque flexanima vi homines a solitudine ad coetus, hoc est, a suo ipsorum amore ad humanitatem colendam, ab inertia ad industriam, ab effrena libertate ad legum obsequia traducunt; et viribus feroces cum imbecillis rationis aequabilitate

<sup>23</sup> N.R., pag.2.

<sup>24</sup> N.R., pag.2-3.

consociant».<sup>25</sup> E' attraverso la poesia che l'uomo riesce a dominare la natura a trasformarla in funzione dei propri versi, cioè del proprio significato fantastico. Il poeta è dunque anche il legislatore, il fondatore di nazioni che non usa la forza, né scende a patti con gli altri uomini, ma li convince con la poesia, li persuade di un'intera visione del mondo. La capacità poetica di far muovere pietre e boschi e di disporli per fare nuove città altro non è che l'azione dell'uomo che fermando l'errar ferino decide di costruire con il legno di quei boschi e con quelle pietre le città. La poesia che li mette in ordine (alberi e sassi) altro non è che l'azione di questi uomini. La differenza dalla bestia feroce all'uomo è quindi dettata dalla poesia, è la poesia che ha trasformato l'azione dell'uomo da bestiale in umana.

Il primo uomo è dunque un poeta ma, anche, un legislatore; infatti la prima legge è poetica. Attraverso la poesia l'uomo ha dato un "ordine" al suo ambiente: qui Lamy oppone il disordine di un animo selvaggio, in completa balia delle passioni più bestiali, all'ordine "culturale" instaurato dalla poesia che si materializza nella trasformazione delle foreste in città. I poeti sono a tutti gli effetti creatori del loro spazio tanto fisico quanto mentale. Lo spettacolo che la loro arte propone non è una semplice descrizione di ciò che è, né un artificio retorico astratto, bensì un'illusione onnicomprensiva che fa presa con facilità sulle coscienze.

La poesia così intesa non può avere che un aspetto magico, crea un mondo che prima non c'era e, come tutto ciò che ha la capacità di creare, anch'essa deve avere necessariamente una natura divina. Va da sé che tale natura divina del poeta e della poesia sia totalmente fantastica, immaginata e quindi pagana ma è quanto meno degno di attenzione il fatto che Lamy si immagina la gentilità come il regno dell'istinto sostituito dal regno della poesia. Il punto di partenza di Lamy è quello di un'umanità completamente selvaggia, non intellettualizzata infatti come si è visto egli inizia il suo trattato notando che anche «Les peuples les plus sauvages ont été sensibles à la douceur des vers.» La poesia dà forma alla mente e alle passioni umane, in una maniera che egli non esita a definire divina, in senso pagano ovviamente: «Personne ne conteste que la maniere de parler de poètes ne soit merveilleuse: que leur langage ne soit divin. Ils donnent un tour à ce qu'ils disent qui n'est point ordinaire, & qui nous enchante de telle maniere, que ne nous sentant plus nous mêmes, nous entrons avec plaisir dans tous les sentiments & dans toutes les passions qu'ils veulent exciter dans nôtre ame»<sup>26</sup> Con la poesia il legislatore, il poeta delle origini quindi domina la natura, crea una dimensione sociale per sé e per i suoi simili; con la poesia, in breve, crea un mondo e lo può fare solo perché prima ha creato se stesso in quanto essere illusionista ed illuso ad un tempo. E' quindi l'immaginazione la prima plasmatrice di pensiero; essa è l'arte della ceramica dell'anima, prende il fango dei sensi, lo modella, lo secca fissandolo nel mito e ne fa vasellame rappresentativo. Prima di pensare per miti, per versi poetici, l'uomo era soltanto un animale come gli altri, una bestia che si aggirava per i boschi mossa soltanto dall'istinto.

<sup>25</sup> Vico, *Oratio VI*, capoverso VI.

<sup>26</sup> N.R., pag.3.

Bernard Lamy nella citazione precedente aveva asserito che il poeta porta la mente umana a disperdersi in un mondo che esce dall'ordinario, in una realtà incantata interna alla nostra anima; ci creiamo così un universo in cui non ci riconosciamo. Sprofondando nell'immaginazione ci dimentichiamo di ciò che siamo ed oggettiviamo le nostre fantasie in questo mondo illusorio prodotto in noi ma creduto presente realmente fuori di noi. La coscienza delle pitture poetiche che volteggiamo nella mente rende il soggetto incosciente di sé. E' un piacere di compensazione quello che fa del poeta l'architetto della fantasia e della poesia il cantiere dell'illusione; passioni soggettive e difficoltà oggettive si alleano per estraniare ancor più l'uomo, per allontanarlo dal suo vero bene verso il precipizio della follia.

La categoria poetica che unisce l'illusione all'illuso è quella della grandezza. Se un eroe è forte, la sua sarà una grande forza, se un mostro è terribile grande sarà il terrore che susciterà; se si immaginerà un fenomeno atmosferico, grande sarà il suo effetto e molto lo spavento. «S'ils parlent d'une tempeste, on ne peut rien s'imaginer d'affreux, dont on n'aperçoit l'image dans ce qu'ils disent».<sup>27</sup> Con la grandezza l'immaginazione fa dell'apparenza sostanza, del vano mondo della poesia la compensazione delle passioni. Dal peccato in poi l'uomo cerca un equilibrio in se stesso facendo perno sull'immaginazione ed è proprio così che più brama la stabilità più sprofonda nell'abisso del nulla della concupiscenza. L'idea "pittorica" per la grandezza è la causa che fa della poesia la plasmatrice del materiale "più grossolano" che la sensibilità pone alla coscienza, infatti soltanto ciò che colpisce con forza i sensi e tiene sveglia col terrore l'attenzione filtra nella poesia; fonda quindi la sua visione del mondo proprio su ciò che di più vano può esserci per un pensatore cristiano.<sup>28</sup> Torneremo in seguito a parlare dell'inclinazione per la grandezza, è sufficiente per ora rilevare come Lamy leghi la poesia delle origini alla grandezza rappresentabile.

La poesia è quindi un'arte dell'illusione, illusoria la mentalità che la produce. La poesia è un'arte della debolezza, delle passioni, non della ragione ed i pagani abbondavano in quelle quanto scarseggiavano in questa. Con la poesia l'uomo nega le proprie imperfezioni presenti costruendosi una falsa immagine di sé che le compensi.<sup>29</sup> Il poeta sposta l'attenzione dalle proprie debolezze ed agisce con appropriate fantasie affinché nell'animo si dipinga una realtà in cui tutto sia il contrario di ciò che è in realtà. La coscienza del poeta si attacca così fortemente alle fantasie che l'arte pittorica dell'anima produce, che non le è possibile pensare ad altro o vedere la realtà sotto un altro punto di vista che non quello della fantasia. Per il poeta non esiste allora altra realtà che quella della poesia, il solo mondo vero è quello poetico, ciò che si percepisce è quello che i versi descrivono.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> N.R., pag. 16.

<sup>28</sup> «La liberté que les Poètes prennent, leur donne le moyen de tromper & d'abuser cette forte inclination que nous avons pour la grandeur, nous en présentant une vaine apparence» N.R., pag.15.

<sup>29</sup> «Les poètes entretiennent cette illusion des hommes: ils derobent a leur connoissance les imperfections des creatures, et les amusent par une vaine apparence de grandeur» N. R., pag.12.

<sup>30</sup> «Un poëte habile détourne toutes les pensées que les hommes peuvent avoir de leurs miseres, empêchant qu'ils ne leur considerent: & pour cela occupant leur esprit ailleurs, il attaque si fortement

I fenomeni avvertiti come grandi, immensi, paurosi, vengono interpretati attraverso le passioni che suscitano e vengono creduti realmente, percepiti così come le passioni ce li hanno fatti credere. Ecco quindi l'errore del poeta: interpretare i fenomeni (e la realtà che li includono) in funzione delle passioni che suscitano. Se il temporale suscita paura, verrà interpretato con la paura e diventerà una minaccia, ma se è una minaccia qualcuno l'ha mandata, soltanto una divinità può far tanto ecc.; questo intendeva dire Lamy quando dice che la poesia contiene sempre degli elementi di "divino". La poesia da questo punto di vista è la spiegazione della realtà data dai sentimenti umani.<sup>31</sup> La poesia agisce sulla reale debolezza di uno spirito in balia del corpo iniettando nella coscienza un'illusione di eterea superiorità, una improbabile felicità e, proprio a causa del cambiamento di prospettiva, rende materialmente credibile il falso e nega il vero. Nella poesia epica il filosofo riconosce sempre l'espressione della mentalità pagana, le fantasie che canta sono le stesse che nelle coscienze suscitano le passioni ed è così che «les ambitieux trouvent dans ces ouvrages des images de leur ambition, & le vindicatifs une peinture des effects de la vengeance. On trouve un plaisir exquis à voir & à entendre parler de ce qu'on aime, & même on ne peut souffrir ceux qui sont d'un sentiment contraire, & on le regarde comme des censeurs.»<sup>32</sup> Per una "mente poetica" la realtà è poetica, la natura è tale quale i sentimenti la fanno sentire rivelandola alla coscienza con la falsa luce della sensibilità. In un vortice di immagini, di parole confuse in una mente confusa, la poesia impone la sua legge ed il pensiero che essa decreta dà la chiave del diritto della natura. L'uomo dipinge allora le pareti della propria coscienza con pitture poetiche e vede in questo affresco psicologico l'universo intero dimenticandosi però di sé. «Les poètes couvrent toutes les creatures d'un faux éclat: ils occupent tellement l'esprit (avec le vers), qu'ils ne peuvent faire aucune reflexion sur eux-mêmes, et sur le neant des creatures.»<sup>33</sup> L'inconsapevolezza di sé è allora corrispettiva all'ignoranza del ambiente e alla credenza nel verosimile.<sup>34</sup>

D) *Antropologia, verosimile e sapienza poetica.* La psicologia malebrancheana può essere definita come la scienza del verosimile e l'antropologia come la scienza della stratificazione delle credenze fondate sul verosimile. Ne *La Recherche* si considerano non una, bensì tre tipi diversi di verità: di fede, razionale e contingente.<sup>35</sup> Mentre le prime due rientrano di diritto tra le verità eterne, universali, necessarie, la terza è la

ses lecteurs à ce qu'il leur propose, qu'ils peuvent pas porter la vue d'un autre côté, & voir autre choses» N.R., pag. 34.

<sup>31</sup> «La liberté que les Poètes prennent, leur donne le moyen de tromper & d'abuser cette forte inclination que nous avons pour la grandeur, nous en presentant une vaine apparence» N.R. pag.15. «En un mot, toutes les choses que rapportent les poètes, sont capables d'arrêter l'esprit, & de le tourner vers elles par leur nouveauté, par leur rareté, & par leur grandeur» N.R., pag.25.

<sup>32</sup> N.R., pag.37-8.

<sup>33</sup> N.R., pag.23.

<sup>34</sup> «Comme l'esprit ne se porte à connoître que la vérité, ou ce qui en a l'apparence; les poètes aussi tâchent de rendre vray-semblable tout ce qu'ils proposent» N.R. pag.73.

<sup>35</sup> «Car il y a deux sortes de véritez (...) que des véritez contingentes.» R.d.V., tome I, pag.63.



verità che, potremmo dire, ha un senso ambiguo. Verità contingente è che Cesare abbia passato il Rubicone, sebbene nell'intelligenza divina anche le verità contingenti abbiano una spiegazione necessaria (Dio ha infatti la "scienza di visione" che gli permette di vedere tutti i nessi causali che hanno realizzato gli eventi contingenti). Sulle verità contingenti si formano (inappropriatamente) le credenze nel verosimile. Fin tanto che si ragiona con l'evidenza, seguendo i criteri della chiarezza e della distinzione non potremo che formarci credenze vere, assolutamente vere, mentre quando ci rivolgiamo alle "questioni" contingenti, verità che non possiamo comprendere completamente affidandoci alla chiarezza ed alla distinzione, la conoscenza che possiamo trarne è soltanto verosimile.

E' su questi stessi presupposti che Vico può fondare la distinzione tra la verità della religione rivelata e le religioni pagane, la prima è vera, le altre verosimili. La verità contingente, in quanto tale, è sempre confutabile in quanto fundamentalmente si appella all'apparenza e, da questo punto di vista, tutta la scienza e la filosofia pagana (che si fonda sull'apparenza) è confutabile. Non di meno è a questo prezzo che è possibile alla mente poetico-pagana giungere ad una qualche forma di verità attraverso l'errore. Soltanto se l'errore è una verità un po' meno vera e la verità che ne segue è un errore un po' meno errore, siamo allora autorizzati a tributare un qualche valore allo studio della storia, del linguaggio delle superstizioni, dell'idolatria, dei miti e, in una parola, della poesia. Ecco, nelle scienze umane che studiano questi fenomeni il massimo a cui si può ambire è l'approssimazione.<sup>36</sup> Ogni passo verso una qualche apparenza di verità, per quanto forviante in sé possa essere, si rivela così importante perché permette di poter compiere il passo successivo, ogni progresso della conoscenza partendo dal verosimile non è perciò ancora vero, ma permette i passi seguenti che alla verità via via sempre più si avvicinano; si tenga presente inoltre che ciò è ancor più vero a livello cognitivo, un'idea confusa, per quanto confusa, se lo è meno di quella che l'ha preceduta rende possibile all'idea che la segue di esserlo ancor meno di quanto lo è lei.

In altre parole: la verità nella mente pagana non può imporsi improvvisamente e completamente in una volta sola; è al contrario il frutto di un lungo processo di chiarificazione che trova nel metodo cartesiano la via più sicura per affermarsi. Per Malebranche quindi, pur tenendo ben presente il fine razionale che deve in ogni momento illuminare la ricerca, anche lo studio del verosimile non è privo di utilità: «...c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vrai-semblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs jointes ensemble, ont autant de force pour coinvancre que des démonstrations tres-évidentes.»<sup>37</sup> La presa del verosimile sulla coscienza è tanto forte quanto quella della ragione e le credenze che vi stratifica sopra (la coscienza) sono tanto tenaci quanto un'idea evidente ed ancor più se pensiamo che ogni falsa credenza copre sempre una

<sup>36</sup> «... dans l'histoire, qui comprend le choses contingentes. Car on peut généralement appeller du nom d'histoire la connoissance des langues, des coùtumes, & même celles des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a appris que par memoire, & sans en avoir eu d'evidence ni de certitude» R.d.V., tome I, pag.63.

<sup>37</sup> R.d.V., tome I, pag. 64.

verità e fin tanto che la copre dimostra di esserne più forte (nella tensione emotiva della mente pagana). La poesia espone sempre verosimiglianze e mai verità in quanto la verità di ragione non provoca emozione (eccezion fatta che una gioia del tutto genuina) in grado di abbindolare lo spirito, mentre la poesia usa tutti i mezzi per strapazzare gli animi commossi e le coscienze confuse.<sup>38</sup> Per una coscienza che vive nell'apparenza l'amore per la verità apparente non può che sovrastare quello per l'autentica verità

La volonté ne peut aimer que le bien ou ce qui en a l'apparence, l'esprit aussi ne peut aimer que le bien ou ce qui en a l'apparence, l'esprit aussi ne peut se porter à connoître que ce qui luy paroît veritable. C'est pourquoy toutes les fables dont la fausseté est evidente, loin de plaire paroissent ridicules: elles ne plaisent que lors que l'artifice du poëte est tel qu'il enchante en quelque façon, & que l'on s' imagine quasi qu'elles sont veritables. C'est pourquoy une des premieres regles de la poësie est de ne rien dire que de vray-semblable. Pour cela quand le poëtes proposent de choses surprenantes, ils y disposent leurs lecteurs: ils ne nouent rien qu'ils ne puissent dénouer d'une maniere naturelle, par quelque accident qui ne soit point impossible, ou bien en faisant descendre quelque divinité du ciel...<sup>39</sup>

Il verosimile è il dominio della sensibilità: l'immaginazione sta al verosimile come la ragione al vero. La condizione naturale dell'uomo decaduto è di vivere con la coscienza a livello della sensibilità e di seppellire l'intelletto sotto un metro d'immaginazione. Dello stesso avviso è Vico, anche per lui lo studio della poesia è teorizzare sul verosimile, niente di più verosimile per un primitivo, si può osservare, che il cielo sia Giove. E' una necessità storica, se così possiamo esprimerci, che la conoscenza del verosimile preceda quella della verità: se l'uomo passasse dallo stato ferino alla Verità non vi sarebbero state le culture per come oggi le intendiamo, non i linguaggi, non gli usi ed i costumi, prodotti tutti dalle credenze di popoli, dai pregiudizi di generazioni di persone; in definitiva se la ragione fosse nata ad un parto col pensiero (nel suo insieme) non vi sarebbe stata storia pagana e, quindi, non vi sarebbe stato il peccato. Seppur affrontando la questione da angolature diverse i nostri Autori concordano dunque nell'affermare che la poesia è l'arte del verosimile.

*E) La contrapposizione vichiana istinto - mito.* Vico ne *La Scienza Nuova* tiene ben separata la storia degli Ebrei (il popolo eletto) dalla storia dei popoli pagani<sup>40</sup> in quanto ciò che lo interessa è come il pensiero possa nascere nell'animale (ma non dall'animale, ovvero dal corpo dell'animale), è la "creazione spontanea" dell'anima ad affascinarlo, un interesse cioè unicamente antropologico. La nascita del pensiero è quindi il passo che l'uomo fa dalla natura alla cultura; dalla totale assenza di mente ad una seppur embrionale, labile, forma di pensiero. Il punto di partenza del discorso vichiano ha come presupposto il fatto che la prima idea che si sia affacciata nella mente non

<sup>38</sup> «Comme l'esprit ne se porte à connoître que la vérité, ou ce qui en a l'apparence; les poëtes aussi tâchent de rendre vray-semblable tout ce qu'ils proposent» N.R. pag.73.

<sup>39</sup> B.Lamy N.R. pag.73-4.

<sup>40</sup> «La religion ebraica fu fondata dal vero Dio sul divieto della divinazione, sulla quale sursero tutte le nazioni gentili» S.N.S. c.167.

possa venir preceduta da niente di mentale e che, quindi, sarebbe un grossolano errore (a suo giudizio per altro da tutti i filosofi a lui precedenti commesso) spiegare questo primo pensiero in analogia con altre idee, perché queste altre idee non potevano in nessun modo esistere.

Il problema stesso di individuare un'origine, di comprendere la nascita del pensiero esclude, una volta che ci si sia posti nella sua prospettiva, una spiegazione che si poggia su una qualche forma di simbolismo: il primo pensiero non può esser né simbolo né venir simboleggiato se non da se stesso: se il primo pensiero è un simbolo deve necessariamente essere il simbolo di se stesso, essere ad un tempo segno e significato.

Un altro errore che, come vedremo, a suo dire hanno compiuto gli antropologi è quello di intendere il "passo" dalla natura alla cultura alla stregua di un passo da una forma di cultura ad un'altra forma superiore oppure, errore ai precedenti spesso legato, intendere questo "primo passo" come qualcosa che per essere prodotto ha bisogno di strutture mentali proprie di una mente progredita, con specifiche capacità e con una elasticità notevole.

Sono questi tutti errori che Vico individua e che può riconoscere come tali in quanto si pone di fronte al pensiero mitico (ovvero delle origini) come ad una produzione di una mente immaginativa ancor prima che riflessiva. Non che prima di lui non si sia mai riflettuto sul pensiero fantastico o sull'immaginazione in quanto facoltà produttrice di pensiero, al contrario scolastici e neoplatonici vi si erano cimentati con analisi e riflessioni che, soprattutto con il platonismo rinascimentale, avevano raggiunto una raffinatezza ineguagliabile (basti consultare le opere bruniane dedicate alla memoria), ma tutto questo mondo di simboli e di complesse astrazioni e teorizzazioni non compare nelle pagine de *La Scienza Nuova*, in essa si trova invece una descrizione dell'uomo primitivo, ancora allo stato di natura, e di come questi arrivi al pensiero attraverso l'immaginazione. Vico semmai si ispira ad un'altra serie di questioni "classiche", quelle relative alla poesia come "addomesticatrice" degli uomini allo stato naturale ecc. E' così che egli si immagina un uomo bestione, cioè dal corpo sformato simboleggiante la forza dei sensi e l'inopia dell'intelletto, che come una nave senza nocchiero procede alla deriva nel mare di una vita ferina.

La finzione metodica del bestione non è però dettata unicamente dalla concezione religiosa della condizione umana dopo la "caduta", né dalle nuove conoscenze che dal '500 si erano andate accatastando riguardo a popolazioni primitive che abitavano i nuovi continenti; ma scaturisce soprattutto da alcuni problemi che la filosofia vichiana cerca di affrontare in maniera originale, il primo dei quali è capire appunto come si sia passati dalla natura alla cultura, come sia nato il pensiero nell'uomo e, conoscendone la genesi, comprenderne la struttura. Conviene dire subito che il primo pensiero che sia mai baluginato nella mente umana, il primo mito, il primo universale che regola la "fisiologia" del pensiero è per Vico il mito di Giove,<sup>41</sup> gran parte di questa

<sup>41</sup> «Giove fulmina ed atterra i giganti, ed ogni nazione gentile ne ebbe uno.» S.N.S. c.193. «Tali essere stati i primi re in terra ci si dimostra da ciò: che tal i poeti eroi immaginarono essere Giove il cielo re degli uomini e degli dei» S.N.S. c.585. Queste due citazioni, che riportiamo a titolo di esempio delle tante

tesi ruoterà infatti intorno alle analisi vichiane di questo mito. Il primo poeta teologo (colui che ha avuto la visione di Giove) per Vico è il primo uomo a pensare, negando così ciò che era stato fino a quel momento, ovvero l'ultimo bestione, l'ultimo animale del genere umano ad essere totalmente guidato dall'istinto.<sup>42</sup> Il vero punto di partenza del discorso vichiano non è quindi il pensiero ma l'assenza di pensiero, di qualsiasi forma di pensiero e come sia stato possibile il passaggio dall'una all'altra. La contrapposizione per Vico è totale: o si ha l'istinto o si ha il pensiero; o si va con *"errar ferino per la gran selva della terra"* o ci si ferma a contemplare Giove. Sia ben chiaro che questa classificazione e la seguente contrapposizione ha un valore puramente concettuale; infatti non è affatto vero che col primo pensiero (il mito) si neghi tutta la ferinità, tutta la "bestialità" dell'uomo, che da selvaggio diventi improvvisamente addottrinato, con una mente simile alla nostra.

Per Vico "la bestialità" (in riferimento al concetto di bestione) è un'eredità che la cultura si porterà sempre appresso. Possiamo invece dire che se vi è continuità nell'evoluzione dell'uomo e del suo pensiero vi è contrapposizione ontologica tra le varie fasi che "dialettamente" o meno si susseguono. Il primo pensiero sarà quindi consequenziale alla situazione bestiale in cui versa l'uomo, ne rispecchierà tutte le caratteristiche di rozzezza, passionalità e sensibilità, ma ontologicamente sarà qualco-

altre che troviamo nelle opere vichiane dello stesso tipo, rendono espliciti due tra le principali funzioni del mito, creatore di pensiero e fondatore di nazioni, cioè delle società, vedremo in seguito come anche Malebranche ponga in relazione il pensiero immaginifico e la costituzione delle società.

<sup>42</sup> Vico pur usando raramente il termine ha fatto dell'istinto un punto di riferimento costante della sua filosofia: esso è infatti l'opposto del pensiero (sia razionale che fantastico). La mente umana nasce come "contraddizione" dell'istinto, negazione della pura bestialità. A tal riguardo è emblematica (nonché divertente per il tentativo tra lo scientifico ed il poetico di inequivocabile matrice barocca) la descrizione dello stato ferino in cui versavano i gentili che si trova nel terzo capitolo de *La Sapienza Poetica*: «Gli autori dell'umanità gentilescia dovetter essere uomini (...) che dovetter andar a dissolvere i matrimoni e disperdere le famiglie coi concubiti incerti e, con un ferino error divagando per la gran selva della terra (...) per campar delle fiere, delle quali la gran selva ben doveva abbondare, e per inseguire le donne, ch'in tale stato dovevan essere selvagge, ritrose e schive, e sì sbandati per truovare pascolo ed acqua, le madri abbandonando i loro figlioli, questi dovettero tratto tratto crescere senza udir voce umana nonché apprendere umano costume, onde andarono in uno stato affatto bestiale e ferino. Nel quale le madri, come bestie, dovettero lattare solamente i bambini e lasciargli nudi rotolar dentro le loro fecce, le quali co' sali nitri maravigliosamente ingrassano i campi; e sforzarsi per penetrare la gran selva, che per lo fresco diluvio doveva esser foltissima, per gli quali sforzi dovevano dilatar altri muscoli per tenderne altri, onde i sali nitri in maggior copia s'insinuavano ne' loro corpi; e senza alcun timore di dèi, di padri, di maestri, il qual assidera il più rigoglioso dell'età fanciullesca - dovettero a dismisura ingrandire le carni e l'ossa, e crescere vigorosamente robusti, e sì provenire giganti» S.N.S. c.369. Vico fornisce non una teorizzazione dell'istinto ma (come gli capita spesso per molti concetti cardine del suo pensiero) una descrizione della vita animale completamente dominata dall'istinto. Anche il termine "passioni" se rivolto al gentile, all'animale, ha valore di istinto. «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» S.N.S. c.340. «...la natura umana, in quanto ella è comune con le bestie, porta seco questa proprietà ch'i sensi sieno le sole vie ond'ella conosca le cose» S.N.S. c.374. Qui Vico non sta prendendo partito né per gli empiristi né per Aristotele quando a questi si riferiva nel capoverso 363, ma intende soltanto dire che ciò che hanno in comune bestie ed uomini è l'apparato percettivo in sé, non accompagnato da coscienza, la semplice "meccanica" stimolo risposta e, in definitiva, l'istinto. Inoltre nel c.363 per introdurre la sensa-

sa di differente e contrapposto all'istinto, che è appunto assenza di riflessione. Se logicamente *La Scienza Nuova* inizia descrivendo la situazione bestiale dei gentili, concettualmente procede a definire la natura umana in quanto natura culturale, basti pensare alla prima dignità in cui si afferma che «l'uomo, per indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci in ignoranza, egli fa sé regola dell'universo»<sup>43</sup> della cui struttura logica abbiamo già trattato, ma anche un altro "assioma" de *La Scienza Nuova* secondo il quale: «Coi sensi la mente umana è inchinata naturalmente a vedersi fuori dal corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione a intendere se medesima»<sup>44</sup> Dovendo quindi ipotizzare la nascita del pensiero dobbiamo considerare l'uomo come un essere assolutamente ignorante e, soprattutto, ignorante di se stesso, con una coscienza che non è ancora autocoscienza.

Un essere con capacità intellettive ridotte pressochè a zero che, proprio a causa del suo infimo punto di partenza fa sé regola dell'universo, interpreta cioè la realtà non in maniera oggettiva, e neppure cerca di farlo, ma nel modo più personale (cioè passionale) possibile. Egli è allora regola dell'universo perché è al centro del suo universo percettivo, è il perno (inconsapevole di sé) attorno al quale ruota tutta la (sua) conoscenza. Dal centro del suo "cerchio" cognitivo il primitivo guarda alla circonferenza senza rendersi conto che è il diametro dei sensi e dell'immaginazione a determinare il movimento della mente; non sa di essere un estremo di questo movimento, non sa che la sua mente è il centro stabile che fa ruotare l'altro capo del diametro sentimental-passionale disegnando la circonferenza del mondo, dell'universo pensato. La mente umana nel momento in cui per la prima volta prende forma, è tutta compresa in un'idea fantastica della natura. Il primo pensiero si sviluppa e si distende tutto al livello dell'immaginazione, le qualità sensibili che con forza catturano l'attenzione divengono il punto di riferimento per giudicare l'oggetto. Un animo con l'intelletto inattivo giudicherà del proprio mondo percepito, di ciò che si vede intorno, con gli stessi criteri con i quali sente e si sente. «Perché da questi principi: di concepir i primi uomini della gentilità l'idee delle cose per caratteri fantastici di sostanze animate...»<sup>45</sup> In realtà il primitivo non è in grado di comprendere il concetto di esistenza e neppure di "qualità sensibile", semplicemente quando pensa la realtà non può che pensarla animata, non può fare altrimenti che oggettivare le proprie sensazioni in ciò che vede.

zione, in quanto modificazione dell'anima, in relazione alla percezione, fenomeno corporeo, Vico parla esplicitamente di occasione aggiungendo poi "come dicono i metafisici di oggi", cioè Malebranche; come è già osservato. Riportiamo alcune definizioni (tra le tantissime altre che si trovano ne *La Scienza Nuova*) del gentile come semplice animale, come ente cioè dominato dal solo istinto: «...i primi uomini selvaggi, orgogliosi fierissimi del gentilesimo...» S.N.S. c.518; «...in que' tempi tutti orgoglio e fierezza per la fresca origine della libertà bestiale» S.N.S. c.521; «E gli aborigini furon giganti, e "giganti" propriamente significano figliuoli della terra» S.N.S. c.531.

<sup>43</sup> S.N.S. c.120.

<sup>44</sup> S.N.S. c.236. Principio che Vico subito dopo commenta come fondamentale per la comprensione delle lingue e cioè del mito e, per estensione, del pensiero immaginifico. «Questa dignità ne dà l'universal principio d'etimologia in tutte le lingue, nelle quali i vocaboli sono trasportati da corpi e dalle proprietà de'corpi a significare le cose della mente e dell'animo» S.N.S. c.237.

<sup>45</sup> S.N.S. c.431.

Per Vico il pensiero quindi nasce come pensiero fantastico, ovvero come mito; il mito alle origini però non è un sistema complesso ed articolato di conoscenze, non è una serie di racconti fantastici, così come si è soliti considerarlo da profani di filologia, ma una sola idea: il mito di Giove. Su questa idea, sostiene Vico si sono formate le prime società, da essa ha preso avvio il pensiero nella mente pagana, tutta la storia umana si è dipanata da questo punto: lo studio delle origini storiche dell'umanità coincide così con lo studio della psiche. Il mito è quindi la prima operazione della mente umana nonché il punto di partenza della storia, «Talchè questa prima età del mondo si può dire con verità occupata d'intorno alla prima operazione della mente umana».<sup>46</sup>

Nello stato naturale, post diluviano l'uomo è a tutti gli effetti un animale come tutti gli altri; in questa situazione di completa "bestialità" accade qualcosa che sconvolge la vita degli uomini e rappresenta un punto di non ritorno. Un evento inusitato, una fortissima tempesta si abbatte sulla selva in cui questi bestioni vivono vagando (come una nave senza nocchiero per usare ancora la famosa metafora); improvvisamente a causa del fragore del tuono e dell'effetto del fulmine la "nave" bestione getta l'ancora fermando il suo galleggiare senza rotta e senza destinazione.

L'uomo si ferma impaurito dallo spettacolo che, adesso, vive in una maniera completamente nuova, precedentemente infatti, come un qualsiasi altro animale fuggiva in cerca di un riparo provvisorio.<sup>47</sup> Si è fermato in un punto qualsiasi della selva, del mare del nulla in cui mosso dalle onde e dai venti dell'istinto non veniva da nessun punto e non andava verso nessuna destinazione, il posto in cui il caso (o meglio la Provvidenza) ha voluto che egli attonito assistesse al grande effetto del cielo in tempesta, diventa il punto di partenza dell'umanità. Come è stato possibile che un evento naturale (il temporale) agisse su un altro ente naturale (il bestione infatti è un animale e soltanto un animale) e producesse un effetto (il pensiero) che naturale (che non appartiene cioè all'ordine naturale benchè sia spontaneo) non è? La risposta rappresenta il nodo centrale dal quale si dipana molta parte della maggiore opera vichiana.

...il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovet'aver venire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta. Quivi pochi giganti, che dovetter essere gli più robusti, ch'erano dispersi per gli boschi posti

<sup>46</sup> S.N.S. c.496.

<sup>47</sup> «...per tenerglivi dentro, v'abbisognarono i fortissimi freni di spaventose religioni...» S.N.S. c.554. «Cominciò qual dee, la moral virtù del conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi; onde poscia ne divennero gli autori delle nazioni e signori delle prime repubbliche, come abbiamo accennato sopra e spiegheremo più a lungo appresso. Ch'è uno de gran benefici che la volgar tradizione ci conservò d'aver fatto il cielo al gener umano, quando egli regnò in terra con la religion degli auspici; onde a Giove fu dato il titolo di "statore" ovvero di fermatore come sopra si è detto» S.N.S. c.504. «...e vennegli (a Giove) quel (titolo) di statore o di fermatore, perché fermò que' pochi giganti dal loro ferino divagamanto, onde poi divennero i principi delle genti» S.N.S. c.379. Si vedano anche S.N.S. c.387-389.

sull'alture de' monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, spaventati ed attoniti dal grand'effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo. È perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, come si è detto nelle Dignità, e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutte robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove, il primo dio delle genti dette "maggiori", che col fischio de' fulmini e col fragore de' tuoni volesse loro dir qualcosa; e si incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza, la qual partorisce, nell'aprire che fa della mente dell'uomo, la meraviglia, come tra gli Elementi ella sopra si è diffinita. La qual natura tuttavia dura ostinata nel volgo, ch'ove veggano o una qualche cometa o parelio o altra stravagante cosa in natura, e particolarmente nell'aspetto del cielo, subito danno nella curiosità e, tutti ansiosi nella ricerca, domandano che quella tal cosa voglia significare.<sup>48</sup>

Per Vico la storia dell'umanità muove i primi passi nel momento in cui il soggetto, ancora mentalmente informe, il bestione, prende congedo dallo stato di natura tuffandosi nella realtà che egli stesso si è creato e che si è creato proprio con l'atto e nel momento in cui, per mantenere la metafora, si è gettato. Atto e creazione sono cioè un tutt'uno: il pensiero (di Giove); con il mito l'animale precipita in se stesso, rovescia il corpo nella propria anima e quindi, di fatto, la crea, così, non è più soltanto un animale. La nascita del pensiero è la nascita del mondo all'attenzione della coscienza ed assume subito i caratteri della religiosità ma di una religiosità pagana, idolatrica.<sup>49</sup> Per Vico però non è tanto importante far emergere l'aspetto critico "illuminista" della questione, cioè che il mito sia illusione, errore, superstizione, quanto far rilevare che per quanto falso in sé, il mito rappresenta comunque un evento di portata "ontologica" portando all'essere il pensiero.

La mente umana si riflette in se stessa guardando il mondo e riconoscendovi la divinità, sentendosi in una condizione di estrema precarietà, debolezza, pensa all'essere incondizionato e forte in assoluto, al dio. In questi termini il discorso suona paradossale ma soltanto perché paradossale è la situazione che Vico ci descrive e che prende quale punto di partenza della sua riflessione antropologico filosofica; cosa c'è infatti di più paradossale di un primitivo, continuamente minacciato da pericoli insidiosi e mortali, realmente presenti, pressato da bisogni primari improrogabili nella loro soddisfazione che si mette a pensare ad una divinità che gli parli con il fulmine ed il tuono e che, inoltre, essa sia proprio questi segni, vi sia presente realmente? Pensando a Giove il gentile vagante per il mare della selva post diluviana si

<sup>48</sup> S.N.S. lib. II, sez. I, cap. I, 377.

<sup>49</sup> «Ove i popoli son infieriti con le armi, talchè non vi abbiano più luogo l'umane leggi, l'unico potente mezzo di ridurgli è la religione» S.N.S. c.177 † «Questa dignità stabilisce che nello stato eslege la provvidenza divina diede principio a' fieri e violenti di condursi all'umanità ed ordinarvi le nazioni, col risvegliar in essi un'idea confusa della divinità, ch'essi per la loro ignoranza attribuirono a cui ella non conveniva; e così, con lo spavento di tal immaginata divinità, si cominciarono a rimettere in qualche ordine» S.N.S. c.178.

ferma, immobile ed attonito nonché atterrito dal grand'effetto della tempesta, l'uomo si ferma perché sulla sua strada ha trovato un muro, quello dell'immaginazione.

Pensando e temendo Giove il poeta teologo nega di colpo la propria esistenza materiale fatta di necessità e di pericoli reali, dominata dall'istinto; il primo pensiero, proprio perché Vico ce lo descrive come un mito, un pensiero favoloso (sia nel senso di favola che nel traslato di eccezionale), non può che essere un salto nel buio, la mente pagana deve creare una dimensione nel momento stesso in cui produce se stessa. Il mito di Giove essendo l'unica idea presente alla mente ed essendo l'idea da cui si è riattivata la mente è ad un tempo l'idea che crea la mente e la mente che crea l'idea.

La poesia delle origini però, non è una creazione dal niente, ma un risveglio dal sonno dell'intelletto. Un atto spontaneo comunque, ma che non ha niente della spontaneità istintuale a cui, anzi, si oppone; è l'esatto contrario della natura ed è in essa che ha origine. Un salto nella pozza della sensibilità e non certo nelle acque limpide dell'intelletto; il mito fa luce nel pantano della corporeità, in un fango cioè che non riflette ma assorbe luce; il pensiero che ne sorte è opaco, confuso e compatto, statico come statico è il fango in confronto all'acqua pura.

Nel capitolo sull'origine dell'idolatria riassumeremo le tesi di Malebranche su questo argomento, tesi che si ritrovano, anche se con diverse sfumature, nella concezione vichiana del mito di Giove. Anche per Vico l'uomo viene al pensiero con i sensi e l'immaginazione ed è con queste facoltà, per altro le uniche che sa attivare del suo animo "sepolto nel corpo", che dà un valore all'ambiente in cui si trova. Il bestione per la prima volta con sguardo umano vede il cielo e lo vede come una divinità, non una divinità benevola, ma come un'entità spietata che con l'impatto sensibile del tuono e del fulmine gli dimostra di poterlo annientare. E' qui che nasce e si inserisce nella dinamica viva del pensiero l'idea confusa quante altre mai della morte, ad aver paura però non è l'intelletto, ancora inattivo, quanto l'immaginazione e le passioni o, se si vuole, l'animo prodottosi dall'impatto del groviglio di immagini confuse che si fondono tra loro in un unico impasto col fermentarsi dei sentimenti. La morte si prospetta allora come una pena tremenda, inflitta da un dio potente e spietato. Il dio "ottimo e massimo però proprio quando, mostrando autorità, sembra voler schiacciare il bestione lo risparmia; la morte così, in quanto idea, resta ferma allo stadio di minaccia nella mente primitiva.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> «Quivi i primi uomini (...) credettero (...) che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali. (...) Così venne a Giove il temuto regno del fulmine, per lo qual egli è'l re degli uomini e degli dei; e vennero i due titoli: uno di "ottimo", in significato di fortissimo (come a rovescio appo i primi latini "fortus" significò ciò che agli ultimi significa "bonus"), e l'altro di "massimo", dal di lui vasto corpo quant'egli è'l cielo. E da questo primo gran beneficio fatto al genere umano vennegli il titolo di "sotere" o di "salvadore", perché non gli fulminò» S.N.S. capov.379.





## VIII

### LA NATURA METAFORICA DEL PENSIERO

La fantasia si ritrova così essere l'origine del pensiero umano, infatti i primi autori delle nazioni gentili, i fondatori delle società furono poeti;<sup>1</sup> la poesia è la prima forma di pensiero, la mente pagana è una mente poetica. La poesia, linguaggio della fantasia, è l'avanguardia dell'esercito dell'anima pagana, l'aratro che lavora il terreno per permettere, poi, la semina dell'intelletto; e, come l'aratro scende nelle zolle, la fantasia si infila nella parte più "terrena",<sup>2</sup> carnale dell'anima. Poesia è creazione, ma creazione di senso, cioè di significati: i primi uomini diedero ai corpi l'essere di sostanze animate (come sentenziava anche Malebranche riferendosi non solo ai primitivi ma a tutti i pagani) anche in virtù del principio che la mente umana si vede fuori del corpo ed è portata ad attribuire all'effetto la sua natura: si può dire quindi che la poesia è comprensibile partendo dai principi della prima dignità e del capoverso 236.

Di questa logica poetica sono corollari tutti i primi tropi, de quali la più luminosa e, perché più luminosa, più necessaria e più spesso è la metafora, ch'allora è vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione, per la metafisica sopra qui ragionata: ch'i primi poeti diedero ai corpi l'essere di sostanze animate, sol di tanto capaci di quanto essi potevano, cioè di senso e di passione, e sì ne fecero le favole; talchè ogni metafora si fatta vien ad essere una piccola favoletta.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> «I primi autori tra gli orientali, egizi, greci e latini e, nella barbarie ricorsa (nel medioevo), i primi scrittori nelle lingue d'Europa si trovano essere stati poeti» S.N.S. c.224.

<sup>2</sup> Anche in un senso più vicino al pensiero vichiano se vogliamo, essendo i nobili "figli della terra" come si afferma in molti luoghi de *La Scienza Nuova*; vedremo infatti che il legame tra l'uomo ed il proprio ambiente, la terra, è un prodotto dell'immaginazione. Le società, come il pensiero, hanno avuto infatti per il nostro Filosofo rozze origini e per rozze va qui inteso sensibili, fondate sulla percezione e sulle passioni elementari quali paura, meraviglia, desiderio di primeggiare sugli altri ecc. «Per ciò che sopra si è detto nelle Dignità: che tutte le storie delle nazioni gentili hanno avuto favolosi principi, e che appo i greci (da quali abbiamo tutto ciò ch'abbiamo dell'antichità gentilesche) i primi sapienti furono i poeti teologi, e la natura delle cose che sono mai nate o fatte porta che sieno rozze le loro origini, tali e non altrimenti si deono stimare quelle della sapienza poetica» S.N.S. c.361.

<sup>3</sup> S.N.S. c.404.

La metafora per Vico è uno strumento col quale l'uomo dà significato alle cose, e quindi le rende pensabili; ciò avviene attribuendo "senso e passione" al mondo che la mente si rappresenta. Il rapporto di somiglianza tra i vari elementi che compongono la metafora nasce da questo "trasporto" di sentimenti che, in sede psicologica, si "situa" a livello dell'immaginazione: un'analogia iconica è la base d'appoggio del pensiero pagano, del mito. Il primo pensiero (il mito di Giove) prende forma nella mente primitiva nel momento in cui i primi poeti teologi dettero senso e passione al cielo a ciò che vedevano, facendo così (di quello che in realtà è un corpo inanimato) una sostanza (in senso aristotelico potremmo dire) vivente. La favola di Giove rivela quella che per il poeta teologo è la natura del cielo, il mito esprime il significato di ciò che viene rappresentato dall'immaginazione e, quest'ultimo, viene creduto, a torto ovviamente, uguale a ciò che è. La rappresentazione però non è la semplice fotografia di ciò che viene percepito ma è ciò che viene percepito con la distorsione delle passioni e attraverso l'opacità dell'obiettivo (la mente). L'idea del cielo a carattere semplicemente percettivo non potrebbe mai essere la "materia" del mito: innanzi tutto perché per Vico la rappresentazione e l'idea del cielo come semplice ente atmosferico è un punto di arrivo e non di partenza.

La visione del mondo non fantastica è, sotto questo punto di vista, una perdita di ricchezza di significato (mitologico) e, per evidenti ragioni, il pensiero non può essersi costituito "levando" significato alle cose, ma attribuendogliene uno, perché prima di pensarle le cose significato non ne hanno (non hanno cioè un'idea che le rappresenti alla mente); questa attribuzione di significato avviene dunque attraverso la metafora di Giove. Questa prima figura retorica però è ben differente dalla metafora per come siamo soliti intenderla. Le metafore dei linguaggi articolati sono possibili soltanto ad una mente con una esercitata capacità di mettere in relazione oggetti che non hanno nessuna effettiva, materiale, similitudine ma soltanto un'analogia astratta, concettuale che, anche se fantastica, è pur sempre prodotta da una fantasia concettualizzata. Le figure retoriche nel linguaggio articolato dal concetto riconquistano l'immagine. La prima metafora ha una struttura completamente differente. La mente del primitivo non possiede idee delle cose ma soltanto un'idea da far aderire a tutti gli enti che conosce: vede in tutto Giove ma Giove, a sua volta, è la metafora rappresentativa dei sentimenti umani, la mente primitiva è una mente decorativa, là dove la decorazione è l'essenza stessa del quadro, la rappresentazione sensibile.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> «E queste tre degnità ne danno il principio de caratteri poetici, i quali costituiscono l'essenza delle favole. E la prima dimostra la natural inclinazione del volgo di fingerle, e fingerle con decoro. La seconda dimostra ch' i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi intelleggibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo genere simiglianti; per la qual simiglianza, le antiche favole non potevano fingersi che con decoro» S.N.S. c.209‡ «Onde non è fuor del verisimile che, da' primi fulmini incominciata a destarsi negli uomini la meraviglia, nascesse la prima interiezione da quella di Giove, formata con la voce "Pa" , e che poi restò raddoppiata "pape!", interiezione di meraviglia, onde poi nacque a Giove il titolo di padre degli uomini e degli dei...» S.N.S. c.448‡ «Tutte le storie barbare hanno favolosi principi» S.N.S. c.202.

La prima metafora è quindi la prima idea con cui l'uomo riesce ad esprimere le proprie passioni, il cielo tuonante è quindi metafora del proprio animo. Una metafora che però non viene riconosciuta come tale; anzi il primo pensiero è metaforico perché la mente umana non ha la capacità di pensarsi per sé stessa, deve oggettivarsi in ciò che le presenta la sensibilità, deve "metaforizzarsi"; inoltre l'individuo non è consapevole del rovesciamento che compie. Egli non vede se stesso nel cielo, ma ci vede un altro, Giove; è una figura retorica imperfetta anche sotto questo aspetto, l'oratore (il poeta teologo) non solo parla di se stesso a se stesso ma lo fa senza sapere che è lui stesso soggetto ed oggetto di sé. Il pagano non sa di essere sia "dietro" che "davanti" alla rappresentazione della divinità. Il mito è allora l'immagine riflessa dell'uomo.

Nello specchio di una mente confusa, in espansione, l'uomo guarda se stesso ma, non può riconoscersi perché ancora non ha il concetto della propria identità: umana è l'immagine che vede, sua è la mente in cui l'immagine si riflette, umani sono gli occhi che vedono ma mancando una chiara consapevolezza di tutta la dinamica e natura del pensiero, in questa immagine l'uomo non riconosce niente di umano ma soltanto l'espressione divina nel fulmine e nel tuono. Il temporale è allora la metafora della mente, ma una metafora in cui rappresentazione e ente rappresentato sono fusi ed inscindibili. Metafora è sdoppiamento di significato, ma in questo caso il significato è l'uomo stesso che si scinde in spettatore e in attore del pensiero, spettatore in quanto animale che contempla il cielo, attore in quanto Giove che si fa riconoscere attraverso le nubi, i fulmini ed i tuoni.

Nell'animale l'istinto rappresenta una totalità che supervisiona ogni azione; nell'uomo il pensiero spezza questa unità scindendo l'essere biologico dall'essere culturale. La cultura è allora tutta la "materia" che si produce dalla ferita infetta di un istinto interrotto, spezzato dal pensiero. Col mito l'uomo per la prima volta si pone di fronte a se stesso, l'immaginazione è la creatrice del pensiero, la produttrice di rappresentazioni che si pongono tra l'uomo come spettatore e l'uomo come attore di pensiero. La mente umana non è però semplicemente uno specchio, il che porrebbe veramente una differenza ontologica tra chi guarda, l'immagine riflessa, e lo specchio stesso; no, la mente umana è contemporaneamente specchio, spettatore ed attore, cioè soggetto, oggetto di pensiero e contenuto rappresentativo. Tutti questi elementi trovano una loro sintesi razionale, secondo Malebranche, nella visione dell'esteso intelligibile, ovvero quando nella mente non c'è nessuna immagine che ostacoli l'infinita riflessione in se stessi; la rappresentazione sensibile che si impone alla coscienza invece capovolge tutta la dinamica del pensiero, fornendo una struttura apparente o, meglio, superficiale surrettizia che nasconde appunto la reale "consistenza" della mente.

La condizione di partenza del poeta teologo è quella di essere un bestione, cioè un animale comandato unicamente dall'istinto, con la mente resa opaca dal peccato originale, che ha perso la luce della ragione. La sensibilità ottunde ogni chiara visione di sé, in questo buio totale il mito di Giove rappresenta la prima "dissociazione" del percepito che dà vita alla coscienza. La metafora<sup>5</sup> è il frutto di questa dissociazione,

<sup>5</sup> Si veda ad esempio: «Così Giove, Cibele o Berecintia, Nettuno, per cagione d'esempi, intesero e dapprima mutoli additando, spiegarono esser esse sostanze del cielo, della terra, del mare, ch'essi (i poeti

una metafora che però in questa prima fase dello sviluppo mentale, non ha niente del simbolismo astratto di cui abbiamo parlato, ma è semplicemente il traslato immaginativo delle proprie sensazioni. A suo modo Giove, in quanto "corpo", è "il punto di vista" dell'anima.<sup>6</sup> Metaforica è la struttura stessa del mito, metaforica la mente pagana stessa. Una metaforicità non intellettualizzata però come spiega chiaramente Vico:

...ove vogliamo trarre fuori dall'intendimento cose spirituali, dobbiamo essere soccorsi dalla fantasia per poterle spiegare e, come pittori, fingerne umane immagini. Ma essi poeti teologi, non potendo far uso dell'intendimento, con uno più sublime lavoro tutto contrario, diedero sensi e passioni, come testè si è veduto, a' corpi, e vastissimi corpi quanti sono cielo, terra, mare; che poi, impicciolendosi così vaste filosofie e invigorendo l'astrazioni, furono presi per piccioli loro segni. E la metonimia sposò in comparsa di dottrina l'ignoranza di queste finor sepolte origini di cose umane: e Giove ne divenne sì picciolo e sì leggiere ch'è portato a volo da un'aquila; corre Nettuno sopra un delicato cocchio per mare; e Cibele è assisa sopra un leone.<sup>7</sup>

E' l'immaginazione concettualizzata prodotta dal districarsi delle conoscenze, dall'astrazione prodotta nella mente dal vivere sociale a rovesciare i termini della questione, è l'immaginazione che noi stessi usiamo ad essere capovolta nelle dinamiche e nella struttura rispetto all'immaginazione del poeta teologo ma, come è evidente, si tratta di un rovesciamento dialettico che ha la sua ragion d'essere nel corso della storia, all'inizio quindi il primitivo ha fatto l'esatto contrario di ciò che i moderni fanno, ha dato senso e passione a tutto ciò che andava conoscendo, vedendo per la prima volta il mondo con occhi umani pensava la metafora di se stesso; il poeta teologo, in altri termini è un animale metaforico, il pensiero nasce come metafora di se stessi, in ciò consiste il baricentro del mito, dell'idolatria, della superstizione e del pensiero fantastico in generale, ovvero di un insieme di fenomeni psicologici che, per altro, non si riducono soltanto a questo.

Se il mito è metafora di se stessi non è l'autoritratto firmato dell'uomo, l'uomo non firma il quadro della natura immaginata sotto l'impulso di forti passioni col proprio nome ma usa un pseudonimo, Giove, senza rendersi conto di farlo. Giove è il risultato del conato, dell'aver trattenuto le bestiali passioni e di non averle "scaricate" in una semplice azione istintiva, ma ipostatizzate, fissate, in una rappresentazione fantastica quale è appunto quella della divinità pagana. E' la rappresentazione a modulare la passione, a canalizzarla in un pensiero, a far sì che la passione bestiale (l'istinto) da sfrenata, venisse controllata e convogliata su un'immagine della divinità, il temporale.<sup>8</sup> L'uomo

teologi) immaginare animate divinità e perciò con verità di sensi gli credevano dei: con le quali tre divinità, per ciò ch'abbiamo sopra detto de' caratteri poetici, spiegavano tutte le cose appartenenti al cielo, alla terra, al mare» S.N.S. c.402.

<sup>6</sup> «...i poeti teologi immaginarono i corpi essere per lo più divine sostanze...» S.N.S. c.400; si consideri inoltre il già citato capoverso 402.

<sup>7</sup> S.N.S. c. 402.

<sup>8</sup> «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. Quindi dobbiamo andare da una volgare meta-

conosce quindi la realtà soltanto attraverso la propria immaginazione, questa però non è che fa conoscere soltanto una parte di ciò che è, né si limita a deformarla, ma copre totalmente il mondo fornendone la "fotografia" che la mente ha prodotto, una rappresentazione di ordine religioso segna quindi i confini del pensiero primitivo<sup>9</sup> e del pensiero umano perché anche le più sublimi riflessioni dei filosofi (e qui Vico ha significativamente in mente il massimo esponente della filosofia classica, Aristotele) partono comunque dalla certezza sensibile (ed anche per il poeta teologo Giove è una certezza sensibile in quanto crede effettivamente di vederlo) e da lì per astrazione costruiscono le loro metafisiche. Il poeta teologo, in altri termini, ha già il senso ma non l'intelletto del filosofo.

Il pensiero ha avuto un'origine divina, ma di una divinità pagana creatrice di una religiosità superstiziosa, idolatrica: un pensiero dunque che ha preso il via dall'errore, dal peccato, dall'inganno che la nostra natura ha giocato alla immaginazione. La venerazione nei confronti delle nostre paure "materializzatesi" nell'immagine di una divinità è il primo atto umano. L'antropologia diventa allora strumento di comprensione della teologia poetica; un mezzo per comprendere come di peccato in peccato, di errore in errore, l'uomo sviluppi le sue capacità intellettuali, le sue società e le sue arti e come tutti questi elementi mantengano al loro interno il "segno" dalle loro "laidissime" origini.<sup>10</sup>

*B) Nascita del pensiero ed astrazione.* Le società umane, che della nascita del pensiero sono l'effetto più evidente, si sono originate dal progressivo issarsi del pensiero dalla palude delle sensazioni. Un distacco avvenuto non in una volta sola e completamente, ma in maniera graduale. Il primo pensiero rappresenterà però, per un altro verso, una rottura totale con lo stato precedente, un completo mutamento di prospettiva, anzi la creazione di una prospettiva che prima non c'era.<sup>11</sup> Ma non sarà un pensiero concet-

fisica (la quale si è avvisata nelle Dignità, e troveremo che fu la teologia de poeti), e da quella ripetere il pensiero spaventoso di una qualche divinità, ch'alle passioni bestiali di tal uomini pose modo e misura e le rende passioni umane (la passione viene modulata dalla rappresentazione fantastica). Da cotal pensiero dovettere nascere il conato, il quale è proprio della volontà umana, il quale è proprio dell'umana volontà di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo» S.N.S. c.340.

<sup>9</sup> «La prima (ragione che spiega come siano pervenute "laidissime" cotal istorie) fu la riverenza della religione, perché con le favole furono le gentili nazioni dappertutto sulla religione fondate. La seconda fu il grande effetto indi seguito di questo mondo civile, si sappientemente ordinato che non potè esser effetto che d'una sovraumana sapienza. La terza furono l'occasioni che, come qui dentro vedremo, esse favole, assistite dalla venerazione della religione e dal credito di tanta sapienza, dieder a' filosofi di porsi in ricerca e di meditare altissime cose in filosofia» S.N.S. c.362.

<sup>10</sup> «La quale (la Provvidenza) così condusse le cose umane che, dalla teologia poetica che li regolava a certi segni sensibili, creduti divini avvisi mandati agli uomini dagli dei...» S.N.S. c.366; «...e le origini delle cose tutte debbono essere per natura rozze: dobbiamo per tutto ciò dar incominciamento alla sapienza poetica da una rozza lor metafisica (...) e con ischiarite guise farem vedere come i fondatori dell'umanità gentilesca con la loro teologia naturale (o sia metafisica) s'immaginarono gli dei, con la loro logica si trovarono le lingue, con la morale si generarono gli eroi, con l'iconomia si fondarono le famiglie, con la politica le città; come con la loro fisica si stabilirono i principi delle cose tutte divini...» S.N.S. c.367.

<sup>11</sup> «In ogni facultà uomini, i quali non vi hanno la natura, vi riescono con ostinato studio dell'arte, ma in poesia è affatto negato di riuscire con l'arte chiunque non vi ha la natura» S.N.S. c.213. ‡ «Questa dignità dimostra che poiché la poesia fondò l'umanità gentilesca, dalla quale e non altronde dovetter uscire tutte le arti, i primi poeti furon per natura» S.N.S. c.214 L'uomo, in altri termini, è pervenuto

tualizzato, una chiara visione di quali siano i reali bisogni del soggetto pensante, i fini che egli debba perseguire; si tratterà di un pensiero connotato sensibilmente che porterà su di sé e dentro di sé le tracce di quel fango dal quale cerca di elevarsi.

Il bestione impaurito dal "grand'effetto" degli elementi naturali si finge il cielo esser Giove e non un semplice ente fisico, non crede che lampi e tuoni siano agenti atmosferici ma avvertimenti della divinità. Soltanto attraverso la finzione di una divinità il bestione può accorgersi dell'esistenza del cielo che, tuttavia, non sarà riconosciuto in quanto tale ma per come viene vissuto, ovvero come divinità; solo in una fase successiva dello sviluppo cognitivo si attiveranno quei processi di astrazione che desacralizzeranno il fenomeno atmosferico cielo che così apparirà finalmente per quello che è, per come appare anche all'uomo "moderno", nonostante che gli organi di senso lo abbiano sempre percepito nella stessa maniera.

Il mondo delle passioni sfrenate, degli impulsi, delle forti sensazioni, delle immagini confuse, della lotta contro una natura spietata, piena di insidie ed avversa al povero bestione: è questo il mondo della poesia e del mito, termini che Vico usa, come dovrebbe essere ormai chiaro, in un'accezione molto differente da quella in cui siamo soliti intenderli oggi. I miti sono opere della facoltà creatrice della mente umana, della fantasia, sono opere poetiche: tutte le tecniche, tutte le azioni compiute con un preciso scopo diventano miti, i tentativi apportati ad un maggior dominio della natura, come i disboscamenti, la caccia, coltivare i campi ecc. diventano miti. Non si tratta di azioni così come noi le intendiamo, non hanno per fine un'utilità pratica, anche se poi l'ottengono, sono azioni ritualizzate, prodotte da una mente informe ma che proprio attraverso il mito cerca di darsi una struttura, scossa da violente passioni con l'intelletto dissolto nelle immaginazioni.

Il mito è quindi soprattutto linguaggio, ed anche questo termine va interpretato in maniera differente a come si è soliti fare. Linguaggio è essenzialmente comunicazione di esperienze, di fantasie, di sentimenti; il linguaggio (come vedremo anche per Malebranche) si esplica soprattutto nella comunicazione delle forti immaginazioni. Poesia è quindi comunicazione di forti immaginazioni, di pitture parlanti, che parlano non soltanto attraverso le articolazioni dei suoni, ma anche con i gesti, le azioni, i segni naturali, materiali di queste pitture mentali, dei geroglifici. Prima di tutto ciò però il mito, la poesia, è una forma di pensiero la prima logicamente possibile (a dire di Vico) che le menti primitive abbiano mai potuto far propria. Il pensiero è quindi fin dall'inizio pensiero rappresentativo, ma una forma di rappresentatività estremamente grossolana e confusa, proprio come quella che può avere un bambino appena venuto al mondo ed infatti cos'altro sono i poeti teologi vichiani se non esseri che per la prima volta vengono al mondo col pensiero.

all'intelligenza non per tecnica, ma per natura, per caso (provvidenziale) la mente si è generata in lui come mente fantastica; non si è prodotta per astrazione dall'azione compiuta, la mente non è cioè "un'assotigliamento" della percezione, non è il frutto del corpo, non è, né può essere, la mente per come la intendono gli aristotelici, da una parte, e gli empiristi ed i materialisti dall'altra. I primi poeti furono per natura (umana) e non per aver sviluppato capacità intellettive partendo dalla specializzazione di tattiche nell'azione, quindi neppure per "atrazione" dalla sensazione.

Tanto Vico quanto Malebranche (come vedremo nel capitolo de *La Recherche* che esporremo tra breve) considerano accanto alla nascita biologica un'altra nascita, quella psicologica, quella cioè di cui a noi interessa considerare le "traiettorie" di sviluppo. Si deve qui fare un'osservazione: Vico narra ne *La Scienza Nuova* la nascita delle nazioni e soprattutto, almeno ai nostri fini, la nascita del pensiero come pensiero fantastico; ora, immedesimarsi nella "vasta immaginativa" dei primi uomini è possibile soltanto supponendo che l'uomo conosce il mondo come e per quel tanto che riesce a pensarlo, ovvero che l'uomo ha sempre a che fare col proprio pensiero e cambia la propria concezione del mondo in proporzione di quanto riesce a cambiare il proprio pensiero. Per far tutto ciò Vico deve essersi posto in una prospettiva in cui è la mente a dettare le trasformazioni del mondo, in una prospettiva in cui conoscenza è l'adeguarsi dell'oggetto al pensiero e non viceversa. Si può quindi ipotizzare che un'analisi della mente pagana come egli avanza e teorizza è possibile soltanto all'interno di un quadro soggettivistico e non soltanto, genericamente, antiaristotelico. La continuità tra bestione e poeta teologo è dettata dal fatto che "la natura non fa salti" ed è quindi ovvio che non si possa passare dal non pensiero ad un pensiero compiutamente strutturato.

Il primo pensiero, l'universale fantastico di Giove, sarà depositario quindi di tutte le istanze di necessità e bisogni e di ogni condizione materiale che lo hanno reso possibile. Vi è continuità quindi tra l'animale e l'uomo perché vi è continuità tra il mondo fisico (incluso il corpo stesso) dell'animale e quello del poeta teologo. Il discorso che ci interessa è però un altro: se per Vico il pensiero avesse avuto origine nella progressiva specializzazione delle competenze umane (per esempio nella progressiva abilità a costruire ed usare strumenti atti a modificare l'ambiente) allora potremmo presupporre una continuità ontologica tra l'animale e l'uomo, anima vegetativa, sensibile ed intellettuale si disporrebbero sulla stessa linea di sviluppo. Ma dalle pagine de *La Logica Poetica* non possiamo in alcun modo ricavare una teoria del genere. Niente muta nella biologia, niente di nuovo avviene nell'ambiente (il temporale che "risveglia" l'animo del bestione non è infatti il primo temporale in assoluto ma soltanto il primo a venir vissuto ed interpretato in maniera differente dalle precedenti) ma tutto si rivoluziona dentro all'animo umano, così il primo pensiero si situa ad un livello superiore rispetto alla pura "strumentalità", alla vita solamente vegetativa; tra l'uno e l'altra vi è una rottura, una differenza ontologica, concettuale anche se vi è continuità sia nella situazione materiale sia tra i moti interiori del bestione ed il percepire del poeta teologo, infatti il poeta teologo percepisce il mondo nella stessa maniera del bestione soltanto che, a differenza di quest'ultimo, lo interpreta.

In breve, non è che il bestione diventa "intelligente" di colpo, non esiste un "esplosione" di pensiero, di facoltà intellettive, un'improvvisa e verticale ascesa della forza intellettuale; ma se le pulsioni, le reazioni biochimiche (i movimenti degli spiriti animali se si vuol seguire la dicitura secentesca), sono le stesse nell'animale e nell'uomo, differenti sono le modalità con le quali esse, appunto, si scaricano e, soprattutto, dove si scaricano (in uno in un'azione soltanto fisica, nell'altro all'interno del pensiero fantastico e mitico).



Il primo pensiero pone alla mente umana per la prima volta una rappresentazione del reale, ciò però non significa che se, a livello cognitivo, avviene un rovesciamento completo, completa ed immediata sia anche la trasformazione delle condizioni materiali, di vivibilità del soggetto. E' vero che col primo mito l'uomo dà un'impostazione ritualistica alla propria esistenza, che compie tutta una serie di azioni che prima non poteva fare, perché non poteva pensarle e quindi progettarle; ma è altrettanto vero che agli albori della civiltà l'uomo vive in una realtà selvaggia ed in un modo quasi completamente "bestiale", cioè come un bestione. Il pensiero nasce in una mente che si "risveglia" col mito, in una mente sepolta nell'istinto in quanto i suoi contenuti sono ricavati dalla sensibilità, dalla corporeità. Il mito è la causa della nascita delle nazioni, la cultura, che ne è l'effetto, prende forma in un tempo successivo. Quando il mito fa la sua prima comparsa tutto nell'uomo ed intorno all'uomo è natura, istinto, bestialità; il "dispiegamento" dell'umanità nella natura (sia quella esterna, l'ambiente, che interna all'uomo, l'istinto) non avviene quindi in una volta sola e completamente, ma per gradi e faticosamente.

Nel mito sono dunque presenti contemporaneamente sia la continuità (della condizione materiale) che la discontinuità (cognitiva) tra bestione e poeta teologo. Così il mito di Giove, per quanto sensibile nel suo contenuto rappresentativo, è comunque una rappresentazione mentale, un'idea come dice espressamente Vico; e qui è il punto importante della discussione, il mito è qualcosa cioè che ha il poeta teologo e non il bestione, l'uomo e non l'essere allo stato ferino che vaga per la gran selva della terra. L'antropologo Vico se non presupponesse una "frattura" tra la mente e la realtà fisica non potrebbe teorizzare che il primo pensiero sia un pensiero fantastico, il pensiero di una divinità (Giove), un pensiero cioè che non si sovrappone alla realtà ma che, per il pagano, è la sola realtà. Un antropologo di "impianto" aristotelico, o empirista non può interpretare il mito come fa Vico in quanto interpreterebbe Giove come l'astrazione delle qualità sensibili del fulmine e del tuono, ma questo è l'esatto opposto di quanto fa Vico.<sup>12</sup> Egli si pone invece di fronte alla "gentilità" come Malebranche di fronte al neonato (è illuminante a riguardo la psicologia del neonato svolta ne *La recherche* perché presenta moltissimi aspetti "vichiani") ed ecco che la

<sup>12</sup> «Osserviamo tutte le nazioni così barbare come umane, quantunque, per immensi spazi di luoghi e tempi tra loro lontane, divisamente fondate, costudire questi umani costumi: che tutte hanno qualche religione, tutte contraggono matrimoni solenni, tutte seppelliscono i loro morti; né tra nazioni, quantunque selvagge e crude, si celebrano azioni umane con più ricercate cerimonie e più consegrate solennità che religioni, matrimoni e sepolture» S.N.S. c.333. A fondamento di tutti i popoli pagani c'è dunque una stessa mentalità che ha prodotto ovunque gli stessi effetti senza che i vari popoli entrassero in comunicazione diretta tra loro; l'immaginazione in altri termini ha agito ovunque alla stessa maniera sebbene le condizioni materiali abbiano provocato differenze pur notevoli da un luogo all'altro; inoltre la diversità tra le varie culture non è dovuta al fatto che le condizioni materiali hanno determinato direttamente un adattamento all'ambiente, ma che le diverse condizioni materiali sono state vissute e conosciute con l'immaginazione, sono state quindi rappresentate in maniera diversa da luogo a luogo. Molto prima degli antropologi "scienziati" Vico aveva già determinato dei caratteri propri dell'umanità: sepolture, matrimoni, riti religiosi: ciò che differenzia l'uomo dall'animale è la religione e non, direttamente, la maggiore specializzazione delle tecniche.

levatrice, il padre e l'ostetrico dell'uno diventano il tuono ed il fulmine dell'altro; i giganti dell'uno i Giove dell'altro e via dicendo. Il pensiero fantastico presuppone dunque una teoria della rappresentatività che, sebbene non si possa dire manifestatamente cartesiana, è senza dubbio antiaristotelica e soggettivistica: la mentalità del poeta teologo è infatti una forma molto rozza di solipsismo soggettivistico: «...i primi popoli della gentilità, per una dimostrata necessità di natura, furon poeti, i quali parlarono per caratteri poetici (...) Tali caratteri si trovano esser stati generi fantastici (ovvero immagini, per lo più di sostanze, animate o di dei o di eroi, formate dalla loro fantasia), ai quali riducevano tutte le spezie o tutti i particolari a ciascun genere appartenenti (...) Quindi si fatti caratteri divini o eroici si trovano essere state favole, ovvero favelle vere.»<sup>13</sup> Come per Malebranche anche per Vico l'immaginazione, essendo ampiamente influenzata dalle passioni, fa operare all'uomo una sorta di trasposizione nel mondo fenomenico degli impulsi violenti dell'anima. Lo stato d'animo del primo poeta teologo che contempla Giove non è condizionato soltanto dalle passioni, dalle inclinazioni naturali, ma anche da fattori esterni che su di esso agiscono con forza. Il mondo visto dall'immaginazione viene modificato radicalmente non soltanto nella sua realtà, che sfuggirà sempre alla mente pagana, ma anche nei dati puramente percettivi: l'immaginazione, in altri termini, non è l'oggettivazione ma, al contrario, la soggettivazione dei dati sensibili. La fantasia trasforma il percepito, travisandolo in considerazione alle passioni che agitano l'anima.<sup>14</sup>

E' in rapporto alla propria condizione (che è tanto fisica, quanto emotiva e cognitiva) che il gentile de *La scienza Nuova* giudica il cielo, la condizione di un essere privo di punti di riferimento con la coscienza scossa da turbolenti passioni, che cerca di riempire il suo senso di vuoto, attribuendo significati e, in primo luogo, significato alla natura che lo circonda. Uno dei punti radicalmente innovativi dell'interpretazione vichiana dei miti consiste nel fatto che il bestione riconosce nel cielo Giove e soltanto Giove, ciò che noi chiamiamo cielo e crediamo un fenomeno atmosferico il primitivo lo crede Giove ma non lo riconosce quale elemento atmosferico, egli nel temporale non ci vede né il fulmine né ci sente il tuono.

Il poeta teologo non dice "Il temporale è Giove": un'affermazione del genere richiede almeno tre concetti (l'idea di temporale, l'idea di divinità Giove e, non ultimo, il concetto di uguaglianza o, meglio, di identità) e due "competenze" cognitive (potersi rappresentare idee e capacità di astrazione, di astrarre cioè dalla rappresentazione dell'evento fisico il concetto astratto di divinità); orbene di tutto ciò il primo uomo, come già accennato, possedeva soltanto un pensiero (l'idea di Giove) e in una forma molto più vaga di quanto possiamo credere, e una sola capacità quella di potersi rappresentare qualcosa, capacità anch'essa molto limitata in plasticità ed ampiezza. Se noi volessimo ritenere il cielo esser Dio non lo potremo fare alla stessa maniera del primitivo, perché in noi è radicata l'idea del fenomeno fisico. Nel nostro caso prima c'è l'idea del cielo, su questa poi si inserisce quella di Dio; per il primitivo avviene

<sup>13</sup> S.N.S. capov. 34.

<sup>14</sup> «Mais il y a plusieurs causes particulières (...) par rapport à sa condition» R.d.V., tome I, pag.274.

esattamente il contrario: prima c'è l'idea di Giove e da questa poi (in un successivo evolversi della mente parallelo allo sviluppo della società degli eroi) deriva quella di cielo. Mentre la nostra è un'operazione di astrazione (astraiamo Dio dal cielo), quella del poeta teologo è un'operazione di concretizzazione (Giove è un'entità concreta) si manifesta concretamente, sensibilmente nel cielo.

Per il poeta teologo prima di pensare a Giove il cielo non esisteva e dopo esiste in quanto Giove non in quanto cielo; si può aggiungere inoltre che prima del mito di Giove non soltanto non esisteva il cielo (nella mente del primo uomo) ma non esisteva neppure il poeta teologo in quanto tale, non esisteva in altri termini l'uomo ma soltanto il bestione, l'animale. Si rivela ora interessante aprire una breve parentesi su quanto affermato nei precedenti capitoli riguardo alle operazioni di astrazione e deastrazione che concernono la comprensione dell'esteso intelligibile e le dinamiche che regolano il funzionamento dell'immaginazione. Un aristotelico, così come un materialista ed un ateo, non possono comprendere la nozione di esteso intelligibile (che, in prima approssimazione, potremmo definire come la mente che si pensa nella sua purezza senza determinarsi in nessuna rappresentazione, vuota di qualsiasi idea particolare ed identificantesi con la mente divina) in quanto pensano alla purezza del pensiero come ad un "fine" astratto a cui mira la mente, come qualcosa che viene dopo l'immaginazione, qualcosa che si realizza in conseguenza dell'aver superato e dissolto i contenuti rappresentativi attraverso un lavaggio della facoltà rappresentativa ad opera dell'astrazione; quando invece la conoscenza dell'esteso intelligibile non segue ma precede l'immaginazione, non è un'astrazione ideale ma una "concretizzazione", una visione del vero non ricavata né per deduzione, né per astrazione, ma per intuizione scevra di tutto ciò che è composto. Allo stesso modo un antropologo che, consapevolmente o meno, si ponga in un'ottica aristotelica non può comprendere il concetto vichiano di mito delle origini.

Se si pensa alla divinità come a qualcosa che sta al di là della rappresentazione, si presuppone una capacità di astrazione che scinde e, nello stesso tempo, lega simbolicamente la rappresentazione ed il concetto: questo è proprio ciò che Vico e Malebranche (ognuno per la propria strada e con prospettive teoriche differenti) negano. A fondamento delle loro analisi frutto di filosofie, per alcuni aspetti contrapposte, vi è un principio comune, che condividono senza riserve: l'immaginazione non richiede mai, come elemento necessario all'operazione di rappresentazione, l'astrazione; il che non vuol dire, ovviamente, che nel normale funzionamento dell'immaginazione non entrino in gioco le capacità astrattive della mente, al contrario: tanto per il Napoletano quanto per l'Oratoriano, non vi è niente di più consueto; e non potrebbe essere diversamente. L'astrazione però entra in gioco in un secondo tempo anche se poi questo secondo tempo rappresenta la quasi totalità del tempo della mente (sia a livello individuale che storico). Ciò di cui qui si discute allora non è se l'astrazione entri in gioco anche con l'immaginazione (è ovvio che sì) ma se l'immaginazione possa, di principio essere, senza l'astrazione.

Come si è visto in Cartesio con le nozioni primitive, in Malebranche con l'esercizio dell'esteso intelligibile e, come stiamo vedendo in Vico con la concezione antievemeristica ed anti simbolistica (che è tutt'altra cosa da simbolica in quanto la

prima presuppone una distinzione concettuale tra il simbolo ed il suo significato mentre con la seconda, simbolica, si può anche intendere simbolo e significato come una stessa cosa) del mito di Giove ci dicono non soltanto che è possibile ma che è necessario che sia così. Una concezione sì fatta ci fornisce un quadro più complesso dell'immaginazione, più articolato e che richiede, per contestualizzarla in un discorso più complessivo sul tema della conoscenza, una concezione molto più complessa della mente umana di quanto non si possa superficialmente ritenere. Così il primitivo di Vico trova molta più realtà nella finzione della divinità che in ciò che soltanto percepisce senza interpretazione; il che coincide con l'affermazione di Malebranche secondo cui lo spirito pagano (vittima di passioni e sensazioni) da tale condizione di estraneazione riceve piacere quasi fosse la sua condizione ottimale l'intrattarsi nelle fantasie.

L'uomo trova spesso tanto piacere nel fantasticare che della realtà accetta solo quel tanto che combacia con la propria fantasia. L'immaginazione distrae dal considerare la realtà per quel che effettivamente è, ma facilita la concentrazione su ciò in cui reputa possa essere ciò che cerca. L'illusione in cui cade il bestione vichiano è una finzione totale, onnicomprensiva, non è qualcosa che si affianca alla realtà; per lui non esiste altra realtà che quella (da noi definibile) della finzione. La falsa credenza allora non si sostituirà né si sovrapporrà alla vera in quanto non esiste una vera credenza; prima di quell'illusione nella sua mente non c'era niente. La prima forma di pensiero è quindi un inganno che l'uomo fa a se stesso, il primo pensiero un mito, il mito la prima parola che serve all'uomo per convincere se stesso della veridicità dell'interpretazione che la sua immaginazione ha dato dell'ipostatizzazione delle passioni e dei sentimenti nella natura. Il mito allora, ancor prima che essere un racconto, è una forma di pensiero ed un linguaggio che parla essenzialmente attraverso immagini.

Il linguaggio dei miti è in definitiva un linguaggio muto, fatto per immagini, un linguaggio dell'immaginazione che si dispiega essenzialmente al livello dei sentimenti e della sensibilità; la favola, il racconto di ciò che è accaduto, la descrizione dei fatti non avviene con una comunicazione verbale ma con la comunicazione delle forti immaginazioni, la poesia in questo contesto è effettivamente una pittura parlante, anzi una pittura "contagiata" da passioni e sensi. Per Vico le idee sono immagini di carattere essenzialmente visivo, sono rappresentazioni di corpi proprio come le intendevano i cartesiani e soprattutto Malebranche. Il tentativo che si scorge nelle pagine de *La Scienza Nuova* è quello di penetrare il pensiero di questi primi uomini che, propriamente ancora uomini non sono, ma che stanno per diventarlo, di comprendere il punto di passaggio dall'istintivo all'umano, dalla logica "stimolo-risposta" all'universo immaginato e vissuto con le passioni. Le prime cerimonie, i culti che questi bestioni cominceranno a celebrare saranno altresì espressioni linguistiche, poetiche, prodotti sociali dell'immaginazione. La realtà tutta viene quindi vissuta con l'immaginazione, pensata attraverso icone cariche di emotività e di connotati sensibili.

Per Malebranche le rappresentazioni in sé non hanno niente di astratto; soltanto chi consideri l'immagine mentale come qualcosa di concreto, cioè di intuito direttamente per come è in sé, e veda l'astrazione nei rapporti che crea la mente tra le

rappresentazioni, tra le idee, può avere una concezione del pensiero e del suo formarsi come quella vichiana che fa, appunto, del mito un'idea concreta, non astratta, concepibile soltanto in sé e mai in rapporto ad altre idee. In altri termini chi considera l'astrazione come motore della nascita del pensiero (per gli empiristi le idee sono astrazioni dalle sensazioni) si trova costretto a presupporre, suo malgrado, da una parte una continuità ontologica tra l'istinto ed il pensiero, tra il bestione ed il poeta teologo; e dall'altra il formarsi di una mente che già all'inizio è complessa, che abbia cioè la capacità di rappresentarsi e di astrarre.

*C) Reale è soltanto il mito.* Per farsi un'idea ancora più chiara di cosa intenda Vico per mito in relazione all'immaginazione, prendiamo l'espressione "gran corpo animato". Giove è il temporale, il fulmine, il tuono, eventi che gli uomini hanno visto anche prima di pensarli attraverso miti ma che, appunto, non venivano interpretati; adesso (con la comparsa del poeta teologo) vengono creduti un gran corpo animato come se le nuvole fossero realmente il corpo di un gigante, i tuoni la sua parola e i fulmini l'espressione della sua potenza. Possiamo fare l'esempio di alcune pitture cinesi in cui si vede un dragone prender forma dalle nubi di un cielo tempestoso, c'è tutta una iconografia a riguardo tenuta presente sicuramente anche dal Vico. Il drago non si sovrappone alle nubi ma, potremmo dire, è fatto di nubi, queste nubi di cui è composto nella mente del pittore non sono però masse di acqua ma le membra vive e fortissime del mostro drago; il pittore non vede allora il cielo, né le nubi ma ci vede realmente un drago.<sup>15</sup> Giove (il corrispettivo del dragone cinese nella nostra mitologia) è la massa stessa delle nuvole. È qualcosa di consistente, di animato, un essere la cui potenza è proporzionale alla sua massa (immaginata) paragonata alla "piccolezza" dell'uomo. Le nuvole stesse per il poeta teologo non sono le stesse che per noi: per noi sono solo vapore acqueo; per il pagano non sono acqua ma sostanza viva della divinità, non hanno la flebilità dell'acqua ma la consistenza della roccia. Giove è un gran corpo animato che ordina col fulmine e col tuono il suo volere all'uomo, così nasce il pensiero è così nasce la società. L'immaginazione stabilisce valori e norme, comportamenti e regole del vivere sociale.

Tutto il mondo rappresentato, diventa allora un simbolo, uno strumento di comunicazione, ma un simbolo coincidente col suo significato perché in una mente rozza ed ottusa, che a fatica cerca di distendersi sul piano dell'immaginazione, tutto viene immaginato, e soltanto immaginato: la realtà è tutta lì, il simbolo non può

<sup>15</sup> Quando pensai di mettere questo esempio mi ricordai che anche Vico faceva un esempio simile, anche se l'esempio è a cornice di un discorso in parte più circoscritto da quello che adesso stiamo affrontando: «E cotal Dragone dovet'esser una di quelle serpi della Gorgone inchiovata allo scudo di Perseo, che si truoverà significare l'imperio delle leggi, il quale scudo con le spaventose pene insassiva coloro che'l riguardavano, siccome nella storia sacra, perché tali leggi erano essi esemplari castighi, si dicono "leges sanguinis", e di tale scudo armossi Minerva (...) e appo i chinesi i quali tuttavia scrivono per geroglifici (che dee far meraviglia una tal maniera poetica di pensare e spiegarsi tra quelle due e per tempi e per luoghi lontanissime nazioni), un dragone è l'insegna dell'imperio civile» S.N.S. c.423. «E i chinesi caricano di un dragone la lor arme reale e portano un dragone per insegna dell'imperio civile, che dev'esser stato Dragone che agl'ateniesi scrisse le leggi col sangue...» S.N.S. capov.542.

quindi rimandare ad un altro livello di pensiero, livello di pensiero che, in quel momento, non può esistere. Il rapporto tra parola e significato è un rapporto naturale, il legame tra tracce ed idee, direbbe Malebranche, è naturale; non c'è astrazione, né distinzione intellettuale, ma soltanto una fantasia viva che riporta tutto a sé. La fantasia viene allora concepita da Vico come una facoltà che forma immagini, la pittrice dell'anima, ed è una facoltà tanto più forte, riesce tanto più a creare icone della realtà quanto più l'uomo è povero di raziocinio ed impedito, perché non lo ha mai usato, nel linguaggio articolato.

Dipoi la necessità dello spiegarsi per comunicare le sue idee con altrui e, per inopia di parlari, lo spirito tutto impiegato a pensare di spiegarsi, fa i mutoli naturalmente ingegnosi, i quali si spiegano per cose ed atti che abbiano naturali rapporti all'idee che vogliono essi significare. Qui si truova i primi essere stati parlari muti delle prime nazioni (...) Finalmente il niuno o il poco uso del raziocinio porta robustezza de' sensi. La robustezza de' sensi porta vivezza di fantasia. La vivida fantasia è ottima dipintrice delle immagini, che imprimono gli oggetti n' sensi.<sup>16</sup>

Fantasia ed immaginazione si presentano allora come l'origine della mente umana, e sono facoltà di carattere prevalentemente visivo, non astratto. Gli altri sensi vengono quindi in buona parte subordinati alla vista; questa è il mezzo migliore con il quale rappresentarsi le figure, le cose nel modo più vivo. Si potrebbe dire lo stesso della geometria, anch'essa infatti richiede un'immaginazione di carattere prevalentemente visivo, ma ciò può avvenire in una mente che sappia epurarsi da tutte le componenti sensibili, quindi l'esatto contrario della mente pagana. La vista in altri termini, è il senso della pittura e, nella mente pagana, di una pittura dalle tinte forti, non certo di un disegno geometrico, essa ha per referente non la ragione matematica, o matematizzante che dir si voglia, ma la fantasia, l'immaginazione ed il caotico susseguirsi delle passioni.

L'immaginazione dell'uomo è quindi riversata verso l'esterno, non gli fornisce una conoscenza della sua coscienza ma soltanto figure di ciò che lo circonda. Il primitivo "ricostruito" da Vico pensa a livello dell'immaginazione e questa non può dargli un criterio e neppure una qualche consapevolezza di se stesso, in grado di fargli comprendere la reale natura della sua anima, presta attenzione soltanto all'esperienza che può rappresentarsi, e non può raffigurarsi la sua anima che, quindi, gli resta sconosciuta. Il mito è la prima forma espressiva del genere umano ed è un prodotto dell'immaginazione, il mito quindi, almeno in un primo tempo, non potrà riferirsi al soggetto pensante; soggetto del mito allora non sarà il soggetto pensante ma qualcosa che gli si presenta nell'esperienza sensibile con caratteri tali da potersi imporre ad una fantasia robusta e sempre eccitata.

Il primo pensiero sarà quindi il primo mito ma questo non coinciderà con la coscienza di se stessi ma come qualcosa che ci si presenta di fronte, il primo pensiero è pensiero dell'altro non accompagnato dalla consapevolezza di se stessi. La difficoltà di penetrare nella mente dei primitivi per Vico risiede in buona parte qui: è difficilis-

<sup>16</sup> S.N.P. lib. III, cap. I.

simo immedesimarsi nella loro situazione emotiva in quanto la nostra mente è ormai una mente "dispiegata", con ampie capacità astrattive, allenata alla distinzione, a pensare tante cose anche molto differenti tra loro; inoltre il nostro ambiente, la nostra società, costituiscono un muro quasi invalicabile per vedere con gli occhi del primitivo il suo mondo, il mondo dei miti.<sup>17</sup>

Le credenze che la fantasia farà nascere nella mente pagana saranno quindi credenze perfettamente coerenti con la prospettiva in cui il poeta teologo si trova. Il primo pensiero sarà quindi la prima pittura (cioè la prima rappresentazione fantastica) che l'uomo si farà della natura.<sup>18</sup> Il primo mito è la prima religione (pagana) ed anche il primo pensiero in assoluto, Giove è il primo universale fantastico. La prima pittura, la prima rappresentazione che occupa una mente atrofizzata nel sensibile.

Il primo pensiero è l'idea di un essere superiore, immaginato tale da una fantasia forte quanto limitata. Impauriti dall'eccezionalità del fenomeno atmosferico del temporale invece di reagire come un qualsiasi altro animale questi primi uomini restano immobili ad interpretare lo spettacolo che gli si presentava innanzi. Il cielo, questo immenso corpo animato, si agita, mostra con il tuono ed il fulmine la forza di cui è capace, la potenza che può sprigionare. Il cielo acquista allora i caratteri di una belva feroce quanto grande, immensa, che, pur potendo annientare l'uomo quando vuole, lo risparmia, ma lo assoggetta al suo volere; il primo pensiero è quindi anche la prima legge. Pensiero, immagine, parola, legge: ecco come si presenta l'universale fantastico. Il primo pensiero è l'idea di un essere vivente che ha i caratteri tipici dell'eccezionalità, della novità, della forza ecc.

Quivi i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fossero i cenni di Giove (onde poi da "nuo", "cennare" fu detta "numen" la "divina volontà" con una troppo sublime idea e degna di spiegare la maestà divina), che Giove comandasse co' cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le genti essere la Divinazione, la quale da' Greci ne fu detta "teologia", che vuol dire "scienza del parlare degli dei."<sup>19</sup>

La natura è la lingua di Giove, egli parla all'uomo col vento, con la foresta, con il fiume ed egli è lì, è queste cose e tutto ciò che cade sotto l'attenzione del primitivo. La natura filtrata dal pensiero non è più la stessa natura che l'uomo conosceva con l'istinto, nella prima esperienza cosciente del cielo attraversato dai lampi e dai tuoni, il terrore l'assale, ma la risposta a questo spettacolo non è più una reazione meccanica, ma il fissarsi di un sentimento su una rappresentazione. Il fenomeno atmosferico si è quindi trasformato in un'idea di carattere fantastico, in una divinità, ed è così che

<sup>17</sup> «...e dovendo noi incominciare a ragionare da che quelli incominciarono a umanamente pensare (...) per rinvenire la guisa di tal primo pensiero umano nato nel mondo della gentilità, incontrammo l'aspre difficoltà che ci han costo la ricerca di ben vent'anni, e dovemmo discendere da queste nostre umane, ingentilite nature a quelle affatto fiere ed immani, le quali ci è affatto negato d'immaginare e solamente a gran pena ci è permesso d'intendere» S.N.S. lib.I, sez.IV, 338.

<sup>18</sup> Si veda il passo già citato della S.N.S., lib. II, sez. I, cap. I, 377.

<sup>19</sup> S.N.S., capov.379.

verrà da qui in avanti dal bestione considerato, una divinità e non il cielo. Per il poeta teologo infatti il cielo in sé non esiste, ma esiste un gran corpo animato, la divinità, in altri termini, non è il significato del cielo, come se quest'ultimo fosse il segno dell'altro, il cielo è la divinità; il primo uomo non vede il cielo ma soltanto questo gran corpo animato: esiste soltanto ciò che vede e vede Giove. «Così nacque la prima favola, primo principio della poesia divina de'gentili, o sia dei poeti teologi. E nacque quale l'ottima favola dee essere, tutta ideale, che dall'idea del poeta dà tutto l'essere alle cose che non l'hanno. Che è quello stesso che dicono i maestri di cotal arte: che ella sia tutta fantastica come di pittore d'idea, non icastica, quale di pittore di ritratti; onde i poeti, com' i pittori per tale somiglianza di Dio creatore, sono detti divini.»<sup>20</sup> Il pensiero nasce quindi come arte fantastica, ma un'arte che non veicola sensi diversi dai segni di cui si serve per rappresentarli, non vi sono simboli che richiamano significati arcani, nascosti e misteriosi, è l'arte del rappresentarsi il mondo con i sensi e le passioni, è la pittura del percepito che si fissa con la paura, la prostrazione, l'ammirazione e l'obbedienza nella rappresentazione di un corpo. Così nasce il pensiero, così nascono il mito e la poesia, con l'attribuzione di vita e volontà ad un corpo in realtà privo di vita e di sensi ma che, sotto la pressione del terrore di essere soppressi, nella speranza di venir risparmiati viene pensato come una divinità, come un essere superiore ma corporeo.

La realtà immaginata è la presenza di una natura animata ma non da qualcosa che sta dietro, bensì viva in sé, che ha al suo interno il principio della propria esistenza; così il cielo viene interpretato dai primi autori delle nazioni come un immenso corpo animato, che parla, che minaccia, che si agita e che vuol comunicare con l'uomo. La natura, in altri termini, non è il segno di Giove ma Giove stesso; non vi è nessuna astrazione dalla fantasia al concetto, il pensiero è tutto nell'immaginazione, la favola è la descrizione di ciò che si immagina. Il pensiero nasce quindi come finzione delle fantasie delle genti primitive che, attribuendo senso e passione, si dipinsero nelle loro menti Giove come un gran corpo animato, un sostanza vivente che ostentava la propria potenza.

La realtà è tutta nell'immaginazione, vero è l'oggetto per come lo si è pensato, vissuto, esperito; primitiva è una mente raccolta tutta intorno alla propria immaginazione, senza capacità astrattive, in grado cioè di trasferire senso dal segno al concetto, il concetto è tutto nel segno e quest'ultimo è tutto nell'immaginazione. In altri termini: il mito, la favola non sono uno stratagemma per esprimere in termini fantastici ciò che fantastico non è (come vorrebbero tutte le interpretazioni allegoriche dei miti) e che potrebbe venir espresso con altre modalità, più adeguate, che meglio ne renderebbero l'idea; al contrario essi sono prodotti tipici della fantasia ed esprimono pensieri che nella loro origine, nella loro natura sono totalmente fantastici, che si costituiscono come tali e che non possono venir adeguatamente espressi, compresi e vissuti altro che come fantastici: «Così Giove, Cibele o Berecintia, Nettuno, per cagione d'esempi, intesero e dapprima mutoli additando, spiegarono essere esse stesse

<sup>20</sup> S.N.P., lib. III, cap. IV.



sostanze del cielo, della terra, del mare, ch'essi (i poeti teologi) immaginarono animate divinità e perciò con verità di sensi gli credevano dei: con le quali tre divinità, per ciò ch'abbiamo sopra detto de' caratteri poetici, spiegavano tutte le cose appartenenti al cielo, alla terra, al mare.»<sup>21</sup> La verità, per il poeta teologo è quella dei sensi e dell'immaginazione; la percezione del temporale non è in sé differente da quella che possiamo averne noi, ciò che cambia è l'interpretazione del vissuto, interpretazione che, sotto certi aspetti, finisce anche per farlo percepire in maniera differente. E' l'interpretazione della rappresentazione a costituire l'interesse principale di Vico, le credenze dei primitivi si strutturano su un'interpretazione fantastica delle proprie rappresentazioni. La credenza, la superstizione della divinità costituita dalla natura è il nucleo centrale del pensiero umano; l'interpretazione che i miti costituiscono serve per spiegazione complessiva delle rappresentazioni che il soggetto riesce a produrre nella sua mente. Nella mente del poeta teologo non esiste distinzione tra la realtà e la sua rappresentazione, l'unica realtà è l'interpretazione della rappresentazione, questa include in sé la stessa rappresentazione e nasconde la realtà, che resta al di là delle capacità di comprensione dell'intelligenza primitiva.

A parlare al bestione non è il cielo ma Giove, esiste Giove non il cielo, Cibele e non la terra, Nettuno e non il mare e via dicendo. Mostrare in ogni suo più piccolo aspetto questo punto non è superfluo: la maggior difficoltà a comprendere le teorie vichiane del mito è fare attenzione al fatto che la mente primitiva inizia col senso e finisce con l'immaginazione; l'intelletto è la facoltà dell'astrazione quindi in nessun momento della vita del primitivo compare una concezione simbolica del reale mentre nella nostra realtà è esattamente il contrario, usiamo (spesso a sproposito) sempre ed ovunque le nostre capacità d'astrazione. La difficoltà è nell'aver sempre presente (anche quando si affronta la questione indirettamente) che il primo pensiero della gantilità non può avere una struttura non soltanto comprensibile ma, in fin dei conti, neppure intelligibile ad una mente "astraente" come la nostra. E' per questo motivo che Vico fin dalla prima edizione de *La Scienza Nuova* mette in guardia da questa difficoltà.<sup>22</sup>

Una mente con sviluppate capacità astrattive come quella dell'uomo moderno può distinguere tra il fenomeno fisico e l'interpretazione fantastica che eventualmente se ne può dare. In questo caso si fantastica su un concetto già ben chiaro nella mente e, se vogliamo, il fantasticare così rappresenta un'ulteriore astrazione (anche se falsificante) che va ad aggiungersi al concetto che fa astrazione da tutte le componenti inutili o controproducenti per la definizione del fenomeno fisico. Ecco, un'operazione di tal fatta va nella direzione opposta a quella che caratterizza la mente del poeta teologo vichiano, nella mente di quest'ultimo non vi è nessun concetto di cielo al quale in un secondo tempo congiungere la credenza della divinità, esiste soltanto la presenza (ai suoi occhi tangibile) del gran corpo animato di Giove, che noi riconosciamo essere il cielo durante un temporale.

<sup>21</sup> S.N.S., lib. II, sez. II, cap. I, 402.

<sup>22</sup> «Onde intendere appena si può, affatto immaginar non si può, come dovettero pensare i primi uomini delle schiatte empie in tale stato, che non avevano già innanzi udita voce umana, e quanto grossolanamente gli formassero e con quanta sconcezza unissero i loro pensieri» S.N.P. libro I, cap. XIII.

In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, dalla lor idea criavan eglino le cose, ma con infinita differenza dal creare che fa Iddio, perciocchè Iddio, nel suo purissimo intendimento, conosce e, conoscendole, cria le cose; essi invece per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti poeti, che lo stesso in greco suona che criatori.<sup>23</sup>

In termini cartesiani non si è liberi di interpretare “due più due”, da un'evidenza di ragione siamo costretti a riconoscere una soluzione univoca: in definitiva la matematica e, in generale, le verità di ragione si scoprono, non si inventano. Al contrario il mito, che non è nato con il dominio della razionalità, ha preso le mosse dall'interpretazione e se la verità non concede interpretazioni, risulta ovvio che la mente è nata come pensiero erroneo. La creazione possibile all'uomo è quella dell'errore, della falsità, dell'immaginazione; il poeta pensa la realtà creandosela attraverso la rappresentazione fantastica che la sua mente produce.

Il mondo creato una volta dalla mente perfetta di Dio viene riprodotto “in scala” dalla rozza mente pagana ad uso e consumo di sentimenti bassi, intensi e confusi ad essa proporzionali. Ma è proprio questo il punto decisivo: la mente pagana creatrice di significati e di cose, è può venir teorizzata soltanto da un filosofo che consideri in maniera “moderna” rappresentazioni della mente, idee del soggetto che, in realtà, niente hanno in comune con la realtà vera; un pensatore che, anzi, imputi alla mente pagana l'errore stesso di considerare come congruenti, simili, quando non addirittura identiche, le rappresentazioni e la realtà. Soltanto con queste due premesse Vico può avanzare la tesi che abbiamo riportato nella citazione precedente: 1) le idee dei corpi sono rappresentazioni del soggetto in niente realmente simili ai corpi presi in se stessi; 2) è soltanto la mente pagana che pensa per somiglianze accidentali, soggettive, a credere che la realtà sia quale essa se la rappresenta: è così che in forza d'una corpulentissima fantasia (...) fingendo si creavano le cose. Ma queste premesse erano già presenti nell'impianto critico del cartesianesimo, l'asse sul quale Malebranche sviluppa il suo attacco nei confronti della filosofia scolastica. La realtà del mito non sta quindi nella corrispondenza del pensiero alla realtà, ma si “gioca” tutta all'interno della coscienza.

La realtà del mito è nell'esistere in quanto pensiero, è creazione di una nuova dimensione del reale, il pensiero. Vedremo come Malebranche analizzi le superstizioni e le visioni dei folli e come anch'egli le definisca reali, non nel loro oggetto, ma come rappresentazioni, in quanto contenuti di pensiero. A noi sembra quasi ovvio affermare che un pensiero può essere completamente falso relativamente all'esistenza di ciò che afferma ma assolutamente reale in sé; in sede filosofica però un'affermazione si fatta presuppone che si sia tracciato un solco invalicabile tra ciò che avviene nell'anima e l'esterno. Non è dunque un sofisma domandarci se sarebbe stata possibile una teoria come quella vichiana, che presenta il mito come totale ed originaria

<sup>23</sup> S.N.S., lib. II, sez. I, cap. I, 376.

finzione tutta interna alla coscienza staccata dalla realtà esterna ed anzi opposta ad ogni necessità materiale, se prima non vi fosse stato tutto un movimento di pensiero che aveva teorizzato una totale distinzione della mente dalla materia. La mente mitica, per fare soltanto un esempio di facile comprensione, come una monade di Leibniz, non ha finestre, crea al suo interno la propria visione del mondo e vede il mondo dal suo punto di vista, procede progressivamente da una percezione confusa (col mito) ad una percezione chiara e distinta (col concetto dell'intelletto). Ma l'impulso al pensiero viene dall'interno del soggetto stesso e non dall'esterno; ed una mente primitiva al suo interno ha soltanto il senso e, almeno per come la intende Malebranche, l'immaginazione che della sensibilità è un aspetto e non un'altra facoltà.

Se la nascita del pensiero è il risvegliarsi del senso, ciò vuol dire che il senso appartiene al pensiero e non al corpo; se il primo pensiero è un mito, un carattere rappresentativo, fantastico, allora il senso non soltanto appartiene al pensiero ma, ben lungi da fungere da ponte con l'esterno, risulta essere per l'anima una barriera invalicabile verso il corpo. Si deve però fare una distinzione tra la prospettiva dell'antropologo analista e quella del soggetto (poeta teologo o idolatra o chi ha una mentalità pagana) analizzato: soltanto agli occhi del primo l'immaginazione è, in sé, una facoltà che precede l'astrazione, il senso qualcosa di intimo all'anima; al contrario, ed era in fondo ciò che Vico rimproverava agli studiosi che sostenevano concezioni allegoriche del mito, se non si opera, a livello analitico, questa fondamentale distinzione si finisce per analizzare i miti dalla stessa prospettiva di chi quei miti li ha creati: si studierebbero allora i miti non da scienziati ma da superstiziosi.

La chiave di volta per comprendere i miti è quindi quella di addentrarsi "*nell'immaginativa*" dei primitivi, in uno studio scientifico che consideri l'immaginazione il centro di gravità intorno al quale orbita la mentalità pagana.

## PARTE SECONDA

### I

#### ESTESO INTELLIGIBILE, IDEA DELLA MORTE ED IDOLATRIA

I *Colloqui sulla Morte* forniscono un'analisi dell'idolatria come produzione del pensiero immaginifico (e quindi pagano) collegata all'idea della morte prodotta dalla fantasia ed opposta all'idea razionale della morte stessa e alla concezione dell'esteso intelligibile. È proprio in difesa della vera fede, della credenza pura, che si devono criticare e combattere tutte le forme di falsa fede, ovvero di superstizione. L'idolatria e tutte le forme dell'irrazionalità nascono dal prendere il presente per reale,<sup>1</sup> sono proprie di una mente che non riesce a considerare le cose altro che attribuendo loro un'importanza proporzionale all'intensità sensibile con la quale vengono percepite. Ora, per Malebranche è attraverso l'idea vera della morte che si può arrivare non soltanto ad una giusta, nonché giustificata considerazione della vita, ma anche ad una veritiera concezione di Dio. La morte è, in sede morale, ciò che in sede gnoseologica è l'uso razionale della critica, uno strumento per vedere la reale consistenza delle cose, di che pasta sono fatti i nostri desideri, i nostri pensieri, com'è l'impostazione della nostra esistenza. Il pensiero della morte demolisce i progetti costruiti sui falsi beni. Solo un pensiero dominato dai fantasmi delle passioni scorge nella morte la fine della vita, la ragione invece riconosce in essa il fine della vita. Per il cristiano l'idea pura della morte è la negazione di tutte le rappresentazioni ma, non per questo, negazione del pensiero anzi, è affermazione "forte" del pensiero puro.

Al contrario, l'uomo carnale prende per reale ciò che è soltanto presente. Il suo pensiero, il suo essere, i suoi progetti, la sua visione del mondo, sarà dunque capovolta, sacrificherà il reale per l'apparente, cercherà i beni sensibili perché, avendo posto come reale il presente, si convincerà che i beni sensibili siano beni reali. Con un gioco di parole potremmo dire che "l'uomo sensibile" (carnale) è insensato (in quanto manca

<sup>1</sup> «Le temps comparé à l'éternité, n'est qu'un instant. Tout le biens de la vie presente, richesses, honneurs, plaisirs; joignes-y une santé parfaite, et que rien manque de ce que met Aristote dans la definition du souverain bonheur; cet assemblage est imaginaire, mais fût-il très réel, tout ce qui passe approche si fort du néant, quand on le compare avec l'éternité bienheureuse que nous esperons qu'il n'est pas possible que l'homme soit content de sa conduite, lorsqu'il donne toute son application et tout ses soins pour obtenir si peu de chose» E.M.R., tome XII, pag. 7.

di un valido criterio di giudizio dei propri pensieri sensibili e così non sa dare un giusto "senso" e significato a ciò che gli accade); proprio perché ha fatto fulcro del suo agire e baricentro del suo pensiero i sensi l'uomo ha perduto la misura del sentire, il vero significato che il corpo ed i piaceri sensibili devono avere, la giusta considerazione in cui la "corporeità" deve essere tenuta. Il senso nella seconda accezione, è dunque un significato orientato (che ha un senso appunto) in funzione di un fine. Il fine è, per il Padre oratoriano, la salvezza dell'anima.

La sensibilità ha due facce: quella del piacere ma anche, e soprattutto, quella del dolore. Finché l'uomo dorme nel sonno del piacere, la morte gli appare come il peggiore dei mali, come ciò che gli toglie questi piaceri. La ricchezza, l'onore, il potere ecc. sono solo sogni e come sogni finiscono quando si trasformano in incubi ed ogni incubo crea panico. L'uomo carnale così, per venir destato dal suo torpore, ha bisogno del fantasma della morte. Anzi, ha bisogno del fantasma del dolore, spesso solo questo può provocare il rovesciamento di prospettiva, auspicato ed auspicabile e fargli intravedere la giusta via da percorrere.<sup>2</sup> Se la vita è la vita dei sensi, allora la morte è la fine, ma se la vita è la vita dell'anima allora la morte è solo la fine della prova; il tempo che ci è dato non ci è dato quindi per dormire ma per superare l'esame a cui Dio ci sottopone.

Malebranche ritiene che noi possiamo pensare la morte in due differenti maniere. Da una parte c'è l'idea razionale concepita con l'intelletto, un'unica idea, vera; dall'altra si trovano tutte le idee partorite dall'immaginazione, un'infinità di idee così come in infiniti modi noi possiamo rappresentarci i fantasmi delle nostre paure. A noi interessano, ovviamente, le analisi che il Nostro fa delle false idee ma, per comprendere il suo pensiero, ci si deve brevemente rifare alla spiegazione che egli dà dell'esteso intelligibile e ad un "esercizio spirituale"<sup>3</sup> che egli consiglia per comprenderne la nozione.

Lorsque nous fermons les yeux nous avons présente a l'esprit une étenduë qui n'a point de bornes. Et dans cette étenduë immatérielle, et qui n'occupe aucun lieu, non plus que l'esprit qui le voit, comme je l'ai prouvé ailleurs, nous pouvons y découvrir toutes sortes de figures, de même qu'on peut former une sphère ou un cube d'un bloc de matière. Cette étenduë et ces figures sont intelligibles, parce qu'elles ne se font nullement sentir. Mais lorsqu'on ouvre les yeux, cette même étenduë devient sensible à nôtre égard, par cela seul qu'elle nous touche plus vivement, et qu'elle produit dans nôtre ame une infinité de perceptions toutes différentes que nous appellons couleurs. J'expose mon sentiment sans le prouver: ce n'en est pas ici le lieu. Il me suffit que dans la vûë que nous avons des objets, de ce papier, par exemple, on n'y trouve que de la étenduë et de la blancheur; encore un coup cela me suffit. Lorsque l'on ouvre les yeux au milieu d'une campagne, toute cette variété d'objets que la vûë decouvre, ne vient certainement que de la distribution des couleurs différentes qui semblent répanduës sur diverses parties de l'étendue. Car il est evident que

<sup>2</sup> «Cependant ce temps (...) bien reconnu ce qui en est» E.M.R., tome XII, pag. 8.

<sup>3</sup> Il riferimento è con la terza meditazione cartesiana: «Claudam (...) rederre conabor» Descartes A.T. tome VII, pag.34.

ce n'est que par la variété des couleurs que nous jugeons de la différence des corps que nous voyons.<sup>4</sup>

Un esempio questo che ci fornisce il modo di considerare l'estensione intelligibile in contrapposizione al variegato mondo sensibile; un esempio importante, oltre che per i contenuti, per la dislocazione "strategica" all'interno dell'introduzione degli *Entretiens*. Si tratta della premessa "cognitiva" alla prova di semplice visione. Quando chiudiamo gli occhi, si argomenta, abbiamo presente alla mente un'estensione senza limiti. Dobbiamo fare come se avessimo un interruttore per spegnere i sensi e far buio e silenzio nella nostra anima, ciò che allora otterremmo sarebbe una sorta di vuoto mentale, un'estensione infinita (nel senso che è priva di limiti) se infatti nella mente vi fosse la nozione stessa del limite, già questo sarebbe qualcosa, un qualcosa che invece col totale assopimento di tutte le sensazioni non può verificarsi. Se alla visione (ideale e non sensibile) di tale infinito mentale si sovrappone una qualsiasi forma di rappresentazione ecco che essa è subito un limite, un velo posto tra noi e l'eternità; così la rappresentazione ci si mostra come un limite, come se essa fosse la fine della realtà, quando invece nasconde, copre, la sostanza (priva di limiti) sulla quale si appoggia.

Malebranche, in altri termini, sostiene che la rappresentazione in sé non è l'essenza del pensiero; oltre ad essa, al di sotto, si trova la vera "essenza" del pensiero, l'estensione intelligibile, non che le rappresentazioni, in qualche modo, la dissolvano, semmai prendono posto all'interno di essa. Come già osservato, anche Cartesio all'inizio della terza meditazione prendeva la "scorciatoia" di considerare falsi tutti i pensieri rappresentativi al posto di negarli in blocco. In realtà la strada che Malebranche ci consiglia è la stessa dell'astrazione ma va percorsa nel senso contrario dell'astrazione, almeno nel senso che più comunemente si è soliti attribuire a questo termine. Non si deve partire dalla rappresentazione e poi epurarla. Al contrario si parte direttamente dalla negazione della rappresentazione e, quindi, da essa non si può astrarre niente.

Comunque sia, il modo dal Nostro consigliatoci per "negare" mentalmente le rappresentazioni è di far tacere il corpo, fare in modo che non si verifichi nessuna sensazione, in una sorta di oscuramento totale dei sensi. Ora, nelle pagine che precedono, l'unico esempio, e a ben pensarci l'unico logicamente possibile, che Malebranche propone come negazione di tutti i pensieri rappresentativi (quelli cioè con una marcata componente sensibile) è il pensiero (razionale) della morte. Come la morte è la morte del corpo, e quindi la sua negazione, così il pensiero della morte è la negazione dei pensieri "corporei". L'anima umana è una mente in quanto unita ad un corpo, con la morte muore solo il corpo, il pensiero sopravvive, ma nel pensiero muoiono tutti quei pensieri che erano effetto dell'unione col corpo, cioè tutti i pensieri sensibili, e rappresentanti enti corporei. In sede morale è infatti la morte che ci fa capire che le cose sensibili, che alla nostra anima sono note come rappresentazioni delle cose sensibili, non sono il limite della realtà, non si identificano con essa, sono solo un limite apparente.

<sup>4</sup> E.M.R., tome XII, pag.19. Si veda anche E.M., tome XIII, pag.407-8 «Lorsqu'on pene à l'étendue (...) telle est son idée».

Malebranche indica quindi, in un esperimento mentale, come passare dalla totale assenza di pensiero (rappresentativo) al pensiero. Di cosa saremo dunque consapevoli quando dall'assenza di qualsiasi rappresentazione si passa a raffigurarci il mondo? Dei dati sensibili ovviamente. «Mais lorsqu'on ouvre les yeux, cette même étendue devient sensible à notre égard».<sup>5</sup> La collocazione di questo esempio, giova ripetersi, non è casuale si trova infatti proprio a ridosso dell'esposizione della differenza tra il vero concetto della morte e l'idea che di essa costruiamo sui sensi. La differenza che passa tra l'idea adeguata di morte (assenza totale della sensibilità) e quella fittizia (fondata sul naturale, per quella che è attualmente la nostra natura, terrore che l'immaginazione fomenta fantasticando essere la morte un male terribile) è la stessa che passa tra l'idea adeguata (pura) di estensione intelligibile e l'estensione intelligibile riempita e, per questo, anche offuscata dalle rappresentazioni.

Il passaggio "dal pensiero vuoto" al pensiero determinato avviene necessariamente attraverso la sensibilità. Inoltre il passaggio dal pensiero adeguato della morte a quello fittizio (costruito con l'immaginazione) segue le stesse procedure del passaggio dall'esteso intelligibile ai pensieri determinati; è anch'esso un passaggio da un'idea che fa completa, assoluta, astrazione dai contenuti sensibili ad una incentrata tutta sulla sensibilità. In definitiva, il passaggio dal "non pensiero" al pensiero avverrà tramite la sensibilità; il primo pensiero sarà quindi un pensiero sensibile. Il discorso che abbiamo svolto fino ad ora aveva uno scopo preciso; esiste infatti un legame molto stretto tra la concezione dell'esteso intelligibile ed il pensiero fantastico (sono infatti ontologicamente l'esatto contrario) e tra l'idea razionale della morte (che è possibile raggiungere soltanto allorché si sia in grado di divenir coscienti dell'esteso intelligibile) e l'idea fantastica, connotata emotivamente della morte.

Ora, è facile intuire che il pensiero immaginativo più forte non può che essere il pensiero fittizio della morte; esso può anche dirsi un universale in quanto polarizza tutte le passioni e "fonde" in sé tutte le immagini, parte dalla sensibilità e da essa procede, astraendo dalle emozioni, ad una progressiva aggregazione di fantasie, paure e credenze. Il pensiero, considerato da una prospettiva esclusivamente psico-antropologica, procede da una "materia" sensibile estremamente rozza e grossolana, per astrazione (cioè nel senso opposto alla consapevolezza dell'esteso intelligibile) si epura e si "libera" delle eccedenze fino ad arrivare "all'immagine" geometrica dell'oggetto percepito, in questa opera di concettualizzazione ovviamente le idee perdono di "contenuto" in proporzione di quel che guadagnano in esattezza formale.

Il pensiero cosciente o, meglio, la coscienza parte necessariamente dalla sensibilità e da lì si "eleva" (segue cioè la via dell'astrazione aristotelica e si oppone al metodo dell'esteso intelligibile); se in sede metafisica la priorità della ragione sulla sensibilità non è discutibile, in psicologia ed in antropologia le cose stanno altrimenti. In definitiva, dall'analisi del falso pensiero della morte, per contrapposizione col vero, si possono trarre le seguenti conclusioni: la paura della morte genera le forti immagi-

<sup>5</sup> «Mais lorsqu'on ouvre (...) car on ne voit point les corps en eux-mêmes» E.M.R., tome XIII, pag.408.

nazioni e viceversa; al pensiero della morte è strettamente connessa la concezione della temporalità; il variare di quest'ultima viene determinato dalla distinzione (anche in termini qualitativi) tra un prima ed un dopo e dalle aspettative su questo prima e su quel dopo.

Nel momento in cui l'uomo pensa alla morte sotto il giogo della fantasia porta all'esasperazione la sua immaginazione, l'immaginazione "dilata" la rappresentazione che ha della realtà e, catapultando inconsapevolmente le passioni (che per un cartesiano sono passioni dell'anima in quanto azioni del corpo) oltre la vita del corpo, finisce per dare al proprio pensiero una prospettiva temporale fantasiosa, al cui fondamento vi è sempre una componente sensibile. Così l'eternità viene pensata non con la mente pura, ma come il prolungamento infinito o, meglio, indefinito di una sensazione, diverrà quindi un'eternità di tormenti o, al contrario (se l'individuo è fornito di una fantasia positiva) ma molto più raramente, di piaceri (sensibili). La ragione, invece, ci porta a considerare l'eternità altrimenti. Morto il corpo muoiono anche i sensi, l'eternità che ci aspetta non è quindi un'eternità dei sensi.<sup>6</sup> Il pensiero della morte incide anche su un'altra dimensione della nostra esistenza: su ciò che è bene e su ciò che è male: l'uomo carnale pensando alla morte pensa ai beni che lascerà, il cristiano ai mali che perderà sebbene, tra i beni dell'uno ed i mali dell'altro, non vi sia in sostanza molta differenza. Il pensiero della morte è quindi anche criterio di valutazione.

Per il cristiano la morte è la fine di tutti i mali, per gli atei è la fine di tutto, mentre, per i superstiziosi in genere, è il protrarsi dello strazio che generalmente precede l'esalazione dell'ultimo respiro. Ma pensare alla morte come la fine di tutto è pensarla come privazione e soltanto con l'immaginazione si può pensarla così; con la ragione illuminata dalla fede la morte non è privazione ma il dischiudersi di una realtà superiore ed infinitamente migliore di quella terrena; come si è visto precedentemente nell'esperimento di alienazione dai sensi, l'immaginazione limita alla mente la visione totale dell'esteso intelligibile. Il pensiero immaginifico della morte è più forte (ha cioè un maggior peso sulla coscienza dell'uomo carnale) del pensiero razionale, proprio perché nella mente pagana il senso è più forte della ragione.

L'uomo è un essere vivente che sa di vivere, ed è consapevole della propria esistenza perché è consapevole della propria morte. Nell'uomo il pensiero dominante è sempre il pensiero (raramente razionale, spesso fittizio) della morte, tale pensiero attraverso tutti i nostri progetti, ad esso si accompagnano le più forti paure e sentimenti e le più strazianti fantasie. Col pensiero della morte si arriva al centro dell'uomo, è una sorta di capolinea di tutti gli altri pensieri o per la via della ragione (parallelismo con l'esteso intelligibile), o per la via della passione (il sentimento che accompagna il pensiero fantasioso della morte racchiude in sé l'essenza di tutti i sentimenti).<sup>7</sup> Il pensiero della morte cambia tutte le nostre idee, a livello psicologico quindi è il cen-

<sup>6</sup> «C'est la fin de tous (...) nous trouverons la félicité et la joie» E.M., tome XIII, pag.359-360.

<sup>7</sup> «En effet le pensée de la mort change toutes nos idées et condamne tous nos desseins. Car le temps comparé à l'éternité s'approche si fort du néant, que le biens et les maux d'une si courte durée ne possent que pour des fantomes dans un esprit bien convaincu de son immortalité» E.M., tome XIII, pag.360.



tro attorno al quale ruotano tutte le idee, se esso si “muove” muoverà pure tutto il resto. Non solo, è la condanna di tutti i nostri progetti, quindi alla centralità psicologica va aggiunta quella morale.

Allo sguardo di uno spirito illuminato tutti i beni e tutti i pensieri che occupano (in senso psicologico) la mente umana non sono altro che puri fantasmi. Per questo Malebranche analizzando la psiche umana ne considera i contenuti spesso come macchie sullo specchio della ragione che non permettono ad essa di avere una perfetta “riflessione” delle idee. Anche per questo l'analisi delle conoscenze umane svolte ne *La Recherche* è essenzialmente una filosofia dell'immaginazione o, se si preferisce, della fantasia, perchè i pensieri “dominanti” nella mente pagana non sono che fantasmi; ed il fantasma più grande, il più terrorizzante, è quello della morte.<sup>8</sup> E' proprio ciò che attraverso la morte muore in noi (i sensi) ad essere a fondamento della paura stessa e, se noi riduciamo il nostro essere a questa parte, per inverso, generalizzeremo la paura dei sensi a tutto l'essere. Inoltre: se abbiamo della morte una visione terrificante ancor più terribile sarà chi ce la manda, se la morte è una condanna spietata sarà dunque opera di un dio vendicativo che con essa intende punirci per non averlo adorato e per aver preteso di possedere dei beni che invece gli appartengono.

La morte è, se la osserviamo dal terrazzo dell'immaginazione, la punizione per l'infedeltà verso un dio vendicativo. In altri termini l'idea fittizia della morte è causa diretta dell'idolatria e, data l'importanza della questione, è bene sezionare punto per punto quanto fin ora affermato da Malebranche. 1) L'immaginazione ci fa conoscere le cose attribuendo ad esse un valore (con l'immaginazione si credono le cose sensibili dei veri beni). 2) Quando la realtà viene pensata con l'immaginazione, la morte rappresenta il massimo male in quanto ci priva di tutti i beni. 3) Con l'immaginazione la morte viene ritenuta una condanna spietata. 4) Se è una condanna qualcuno l'ha emessa. 5) Solo un Dio può esser capace di fare ciò. 6) Dio sarà spietato, se giudichiamo la morte con l'immaginazione, come le condanne che infligge. Così intesa, la morte è la condanna definitiva, ingiusta e spietata per non aver tributato gli onori che il dio si merita e per essersi rivolti agli oggetti che a lui appartengono. Questa la logica dell'immaginazione che subito Teodoro capovolge per mostrare quale deve essere la “condotta mentale” dell'uomo razionale. Il genere umano è solo in minima parte composto da esseri razionali la stagrande maggioranza degli uomini si comporta in maniera totalmente irrazionale. La logica erronea è quindi quella che ha maggiori titoli per esser definita la logica “trainante” dell'umanità. «La crainte que vous avez de la mort ne vient donc pas ce que vous connaissez clairement; mais plutôt de ce que vous sentez confusément que les corps sont véritablement des biens. Et si cela est, cette crainte est purement naturelle, et la raison n'y a point de part».<sup>9</sup> La chiarezza di un'idea è esaustiva, quando la mente ha fatto chiarezza su ogni parte dell'oggetto di cui il soggetto ha coscienza, automaticamente spariscono ansie, timori, fantasie e

<sup>8</sup> «Si vous regardez, Ariste (...) substances qui vous sont assujetties...» E.M., tome XIII, pag.360.

<sup>9</sup> E.M.R. pag.523.

preoccupazioni di ogni genere.<sup>10</sup> Esse non hanno nessun angolo buio in cui rintanarsi, nessuna paura, per esempio, accompagna le dimostrazioni della geometria; nelle idee evidenti manca tanto la facoltà generatrice, la sensibilità, quanto la possibilità di vivere, di alimentarsi, i sentimenti, le inclinazioni ecc. La paura di morire però, è qualcosa di più che non una paura partorita unicamente da una concezione confusa della realtà, è una paura naturale in quanto siamo naturalmente uniti ad un corpo, la cui conoscenza è sempre confusa. La paura della morte è dunque una paura che non possiamo in alcun modo dissipare dai nostri animi, ciò che invece possiamo fare è di ridurre l'orrore che proviamo a pensarla ed è possibile raggiungere questo scopo guardando ad essa con la ragione e non con l'immaginazione. Le parole di Malebranche mettono in evidenza anche un altro importante aspetto della questione, all'idea fittizia della morte si accompagna l'idea di un dio geloso, vendicativo che non perdonerà l'insubordinazione del peccatore. Si insinua allora nel discorso la prima nonché più importante conseguenza del pensare la morte con l'immaginazione: l'idolatria.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Questa affermazione non è, a dire il vero precisa, anche se per spiegarne i motivi questa nota dovrebbe avere la mole di un articolo; mi limito quindi soltanto ad osservare che per Malebranche alcune verità hanno soltanto una componente razionale (le verità della matematica ad esempio) mentre altre comportano anche un rapporto con il bene, per queste ultime il discorso è in parte diverso. L'idea (razionale) della morte rientra in questa seconda categoria: E' importante però rilevare che l'idea falsa della morte perde la sua componente affettiva qualora venga sottoposta e dissolta al vaglio della ragione; il che non vuol dire che si smetta di temere la morte, ma soltanto che si smette di temere la falsa morte che la mente (pagana) si rappresenta.

<sup>11</sup> «L'homme, Ariste, humanise toutes les causes, même la divinité. Il lui attribue des desseins humains, une conduite humaine, et quelquefois jusqu'à ses propres passions: témoin l'adultère de Jupiter, la colère de Junon, les larcins de Mercure, C'est qu'il n'y a nulle peine à juger par ce qu'on sert, et qu'il faut de l'attention et du travail pour juger des causes, par une méditation sérieuse sur les idées qu'on en peut avoir. (...) En un mot, on attribue à toutes les causes, de quelque nature qu'elles soient, des propriétés qui approchent fort des nôtres. C'est un principe d'erreur de plus dangereux» E.M., tome XIII, pag. 371-2.



## II

### L'ORIGINE DELL'IDOLATRIA

L'idea della morte è come un gran contenitore, se si riempie con la ragione risulta essere il "corrispettivo", in campo morale e religioso, dell'esteso intelligibile; se, al contrario, si colma con l'immaginazione diventa il più terribile dei fantasmi, un universale della paura in quanto raccoglie in se tutte le paure, i timori e le passioni che provocano terrore. Il cristiano, che crede con i lumi della ragione e con il sostegno della fede, manterrà ben salda questa distinzione, il pagano non conoscerà altro da ciò che la sua immaginazione gli propone.<sup>1</sup>

Per i pagani il mostro più terribile è la morte, il catalizzatore di tutte le passioni è quindi un prodotto, in larga parte, dell'immaginazione. E' opportuno richiamare alla memoria la critica che Malebranche ha svolto alla concezione della causalità naturale: esiste una sola causa e questa vera causa non può che essere il vero Dio. Le cause, dette seconde, in realtà non sono vere cause ma un frutto della nostra fantasia, le divinità pagane rappresentano il prodotto di una teologia dell'immaginazione in quanto sono il corrispettivo religioso delle cause seconde (ma credute prime, cioè reali, dai pagani) ovvero di cause immaginate. Solo la vera religione può sostenere la ragione ed evitare che l'idolatria si faccia strada nella mente umana.

Ragione e fede sono, nella filosofia dell'Oratoriano, alleate in tutte le battaglie, sia in sede conoscitiva sia in campo religioso; la lotta della vera religione contro l'idolatria, della Chiesa di Roma contro le varie eresie, si riflette o, meglio, è il riflesso di ciò che avviene all'interno dell'animo umano: la ragione e la retta visione di Dio che ci dà l'intelletto devono imporsi agli "eretici" prodotti dell'immaginazione e dalle passioni: come gli eretici ed i pagani, qualunque uomo pensi con l'immaginazione non è, né potrebbe essere, consapevole dei limiti del proprio spirito.

Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; cette Philosophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la Religion nous apprend que toutes

<sup>1</sup> «Que le païens, Ariste, craignent la mort, ces pécheurs qui ne savent pas que le Fils de Marie a été nommé Jésus, parce qu'il devait délivrer son peuple de leurs péchés. Il n'y a point pur eux de monstre plus terrible» E.M., tome XIII, pag.363.

les divinitez du paganisme ne sont que des pierres & des métaux sans vie & sans mouvement, cette Philosophie nous découvre aussi que toutes les Divinitez de la Philosophie, ne sont que de la matière & des volontez inefficaces. Enfin si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genouil devant des dieux qui ne sont point Dieu; cette Philosophie nous apprend aussi que nôtre imagination è nôtre esprit ne doivent point s'abatre devant la grandeur & la puissance imaginaire des causes qui ne sont point causes: qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre: qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, craindre & aimer Dieu en toutes choses.<sup>2</sup>

Se Malebranche tiene a precisare che la vera religione e la vera filosofia ci insegnano che la nostra immaginazione e la nostra mente non devono abbattersi davanti alla grandezza e alla potenza immaginaria di cause che non sono cause, è proprio perché la nostra attuale natura ci spinge a pensare ed agire in quella direzione. Si instaura così un parallelismo tra concezioni della causalità ed idolatria; è l'immaginazione il collante che permette di connettere le divinità pagane ad un particolare modo di intendere i rapporti causa effetto. La filosofia a cui si riferisce qui Malebranche è ovviamente l'aristotelismo, la forma mentis del paganesimo, la filosofia che ha costruito le sue basi sulle abnormi astrazioni dalle rappresentazioni sensibili. Questa visione della realtà conduce a prestare i propri servizi a falsi idoli che altro non sono se non l'ipostatizzazione delle nostre passioni, delle nostre fantasie, dalla debole ragionevolezza della nostro pensiero, sempre pronta a farsi schiacciare dalla forza della sensibilità.

Ora, si è detto che il pensiero della morte prodotto dall'immaginazione è il crogiuolo di tutte le paure, è il pensiero più terribile, ad esso si associa la paura di un dio terribile che ci torturerà in eterno, di una potenza che oltre a poterci annullare come e quando vuole, può portare all'estremo immaginabile la somministrazione e sopportazione di terribili dolori, perché per poter essere assunti devono pur essere sopportati, se non fossero sopportati non potrebbero entrare a far parte della coscienza. E' interessante notare che qui l'immaginazione crea un paradosso e ci gioca sopra: l'anima teme di subire una pena insopportabile, ma se realmente fosse insopportabile non ne potrebbe soffrire, un dolore quando diventa insopportabile fa perdere coscienza, e perdendo la coscienza termina "l'assunzione".

Dolore e coscienza sono un binomio indissolubile; credere in una pena tanto tremenda da risultare insopportabile è contraddittorio, equivale a pensare una pena che non può essere scontata. E' questo, tra le righe, uno dei più importanti argomenti che Malebranche porta a sostegno della sua tesi che il credente non deve temere la morte. In realtà egli comprende benissimo che la "pena insopportabile" (la morte) viene fantasticata come la sopportazione di un dolore insostenibile. Invece di ridurre la paura del dolore alle reali capacità della coscienza, il pagano estende o, meglio, espande (con l'immaginazione) la sua coscienza fino a poter raggiungere il terrore della pena (fantasticata infinita).

<sup>2</sup> R.d.V., tome II, pag.319-320.

La coscienza viene proporzionata alla paura della pena invece di commisurare la possibilità del dolore alle reali capacità di sopportazione della coscienza. Non la realtà di questa divinità e neppure la possibilità di esistenza di tale divinità (possibilità che non viene neppure considerata dando come implicitamente presupposta la sua reale esistenza) ma la sola possibilità che una divinità ci infligga pene tremende è fonte di incontenibili timori. Se il giudizio è un rapporto tra due idee o il rapporto tra rapporti tra idee, allora possiamo dire che la sola possibilità di un legame tra una divinità ed una pena che eventualmente potrebbe infliggerci incute il massimo timore.

Non ha nessuna importanza se tra questa idea di divinità e l'idea di esistenza non vi sia nessun legame; non ha nessun valore, in termini di emotività, che non vi sia nessun rapporto tra la nostra condotta ed un effettivo danno che essa potrebbe aver causato alla presunta divinità; non esiste dunque nessun legame non solo tra qualcosa di reale, ma neppure tra le possibili realtà e neppure fra tutte le possibili fantasie. Non importa, in definitiva, che esista qualche effettiva (cioè razionale) possibilità o qualche, non dico tutti, legame tra le sole possibilità (e non realtà); ma non importa neppure che vi sia una "com-possibilità" tra tutte le fantasie, che tutte le fantasie siano legate tra loro da un'irrazionale logica che crei tra ognuna di esse rapporti fittizi; è sufficiente che si crei un rapporto tra due sole idee (tra questa presunta divinità e la paura di subire del male) affinché nasca l'idolatria.

Se si leggono le opere di Malebranche ci si rende subito conto di quanto egli resti stupito ed infastidito da questa logica erronea, tanto più che essa non rappresenta un'eccezione ma la normalità tra gli uomini. Abituato a considerare i ragionamenti come rapporti tra rapporti di idee e così via, a considerare la loro validità in rapporto alla verità delle idee e alla verità dei rapporti che le legano non può non restare frustrato quando, andando ad esaminare la mentalità della comune degli uomini, non trova altro che ragionamenti falsi, constatata solo serie, a volte lunghissime, di credenze false legate da rapporti fittizi. Vede, infine, che gli uomini agiscono sotto l'impulso di sentimenti che si legano alle più assurde credenze tanto che spesso un solo, ma fondamentale errore regge in piedi un'enorme quantità di altri errori, di pregiudizi che, nel loro insieme, costituiscono una muraglia insuperabile spesso alla ragione: «Il n'y a rien de plus terrible ni qui affraye davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible, qui ne pense qu'à nous nuire, & à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui reveillent cette idée sont toujours écoutez avec crainte & curiosité».<sup>3</sup> Consideriamo ora le conclusioni a cui eravamo giunti nel capitolo precedente: ovvero che è con l'immaginazione che conosciamo le cose; che con l'immaginazione pensiamo la morte come il peggiore dei mali in quanto essa ci priva di tutti quei beni che l'immaginazione ci rappresenta; la morte diventa allora una pena spaventosa effetto di una condanna emessa da un dio spietato. La paura è quindi figlia di queste idee contorte e fantasiose di morte e divinità.

La mente pagana si spaventa e si prostra di fronte ai propri fantasmi tra i quali il primo ed il più grande è quello di un dio che può darle la morte in qualsiasi momen-

<sup>3</sup> R.d.V., tome I, pag.370.

to e senza nessun motivo. Questa è l'origine dell'idolatria il centro di gravità attorno al quale ruotano tutte le superstizioni e le religioni idolatriche. Ed è appunto il punto dal quale parte Vico nelle sua analisi antropologiche sulle religioni pagane: è il timore a far nascere le religioni, il timore della morte e la concezione immaginifica della natura sono proprie di ogni coscienza umana, quindi le religioni devono necessariamente nascere col pensiero e con le società umane.

Non è possibile una società di atei perché, come vedremo, le società sono regolate dalle stesse leggi dell'unione dell'anima e del corpo (e ciò vale tanto per Malebranche quanto per Vico) e, dopo il peccato, l'anima è schiava del corpo, l'anima cioè è una mente pagana e non una mente "atea". L'uomo fin dalla sua nascita sperimenta la paura in quanto ha da subito la confusa, "sensibile" cognizione della sua precarietà, coscienza tanto più irriflessa, non concettualizzata e caotica quanto più pressante, viva e forte: «Le quali cose, come danno il diritto senso a quel motto: *Primos in orbe deos fecit timor* (il timore fece sorgere primamente la divinità in terra) che le false religioni non nacquerò da impostura d'altrui, ma da propria credulità...»<sup>4</sup> La credulità è l'effetto principale della paura della divinità, una credulità non indotta da un agente esterno, ma scaturita dall'interno dell'anima stessa. Se la superstizione non rispondesse a precise esigenze dell'animo, se non fosse l'effetto di paure a loro volta effetto della costituzione stessa della mente umana, se non fosse una creazione stessa di coloro che poi se ne rendono schiavi, allora, se non fosse stata tutto ciò, non si sarebbero mai potute affermare le religioni pagane, la storia non potrebbe mai esser stata attraversata da ideologie mitizzanti, da miti ideologizzanti, da idolatria, divinazione e schiavitù che in vari tempi e luoghi, strategie e modi hanno determinato la vita dei singoli e delle nazioni.

I Nostri due Filosofi sono consapevoli del fatto che culti e riti religiosi pagani sono soltanto un aspetto della questione, che oltre ad una superstizione religiosa esiste una superstizione "secolare" che ci porta a tributare onori, "sacrifici" ed ubbidienza ad uomini e cose che altro non sono, nella nostra immaginazione corrotta, che l'ipostatizzazione delle nostre paure.

La "secolarizzazione" della superstizione e dell'idolatria si trova analizzata soprattutto ne *La Recherche*, Vico invece cerca di entrare "nell'immaginativa" di quei primi uomini, di ricostruire cioè la genesi della mentalità pagana e la genesi, come ormai abbiamo appurato è sempre il mito - pensiero di Giove. La spaventosa religione dei fulmini è spaventosa proprio perché il fulmine è manifestazione di potenza e di potenza omicida. La religione nasce quindi col pensiero ed il pensiero nasce come religioso e nel nascere subito s'atterra, si piega davanti alla divinità che, creandosi, ha prodotto. «Dal detto fino a qui si raccoglie che la provvidenza divina, appresa per quel senso umano che potevano sentire uomini crudi, selvaggi e fieri, che ne' disperati soccorsi della natura anco essi disiderano una cosa alla natura superiore che gli salvasse (ch'è 'l primo principio sopra di cui noi sopra stabilimmo il metodo di questa scienza), permise loro d'entrar nell'inganno di temere la falsa divinità di Giove, per-

<sup>4</sup> S.N.S. c.191.

ché poteva fulminargli...»<sup>5</sup> Da cui segue: «...un senso nascosto c'hanno le nazioni dell'onnipotenza di Dio, dal quale nasce quell'altro per lo quale tutti i popoli sono naturalmente portati a far infiniti onori alla divinità. E'n cotal guisa i poeti fondarono le religioni a' gentili».<sup>6</sup> E' evidente qui l'attuarsi del processo logico-psicologico descritto anche da Malebranche: il senso di estrema precarietà, di confusa ma fortissima paura è quindi la prima "sensazione" provata dal poeta teologo, la causa che determina il primo pensiero, Giove, ed il primo desiderio, esser salvati. La sequenza logica è quindi: paura della morte, pensiero della causa che può provocarla, credenza che ciò che può uccidere può anche risparmiare, desiderio di esser salvati, venerazione verso questa fantasticata potenza divina. In tale situazione è ovvio che ogni cosa venga vissuta in maniera esasperata, che ogni pensiero, ogni gesto siano frutto di questa spaventosa superstizione.

Senza questa dinamica psicologica, giocata tutta al livello dei sentimenti, le società non sarebbero possibili. Ma se le nazioni si sono fondate su dei sentimenti e non per contratto o per opera di qualche illuminato o astuto legislatore, allora le leggi che le regolano devono essere le stesse che regolano i sentimenti, che regolano cioè i rapporti mente corpo, su questo argomento ritorneremo a lungo in seguito, per ora è necessario chiarire che per Vico senza il vincolo dei sentimenti, senza i legami dell'idolatria,<sup>7</sup> di un pensiero sensibile e superstizioso le nazioni né nascerebbero né si manterrebbero: «E certamente cotali padri (...) forniti d'imperi armati di spaventose religioni e consecrati con immanissime pene».<sup>8</sup> Il pensiero diventa automaticamente il "freno" alla bestialità dell'uomo, egli si trattiene da una semplice reazione istintiva (come accadeva prima dell'illuminazione di Giove), cessa il suo errar ferino, si trattiene dalla fuga e contempla con timore e riverenza il cielo. Il primo esercizio del conato, il primo attuarsi di una qualche forma di volontà avviene al cospetto della divinità, il primo atto propriamente umano è una "coercizione" della divinità, il pensiero che "incatena" se stesso attraverso i sentimenti suscitati dall'immagine che totalmente lo costituisce.

Alla fuga istintiva si sostituisce l'immobilità frutto del terrore di chi sa di non aver possibilità al di fuori della clemenza di chi lo minaccia. Il freno dell'animo è allora anche il freno del corpo. Giove è "statore" perché ha posto termine all'errar ferino, al divagamento insensato, irriflesso, bestiale, istintivo e senza un obiettivo che vada al di là delle dinamiche puramente biologiche. Al vagare della bestia si contrappone la stasi del poeta teologo.

Cominciò qual dee, la moral virtù del conato, col qual i giganti dalla spaventosa religione de' fulmini furon incatenati per sotto i monti, e tennero in freno il vezzo bestiale d'andar errando da fiere per la gran selva della terra, e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di star in que' fondi nascosti e fermi; onde poscia ne divennero gli autori delle nazioni e signori delle prime repubbliche, come abbiamo accennato sopra e spie-

<sup>5</sup> S.N.S. c.385.

<sup>6</sup> S.N.S. c.383.

<sup>7</sup> «...per tenerglivi dentro, v'abbisognarono i fortissimi freni di spaventose religioni...» S.N.S. c.554.

<sup>8</sup> S.N.S. c.522.



gheremo più a lungo appresso. Ch'è uno de gran benefici che la volgar tradizione ci conservò d'aver fatto il cielo al gener umano, quando egli regnò in terra con la religion degli auspici; onde a Giove fu dato il titolo di "statore" ovvero di fermatore come sopra si è detto. Col conato altresì incominciò in essi a spuntare la virtù dell'animo, contenendo la loro libidine bestiale di esercitarla in faccia al cielo, di cui avevano uno spavento grandissimo e ciascuno di essi si diede a strascinare per sé una donna dentro le loro grotte e tenerlavi dentro in perpetua compagnia di lor vita; e sì usarono con esse la venere umana al coverto, nascostamente, cioè a dire con pudicizia; e si incominciarono a sentir pudore, che Socrate diceva esser il "colore della virtù". Il quale dopo quello della religione, è l'altro vincolo che conserva unite le nazioni, siccome l'audacia e l'empietà son quelle che le rovinano.<sup>9</sup>

Il sentimento di paura acquista subito altre valenze, è innanzi tutto anche sentimento di nullità, nulla è la consapevolezza di se stessi, si è consapevoli soltanto della propria paura (si tratta però di una consapevolezza per coscienza, cioè sensibile, irriflessiva) e di Giove, ma il confronto inconsapevole tra se e ciò che ci si oppone (la divinità) ottiene proprio l'effetto di un senso tanto confuso quanto pressante di precarietà. Da qui nasce la necessità della divinazione, concausa d'idolatria, comprendere i messaggi di Giove equivale ad avere la possibilità di salvarsi.

La divinazione, afferma Vico, è la scienza del parlar degli dei, comprendere la lingua divina (il linguaggio della natura) diventa una necessità nel momento in cui la realtà non è più vissuta soltanto biologicamente ma diventa una realtà pensata, allora tutto un mondo si crea agli occhi del poeta teologo, egli non sa che quello è una sua creazione, vede soltanto apparire alla sua immaginazione un insieme di eventi che sfuggono al suo controllo e che anzi sembrano controllarlo; per la prima volta vive la natura, la propria come quella che gli si pone di fronte attraverso il pensiero, ne è cosciente ma non ancora consapevole; tutto è un mistero da svelare e la divinazione consiste appunto nella scienza di svelare il mistero delle parole della natura (cioè di Giove). Finché l'uomo è mosso dall'istinto la natura è statica ed essendo nullo il pensiero azzerata è la sua realtà; il bestione è soltanto una macchina biologica: si muove la macchina mentre invece resta statica la realtà in cui essa si muove.

Col mito di Giove nasce il pensiero e, nello stesso istante, la macchina bestione si ferma (Giove è infatti "statore") ed inizia a "muoversi" la realtà che prende "vita" dall'immaginazione. La divinazione è quindi il primo tentativo fatto dall'uomo che ha perduto la guida dell'istinto e che si sente perso nella realtà fittizia che la sua mente ha creato; è il primo tentativo di orientarsi nel labirinto delle proprie fantasie e passioni che sono tutto il suo pensiero. In ogni atto, in ogni pensiero, l'ampiezza della mente primitiva non si estende al di là dei limiti della sensibilità e dell'immaginazione: la divinazione di cui Vico sta parlando non è quindi un parlare una lingua simbolica (in cui l'immagine della divinità è resa icona di se stessa ma non ne è l'essenza, non la incarna completamente) uno strumento per orientarsi in una realtà simbolica animata "da dietro" da spiriti e divinità.

<sup>9</sup> S.N.S. c.504.

Giove non “tira” i fili del fulmine e del tuono, del vento, né il calore del sole; neppure Nettuno agita le acque del mare, Nettuno è l’agitarsi stesso delle acque: come la mente primitiva non ha capacità astrattiva nel concepire la divinità così non potrà utilizzare strategie di controllo dell’ambiente che per essere escogitate abbiano bisogno dell’uso dell’intelletto o dell’astrazione. La divinazione allora prima ancora che essere un’attività umana, è “un’attività divina”, un parlar per cenni naturali di Giove a cui il poeta teologo risponde con cenni: ma nel gesto non vi è mai un significato simbolico, il gesto non è un segno che rimanda ad un significato implicito ma che resta inespresso; il gesto è segno e significato perché il significato è l’azione stessa che col gesto si compie. L’immediatezza con cui è vissuta la precarietà dell’ambiente è corrisposta dall’immediatezza della risposta divinatoria; tutto avviene in vista di recuperare un equilibrio che il crearsi del pensiero ha frantumato.

Si può immaginare la situazione di questi primi uomini come quella di chi si svegli dopo un lungo svenimento (la stessa dinamica psicologica viene descritta da Malebranche quando parla “dell’affacciarsi” del pensiero nella mente del neonato): la prima percezione della realtà sarà estremamente confusa, le cose avranno contorni indefiniti, la percezione che si avrà di sé sarà ancora più labile e frammentaria, anzi non si penserà a sé stessi, non ci si porrà la domanda “chi sono io?”, “cos’è che mi è più utile fare?” e via dicendo. La percezione sarà confusa, la luce ci colpirà con forza e ci procurerà un fastidio superiore a quanto normalmente non farebbe; i suoni le parole delle persone che ci verranno incontro saranno amplificate enormemente.

I gesti, i movimenti che in quello stato faremo non saranno frutto di una valutazione intellettuale, ma saranno volti a ristabilire un equilibrio fra le sensazioni, ad ordinare l’immaginazione: sarebbero la reazione dell’immaginazione e della sensazione in vista di definire con ordine quel che accade. In una situazione del genere tutto l’ambiente ci gira intorno anche se poi, in realtà, tutto è fermo e a girare è soltanto la nostra testa. Questo esempio credo renda meglio di ogni altro il legame tra la psicologia del poeta teologo e il famoso principio dell’antropologia vichiana: «Gli uomini prima sentono senz’avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura».<sup>10</sup> Nella fase che stiamo trattando però siamo ancora all’animo perturbato e commosso. Il primitivo che si vede girare tutto intorno prova quella nostra stessa sensazione di sbigottimento. La divinazione è quindi la prima reazione dell’immaginazione al fine del controllo della realtà. A parlare, ad esprimere un volere, agli occhi del gentile è, e non può essere che Giove.

Quivi i primi uomini, che parlavan per cenni, dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fossero cenni di Giove (...) che Giove comandasse co’ cenni, e tali cenni fossero parole reali, e che la natura fusse la lingua di Giove; la scienza della qual lingua credettero universalmente le genti essere la divinazione, la qual da greci ne fu detta teologia, che vuol dire “scienza del parlar degli dei”. Così venne a Giove il temuto regno del fulmine, per lo qual egli è ‘l re degli uomini e degli dei, e vennero i due titoli: uno di “ottimo” in significato di fortissimo (..) e l’altro di “massimo”, dal di lui vasto corpo quant’egli è ‘l cielo. E da

<sup>10</sup> S.N.S. c.218.

questo primo gran beneficio fatto al genere umano vennegli il titolo di “sotere” o di “salvadore” perché non gli fulminò (ch'è 'l primo degli tre principi che abbiamo preso di questa Scienza): e vennegli quella di “statore” o di “fermatore”, perché fermò que' pochi giganti dal loro ferino divagamento, onde poi divennero i principi delle genti.<sup>11</sup>

La situazione è vissuta come precaria, il pericolo, anch'esso pensato a livello dei sentimenti è di morire, di tornare a quella situazione di “anestesia” totale (come quella del feto descritta da Malebranche nei capitoli precedenti a quelli che ci descrivono la “psicologia” del neonato) di un momento prima. La realtà invece continua a permanere davanti alla mente del primitivo, anzi inizia sempre più a differenziarsi e quell'immenso spettacolo che gli si presenta e gli si fa innanzi, Giove, da pericolo omicida, per il fatto che non eserciti questo suo distruttivo potere, si trasforma in salvatore.

L'uomo, per quanto sia annichilita la sua intelligenza, per quanto rozzo e “bestione”, allorchè si trovi in una situazione di estrema precarietà desidera necessariamente, o quasi, una divinità, un essere superiore che lo salvi; e se ha la capacità di salvarlo deve necessariamente essergli superiore, altrimenti si salverebbe da solo, o detto in altri termini, riuscirebbe da solo a controllare la natura, la realtà che lo circonda.<sup>12</sup> La vita dipende allora dal saper interpretare (ma un'interpretazione che, almeno agli inizi, è tutta immaginativa) i gesti del salvatore affinché continui ad essere tale e non si trasformi in carnefice. La scienza umana, la scienza della natura intendo dire, nasce per Vico come scienza del parlar degli dei, in quanto la parola divina è la natura stessa: «La sapienza tra gentili cominciò dalla musa, la quale è da Omero, in un luogo d'oro dell'Odissea, diffinita “scienza del bene e del male”, la qual fu poi detta “divinazione”; sul cui natural divieto, perché di cosa naturlamente niegata agli uomini, Iddio fondò la vera religione agli ebrei, onde uscì la nostra de cristiani, come se n'è proposta una degnità. Sicchè la musa dovette essere propriamente dapprima la scienza in divinità d'auspici».<sup>13</sup> La divinazione è quindi anche la scienza del bene e del male, di ciò che è proibito e di ciò che è permesso. La mente pagana trova motivo di sviluppo nel tentativo continuo e fantasioso di interpretare i segni di Giove, la natura è la lingua parlata dalla divinità, la natura (vissuta con la sensibilità e la fantasia) è la determinatrice del bene e del male. Il mito assolve anche e soprattutto al compito di legge divina; il pollulare dei miti è l'articolarsi del messaggio divino, il manifestarsi sempre più complesso e variegato della natura.

La divinazione è quindi l'insieme di regole, la strategia con la quale l'uomo affronta la natura. Il comportamento umano sarà allora stereotipato, rigido, ritualizzato al massimo in quanto “rozza”, prepotente e forte è la voce di Giove che ordina il suo

<sup>11</sup> S.N.S. c.379 (vedere anche capoversi 333-335).

<sup>12</sup> «Per tutto ciò dobbiamo cominciare da una qualche cognizione di Dio, della quale non sieno privi gli uomini, quantunque selvaggi, fieri ed immani. Tal cognizione dimostriamo esser questa: che l'uomo, caduto nella disperazione di tutti i soccorsi della natura, desidera una causa superiore che lo salvasse. Ma cosa superiore alla natura è Iddio, e questo è il lume ch' Iddio ha sparso sopra tutto gli uomini.» S.N.S. c.339.

<sup>13</sup> S.N.S. c.365.

volere. L'idolatria e la divinazione, ovvero la scienza pagana del bene e del male hanno alla radice, come ha mostrato molto chiaramente Vico, sempre lo stesso sentimento: il terrore della morte, il senso che la realtà sfugga al controllo del soggetto e che lo annienti. La paura di morire però non è un'idea come noi la intendiamo, non ha un solo aspetto e, come i nostri due Autori ci hanno ormai fatto capire, non è l'effetto di un solo sentimento ma il capolinea di diverse passioni, la sintesi rappresentativa di molti elementi psicologici che interagiscono tra loro. Infatti la morte è vista già di per sé come una pena, almeno per chi la considera con gli occhi dell'immaginazione perché, come si afferma negli *Entretiens*, a morire saranno proprio i sensi e l'immaginazione. Se alla morte farà seguito un'eternità di pene, di dolore in una sorta di inferno dantesco ecco che l'idea dell'idolo vendicativo e geloso si coalizza con le idee fantasticate della morte e dell'eternità per aumentare vertiginosamente le paure e con esse le superstizioni.

L'idea razionale dell'eternità è sempre presente nella mente, anche in quella pagana, soltanto che, spesso l'immaginazione la trasforma (o, meglio, pone alla coscienza la sua confusa rappresentazione dell'eternità) tanto da renderla irriconoscibile.<sup>14</sup> Quali possono essere gli effetti che l'idea dell'eternità ha sul nostro spirito, su i suoi stati di coscienza? Se si penserà alla morte con l'immaginazione anche l'idea di eternità riceverà la stessa sorte. Ad una morte immaginata come straziante farà seguito un'eternità di tormenti. Ma perché l'uomo è portato a pensare questi concetti con toni così cupi? E' vero che si odia il dolore ma è altrettanto vero che si ama il piacere; per quale motivo allora non fantasticare l'al di là come un eterno piacere?

La risposta che dà Malebranche è scontata ma difficilmente confutabile: ciò avviene perché gli uomini non amano il piacere quanto odiano il dolore. Il concetto è ulteriormente generalizzabile, infatti, al dolore e al piacere sono sempre collegati due stati d'animo: il timore e la speranza. Nel pagano dunque il timore sarà sempre "dominante" sulla speranza, se crederà in un dio non sarà per la speranza della salvezza quanto per la paura della dannazione. Si potrebbe osservare che le due cose sono corrispettive, che si ricerca l'una in quanto si teme l'altra. Per Malebranche le cose non stanno così: innanzi tutto perché non hanno lo stesso peso, si spera molto meno di quanto non si tema e si teme di più perché i dolori sono sempre più forti e più vivi dei piaceri. Nelle dinamiche che regolano i movimenti dello spirito umano, dinamiche di cui le rappresentazioni (cioè le idee prodotte dall'immaginazione) sono l'esito, un peso determinante è giocato dalle paure e non dai desideri, spesso anzi i desideri sono speranze di fuggire il dolore e non attaccamento al piacere: «Il faut d'abord remarquer que l'espérance d'une éternité de plaisir n'agit pas si fort sur les esprit, que la crainte d'une éternité de tourmens».<sup>15</sup> Questa che di primo acchito potrebbe sem-

<sup>14</sup> «S'il arrive souvent que de petits plaisirs & de légères douleurs que l'on sent actuellement, ou même que l'on s'attend de sentir, nous brouillent étrangement l'imagination, & nous empêchent de juger des choses selon leurs véritables idées; il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur nôtre esprit. Mais il est à propos de considérer ce qu'elle est capable d'y produire» R.d.V., tome II, pag.107.

<sup>15</sup> R.d.V., tome II, pag.107.

brare soltanto una constatazione di ordine psicologico ha invece anche una valenza morale. Per il cristiano, la salvezza non è raggiungibile soltanto perché uno si è comportato bene. Il comportamento dell'uomo può essere frutto di un calcolo, anche in considerazione dell'al di là. Se mi sono convinto, infatti, che esiste un Dio agirò così come egli mi comanda, è una mia convenienza ubbidire, fa poca differenza che si adori un falso idolo o il vero Dio in quanto di può adorare il vero Dio come un falso idolo; ciò che invece fa la differenza è la fede che, quando è tale, è sempre autentica, ovvero non dettata da considerazioni utilitaristiche. In definitiva il cristiano bigotto ed il pagano superstizioso sono psicologicamente affini, adorano in base ad un tornaconto, tornaconto stabilito con "l'aritmetica" dell'immaginazione e della passione. Seguire la propria natura è sempre un peccato perché, dal peccato originale in poi, la nostra natura è corrotta. Il bigotto pecca perché invece di credere con fede, adora Dio come fosse un idolo, segue il sentimento naturale di timore dimostrando così la non autenticità della sua devozione.

Mais parce que le vrai Dieu les menace dans le secret de leur conscience, d'une éternité de tourmens pour punir l'excès de leur ingratitude, & que cependant ils ne veulent point quitter leur idolâtrie; ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes oeuvres. Ils jeûnent comme les autres; ils font des aumônes, ils disent des prières; ils continuënt quelque tems de pareils exercices: & parce qu'ils sont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou dévotions aisées, qui s'accordant avec l'amour propre, renversent nécessairement, mais d'une manière insensible à leur égard toute la morale de Jesus-Christ. Ils sont fidèles, ardens, & zélez deffenseurs de ces traditrons humanines, que des personnes peu éclairées leur persuadent être tres-utiles, & que l'idée de l'éternité qui les effraie leur représente sans cesse comme absolument nécessaires à leur salut.<sup>16</sup>

Idolatri e zelanti bigotti sono dunque assimilabili, identiche sono le pulsioni che li muovono, nessuna importanza, a tal riguardo, ha il fatto che l'oggetto a cui si riferiscano sia tanto differente negli uni e negli altri. Si accenna qui ad una interessante particolarità dell'animo umano, che riprenderemo in seguito, ovvero che le pratiche idolatriche sono proporzionate alla paura dell'eternità di tormenti vista attraverso l'amor proprio, il che avvalorava quanto sostenevamo a proposito della differenza tra l'idolatria la carità cristiana, tale differenza non è tanto nelle azioni quanto nelle intenzioni; se la molla all'azione è l'amor proprio e non la fede la pratica del culto sarà sempre idolatrica.

E' vero che la pratica del cristianesimo implica un insieme di azioni che contraddicono gli interessi dell'amor proprio, ed è questa contraddizione a rivelare la natura della devozione del credente, tutto questo è vero ma ciò avvalorava ancor più "l'aforisma" malebranchiano *si le coeur est chrétiens, le fond de l'esprit est payen*, in quanto la natura dell'animo è la stessa tanto nel pagano quanto nel cristiano. In fondo alla sregolatezza dei costumi, alla falsità delle pratiche ecc., vi è dunque sempre un disordine dello spirito di cui la paura fantasticata di un'eternità di pene rappresenta soltanto il punto terminale.

<sup>16</sup> R.d.V., tome II, pag. 110.

Il rimorso colpisce il bigotto (pagano a tutti gli effetti) e, invece di irretirlo, lo fa perseverare nella sua idolatria: un'eternità di tormenti fantasticata come la pena per la sua ingratitudine lo costringe in cerimonie e pratiche assurde alla ragione, ma perfettamente congruenti con l'amor proprio che è il vero motore delle azioni umane. Paradossalmente, ma solo in apparenza, queste pratiche finiscono per diventare l'esatto opposto di quello che prescrive la morale cristiana; in apparenza perché, a ben pensarci, l'amor proprio è l'esatto opposto della carità cristiana. Inoltre, agli occhi dell'idolatra tutto quest'insieme di pratiche e cerimonie riveste il carattere della necessità, è necessario cioè compiere queste piccole pratiche, queste astruse cerimonie se ci si vuol ingraziare la divinità.

In definitiva, il pensiero pagano, in quanto pensiero superstizioso, è il prodotto di una mentalità rigida, tutta ripiegata in se stessa che pone legami fantasticati come necessari tra cose neppure esistenti. La minaccia stessa che il vero Dio incute nelle coscienze corrotte viene vissuta e pensata non per quel che realmente è, il richiamo di un Dio infinitamente buono e giusto, ma come un'intimidazione di un dio prepotente, proporzionato negl'intenti e nelle azioni alla meschinità e rozzezza dell'animo di chi se lo immagina.

La confusione di idee, che rappresenta il tratto più caratteristico della mentalità pagana, è la causa che spinge l'uomo a dedicarsi con ferma convinzione a pratiche idolatriche, a devozioni, certamente irrazionali, ma completamente comprensibili agli occhi del filosofo, in quanto perfettamente compatibili con l'amor proprio e funzionali ai suoi (dell'amor proprio) bisogni. E' quindi il timore (di subire pene terribili) suscitato dalle minacce di una fantasticata divinità prepotente a costituire il "primo motore" dell'idolatria e della sregolatezza dei costumi.

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, qui ne regarde pas tant le dérèglement des moeurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte dont nous venons de parler etend assez souvent la foi aussi bien que le zele de ceux qui en sont frappez, jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de nôtre religion. Il y a bien des gens qui croyent, mais d'une foi constante & opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde: que les animaux sentent une véritable douleur: que les qualitez sensibles sont répandues sur les objets: qu'il y a des formes ou des accidens réels distinguez de la matière, & une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginez que ce seroit aller contre la foi que de le nier.<sup>17</sup>

Questo passo ha una notevole importanza, ci mostra come per Malebranche il timore di un'eternità di pene sia presupposto a tutta una serie di errori, che poi sono gli stessi che abbiamo discusso nel primo capitolo. Ma, nello specifico, cosa si intende dicendo: ci sono tanti che credono con fede costante (...) che le qualità sensibili rivestano gli oggetti (...) perché hanno immaginato che negarle significhi andare contro la fede? In realtà tali persone hanno fede solo nei loro sensi o, per essere più precisi, nelle credenze che si sono costruiti partendo dalla commistione delle sensazioni con le passioni. Il timore per le minacce di una divinità prepotente e gelosa si

<sup>17</sup> R.d.V., tome II, pag.111.

somma quindi ad una fede nel sensibile. Credono che negare alla materia la possibilità di agire sia andare contro la fede perché immaginano l'azione della materia essere la minaccia stessa della divinità (ed anche qui gli errori si sommano: l'errore di credere che la materia possa agire ed il conseguente sbaglio di attribuire una natura divina, addirittura un messaggio, a tale azione della materia).

Negare ciò che i sensi, la paura e, in sintesi, la fantasia ci prospettano come evidente è contravvenire ad un ordine che il falso idolo ci ha imposto. All'origine comunque, c'è sempre il timore dell'idea di eternità che ha un'intensità estremamente forte al punto di far approvare, se non necessariamente con assoluta convinzione, sempre con l'esempio, le tradizioni umane.<sup>18</sup>

Costumi, usanze e convenzioni sociali hanno quindi una stretta "parentela" con l'idolatria e con la concezione idolatrica che, spesso, i più hanno anche della vera religione, parentela che condividono anche con la paura che suscita l'idea dell'eternità (fittizia o immaginaria che dir si voglia) della morte.

La prospettiva confusa di una pena tremenda, indefinita nel tempo e negli esiti, agisce sull'animo umano più di ogni altra prospettiva, nella psicologia umana essa ha la funzione di causa principale, in grado di determinare un'infinità di pregiudizi e di comportamenti, di uniformare tutta una mente in sua funzione;<sup>19</sup> diventa "un'asse portante" della struttura della mente pagana, in grado non soltanto di reggere molti altri pregiudizi che ad essa si legano, ma di produrne di assai pericolosi a sua volta. La fede passionale che determina, allontana sempre più l'uomo dalla luce della ragione, e lo fa credere in potenze immaginarie, in entità fittizie ossequiate più che la vera divinità.

Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules, & les fortifie de telle sorte qu'il est presque impossible de s'en délivrer. Elle étend pour ainsi dire la foi jusques aux préjugés, & fait rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu, à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtement l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur & avec zèle des traditions humaines, & des pratiques inutiles pour le salut; des dévotions Juives & Pharisaiques que la crainte servile a inventée. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de désespoir: de sorte que regardant confusément la mort comme le néant, ils se hâtent brutalement de se perdre, afin de se délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent & qui les effrayent. Les femmes, les jeunes gens, les esprit foibles sont les plus sujets aux scrupules & aux superstitions, & les hommes sont les plus capables de désespoir.<sup>20</sup>

Si ritiene spesso che sia la superstizione a far nascere nello spirito umano paure irrazionali, ma qui Malebranche sostiene l'esatto contrario, sono le paure provate ma

<sup>18</sup> «Néanmoins on peut dire que cette crainte, que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits, produit quelquefois un si grand ébranlement dans leurs imaginations, qu'ils n'osent tout-à-fait condamner ces traditions humaines; & que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont quelque apparence de sagesse dans leur superstition & dans leur fausse humilité, comme ces traditions Pharisaiques, dont parle Saint Paul» R.d.V., tome II, pag. 111.

<sup>19</sup> «La vûë de la peine agit donc davantage que la vûë de la récompense; & voici à peu près ce qu'elle est capable de produire, non pas toute seule, mais comme cause principale» R.d.V., tome II, pag. 108.

<sup>20</sup> R.d.V., tome II, pag. 108.

non comprese a dare il via all'idolatria, a far nascere superstizioni, a prostrarsi davanti ai propri fantasmi. La paura di una pena eterna, infinita nel tempo e nell'intensità, fa quindi nascere un'idea fantastica di divinità che può, come un universale, ricondurre a sé tutte le paure particolari e le entità fittizie che tale mente corrotta è in grado di pensare. I sentimenti che provoca non sono passeggeri ma si instaurano nell'animo e stabiliscono lì il loro quartier generale, condizionano emotivamente tutta la vita dell'uomo, tanto che, tutto quello che egli penserà, lo penserà sempre attraverso questo filtro emotivo. L'uomo non penserà allora liberamente, autonomamente, ma ogni sua idea graviterà intorno ad uno stato d'animo determinato, in prima istanza, da questa paura irrazionale: «Il est facile de reconnoître les raisons de toutes ces choses. Car il est visible, que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible, & la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'esprit & qui frappent l'imagination; il est nécessaire qu'elle soit accompagnée d'une grande suite d'idées accessoires, lesquelles fassent toutes un effet considérable sur l'esprit, à cause du rapport qu'elles ont à cette grande & terrible idée de l'éternité».<sup>21</sup> Le ultime parole di Malebranche qui riportate aggiungono però qualcosa di nuovo: l'idea più terribile che possiamo immaginare (l'idea di un'eternità di tormenti) è un'idea catalizzatrice, attira intorno a se tutta una serie d'idee accessorie come una stella che, a ragione della sua superiore massa, fa gravitare in orbita intorno a se i pianeti minori. Queste idee accessorie sono di notevole importanza, destano infatti nello spirito rappresentazioni e credenze che ottengono l'effetto di aumentare la forza "emotiva" dell'idea dell'eternità: la paura di un dio vendicativo può associarsi nella mente pagana alla paura di qualche fenomeno che presenti i caratteri dell'eccezionalità, o alla paura degli animali, tutte queste cose potrebbero infatti essere altrettante minacce della divinità.

Ora, tutte queste paure "particolari, vanno a rafforzare la paura generale, fondamentale, quella di un'eternità di tormenti inflitta da un dio vendicativo. I rapporti che si instaurano tra l'idea principale e le idee accessorie sono come la "biosfera" della mente pagana, l'insieme di tutti gli elementi che ne permettono la sopravvivenza. La stessa idea di eternità, come possiamo adesso constatare è una piccola biosfera mentale, un agglomerato di idee o, per essere più precisi, un'idea che può venir interpretata in molti modi differenti e che svolge differenti funzioni, anche simultaneamente, a seconda della prospettiva dalla quale la si analizzi; i tanti aspetti che la compongono e la caratterizzano sono anche quelli che le permettono di "sopravvivere" nella coscienza umana e di autoalimentarsi.

È l'idea immaginativa della morte, è l'idea fittizia dell'eternità, è l'idea della minaccia divina e quindi del volere divino (dell'idolo), è l'idea della pena, dell'infinito dolore, è l'idea stessa dell'idolo (questo argomento sarà ampiamente trattato in seguito); è inoltre la causa, ma questo nella prospettiva del filosofo analista e non dal punto di vista del pagano, delle tradizioni umane, dei costumi delle convenzioni sociali (almeno della maggior parte di esse), è la causa di tutte le superstizioni, di tutti i riti pagani ma pure dei rituali del nevrotico (sebbene Malebranche non conii questo

<sup>21</sup> R.d.V., tome II, pag. 108.



termine, parla infatti di spiriti deboli, di melanconici, disperati ecc.), di tutte le azioni che, in definitiva, hanno la loro origine non nella ragione o dalla vera fede ma dall'amor proprio, dalle passioni, dai sentimenti.

La mente pagana fa della sensibilità e dell'immaginazione il fulcro del suo pensare e conoscere, l'idea della morte rappresenta per essa un universale, l'idea principale attorno alla quale ruotano tutte le idee accessorie. Nella "fisica" (fuor di metafora: nella psicologia) della gravitazione universale della coscienza erronea il concetto di forza viene recitato dall'intensità emotiva con cui si presentano i contenuti sensibili, dalla tensione che suscitano i fantasmi dell'immaginazione. Tutta la vita dell'idolatra è quindi condizionata in modo assoluto dall'idea della morte e da una pena eterna, paure che nel caso dei primitivi vichiani hanno, ancor più che nei superstiziosi malebranchiani, una matrice esclusivamente sensibile; la realtà dal pagano viene vissuta come l'exasperazione del sentimento di precarietà nel quale versa. L'instabilità interna al soggetto assume i connotati della confusione, della pericolosità ed imprevedibilità del mondo esterno.

L'antidoto che la rozza e fluttuante mente pagana trova, e l'unico che potrebbe mai trovare, è la superstizione idolatrica che finisce per regolare l'universo poetico attraverso un rigido comportamento rituale. La rigidità in questo caso è direttamente proporzionale alla caoticità della realtà immaginata. La paura di morire, la credenza che la vita e la morte dipendano da Giove portano i primitivi a ritualizzare (con pratiche superstiziose) ogni loro azione. In quest'ottica Vico mette in relazione idolatria, divinazione, paura della morte e ritualizzazione del comportamento. Il sacrificio umano rappresenta il caso limite della paura che governa la divinazione e l'idolatria.

La divinazione è la scienza del bene e del male, è la scienza del comportamento: quanto più terribile sarà il male che seguirà un comportamento non conforme al volere divino, tanto più saranno ritualizzate le azioni umane. La vita vissuta con la sola fantasia è una vita fortemente ritualizzata. La paura esaspera i rituali e la brutalità degli stessi, brutalità (come nell'esempio delle streghe carnefici di innocenti bambini)<sup>22</sup> proporzionale alla pena che si fantastica verrà emessa dalla feroce divinità. Ma la ferocità della divinità è soltanto il contrappeso psicologico della propria paura, la ferocità del sacrificio umano l'esito di un animo contorto, corrotto ed incapace di reagire alla propria impotenza se non assecondando quelle fantasie che della debolezza sono soltanto l'effetto.

Il sacrificio umano dimostra inoltre che la paura della morte non è fine a se stessa ma è soltanto il ponte per l'esplicarsi di una paura più forte quella del dolore eterno della paura della morte protratta in eterno: è per questo che si sacrifica la vita alla divinità, si spera che così il dio soddisferà la propria sete di dolore umano, la morte della vittima sacrificale in fondo è il male minore anche per la vittima stessa in quanto la paura delle pene infinite colpirebbe anche lei.

<sup>22</sup> «Le streghe, nel tempo stesso che sono ricolme di spaventose superstizioni, sono sommamente fiere ed immani; talchè se bisogna per solennizzare le loro stregonerie, esse uccidono spietatamente e fanno in brani amabilissimi innocenti bambini» S.N.S. c.190.

Se consideriamo questa posizione teorica del Vico alla luce di quanto in precedenza abbiamo osservato sul sentimento (sull'idea sensibile) del dolore eterno, là dove Malebranche parla della paura della morte protratta all'infinito, il sacrificio umano diventa qualcosa di più e forse di profondamente diverso di un baratto a "buon mercato" (in quanto a morire non è il carnefice, l'idolatra, ma la vittima) con la divinità. Il sacrificio umano rientra "nell'equilibrio" cosmico (della "cosmologia", della metafisica poetica) che l'idolatra con la propria paura nota essere rotto e che, questione di vita o di morte, si deve in ogni modo ristabilire. Si deve anche considerare che, la strega, il primitivo sono soggetti in buona parte inconsapevoli della propria identità, un'identità che con l'idolatria cercano di costituirsi: ora se hanno difficoltà a riconoscere la loro stessa umanità è molto probabile che ancor più difficilmente ne riconoscano agli altri.

In fin dei conti, nell'universo pagano delle origini l'unico ente "umano" cioè provvisto di anima, è l'idolo e non l'uomo. Il rito (di cui il sacrificio umano rappresenta il caso limite) è in definitiva un adeguamento alla divinità: attraverso il rito si acquista di esistenza perché esso ci avvicina alla divinità che, propriamente, è esclusiva di volontà e vita. Il primitivo idolatra non si riconosce a sé né volontà, né vita in quanto non può attribuirsi qualcosa perché ancora non sa riconoscersi; non avendo identità non ha volontà né vita propri: «Da tal prima morale della superstiziosa e fiera gentilità venne quel costume di consacrare vittime umane agli dei...».<sup>23</sup> L'esempio delle streghe, proposto anche da Malebranche, mostra inoltre come la caratteristica che Vico intende propria dei primi uomini si mantenga anche nelle streghe moderne, sono le stesse passioni, la stessa immaginazione a far agire streghe, stregoni e bestioni alla stessa maniera. La magia che ancora tanto credito aveva nel '600 e non soltanto tra i popolani, l'astrologia rinascimentale, o al più della barbarie ritornata, il medioevo, sono "rottami" che dall'antichità, dalla preistoria addirittura, sono giunte fino ad ora e non nei resti che si ritrovano tra le rovine delle città, ma dentro l'animo di ognuno di noi; non in superficie ma negli strati più profondi e quindi più oscuri della nostra coscienza. Le "correnti" della profondità però, come amano ripetere spesso i nostri due Autori,<sup>24</sup> determinano le correnti di superficie dell'animo umano.

Spesso anche gli uomini dell'alta società della civile Francia del '600, osserva Malebranche (ma su questo argomento ci soffermeremo a lungo in seguito), non si rendono conto di quanto il loro comportamento sia ritualizzato. Secondo Vico l'origine del ritualità di molte delle nostre azioni (anche il linguaggio ha una forte componente ritualistica) si ritrova nell'idolatria delle origini, teoria questa che, in linea di massima, Malebranche implicitamente accetta; ovviamente però non in riferimento al primitivo fondatore di nazioni, quanto ad alcuni personaggi "psicologici" descritti ne *La Recherche*, tra i quali forse il più emblematico è il pastore stregone per forza d'immaginazione, che col poeta teologo vichiano (come vedremo) ha questi e molti

<sup>23</sup> S.N.S. c.517.

<sup>24</sup> La bella metafora del fiume che sfociando nel mare per un tratto mantiene il proprio corso e la dolcezza delle acque si trova ne *La Scienza Nuova Seconda* ai capoversi 249,412,629.

altri tratti in comune. Per Vico la religione del tuono e del fulmine fece gli uomini naturalmente prudenti, prudenza che, in questo caso, fa un tutt'uno con la ritualizzazione in quanto ogni azione era sotto lo sguardo di Giove. Il famoso motto "*Auspicia esse sua*" ha pure questo aspetto, cioè di avere il comportamento "legato" al volere di Giove, ogni più piccolo errore nell'eseguire il gesto, nel rispondere alla divinità può scatenare l'ira divina. «In cotal guisa la pietà e la religione fecero i primi uomini naturalmente prudenti, che si consigliavano con gli auspici di Giove - giusti della prima giustizia di Giove (...) le virtù di tal prima età furono (...) virtù per sensi mescolate di religione ed immanità; i quali costumi come tra loro si comportino si può tuttavia osservare nelle streghe, come nelle Dignità si è osservato».<sup>25</sup> Questo passo vichiano è importante sotto diversi aspetti, in esso si ripropone l'interscambiabilità tra la mentalità delle streghe e dei poeti teologi mentalità fatta (cito alla lettera) "*di virtù per sensi mescolate di religione ed immanità*". Quindi per Vico nella mente moderna vi sono ancora le vestigia della mente primitiva. Inoltre questa definizione succinta racchiude il senso stesso dell'analisi dell'idolatria avanzata dal Malebranche: è costruirsi una mentalità partendo dai sensi, facendo astrazione da essi, è essere pagani. Si ripropone quindi in Vico la stessa teoria antropologica avanzata da Malebranche, ovvero: virtù per sensi mescolata di religione e immanità, uguale mente pagana.

La filosofia aristotelica ha dentro di sé il "seme" del senso comune che adagia ed accorda le proprie conoscenze sul sentire, la mentalità moderna racchiude in sé ancora le tracce di quel buio e rozzo passato, tracce che soltanto nei pazzi, nelle streghe ed in alcuni aspetti del carattere dei più emergono con evidenza. Questo è quanto ripete in più luoghi Vico (basti ricordare la bella metafora del fiume che continua ancora il suo corso per un buon tratto di mare) ed anche il punto di Archimede sul quale Malebranche muove la sua critica antropologica alla mentalità comune e all'aristolismo, che ne rappresenta l'esito raffinato, e la battaglia teologica contro gli effetti del peccato originale, anch'esso, proprio perché originale, situato all'inizio delle vicende umane su questa terra.

Il fatto che Malebranche inserisca come centrale nella sua riflessione la tematica del peccato originale non ne fa un anticartesiano solo per il fatto che Cartesio si è tenuto ben lontano dall'affrontare queste spinose questioni; conferisce semmai alla sua filosofia una dimensione diacronica che la filosofia cartesiana non ha. L'antropologia malebranchiana non sarebbe possibile senza la critica alla "religione dei sensi" (idolatrice), ma la si è potuta riconoscere come tale soltanto dopo che si sia fatto chiarezza in che cosa consistano i contenuti sensibili, che si sia stabilito con certezza lo status ontologico della sensibilità; tutto questo, a detta di Malebranche, è stato fatto soltanto da Cartesio. In altri termini l'antropologia malebranchiana non può che essere cartesiana; d'altra parte Vico stesso parte in maniera inequivocabile dal fatto che la religione primitiva e la mentalità idolatrice sono fatte di "virtù" "facoltà" per sensi.

<sup>25</sup> S.N.S. c.516.

Ora soltanto Malebranche aveva assunto una posizione teorica di tal genere; non fosse per altro (ma c'è molto altro) basterebbe questo a riconoscere la matrice malebrancheana di gran parte dell'antropologia vichiana. Per Vico non può esservi mai stata nazione senza religione perché la conoscenza comincia dall'immaginazione fantastica del sensibile, che si finge come divino. Il timore funge allora da catalizzatore per tutto il pensiero, timore che si lega bene con la fantasia, tanto che, per Malebranche, non può esservi paura se non accompagnata dalla fantasia. La realtà viene allora misurata col metro della sensibilità ed il risultato è l'idolatria e la superstizione. «Vera e proprietà di natura umana è quella avvertita da Tacito, ove disse "mobiles ad superstitionem percussae selem mentes": ch'una volta che gli uomini sono sorpresi da una spaventosa superstizione, a quella richiamano tutto ciò ch'essi immaginano, vedono ed anche fanno».<sup>26</sup> Si può già vedere all'opera la forza motrice creatrice dell'universale fantastico, il magnete che attira a sé le idee ed i sentimenti. Le nazioni sono nate da uomini superstiziosi e paurosi, divorati da sensi di colpa immaginari, perché nessun torto avevano fatto ad una divinità, Giove, che tra l'altro esisteva soltanto nella loro fantasia.

L'uomo nel suo stesso nascere si riconosce come colpevole senza sapere quali siano le sue colpe ma conoscendo chi gliene imputa, la religione del tuono e del fulmine. Il sentimento di impotenza fa nascere i sensi di colpa, i sensi di colpa fanno nascere scrupoli e gli scrupoli, per reazione, spesso provocano pensieri ed atti veramente, questi sì, peccaminosi. È una verità vecchia, ma Vico la applica in maniera innovativa e si serve di essa per smontare le tesi di chi vedeva nello stato di natura una natura umana "buona", priva del male: si tratta in realtà soltanto di un'astrazione filosofica di dotti boriosi. «Dallo che tutto ha da conchiudersi quanto sia stata finora vana la boria de' dotti d'intorno all'innocenza del secol d'oro, osservata dalle prime nazioni gentili; che, n'fatti, fu un fanatismo di superstizione, ch'i primi uomini, selvaggi, orgogliosi, fierissimi, del gentilesimo teneva in qualche ufizio con un forte spavento d'una da essi immaginata divinità. Sulla qual superstizione riflettendo, Plutarco pone un problema: se fusse stato minor male così empivamente venerare gli dei, o non creder affatto agli dei. Ma egli non contrapone con giustizia tal fiera superstizione con ateismo perché con quella sorsero luminosissime nazioni, ma con l'ateismo non se ne fondò al mondo niuna, conforme sopra ne' Principi si è dimostrato».<sup>27</sup> Il sentimento di precarietà, in una realtà che sfugge al controllo degli uomini, ha creato la divinità, questa ha prodotto il senso di colpa perché se la divinità li vuol colpire, e li vuol colpire per il semplice fatto che li può colpire, qualche cosa di male devono pur aver fatto.

Le società stesse (quelle pagane, fondate sull'amor proprio) non avrebbero luogo se l'uomo non si trovasse costretto a vivere in un mondo pieno di insidie, di elementi che realmente o meno (come i fulmini ed i tuoni) possono nuocergli; non vi sarebbero società senza senso di colpa, senza senso di inferiorità verso una natura vissuta

<sup>26</sup> S.N.S. c.183.

<sup>27</sup> S.N.S. c.518.

come una minaccia. Se però, la corruzione dell'animo fosse assoluta, il primitivo non avrebbe la possibilità di uscire dalla sua situazione, la storia non avrebbe avuto corso; la storia delle nazioni, e quindi degli uomini, raccontata da Vico si muove invece proprio grazie alla capacità della mente umana, sebbene con enorme lentezza e difficoltà, di evolvere, di liberarsi, anche se soltanto parzialmente ed a costi non indifferenti, dall'errore, dalla pesantezza del corpo e via dicendo. Considerare la natura umana o come buona o come assolutamente corrotta, sono per Vico, ma anche per Malebranche, due astrazioni filosofiche che non rendono ragione della realtà, astrazioni che a niente servono per spiegare i moti dell'anima.

Ercole è il carattere dei fondatori di nazioni, ovvero di quei primi uomini pervasi di fortissime superstizioni che cominciarono a costruire la società. Per comprendere la figura degli "Ercoli" ci si deve porre innanzi tutto la seguente domanda: in che senso e con quale estensione dobbiamo usare il termine "società" quando ci riferiamo a Vico? La risposta che credo più appropriata è: società è lo spazio del pensiero. Si tratta di una risposta che ovviamente richiede delle spiegazioni; cominciamo quindi con una distinzione: la natura è lo spazio dell'istinto, della bestia, o meglio, del bestione; la società è lo spazio del poeta teologo, la realtà creata dall'essere pensante. La prima società è frutto diretto di quel "patto" - "colloquio" dell'uomo con le proprie fantasie (Giove); la società è dunque l'effetto del pensiero, o meglio l'effetto dell'azione umana in quanto motivata dal pensiero. Società così è anche il campo arato, la terra frutto del disboscamento; là dove arriva l'agire umano, proprio cioè di un atto di volontà, arriva la società.

La società è quindi una creazione del pensiero umano e fin là dove l'uomo arriva a pensare e riesce ad agire, là c'è società. Ercole è il carattere che significa l'idolatra impaurito da una divinità fantastica, ma che proprio a causa di questa paura riesce ad agire con coraggio ed ardimento nella natura: affronta pericoli reali sotto il giogo di una paura causata da pericoli fantastici, esistenti soltanto nella sua torbida immaginazione. La paura serve ad estendere i limiti del pensiero e della realtà pensata, Giove è la causa delle arti e delle tecniche umane perché sotto la paura di tale divinità gli uomini hanno avuto la forza di superare le paure per i pericoli reali, pericoli che però loro immaginavano minori rispetto al castigo di Giove. Con l'idolatria e la superstizione si sono formate le società e, attraverso esse, l'uomo ha conosciuto il mondo, estendendo progressivamente il raggio della sfera della sua visione mentale del reale.

Di sì fatti auspici de' fulmini osservati di Giove, la storia favolosa greca narra Ercole (carattere di fondatori di nazioni) nato da Alcmena ad un tuono di Giove; altro grande eroe di Grecia Bacco, nato da Semele fulminata. Perché questo fu il primo motivo onde gli eroi si dissero essere figliuoli di Giove; lo che con verità di sensi dicevano, sull'opinionione, della quale vivevano persuasi, che facessero ogni cosa gli dei, come sopra si è ragionato. (...) Urania detta (...) "caelum", "contemplatrice del cielo", affine di prendere da quello gli auspici; che dovette nascere la prima dell'altre muse, diffinita da Omero, come sopra osservammo, "scienza del bene e del male" (...) D'intorno alla quale pur sopra spiegammo il senso istorico di quel motto: "A Iove principium musae": ond'ella come tutte l'altre furon credute figliuole di Giove (perché dalla religione nacquerò l'arti dell'umanità, delle

quali è nume Apollo, che principalmente fu creduto dio della divinità), e cantano con quel “canere” o “cantare” che significa “predire” a’ latini.<sup>28</sup>

La prima “società”, il primo spazio creato, in quanto pensato, dalla mente pagana è allora il cielo: contemplare “*per prendere da quello gli auspici*” equivale a creare con l’immaginazione una realtà che prima, nel pensiero, non esisteva. L’uomo può agire soltanto nello spazio, che è ad un tempo fisico e mentale; la sintesi però dei due è nello spazio dell’immaginazione, cioè in una “dimensione” del pensiero e non della materia, ciò significa che la conoscenza del mondo parte da una posizione soggettivista (è il soggetto che pensa la realtà anche percependola) ma ritenuta oggettiva (la realtà pensata viene scambiata per la realtà fisica effettiva); la società ed il pensiero nasce quindi da quella stessa illusione che si trova al centro del senso comune e delle filosofie pagane e che soltanto il cartesianesimo ha “scoperto”. Ma se però si rileva essere questa la logica che sottostà al pensiero pagano e al pensiero delle origini, come fa Vico, è soltanto perché si è fatto tesoro della lezione cartesiana e, nello specifico, malebranchiana, il che non rende automaticamente né cartesiani né malebranchiani.

La prima società, la prima comunicazione avviene quindi con la divinità ed è attraverso questa prima “comunione” di beni che si formano le società, propriamente, umane, attraverso l’estensione dello spazio dal cielo alla terra, da Giove agli altri uomini. E’ appunto in quanto l’immaginazione conquista “spazio” nella natura (arriva cioè a pensarla, ad accorgersi che c’è) che l’uomo può creare le arti, i mezzi cioè con i quali la sua mente si serve per dominare i propri frutti (della natura vissuta e pensata con l’immaginazione), l’uomo può dominare la natura soltanto quando si accorge della sua esistenza con l’immaginazione e se la fantastica come un pericolo.

Le arti umane sono quindi di una natura completamente differente rispetto alle tecniche che usava il bestione (e per estensione le bestie), in quanto le prime sono strategie e stratagemmi inventati dalla fantasia per affrontare problemi immaginari, che poi proprio perché si pongono su un “piano d’azione” differente, riescono ad avere effetti sulla realtà fisica con una crescita esponenziale rispetto alle semplici “tecniche utilitaristiche” dell’animale.

L’autorità umana sugli altri uomini è preceduta logicamente dall’autorità dell’uomo sulla natura e, prima ancora, sulla propria bestialità. E’ attraverso la propria superstiziosa fantasia che l’uomo acquista autorità sulla natura: da una parte schiavo dell’autorità di Giove dall’altra padrone della natura ed “autore” (e la stessa radice etimologica di autore ed autorità non è affatto causale) delle arti. Avere dalla propria gli auspici di Giove vuol dire avere la forza, nell’immaginazione prima ancora che nella realtà, di combattere ed aver ragione degli altri uomini e della natura; è la paura determinata dall’idolatria a dare questa forza al pagano. Per questo motivo il credere che “*Iovis omnia plena*” produsse l’autorità umana determinò che le prime repubbliche fossero quei “*pauci quos aequus amavit Iupiter*”.<sup>29</sup> La presenza della divinità nella vita dei poeti

<sup>28</sup> S.N.S. c.508.

<sup>29</sup> «Perché quel vero di metafisica ragionata d’intorno all’ubiquità di Dio, ch’era stato appreso con falso senso di metafisica poetica: “...Iovis omnia plena” produsse l’autorità umana (...)”auspicia esse

teologi è invasiva ed onnicomprensiva perché Giove è in tutto o, meglio, tutto è pieno di Giove; la realtà è conosciuta per quel tanto che viene identificata con la divinità.

Attraverso il cielo Giove parla ed è il suo stesso parlare; la natura si manifesta come divina e la realtà stessa è il luogo d'incontro tra uomo e divinità; nell'immaginazione si fa spazio la natura come divinità: spazio, divinità, estensione del pensiero (quantità e varietà delle rappresentazioni) e natura sono fusi insieme dando, nella divinazione, una dimensione temporale, diacronica, alla mente pagana.<sup>30</sup> Di fatto la nascita del pensiero è la creazione dell'universo (rappresentato), la rivelazione del mondo da parte della divinità che col mondo si identifica. La realtà tutta è il tempio, il punto d'incontro tra l'uomo e la divinità. Il luogo del tempio è un luogo reale, nella prospettiva del primitivo, nella misura in cui è un luogo dell'immaginazione, un luogo da cui si può vedere; ma vedere cosa? La divinità, il prodotto della propria fantasia, l'unica cosa visibile con gli occhi del corpo ma con lo sguardo della mente. Un luogo reale da cui poter vedere qualcosa di irreali (dalla nostra prospettiva) o di inusitato e nuovo (agl'occhi del primitivo) diventa un luogo magico, fantastico; tempio è, per estensione ma ancor più originariamente, ogni luogo in cui il poeta teologo vede e pensa a Giove; tempio è la realtà fisica vissuta con l'immaginazione: «...si dissero "templa coeli", che pur sopra si sono dette le regioni del cielo disegnate dagli auguri per prender gli auspici. E ne restò a latini "templum" per significare ogni luogo che da ogni parte ha libero e di nulla impedito il prospetto».<sup>31</sup> Ciò che Vico cerca qui di spiegare è non tanto un concetto, quanto un'esperienza, un'esperienza che noi possiamo fare solo con un continuo e intenso sforzo di "deastrazione", un'impresa difficilissima. Visto "dall'interno" dalla prospettiva del poeta teologo la realtà si presenta come se egli fosse inizialmente in una campagna, in un ambiente naturale, che non ha mai visto prima, completamente al buio (la notte della bestialità, dell'istinto) e che illumina con una torcia (il pensiero), torcia che all'inizio ha una fiamma molto tenue ma che prende sempre più forza.

In termini psicologici, si tratta delle stesse dinamiche analizzate da Malebranche quando (nel capitolo di questa tesi sull'esteso intelligibile e l'idea della morte), parlando della sensibilità in contrapposizione alla pura ragione, mostrava come le immagini si impossessino della coscienza. Via via che l'illuminazione aumenta si potranno distinguere sempre più cose, vedere più lontano, ma sempre attraverso la fiamma della torcia, cioè tutte le cose verranno illuminate, pensate, con la luce di Giove, anche se poi vi sarà una proliferazione di divinità, la luce si rifletterà in più modi diversi ecc.<sup>32</sup> La forma di pensiero con la quale si inizia a riflettere partendo dalla

sua» S.N.S. c.490. Si veda anche il capoverso seguente 491: «Perocchè Giove co' fulmini, (...) de' loro senati eroici regnanti...» S.N.S. c.491.

<sup>30</sup> «Agli egizi pur Giove fu'l cielo, in quanto si credeva influire nelle cose sublunari ed avvisar l'avvenire; onde credevano fissare gl'influssi celesti nel fondere a certi tempi l'immagini, ed ancor oggi conservano una volgar arte d'indovinare» S.N.S. c.476.

<sup>31</sup> S.N.S. c.478.

<sup>32</sup> «De' germani antichi narra Tacito ch'adoravano i loro dei entro luoghi sacri, che chiama "lucos et nemora", che dovetter essere selve rasate dentro il chiuso dei boschi...» S.N.S. c.479.

sensibilità e dall'immaginazione segue questa strada, questa linea di sviluppo: se non si comprende questa dinamica sfugge anche il senso profondo del mito di Giove, non si capisce veramente in che senso la realtà tutta per il primitivo sia un tempio, come ogni azione risulti un gesto di culto; si resta ad una comprensione superficiale anche se, di per sé, il tutto non è difficile da comprendere, sebbene risulti sfuggente ad una rigorosa definizione e restio alla concettualizzazione.

L'idolatria è la natura stessa del pensiero pagano e fa la realtà tutta tempio del falso culto della divinità ed è con le dinamiche che abbiamo cercato di esemplificare con queste due semplici metafore, che essa si "diffonde" nell'ambiente e lo rende conoscibile. Con il mito di Giove, con l'idolatria, il poeta conosce (si accorge che c'è) la realtà, con la divinazione la "comprende", ne coglie cioè il significato; è ovvio che poi idolatria e divinazione si esplicano insieme, procedano all'unisono nelle dinamiche della mente pagana. L'uomo illuminato dalla religione coltiva la terra, disbosca la foresta. Si crea col pensiero uno spazio fisico che però non viene considerato come tale, ma soltanto in quanto luogo sacro. La realtà fisica trasformata dall'uomo non è un luogo fisico ma un luogo "metafisico - poetico", essa è soltanto l'effetto della realtà pensata con l'immaginazione. L'uomo trasforma il suo ambiente per quel tanto che lo conosce attraverso la divinità, la realtà del cielo si rispecchia sulla terra tramite l'azione umana eseguita sotto gli auspici degli dei. La proliferazione stessa delle divinità, prodottasi dopo (almeno logicamente) il monismo di Giove, è "sintomo", ed in buona parte anche artefice, del differenziarsi del pensiero e delle azioni umane; andando a rafforzare la tesi che la realtà tutta essendo divina è tempio, ovvero luogo fisico e spirituale d'incontro tra uomo e divinità.<sup>33</sup>

Tutto l'ambiente vissuto dal poeta teologo è un punto fisico e fantastico dal quale poter contemplare la divinità e riconoscere attraverso di essa la realtà che lo circonda. La "sfera" della percezione si amplia di pari passo con la sfera della rappresentazione questa, a sua volta, segue la "sfera" della fantasia. La percezione segue (logicamente perché effettivamente l'atto mentale è unico) la rappresentazione e la rappresentazione la fantasia: il pagano può quindi percepire soltanto ciò che può fantasticare e potendo, all'inizio fantasticare soltanto divinità, tutto quello che percepirà sarà "tempio", luogo cioè in cui conoscere direttamente, senza mediazioni, il divino in quanto tutto ciò che è, è divino. Se ogni luogo in cui l'uomo si troverà sarà un tempio, perché là vi è anche Giove, allora ogni atto che l'uomo compirà sarà un atto religioso, di devozione.

La venerazione è l'atteggiamento proprio della pagania o, meglio, venerazione verso ciò che è superiore, la divinità, e, contemporaneamente, assoggettazione a sé di ciò che è inferiore in nome di ciò che è superiore. La divinità è un'entità eccezionale, che riesce a fare ciò che vuole, che non è vincolata all'ordine della natura, presenta i caratteri della grandezza e dell'eccezionalità ed è per questo che viene venerata. Stesso meccanismo provoca la venerazione verso gli altri uomini.

<sup>33</sup> «Terzo principal aspetto è una storia testè (...) ci diffinì scienza del bene e del male...» S.N.S. c.391.



E' un luogo d'oro di Lattanzio Firmiano quello ove ragiona dell'origini dell'idolatria, dicendo: "Rudes initio homines deos appellarunt sive ob miraculum virtutis (hoc vere putabant rudes adhuc et simplices); sive, ut fieri solet, in admirationem praesentis potentiae; sive ob beneficia, quibus erant ad umanitatem compositi." (In principio uomini rozzi chiamaron dei chi sembrava un prodigio di capacità (prodigio in cui, rozzi e semplici quali erano, credevan sul serio); oppure, come suole accadere, coloro di cui ammiravano l'attuale potere; o infine coloro verso cui si sentivan riconoscenti per il beneficio, loro arrecato, di averli ridotti a vita umana).<sup>34</sup>

Su questo aspetto dell'idolatria si era soffermato anche Cartesio nell'articolo 162 de *Le Passioni dell'anima*, in cui definisce la mentalità pagana in rapporto al concetto di causalità andando ad approfondire quanto aveva sostenuto nelle lettere ad Elisabetta:

La veneration ou le respect est une inclination de l'ame, non seulement à estimer l'object qu'elle revere, mais aussi à se soumettre à luy avec quelque crainte, pour tascher de se le rendre favorable. De façon que nous n'avons de la veneration que pour les causes libres, que nous jugeons capables de nous faire du bien ou du mal, sans que nous sçachions lequel des deux elles feront. Car nous avons de l'amour & de la devotion, plutost qu'une simple veneration, pour celles de qui nous n'attendons que du bien, & nous avons de la haine pour celles de qui nous n'attendons que du mal; & si nous ne jugeons point que la cause de ce bien ou de ce mal soit libre, nous ne nous soumettons point à elle pour tascher de l'avoir favorable. Ainsi quand les payens avoient de la veneration pour des bois, des fontaines, ou des montagnes, ce n'estoit pas proprement ces choses mortes qu'ils reveroient, mais les divinitez qu'ils pensoient y presider. Et le mouvement des esprits qui excite cette passion, est composé de celuy qui excite l'amiration, & de celuy qui excite la crainte, de laquelle je parleray cy-apres.<sup>35</sup>

Il concetto di "causa libera" è quello che si forma la mente che compie l'errore che Cartesio aveva descritto nelle lettere ad Elisabetta. L'uomo si immagina cioè delle cause libere in un contesto governato in realtà da un rigido determinismo. La causa libera ha una sua volontà immaginata per similitudine con la volontà che gli uomini sperimentano in se stessi; le cause libere cioè non sono vincolate ad un ordine (cioè da un insieme di leggi generali che danno ragione dei rapporti causa effetto) della natura, sono loro anzi, con l'ordine (nel senso di imperativo) della loro libertà a creare una natura. Le cause libere inoltre, proprio a motivo di questa loro presunta libertà sono indeterminate, possono cioè, proprio come gli uomini fare o non fare ciò che il capriccio o l'interesse indica loro. E' questa indeterminatezza che provoca nell'uomo la paura, il timore della divinità, della causa libera.

La venerazione è attirata dalla possibilità: come giustamente osserva Malebranche, non si venera ciò che necessariamente ci fa bene o male. Qualsiasi nostro atteggiamento non potrà cambiare quel che comunque resta così com'è: inutile adorare il miele affinché sia dolce o odiare un veleno perché è nocivo; si cercheranno o si eviteranno queste cose a seconda dei casi ma non saranno oggetto, prese in sé, di fantasti-

<sup>34</sup> S.N.S. c.188.

<sup>35</sup> Cartesio, *Passioni dell'anima*, A.T. tome XI, pag.454-5.

cherie proprio perché non possono essere diverse da come sono. Una causa libera può invece farci sia del bene che del male, è sulla possibilità che la paura e l'immaginazione pullulano.

L'agire umano, l'azione sociale hanno avuto quindi origine dal tentativo di accattivarsi la causa libera della divinità: costumi, usanze, lingue, codici giuridici e morali hanno a fondamento la necessità, così almeno veniva vissuta, di fuggire il male e raggiungere il bene che l'immaginazione proponeva. Questo è quanto sostiene anche Vico quando afferma che il matrimonio è nato come una pratica idolatrica, tutte le azioni del primitivo sono un rituale perché sono fatte al cospetto della divinità, la realtà è allora estremamente rigida in quanto tutto ciò che accade accade sotto gli auspici di Giove; una rigida immaginazione provoca un rigido rituale. Ma la rigidità del pensiero e dell'azione sono per il poeta idolatra un'arma potente perché niente è più terribile della punizione della divinità, si possono quindi affrontare le difficoltà reali con coraggio ed impeto in quanto, per quanto grandi possano essere, risulteranno sempre meno terribili delle pene immaginate che la divinità potrebbe darci.<sup>36</sup> Vico facendo la genealogia dei rapporti sociali tra i sessi e, in questo caso, del matrimonio non trova alla base l'amore coniugale ma la paura di essere distrutti da una divinità che non esiste. Sia Cartesio che Vico sostengono che la venerazione è lo strumento con il quale l'idolatra cerca di "controllare" un mondo che non solo sfugge al suo comando ma che, proprio per questo, lo comanda. Attraverso la venerazione, che si esprime in ogni gesto del primitivo, dalla sepoltura al matrimonio, dal sacrificio al lavorare la terra, l'uomo cerca di controllare quella cosa (la casa libera) da cui si sente controllato.

Ciò su cui Cartesio prima, Malebranche (più dettagliatamente e approfonditamente) e Vico (più diffusamente) poi ci vogliono addottrinare è che l'uomo, in termini antropologici, può vedere il mondo e se stesso o come dominante o come dominato; storicamente abbiamo già qui gli elementi di ogni futura dialettica servo padrone. Il primitivo non riesce a concepire la realtà che in termini antitetici: o lui dominante sulla natura e sugli altri uomini o gli altri e la natura dominati su di lui. La venerazione è quindi il medio che può capovolgere i rapporti di forza tra dominate inesistente (Giove) e dominato visionario (il poeta teologo). Figlia della venerazione è la vergogna.<sup>37</sup> Vergogna fondamentale di farsi vedere inferiore rispetto al superiore: questo il senso dell'essere nudi al cospetto di Giove. Qui anche la genesi "meccanico-strutturale" del matrimonio: non potendo più praticare il coito al cospetto di

<sup>36</sup> «In cotal guisa si introdussero i matrimoni, che sono carnali congiungimenti pudichi fatti col timore di qualche divinità, che furono da noi posti per secondo principio di questa Scienza, e provennero da quello, che noi ne ponemmo per primo, della provvidenza divina. E uscirono con tre solennità» S.N.S. c.505 † «La prima delle quali furono gli auspici di Giove, presi da que' fulmini onde i giganti indutti furono a celebrargli (...) esser le lodi ch'apparteneva agli uomini dar agli dei» S.N.S. c.506.

<sup>37</sup> La vergogna seguirà poi lo stesso iter di tutti i sentimenti primitivi. Trasformandosi la società e la mentalità muteranno gli oggetti che la provocheranno. Di fatto molte delle usanze primitive che si descrivono nei miti erano provocate dalla vergogna; ora, col passare delle epoche quelle stesse usanze erano oggetto di vergogna da parte dei discendenti dei poeti teologi. Così il mito è nato per vergogna

Giove l'eroe trascinò la donna per i capelli dentro la grotta. Anche la donna quindi era entrata nell'universo di appartenenza dell'immaginazione egoistica del poeta teologo, con un ruolo per altro ben differente da quello dei famoli. E' la dea Giunone quindi ad ordinare ad Ercole le fatiche, a far sì che l'eroe combatta con la natura e con gli altri uomini per affermare la propria personalità, la propria famiglia, il proprio universo immaginario.

La dea Giunone comanda delle grandi fatiche ad Ercole (...) perché la pietà co' matrimoni è la scuola dove s'imparano i primi rudimenti di tutte le grandi virtù; ed Ercole col favore di Giove, con gli cui auspici era stato generato, tutte le supera; e ne fu detto (...) "gloria di Giunone", estimata la gloria, con giusta idea, qual Cicerone la diffinisce, "fama divulgata di meriti inverso il genere umano", quanto debbe essere stata avere gli Ercoli con le loro fatiche fondato le nazioni.<sup>38</sup>

Idolatria, divinazione, venerazione e vergogna sono quindi, sotto vari aspetti i modi con i quali l'uomo persegue il controllo sulla natura e, parallelamente, su se stesso. Usi e costumi sono un effetto di questo adattamento della mente umana alle rappresentazioni della sua immaginazione e di queste con l'affinarsi delle capacità cognitive.

finendo poi per suscitare vergogna una volta che non se ne comprendeva più il vero significato. «E' un aureo luogo quello di Eusebio (dal suo particolare della sapienza degli egizi innalzato a quella di tutti gli altri gentili) ove dice: "Primam aegyptiorum theologiam fuisse fabulis interpolatam; quarum quum postea puderet posteros, sensim coeperunt mysticos iis significatus affingere" (L'originaria teologia degli egizi non fu altro che una storia interpolata di favole; ma poiché, in appresso, si ebbe vergogna di queste, si cominciò a poco a poco ad appiccicar loro significati mistici). Come fece Maneto, o sia Manetone, sommo pontefice egizio, che trasportò tutta la storia egiziaca ad una sublime teologia naturale, come pur sopra si è detto» S.N.S. c.222.

<sup>38</sup> S.N.S. c.514.

### III

## PSICOLOGIA E PSICOLINGUISTICA DELLA PAGANITÀ

A) *Immaginazione e tracce* L'anima, si legge ne *La Recherche*, conosce le cose in tre modi differenti: attraverso i sensi, con l'immaginazione e attraverso l'intelletto puro.<sup>1</sup> Attraverso i sensi l'anima apprende gli oggetti sensibili e "grossolani" allorchè essi rientrano nel raggio d'azione, di percezione, del suo corpo; tali oggetti impressionano gli organi di senso in modo che questa impressione si comunichi fino al cervello. Attraverso l'intelletto puro invece l'anima conosce le cose spirituali, quelle universali, l'idea di perfezione ed in genere tutti i pensieri quando li conosce mediante una riflessione su se stessa. Queste conoscenze Malebranche le chiama *pure intellezioni* o *pure percezioni* perché non è necessario che lo spirito formi delle immagini corporee per poterle pensare.<sup>2</sup> Infine l'immaginazione è atta a formare delle immagini di enti materiali quando non sono percepiti, questa almeno la definizione più "ristretta" dell'immaginazione in quanto, anche quando un oggetto viene percepito, è sempre l'immaginazione a rappresentarlo alla coscienza.<sup>3</sup> L'immaginazione è quindi la facoltà dell'anima atta alla rappresentazione degli oggetti corporei, pensati cioè come estesi. L'immaginazione non ha però la capacità di rappresentare, di dare forma a concetti o idee che non abbiano qualche rapporto con cose estese; è cioè una pittrice di limiti; posso rappresentarmi un cerchio e fare un cerchio con un compasso segnandone sulla carta la circonferenza; non diversamente dal compasso agisce la mia immaginazione sulla mia coscienza.

I concetti puri dell'intelletto invece non sono per loro natura rappresentabili (non posso ad esempio tracciare col compasso l'idea di infinito) nondimeno, come vedremo, l'anima tende sempre a rappresentarsi gli enti spirituali, cadendo così in errore. L'immaginazione organizza in rappresentazioni mentali ciò che la sensibilità le pone. Queste due facoltà sono così strettamente congiunte<sup>4</sup> tanto che Malebranche afferma

<sup>1</sup> «L'ame peut appercevoir les choses en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, par le sens» R.d.V., tome I, pag. 66.

<sup>2</sup> R.d.V., tome I, pag.66-7.

<sup>3</sup> «Par l'imagination (...) que l'on doit bien remarquer» R.d.V., tome I, pag.66-7.

<sup>4</sup> R.d.V., tome I, pag.216.

esserci tra le due solo una differenza del più e del meno, ma che in realtà non dovremmo separarle.

*B) Il linguaggio naturale.* Nella prima parte del II libro de *La Recherche* vi è un capitolo sull'unione dell'anima con il corpo<sup>5</sup> in cui si conferma la posizione dualistica cartesiana e l'esito, tipicamente malebranchiano, dell'occasionalismo; vi è inoltre un'analisi, di notevole interesse, sui rapporti che intercorrono tra le tracce nel cervello e, parallelamente tra le idee nella mente. Le tracce nel cervello sono legate le une alle altre in corrispondenza del movimento degli spiriti animali.<sup>6</sup> Queste tracce nel cervello risvegliano nella mente le idee e gli spiriti animali eccitano nell'animo le passioni. Vi è quindi un legame naturale tra sensibilità, immaginazione e passioni da una parte e gli spiriti animali e le tracce dall'altra.<sup>7</sup>

I pensieri immaginativi sono quindi perfettamente conformi all'attuale condizione in cui versa la natura umana. I contenuti rappresentativi della coscienza sono sempre di carattere immaginativo, l'immaginazione (e la sensibilità) sono la finestra sul corpo dell'anima e, dato che la vita dell'uomo si svolge tra due circolazioni, di sangue e di pensieri (come sentenzia Malebranche), è ovvio che studiando l'immaginazione si studia l'uomo.<sup>8</sup> La corrispondenza naturale a cui qui si fa riferimento è ovviamente dettata dalle leggi stabilite da Dio; si tratta di una corrispondenza per cui quando l'anima pensa cose nuove, nel cervello si imprimono nuove tracce e, inversamente, quando gli oggetti producono nuove tracce l'anima riceve idee nuove.<sup>9</sup> Esiste dunque una corrispondenza (un parallelismo) tra quel che avviene in una sfera del reale (l'anima) e ciò che avviene nell'altra (il corpo). I rapporti che legano le idee alle tracce saranno dunque dei rapporti capaci di unire qualcosa appartenente a due realtà contrapposte (la materia e la mente) ed irriducibili l'una all'altra.

Quando Malebranche parla di questi legami si deve sempre far mente locale al fatto che nel suo discorso l'accettazione della concezione cartesiana dell'alterità tra la sostanza estesa ed il pensiero, nonché la soluzione occasionalista al problema che detta concezione sollevava, sono implicite. Si tratta altresì di un'unione che passa per le leggi stabilite dal Creatore e non di una fusione, di un punto di contatto, di una somiglianza reale tra l'idea e la cosa come volevano la maggior parte, se non tutti, i filosofi precartesiani. Prima di passare ad analizzare i legami tra tracce ed idee bisogna distinguere tra due tipi di tracce: naturali ed acquisite: «quelle naturali sono molto profonde e cancellarle del tutto è impossibile; quelle acquisite invece, si possono per-

<sup>5</sup> R.d.V., tome I, pag.215.

<sup>6</sup> «... tous les changemens qui arrivent à l'imagination & à l'esprit ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux, & dans les fibres dont le cerveau est composé» R.d.V., tome I, pag.274.

<sup>7</sup> R.d.V., tome I, pag.214-5.

<sup>8</sup> «Toute l'alliance de l'esprit & du corps qui nous est commuë, consiste dans une correspondance naturelle & mutuelle des pensées de l'ame avec le traces du cerveau, & des émotion de l'ame avec les mouvemens des esprits animaux» R.d.V., tome I, pag.215.

<sup>9</sup> «Dés que l'ame reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces, & dés que les objets produisent de nouvelles traces, l'ame reçoit de nouvelles idées» R.d.V., tome I, pag.215-6.

dere facilmente, perché di solito non sono così profonde». <sup>10</sup> La distinzione che qui si propone fa supporre che nell'uomo alcune idee sono naturali o, meglio, sono presenti naturalmente, le idee di sensazione, ad esempio, sono naturali. Si tratta di tracce difficilmente cancellabili con la sola volontà e che tendono sempre a riprodursi. Le tracce acquisite al contrario si possono facilmente formare e altrettanto facilmente cancellare dal cervello, la loro causa "seconda" è determinata dalle esperienze che l'individuo si trova a fare, esperienze mutevoli che producono altrettanti mutamenti.

Non si deve però confondere la natura delle tracce con la loro intensità, si possono avere ad esempio tracce naturali più flebili di quelle acquisite. Le tracce acquisite in realtà non sono "sostanzialmente" differenti da quelle naturali, l'origine e la natura è la stessa, soltanto che le une sono molto più persistenti delle altre, accompagnano cioè l'individuo per tutta la vita. <sup>11</sup> Le tracce acquisite per essere mantenute hanno bisogno che si ripresentino le cause che le hanno fatte insorgere la prima volta altrimenti, un po' alla volta, si perdono. Le tracce naturali in un certo senso si possono definire anche come ereditate, come ciò che ci fa avere la medesima disposizione, inclinazione, verso gli oggetti sensibili di coloro che ci hanno dato l'essere. <sup>12</sup> Parlare però di tracce in sé ha un'utilità essenzialmente espositiva, è molto più interessante vedere come le idee si leghino alle tracce.

Or bene, Malebranche individua tre cause del legame tra le idee e le tracce. La prima è la natura che viene identificata con la volontà costante ed immutabile del Creatore. Se la causa è la natura anche gli effetti che essa produrrà (in questo caso i legami tra pensieri e tracce) saranno naturali; ne consegue che tali legami naturali saranno indipendenti dalla nostra volontà. Per esempio, vi è un legame naturale tra le tracce prodottesi mentre i nostri organi di senso percepiscono un albero e l'idea dell'albero che ci formiamo. <sup>13</sup>

Il legame naturale tra tracce ed idee si estende però anche ai sentimenti e non soltanto alla sola sfera del percepito o, meglio, il legame si estende dalla circoscritta sfera del percepito alla dimensione dei sentimenti che hanno direttamente a che fare con la conservazione del corpo, come, ad esempio, un'idea sensibile che può risvegliare in noi idee paurose o la possibilità di minacce. Questo è un punto di un'importanza fondamentale: Malebranche sta sostenendo che l'idea di pietà, di paura, di minaccia sono naturalmente (che in questo contesto vuol dire necessariamente) collegate alle tracce nel cervello. Un pensiero che, come quello pagano, nasce dal sensibile avrà quindi una naturale propensione a collegare l'idea di paura e di minaccia a idee di enti naturali e le tracce nel cervello che le hanno prodotte. <sup>14</sup>

<sup>10</sup> R.d.V., tome I, pag.249.

<sup>11</sup> «Or quoique les naturelles (...) des causes qui les ont produites» R.d.V., tome I, pag.249-250.

<sup>12</sup> «Ayant dans notre cerveau des traces semblables à celles des personnes qui nous donnent l'être, il est nécessaire que nous ayons aussi les mêmes pensées & les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets sensibles. Ainsi nous devons naître avec la concupiscence, & avec le péché originel» R.d.V., tome I, pag.248. Come possiamo notare anche da questa citazione, il peccato originale si insinua, determina l'attuale rapporto tra tracce e pensieri, cioè tra anima e corpo.

<sup>13</sup> «Il y a trois causes (...) & les idées d'arbre ou de montagne» R.d.V., tome I, pag.216-7.

<sup>14</sup> «...entre les traces (...) qui se produisent en nous» R.d.V., tome I, pag.217.

I legami che si stabiliscono tra le idee sensibili e le tracce durante la percezione sono dunque i più forti, ad essi si legano inoltre sentimenti di compassione, di paura, di timore di esser minacciati ecc. Si può quindi sostenere che a determinate idee sensibili sono legate (naturalmente) specifiche tracce e, in determinati casi, specifici sentimenti. Questi legami naturali sono gli stessi in tutti gli uomini.<sup>15</sup> Però non tutti i legami tra tracce ed idee sono naturali, esistono anche legami convenzionali: tali sono ad esempio i legami delle idee con i suoni delle parole e con i caratteri scritti ed ogni altra forma di linguaggio.<sup>16</sup> Tutte le idee che non sono di sensazione hanno un legame non naturale ma convenzionale con le tracce del cervello.

E' l'uomo che pone un legame là dove la natura non ne ha posto alcuno, che associa liberamente segno e significato, percezioni ad idee. Non c'è niente in un ramoscello d'olivo, nella sua rappresentazione, che permetta di risalire tramite natura a ciò che per un cristiano simbolizza. Il linguaggio proprio della nostra società, ad esempio, è composto essenzialmente con legami convenzionali. Questi legami non sono stabiliti per natura in quanto il linguaggio, non è necessario per vivere (come animali) ma soltanto per vivere come uomini. Accanto ai legami naturali vi sono dunque dei legami che potremmo definire convenzionali.<sup>17</sup>

La volontà è la terza causa del legame tra tracce ed idee.<sup>18</sup> Essa, sostiene Malebranche, presuppone sempre le altre due in quanto contro la natura non si può andare e, d'altra parte, i legami convenzionali che essa stabilisce non sarebbero possibili senza la condizione de "l'identità del tempo". Nell'apprendimento delle lingue la volontà, l'identità del tempo e la natura si trovano ad esercitare all'unisono l'azione costruttrice delle parole: i segni si legano nell'immaginazione e nella sensibilità alle cose che intendono significare in maniera convenzionale (è per questo infatti che tutti i popoli parlano lingue diverse, perché si accordano con differenti convenzioni) però la convenzione non è possibile che a determinate condizioni che la natura (fisica, tanto dell'ambiente, del clima, quanto della costituzione fisica dei soggetti) determina, in quanto in diversi tempi e luoghi (e qui entra in gioco l'identità del tempo che è al pari anche identità dello spazio) le società umane avranno determinate caratteristiche anziché altre. Per questi motivi la volontà dell'uomo presuppone sempre le altre due cause, non sono infatti possibili legami "contro natura" né scoordinati. Il linguaggio è il prodotto di una convenzione tra tracce ed idee, non però una convenzione di natura ma solo culturale e quindi mutevole.

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag.219.

<sup>16</sup> «Il faut bien remarquer ici que la liaison des idées, qui nous représentent des choses spirituelles distinguées de nous avec les traces de nôtre cerveau, n'est point naturelle & ne le peut être; & par conséquent qu'elle est, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes; puisqu'elle n'a point d'autre cause que leur volonté & l'identité du temps» R.d.V., tome I, pag.219.

<sup>17</sup> «Car, si la liaison des idées avec les sons & certains caractères est foible, & fort différente dans différens païs; c'est qu'elle dépend de la volonté foible, & changeante des hommes: & la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entr'eux une société raisonnable» R.d.V., tome I, pag.217.

<sup>18</sup> «La troisième cause (...) à l'usage» R.d.V., tome I, pag.218.

Causa del linguaggio è, così ci viene suggerito, la “necessità” (propria soltanto dell’uomo) di mantenere la società, una società che comunque ha la sua ragion d’essere nella volontà degli uomini. Così come è mutevole la volontà di questi, altrettanto mutevoli saranno le convenzioni che essi stabiliranno, condizionate da mille motivi e convenienze varieranno da comunità a comunità. La natura però, a sua volta, agisce sulla volontà spingendo gli uomini a ricercare quell’accordo indispensabile a farli vivere insieme. «Car, si les hommes n’avoient pas naturellement de l’inclination à convenir entr’eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles: non seulement cette liaison des idées seroit entièrement inutile pour la société, mais elle seroit encore fort déréglée e fort imparfaite».<sup>19</sup> Senza questa inclinazione, senza cioè che gli uomini siano propensi ad associarsi non per tacito consenso o per istinto ma con segni che significhino idee, la società sarebbe molto più instabile di quanto già non sia. La volontà (di comunicare) è rafforzata da un’inclinazione naturale a collegare le idee a dei segni sensibili. E’ nella natura stessa del linguaggio collegare un’idea a tracce impressesi nel cervello grazie alla percezione di enti corporei, nel legare il corporeo con lo spirituale. La convenzione che ne sta alla base se non è assunta coscientemente è l’origine dell’errore.

Il linguaggio in un certo senso può essere, ma non è detto che effettivamente lo sia, la fonte dell’errore. D’altra parte, che il linguaggio possa risultare ingannevole lo sanno bene i matematici<sup>20</sup> che con cura cercano di evitare ogni errore nella loro disciplina. Qui si parla di convenzione arbitraria come se tutte le convenzioni non fossero arbitrarie e, in un certo senso, è così. I matematici non legano le loro idee a tracce di enti sensibili; vanno così “contro natura”, contro una loro inclinazione naturale che li spingerebbe a collegare le idee dei numeri a tracce sensibili, il che però potrebbe portare confusione e lentezza nei loro ragionamenti. E’ per questo motivo che tali idee si mantengono con estrema difficoltà al livello della coscienza. Al contrario è ovvio che si riesce a spiegare e a ricordarsi con molta più facilità delle idee astratte, sebbene si diventi deficitari in precisione, quando le si legano a tracce di enti corporei. È questo uno dei principi di psicologia che sta alla base dell’esempio, come tipo di spiegazione.<sup>21</sup>

Il linguaggio consiste in buona parte nello spiegare per mezzo di rapporti tra cose materiali i rapporti tra cose spirituali; non ci si rende conto quanto spesso il nostro linguaggio sia metaforico e quanto frequentemente sovrapponiamo i due piani. La volontà è in questo modo inclinata a dare forma sensibile alle idee astratte e, in questo processo, il terreno di battaglia è il linguaggio: in altri termini la convenzione è

<sup>19</sup> R.d.V., tome I, pag.218.

<sup>20</sup> «Parce que les mots n’étant liez aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude & de netteté pour en reconnoître facilement les rapports, car c’est principalement a cause de cela que’il y a de la difficulté à apprendre les sciences» R.d.V., tome I, pag.220-1.

<sup>21</sup> «Lorsqu’on trouve moyen d’expliquer par les rapports des choses matérielles, ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre; & on les imprime de telle sorte dans l’esprit, que non seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu’on les retient avec beaucoup de facilité» R.d.V., tome I, pag.220.



rafforzata dalla natura. Infatti quando si pongono dei rapporti tra cose materiali escludendo da tale dinamica di pensiero ogni legame naturale tra idee e tracce, la comprensione e la memorizzazione risulta alquanto ardua.<sup>22</sup> E' l'esempio di chi si avvicina agli studi che hanno oggetti astratti come l'algebra e l'analisi, studi di cui soltanto con difficoltà si può intenderne le dimostrazioni e, una volta apprese, con estrema difficoltà le si trattengono.<sup>23</sup> In questo contesto le figure geometriche vengono espresse con semplici lettere che non hanno nessun legame naturale con le rappresentazioni dei vari parallelogrammi, triangoli ecc. Tali espressioni linguistiche (*a, b, ab, abc*) non hanno nessun legame con le cose che rappresentano; per questo motivo Malebranche consiglia anche nello studio della matematica di iniziare l'apprendimento dalla geometria elementare.<sup>24</sup>

L'uso del linguaggio è frutto di una convenzione, convenzione accettata attraverso l'educazione, la cultura della società in cui si nasce e si vive (nel caso delle lingue naturali) o a causa dell'utilità o della tradizione (come nel caso dei linguaggi di tutte le forme codificate di conoscenza) più che per autonoma riflessione. Vi possono però essere infiniti tipi di convenzione e le convenzioni possono accordarsi più o meno alla natura. La convenzione di considerare una figura geometrica attraverso l'uso di semplici lettere è, per così dire, meno naturale e quindi di più difficile comprensione, del concepire l'idea della furia di un dio geloso e vendicativo attraverso la rappresentazione di un fulmine o di un tuono.

La natura umana ha dinamiche ben precise a cui neppure il linguaggio sfugge, dinamiche che sono l'esatto contrario di quanto fanno certi autori che, nell'illusione di render con maggior esattezza ed impeto in espressioni i loro sentimenti, inventando forme linguistiche strampalate, in realtà complicano inutilmente la comprensione da parte del lettore.<sup>25</sup> Qui Malebranche prende posizione contro chi vuol sostenere una tesi puramente convenzionale, "contrattualistica" del linguaggio; il linguaggio a suo dire non va visto come un mero accordo formale sul significato da attribuire alle parole. Infatti, così continua ad esporre il suo argomento: «Il est vrai: les autres en conviennent de volonté; mais leur nature y repugne. Leurs idées. Luers idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage & un grand usage. Les auteurs ont peut-être cet usage, mais les lecteurs ne l'on pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connoître, parce qu'il faut suivre la nature, & ne pas l'irriter ni la choquer».<sup>26</sup> Seguire la natura, in questo contesto, ovviamente non ha niente di irrazionalistico. Non si tratta di abbandonarsi ai propri istinti, meno ancora di modulare il linguaggio su di essi; è necessario però conoscere la natura della nostra anima per comprendere come la convenzione possa venire a patti con

<sup>22</sup> «Au contraire lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle manière qu'il ny a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses & les traces de leurs expressions, on a beaucoup de peine à les comprendre, & on les oublie facilement» R.d.V., tome I, pag.220.

<sup>23</sup> R.d.V., tome I, pag.220.

<sup>24</sup> «Mais ceux qui commencent (...) voyent devant leurs yeux» R.d.V., tome I, pag.220.

<sup>25</sup> «On peut en passant (...) doivent convenir» R.d.V., tome I, pag.221.

<sup>26</sup> R.d.V., tome I, pag.221.

la natura. Il linguaggio pur essendo frutto di una convenzione, prodotta dalla volontà, per essere efficace, utilizzabile, deve seguire determinate inclinazioni della natura umana. Non soltanto esso non è indipendente ma, al contrario, è fortemente dipendente, dalla natura umana. In definitiva non è azzardato dire che il linguaggio segue la natura umana; è di diritto e di fatto convenzionale, ma di fatto è anche naturale.

L'arte di strutturare un linguaggio efficace sta nel servirsi di termini in cui il significato da introdurre, non si discosti troppo da quello abituale.<sup>27</sup> Il perché ciò accada è facile da intuire: nel linguaggio che si è modellato nel tempo alle necessità di una determinata società la natura, ovvero l'inclinazione della volontà a legare le idee a determinate tracce, ha senz'altro abbondantemente operato; nel caso di linguaggi "formali" atti a comunicare verità astratte l'unico legame che esiste con le tracce del cervello è quello che ci ha messo la volontà, manca ogni collegamento alla "materia", si tratta cioè di un legame estremamente flebile in quanto non ha nessun referente sensibile.<sup>28</sup>

La nostra mente ha quindi una naturale inclinazione a formarsi legami di cose che cadono sotto l'immaginazione, l'associazione tra tracce e idee di cose fisiche, materiali, è quindi precedente all'associazione delle idee di cose astratte con le tracce perché, in quest'ultimo caso, manca il "medio" dell'immaginazione. I legami tra tracce ed idee astratte sono non soltanto i più difficili da stabilire ma anche i più difficoltosi a mantenere; richiedono un notevole sforzo e molta abitudine, rispetto a quelli naturali e a quelli "ibridi" (cioè convenzionali ma che situano la convenzione a livello immaginativo venendo così incontro ad una naturale inclinazione della natura umana) sono seguenti sia in ordine logico che cronologico e, tanto più sono complessi, tanto più logicamente e cronologicamente seguono gli altri.<sup>29</sup> Questi legami inoltre, per essere mantenuti, necessitano di una costante riflessione, cosa che non è indispensabile per gli altri legami, richiedono, in altri termini, uno sforzo congiunto di riflessione e memorizzazione, di astrazione e ritenzione del concetto astratto: operazione questa tra le più difficili e faticose, qualcosa quindi che la mente di un uomo di studi può fare ma che non tutte le menti sono in grado di fare e, comunque, anche quelle che ne sono all'altezza non sempre sono, se così si può dire, all'altezza di se stesse.<sup>30</sup> In conclusione possiamo dire che i legami dell'anima (le idee) col corpo (le tracce) quando non sono assolutamente naturali (stabiliti dalla volontà del creatore) sono sì prodotti dall'anima (cioè dalla volontà umana), ma quasi sempre in funzione del corpo.

<sup>27</sup> R.d.V., tome I, pag.221-2.

<sup>28</sup> «Parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées, que celle que la volonté y a mises, ne frappent point vivement l'esprit; tous les hommes ont assez de peine à comprendre, & encore plus à retenir les vérités abstraites, c'est-à-dire, les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination» R.d.V., tome I, pag.219.

<sup>29</sup> «Mais lorsque ces rapports sont un peu composez, ils paroissent absolument incompréhensibles, principalement à ceux qui n'y sont point accoutumez; parcequ'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle» R.d.V., tome I, pag.219.

<sup>30</sup> «Et quoique les autres les ayent parfaitement comprises, il les oublie en peu de temps, parce que cette liaison n'est pas aussi forte que les naturelles» R.d.V., tome I, pag.219-220.

Malebranche in queste pagine della *Recherche* stabilisce dei parametri di giudizio applicabili ai linguaggi naturali dei popoli “pagani” e quindi, prima di tutto, validi anche per le lingue classiche, il latino ed il greco; pur non costruendo una filosofia del linguaggio, né fondando sul linguaggio buona parte della propria antropologia, come invece farà Vico, Malebranche ha ben presente una prospettiva storico-linguistica da cui poter “osservare” la natura umana, una prospettiva a cui, per altro, accenna piuttosto insistentemente.<sup>31</sup> Si sono finora stabiliti alcuni elementi teorici che si ritrovano effettivamente e vanno a fondare i punti cardine delle tesi linguistiche dell’opera vichiana.

Ricapitolando: Malebranche sostiene che vi sono due tipi di legami tra tracce e pensieri, naturali ed artificiali (convenzionali). Il linguaggio è quindi in parte naturale ed in parte convenzionale e tra una forma e l’altra non vi è che una differenza quantitativa e non di sostanza: il linguaggio tanto più è naturale, adeguandosi così maggiormente alla sensibilità, tanto più sarà forte, persisterà nella memoria, sarà di più facile comprensione anche se, proporzionalmente, meno esatto. Il linguaggio naturale investe soprattutto i sentimenti più forti, quelli cioè legati alla sopravvivenza, quindi soprattutto è legato alla paura. E’ con i sentimenti che l’uomo costruisce il linguaggio convenzionale, il linguaggio convenzionale ha quindi una “origine” naturale: l’uomo pone legami linguistici tra cose ed idee là dove la natura non ne ha posti alcuni; così, tanto più una mente sarà pagana, cioè farà poco o nessun uso del suo intelletto, tanto più si affiderà alla proprietà metaforica del linguaggio. I linguaggi quindi anche per Malebranche sono essenzialmente metaforici. L’esattezza anzi, come mostra il linguaggio della matematica, è inversamente proporzionale alla metaforicità e simmetrica alla convenzionalità pura. Non di meno i linguaggi puramente convenzionali sono soltanto formali, veicolano concetti astratti ma non lasciano vestigia sensibili nella mente, non sono quindi adatti ad essere assunti come forme di comunicazione per le società, per la comunicazione ordinaria tra gli uomini.

Le lingue naturali (il francese, l’italiano ecc.) si chiamano tali proprio perché si adeguano, e devono necessariamente adeguarsi, alla natura umana, cioè all’immaginazione (dei francesi, degli italiani ecc.; degli uomini cioè che in Francia si rappresentano un mondo, un ambiente diverso da quello dell’Italia ecc.). Quanto più facilmente una parola richiama un’immagine sensibile tanto più sarà di facile comprensione e ritenzione. Secondo Vico tutte queste caratteristiche sono specifiche della

<sup>31</sup> Malebranche aveva una conoscenza approfondita (per un non specialista) della letteratura classica; come accennato in un’altra nota di questa tesi, possedeva un buon bagaglio di conoscenze di scienza oratoria e, cosa spesso non considerata con la dovuta attenzione, in molte delle sue argomentazioni a carattere religioso teologico, si riferiva implicitamente, e spesso anche esplicitamente, alla Patristica e, attraverso alcuni dei suoi autori al neoplatonismo in generale. Egli aveva, in altre parole, ben presente alla mente la contrapposizione tra visione del mondo cristiana e visione del mondo pagana e come tra le due si inserisse il platonismo. Quindi, pur non avendo teorizzato mai una linguistica della pagania, ha comunque costruito una linguistica in riferimento all’errore ed avendo presente un contesto storico a cui implicitamente non può non riferirsi.

lingua delle origini, dei miti.<sup>32</sup> Il mito deve, in altre parole avere naturali rapporti con le cose che intende significare, non deve esservi uno scarto “simbolizzante-abstracto” tra la parola ed il suo significato.<sup>33</sup> Il linguaggio deve necessariamente nascere come un linguaggio naturale e assolutamente naturale: non può quindi nascere in funzione di una comunicazione puramente strumentale (cioè non “mediata” psicologicamente dal mito, dal pensiero metaforico-religioso) in vista di un fine “materiale”; la differenza tra il bestione ed il poeta teologo non la decreta l’astrazione (almeno non subito); il passo dalla biologia alla psicologia non lo compie la tecnica, il primo pensiero della gentilità non è stato un pensiero astratto così come la prima parola non ha avuto un significato convenzionale.

Il pensiero è nato quindi come pensiero “naturale”, aggettivo però non riferito alla natura fisica quanto a quella umana, come pensiero sensibile quindi immaginifico (essendovi “malebranchianamente” tra senso ed immaginazione solo differenza del più e del meno) e dunque fantastico. Vico pone una distinzione qualitativa tra bestione e poeta teologo, la qualità che fa la differenza è il pensiero, ma pone soltanto una differenza quantitativa tra pensiero sensibile ed astratto, che altrimenti non sarebbero possibili gli sviluppi del linguaggio e delle mentalità, nonché delle società. Pone altresì una differenza qualitativa per quanto riguarda le idee pure, rispetto alle semplici astrazioni.

Ora, una tale “disposizione” ontologica della “materia” concettuale la si ritrova in Malebranche: vi è differenza qualitativa tra materiale e mentale, ma soltanto una variazione quantitativa tra il sensibile e l’abstracto. Le idee degli enti, ed anche le rappresentazioni degli enti geometrici stessi, sono (limitandoci alla psicologia) astrazioni dalle sensazioni, operazioni dell’immaginazione che vanno ad epurare la rappresentazione dai tratti soggettivi-sensibili per lasciarne soltanto la forma geometrica. Non di meno tra la più semplice sensazione e la più astratta rappresentazione vi è una differenza soltanto di “grado”; differenza che torna “qualitativa allorchè si passi dalle idee particolari (per quanto purificate ed astratte) all’idea assoluta, che propriamente non è più un’idea ma l’esteso intelligibile, ovvero la possibilità della mente divina di pensare gli oggetti estesi.

Come si può facilmente comprendere la bilancia in tutta questa serie di valutazioni è l’immaginazione. Essa e non l’intelletto puro determina il confine tra il corporeo e lo spirituale, essa e non l’intelletto è la facoltà attiva (sebbene nell’errore) della mente pagana ed è sempre l’immaginazione a segnare il limite tra mente umana e divina. L’uomo ha due unioni che ne determinano la natura una con i corpi e l’altra con Dio, il perimetro dell’anima è quindi segnato dall’immaginazione, ciò che lo differenzia dagli uni è l’immaginazione ed è sempre essa (la sua ristrettezza in questo caso) a differenziarlo dall’Altro. Ed è proprio partendo dall’alterità della mente paga-

<sup>32</sup> «...tal prima lingua ne’ primi tempi mutoli delle nazioni, come si è detto nelle Dignità, dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch’avessero naturali rapporti all’idee...» S.N.S. c.401.

<sup>33</sup> «Con queste cose tutte facciamo il cumulo queste ultime tre incontrastate verità: la prima, che, dimostrato le prime nazioni gentili tutte essere state mutole ne’ loro incominciamenti, dovertero spiegarsi per atti o corpi che avessero naturali rapporti alle loro idee...» S.N.S. c.434.

na rispetto al resto dell'universo fondata sull'immaginazione che Vico struttura la sua analisi della nascita del pensiero nei gentili e quindi dei miti: «...perché cotal primo parlare, che fu de poeti teologi, non fu un parlare secondo la natura di esse cose (quale dovet' esser la lingua santa ritruovata da Adamo, a cui Iddio concedette la divina "onomathesia", ovvero imposizione de' nomi alle cose secondo la natura di ciascheduna), ma fu un parlare fantastico per sostanze animate, la maggior parte immaginate divine». <sup>34</sup> E' nel linguaggio mitico che si ritrova quella differenza quantitativa tra legami naturali e convenzionali che si è mostrata con Malebranche: il linguaggio divino (naturale) ed il linguaggio degli uomini (convenzionale) sono differenti quantitativamente, la differenza è il prodotto di un impoverimento (sostiene Vico), un passaggio cioè dal più al meno, una perdita di significato religioso. La naturalità del linguaggio delle origini si riconosce soprattutto nel fatto che, in questa prima fase, il linguaggio è essenzialmente muto, cioè per gesti; sembra esservi quindi un'identità "immaginativa" perfetta tra segno e significato.

Il linguaggio ha quindi un'origine fantastica, ma la fantasia qui chiamata in causa non ha niente di strutturato e di complesso; il linguaggio è essenzialmente muto, cioè per gesti che hanno naturali rapporti con le idee che intendono significare: «Perché da questi principi: di concepir i primi uomini della gentilità l'idee delle cose per caratteri fantastici di sostanze animate, e, mutoli, di spiegarsi con atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee (quanto per esempio, lo hanno l'atto di tre volte falciare o tre spighe per significare "tre anni"), e si spiegarsi con lingua che naturalmente significasse (...) da questi principi, diciamo, tutti i filosofi e tutti i filologi dovevan incominciar a trattare dell'origini delle lingue e delle lettere». <sup>35</sup> L'immaginazione dà vita alle cose percepite ed instaura un colloquio con la natura creduta appunto divina, il linguaggio dovrà possedere lo stesso tipo di vita dell'ente al quale è riferito; dovrà essere un linguaggio corporeo con significati "divini", dovrà, come sentenziava Malebranche, spiegare per mezzo di rapporti tra enti corporei i rapporti tra enti spirituali: sarà quindi necessariamente un linguaggio metaforico. Ma la metafora del primo parlare proprio perché onomatopeica e-o per gesti, fa coincidere esattamente il senso ed il significato, cosa impossibile alla metafora prodotta dalla mente "evoluta". Le tre spighe di grano, una per ogni raccolto e quindi una per ogni anno servono per spiegare il passare del tempo: tale metafora che anche la mente moderna può afferrare per facilitare la comprensione di un elemento in sé assolutamente incorporeo, cioè il tempo.

La mente "raziocinante" però può pensare questo concetto indipendentemente da tale metafora, concetto che invece una mente primitiva non può assolutamente comprendere in sé ma soltanto attraverso il susseguirsi di particolari eventi corporei, come il raccolto del grano. Nella metafora del poeta teologo, quindi, concetto del tempo e rappresentazione delle spighe di grano sono inscindibili, si pensa l'uno nelle altre e viceversa. Solo una mente addottrinata può usare la metafora delle spighe in senso astratto perché già possiede il concetto dello scorrere del tempo indipendentemente

<sup>34</sup> S.N.S. c.401.

<sup>35</sup> S.N.S. c.431.

dall'esempio che usa per comunicarlo; l'eroe è vincolato alla metafora "naturale" perché senza di essa non possiede nessuna nozione dello scorrere del tempo. La metafora prima ancora d'essere una figura retorica è una "figura cognitiva",<sup>36</sup> nel senso che rappresenta un modo col quale la mente si rappresenta le cose. La retorica anzi è una valida forma di sapere proprio perché si adegua e sfrutta a vantaggio di chi la pratica le "tendenze" naturali del linguaggio in quanto il linguaggio nasce sempre come linguaggio immaginativo, ed ogni linguaggio è tanto più "forte", efficace (anche se non esatto) quanto più si conforma alla natura (dell'animo umano).

Secondo Vico per il poeta teologo il linguaggio è tutta la sua esperienza o, se vogliamo, tutta la sua esperienza è linguistica, dotata cioè di significato, il linguaggio (in questo concordando con Malebranche) si situa "metafisicamente" tra la mente ed il corpo;<sup>37</sup> tra i legami naturali ed i legami convenzionali che costituiscono il linguaggio Vico e Malebranche vedono, oltre ad una continuità di natura (nella dicitura malebranchiana: natura delle tracce) anche una continuità temporale. Non intendo qui soffermarmi tanto sulle somiglianze che accomunano i nostri due Autori sui dettagli o su particolari tesi che sostengono (le citazioni che riposto in nota sono sufficienti a loro stesse per dimostrare le eventuali "concordanze" concettuali o le possibili incongruenze tra quanto affermato dall'uno e asserito dall'altro); quanto far notare come su due punti fondamentali essi siano concordi. Innanzi tutto il linguaggio ha un'origine naturale, i legami naturali che uniscono segno e significato precedono e condizionano anche i linguaggi convenzionali che necessariamente si formano soltanto in un secondo tempo: così come, a livello individuale, non è mai esistito un bambino che imparasse prima la matematica rispetto alla lingua naturale parlata dai suoi genitori, così, nella storia, non è mai accaduto che i matematici ed i metafisici precedessero i poeti, anzi all'inizio scienza e filosofia furono, per necessità poetiche.

In secondo luogo, tanto Malebranche che Vico "pongono" il linguaggio come termine medio tra la mente ed il corpo, ed i corpi. Si tratta di due tesi molto importanti, fondamentali anzi: dividerle è molto più che dividere qualche concetto, qualche teoria. Due tesi che implicano un'altra assunzione di fondo che, soprattutto per quanto riguarda Malebranche, è stata completamente misconosciuta: è nell'immaginazione che ha origine il linguaggio, è soltanto in essa che prende forma, è l'immaginazione che si pone come medio tra la mente ed il corpo: la natura del linguaggio è, "in una parola", l'immaginazione. La differenza tra il linguaggio naturale, divino ed eroico, ed il linguaggio articolato "degli uomini" o, in termini di psicofisica malebranchiana, tra legami naturali e convenzionali è quindi dettata da un diverso articolarsi della fantasia, dalla facilità con la quale si compongono le varie immagini. Quanto più l'immagine si "esaurisce" nella sensazione tanto più il linguaggio sarà

<sup>36</sup> «I mutoli si spiegano per atti o corpi ch'hanno naturali rapporti all'idee ch'essi vogliono significare» S.N.S. c.225. Quanto affermato per la metafora Vico lo estende agli altri tropi retorici della sineddoche e della metonimia: «Per cotal medesima cosa, parto di tal metafisica, dovettero i primi poeti dar i nomi alle cose dall'idee più particolari e sensibili; che sono i due fonti, questo della metonimia e quello dalla sineddoche» S.N.S. c.406. Si veda anche il c.405.

<sup>37</sup> Si veda G. Cantelli, *Mente, corpo, linguaggio*, Firenze, 1986.

naturale, viceversa più la rappresentazione farà astrazione dal percepito maggiore sarà lo sforzo della volontà per supplire la natura.

C) *L'identità del tempo*. La seconda causa del legame tra tracce e idee è *l'identità del tempo*,<sup>38</sup> la concomitanza cioè tra la presenza nel cervello di determinate tracce e nell'anima di particolari idee. Se nello stesso tempo in cui si ha la percezione di un evento atmosferico di notevole intensità, si pensa ad una divinità (come nel caso del bestione vichiano, ma anche nell'esempio dell'idea "iconica" di Dio e del segno (iah) che può rappresentarla, fatto da Malebranche e che riporteremo tra breve) si stabilirà un legame molto forte tra le tracce prodottesi nel cervello quando c'è un temporale e l'idea di divinità. E' un fatto puramente estrinseco, estraneo cioè sia alla natura dell'uomo sia alla volontà dello stesso, è, se così si può dire, una causalità per casualità, non vi è niente di più casuale infatti che, mentre nella mia mente si affaccia un pensiero, si presenti alla mia coscienza un fatto fisico e che tra le due cose si stabilisca un legame. *L'identità del tempo* però svolge una funzione non meno importante delle altre cause nel legare le tracce tra di loro: «La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'identité du tems auquel elles ont été imprimées dans le cerveau; car il suffit que plusieurs traces ayent été produites dans le même tems, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble: parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même-tems, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau».<sup>39</sup> È questa simultaneità la causa delle abitudini e della memoria, il cervello e, parallelamente, la coscienza formano una struttura di tracce e rappresentazioni per cui al comparire di una parte segue il tutto che con tale parte compone la conoscenza che già in precedenza si era andata strutturando. Ogni traccia che si forma una seconda o terza volta richiede implicitamente che le altre, che con lei si erano composte la prima volta, necessariamente seguano. Così come gli spiriti animali anche i pensieri trovano maggior facilità a percorrere una "pista già battuta".

Le abitudini che, sia ben chiaro, sono, prima di tutto, abitudini di pensiero (abiti mentali come si è soliti dire), trovano la loro ragion d'essere in questo meccanismo: si compiono gli stessi gesti e si pensano le stesse cose perché un comportamento di tal fatta richiede minor dispendio di energie (mentali) di quanto non ce ne vorrebbe a dare un'altra "piega" alle proprie tracce e pensieri, come l'acqua di un fiume segue sempre lo stesso percorso che all'inizio si è aperta così la mente segue, o è inclinata a seguire, sempre le stesse tracce. E' anche per questo motivo che Vico fa l'esempio del fiume che pur sfociando nel mare continua per lungo tratto a mantenere la propria

<sup>38</sup> «La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, c'est l'identité du temps. Car il suffit souvent que nous ayons eù certaines pensées dans le temps qu'il y avoit dans nôtre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayions de nouveau ces mêmes pensées» R.d.V., tome I, pag.217. Malebranche parla di identità del tempo per intendere simultaneità, la formula identità del tempo però è quella usata da Malebranche proprio per porre l'accento sulla "fusione" psicologica degli eventi in uno stesso tempo e, per contro, la riduzione di tempi diversi nell'identità degli eventi psicologici.

<sup>39</sup> R.d.V., tome I, pag. 223.

scia d'acqua dolce, le abitudini, che su scala "collettiva" prendono il nome di usi, costumi e linguaggi, mantengono la loro efficacia anche molto tempo dopo che le loro cause si sono esaurite; ciò avviene ovviamente per più motivi che possiamo comunque riassumere nella formula: "per la forza d'inerzia che esse comportano". Ecco che «...come certamente i popoli per la diversità de' climi han sortito varie diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature, onde sono usciti tanti costumi diversi; così dalle loro diverse nature e costumi sono nate altrettante diverse lingue: talchè, per la medesima diversità delle loro nature, siccome han guardato le stesse utilità o necessità della vita con aspetti diversi, onde sono uscite tante per lo più diverse ed alle volte tra lor contrarie costumanze di nazioni, così e non altrimenti son uscite in tante lingue, quant'esse sono, diverse».<sup>40</sup> Vico, in questa spiegazione, abbina l'identità del tempo con la volontà; è questa "miscela" che determina il variare degli accordi convenzional-linguistici tra gli uomini; è questo il più classico degli esempi di come volontà ed identità del tempo interagiscano tra loro provocando la varietà dei costumi e delle lingue: la volontà trovandosi ad una concomitanza di eventi diversa per ogni luogo in cui si trovano gli uomini ha prodotto diversi accordi linguistici. E' questo allora il motore psico-antropologico della storia. Gli uomini guardano alle stesse "utilità" in momenti diversi e da prospettive diverse, con diversa volontà e sotto il giogo di diverse passioni: ecco la ragione della diversità delle culture, del nascere, del crescere, e del "ruinarsi" delle nazioni.

Così, pur senza esserne pienamente consapevole Malebranche fornisce una giustificazione psicofisiologica che può introdurre ad una dimensione storica: la storia infatti è il resoconto degli eventi che gli uomini hanno "creato", fatto, ma si tratta soltanto del risultato, dell'effetto, della loro mentalità, dei loro usi e costumi che, a loro volta, possono ridursi ad un sistema organizzato di abitudini. Quest'ultime a loro volta altro non sono che l'aspetto sociale del parallelismo che si è stabilito tra tracce del cervello ed idee della mente e dei legami reciproci che si sono stabiliti e stabilizzati tra di esse. Le tracce che quindi si sono formate la prima volta insieme costituiscono una struttura che, data la limitata capacità del cervello di ricevere un'ampia varietà di tracce, si tenderà a mantenersi; così anche in seguito, col presentarsi di una di esse anche le altre si ripresenteranno alla coscienza, non direttamente però ma attraverso le idee che nella mente appunto le rappresentano. I rapporti tra le idee inoltre non saranno frutto del caso ma rispecchieranno la struttura delle tracce che, occasionalmente, le hanno prodotte: «Si un homme par exemple se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances, & toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu, le jour & toutes les autres particularitez, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie pour se représenter toutes les autres».<sup>41</sup> Questo brano de *La Recherche* evoca la storia di Simonide che alla festa di Scopa, ricco e nobile personaggio di Crannone in Tessaglia, inventò, come vuole la tradizione, la memoria artificiale fatta

<sup>40</sup> S.N.S. c.445.

<sup>41</sup> R.d.V., tome I, pag. 222.



per luoghi ed immagini. Il meccanismo infatti che aziona la memoria artificiale è lo stesso che Malebranche usa per spiegare come funzioni il legame reciproco tra le tracce. Inoltre è da rilevare che il legame reciproco tra le tracce, che di per se stesso è naturale ed ha una configurazione rappresentativa, investe anche la sfera linguistica, ovvero convenzionale. Così il linguaggio che ha legami convenzionali con le tracce, sarà sempre più "naturalizzato" in quanto i legami tra le tracce sono naturali o, inclinati dalla natura ad essere quelli che sono.

Sebbene il legame che lega una parola ad una traccia sia convenzionale, il legame che vincola tale traccia ad un'altra è naturale o determinato dall'identità del tempo che in questo caso concorre con la natura, le parole saranno quindi indirettamente unite da legami naturali attraverso le loro tracce.<sup>42</sup> Sono i rapporti tra le cose a risvegliare nella memoria i rapporti tra le parole. Su questo meccanismo si regge quindi tutta la mentalità pagana, e ciò risulta evidente da un'analisi della poesia pagana stessa che riesce a turbare gli animi e a lasciare "fermi vestigi" anche dopo che se ne è abbandonata la lettura: «Les ouvrages des poètes ne dissipent pas seulement l'esprit lorsqu'on les lit actuellement, mais encore après qu'on les a quittez. Toutes ces excellentes veritez, dont la connoissance nous est si necessaire pour acquerir les vertus & les sciences, ne trouvent plus de place dans la tête de sont ceux sont pleins de tous ces grands & rares evenemens, lesquels sont la matiere ordinaire de la poesie».<sup>43</sup> Lamy applica qui lo stesso principio psicologico di Malebranche alla poesia: le immagini ed i legami che esse intrattengono tra loro trovano nella poesia una sintesi di tal forza che riesce a dissipare la coscienza, che riesce cioè a render più reali (ovvero *certe* nel linguaggio vichiano) alla mente del poeta, le fantasie che suscita rispetto al mondo che veramente lo circonda. Una parola è legata ad un'altra da un legame convenzionale stabilito dalle regole grammaticali della lingua naturale di cui sono parte, ma sono anche legate tramite il legame che lega le tracce a cui sono, a loro volta, legate: così la parola *chiesa* è legata alla parola *collina* per una convenzione interna alla grammatica della lingua italiana: è *la chiesa sulla collina*. Ma le parole *chiesa*, *collina* sono legate anche alle tracce del cervello, tracce che permettono alla coscienza di rappresentarsi la chiesa sulla collina e, quando si percepisce una chiesa su una collina, i legami tra queste tracce sono assolutamente naturali. Così la parola *chiesa* è convenzionalmente legata alla parola *collina* dalla grammatica ma pure, indirettamente, unita ad essa da un legame naturale, indirettamente perché ad essere naturalmente legate sono le tracce tra loro e non le parole. Insistere su questo discorso ci permette di chiarire in che senso si può parlare di natura e convenzione riferendosi al linguaggio.

<sup>42</sup> «C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous le disignons suffisamment en nous servant d'un nom, qui signifie quelque circonstance de cette chose: comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une Eglise, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose, qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire: c'est cette Eglise, où il y avoit tant de presse, ou Monsieur... prêchoit, où nous allâmes Dimanche. Et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, où étant plus à propos de le désigner d'un autre manière, on le peut marquer par ce visage picotté de verole, ce grand homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir des paroles de mépris» R.d.V., tome I, pag.222.

<sup>43</sup> B. Lamy N.R. pag.26.

Il linguaggio per Malebranche è convenzionale ma nella convenzione la natura gioca un ruolo tutt'altro che secondario. Nella memoria e nella comprensione il ruolo rivestito dalla natura mostra tutta la sua importanza e nelle tecniche mnemoniche della retorica, che agli occhi del profano dovrebbero rappresentare il massimo dell'artificio, evidenziano come e quanto la natura "inclin" verso la convenzione. La retorica quindi è certo un'artificio, ma un artificio che si conforma alla natura, l'asseconda e, dove è possibile, la sfrutta ai propri fini. La retorica, inoltre, non è che uno degli infiniti esempi con i quali si potrebbe mostrare come questi legami condizionino la nostra vita civile. *L'identità del tempo* è quindi un importante principio che regola il "funzionamento" della nostra mente, serve a comprendere come si formino e si mantengano le nostre abitudini e, dato che la vita è quasi completamente una somma di abitudini di pensiero e di comportamento, capire il concatenarsi ed il sovrapporsi di pensieri e percezioni è di vitale importanza.<sup>44</sup>

La retorica per Malebranche prima di essere un'arte "forense" è una branca della psicologia in quanto seguendo la natura del pensiero umano, dimostra di averne una vera conoscenza, fornisce delle conoscenze efficaci, se i suoi principi fossero falsi, se si poggiassero su errate concezioni della mente umana la retorica non potrebbe esistere perché non convincerebbe nessuno. La supposizione della somiglianza del precedente esempio con la storia di Simonide non era quindi azzardata,<sup>45</sup> qui Malebranche chiama esplicitamente in causa la retorica come esempio evidente del legame tra le tracce. La società stessa si regge sulla "comunione" delle menti che a sua volta si fonda sulla "comunione" dei legami delle tracce e delle idee. Per questo Malebranche consiglia che «è molto utile indagare con cura i diversi effetti che questi diversi legami sono capaci di produrre: si tratta infatti di effetti numerosissimi ed importantissimi per la conoscenza dell'uomo». <sup>46</sup> Vi è un altro elemento, oltre alla natura, alla volontà, all'identità del tempo, che può influire sui legami tra tracce ed idee: le emozioni. Passioni e sentimenti, come tutti sanno, influenzano il pensiero di tutti, non c'è uomo che sappia dominare completamente le proprie emozioni. Se i sentimenti hanno una

<sup>44</sup> «Or la liaison mutuelle des traces & par conséquent des idées les unes avec les autres n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la Rhétorique: mais encore d'une infinité d'autres choses de plus conséquence dans la Morale, dans la politique, & généralement dans toutes les sciences, qui ont quelque rapport à l'homme, & par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite» R.d.V., tome I, pag.223.

<sup>45</sup> La conoscenza della retorica da parte del Malebranche non può essere in alcun modo esser messa in dubbio a chi si sia dedicato con una certa cura allo studio delle sue opere in quanto in esse, ma soprattutto in quelle a contenuto teologico, mostra di saper padroneggiare l'arte; è altresì accertato che una volta ordinato sacerdote, settembre 1664, egli si sia dedicato allo studio degli storici greci e latini, alla lettura dei testi dei primi Padri della Chiesa, alle grammatiche di alcune lingue orientali, e a numerosi trattati di retorica. Dato che nello studio della storia e delle lingue si annoiava con una certa facilità in quanto, sembra, non avesse una particolare predisposizione a ritenere in memoria i fatti particolari e le parole, e che abbia abbandonato lo studio delle materie "letterarie" quando si facesse troppo specialistico e "particolaristico" desta l'attenzione il fatto che egli abbia continuato con una certa perseveranza nello studio della retorica arrivando a studiare, affermano i biografi, numerosi volumi.

<sup>46</sup> R.d.V., tome I, pag.224.

così forte presa sul nostro animo ciò avviene perché essi si insinuano al centro del nostro pensiero, si infilano tra i legami tra tracce ed idee, rafforzandoli o indebolendoli, per stabilirli o romperli. E' l'intensità delle sensazioni, cioè la passionalità, a decretare la profondità delle tracce. E' necessario inoltre che si ripeta nel tempo l'incontro delle stesse idee e tracce affinché i loro collegamenti si rafforzino, che vi sia un esercizio da parte della volontà umana a rafforzare i legami o una "identità del tempo" con la quale si manifestano gli eventi in natura a mantenere ciò che la prima volta si è prodotto nelle tracce.

Non sarebbe possibile però far questo se gli uomini non avessero la medesima inclinazione a stabilire gli stessi tipi di legami tra tracce ed idee, se Dio non avesse dato a tutti la stessa disposizione ad unire idee a dei segni sensibili (che sono naturalmente legati alle tracce).<sup>47</sup> Ad agitare gli spiriti sono le passioni, senza i sentimenti la comunicazione non sarebbe possibile. Vi è dunque in ogni parola sempre una certa carica emotiva che ne permette da parte dell'ascoltatore la fruizione; un linguaggio assolutamente apatico è quindi una contraddizione (anche il linguaggio matematico in realtà non è completamente apatico e comunque, nel caso della matematica come del resto di tutte le altre scienze, la ricerca di un linguaggio asettico ed apatico non solo non è un difetto ma risulta addirittura indispensabile proprio per cercare di eliminare ogni caratteristica che possa minare l'oggettività del ragionamento a cui queste discipline aspirano). Si deve notare inoltre che quel che osserva qui Malebranche riguardo alla intensità emotiva del linguaggio come inversamente proporzionale alla precisione, all'esattezza di ciò che in esso si afferma riproduce quanto sostenuto da Vico nel *De Antiquissima* (da noi riportato in uno dei capitoli precedenti); anche nel caso di quest'ultima opera l'argomentazione non ha per fine la tradizione retorica; parte invece da una riflessione psicologica sul linguaggio, sulla filosofia e sulla scienza (Vico si riferisce infatti espressamente a geometria, matematica e fisica).

Malebranche infatti in questi paragrafi de *La Recherche* non discute della retorica per teorizzare sulla retorica ma per mostrare come la retorica si adatti al linguaggio e al pensiero pagano: la retorica è la forma logica del pensiero comune alle genti, del linguaggio ordinario. Il linguaggio ed il pensiero stesso hanno una struttura retorica; l'arte retorica infatti, come possiamo leggere in tutte le opere di Cicerone o di Quintiliano, deve cercare di adeguarsi alla mentalità degli uomini e modificarla soltanto nella misura in cui riesce a comprenderla (nel senso etimologico del termine) e ad assecondarla. Nell'arte retorica, in altri termini, si rispecchia la struttura dei linguaggi ordinari e la natura stessa del pensiero "pagano". L'arte retorica percorre le medesime strade ("occasionalmente" parlando) delle tracce naturali, sfrutta gli stessi rapporti del pensiero sensibile, agisce sulle coscienze facendo forza non tanto sulla razionalità quanto sulla natura e, anche quando vuol far "breccia" nell'intelletto, veicolando verità di ragione si trova costretta a passare per le certezze dell'opinione. Con lo stesso intento Vico parla di una topica sensibile: «Ch'i primi autori dell'uma-

<sup>47</sup> «Premièrement parce que les idées ne se lient fortement avec les traces, que lorsque les esprits étant agitez, ils rendent ces traces profondes & durables» R.d.V., tome I, pag.218.

nità attesero ad una topica sensibile, con la quale univano le proprietà o qualità o rapporti, per così dire, concreti degli individui o delle specie, e ne formarono i generi loro poetici». <sup>48</sup> Il pensiero si costituisce come riflessione metaforica del mondo percepito, la prima logica è una topica sensibile. Nell'arte classica della retorica la topica era l'arte di trovare luoghi comuni: qui però Vico procede oltre, e nella direzione di Malebranche, la topica è l'arte sì di trovare luoghi comuni, ma soltanto perché questi ultimi sono frutto di abitudini di pensiero, di abiti mentali, la topica allora diventa una branca della psicologia ed un oggetto di riflessione e di speculazione filosofica. Come l'arte di Cicerone è una retorica intellettualizzata, speculativa, smalzata e fondata su principi ben chiari alla mente di chi li usa; così la topica dei primitivi (il pensiero delle origini) è una retorica del senso, ingenua, naturale ed inconsapevole.

I rapporti che il pensiero pagano instaura tra le proprie idee sono gli stessi che vigono, nella sua immaginazione, tra gli enti corporei. La poesia fonda così una logica basata sull'ordine qualitativo in cui la realtà viene rappresentata dall'immaginazione al soggetto. La topica sensibile del poeta teologo è dunque una "geografia" dell'immaginazione, questo almeno nei suoi componenti elementari, ultimi. I generi poetici sono l'espressione dello strutturarsi dei rapporti tra le idee, della gerarchia che tra le tracce e le idee e tra idee ed idee si va, in quei primi attimi, formando e rafforzando di momento in momento. La topica insegna a scorrere i luoghi della memoria, ma questa memoria sensibile insegna parallelamente a conoscere le cose stesse che la percezione pone all'attenzione dell'individuo, essa è, in termini un po' paradossali, una retorica cognitiva.

La retorica classica è fatta a immagine e somiglianza della naturale "fisiologia" del pensiero poetico degli eroi e l'arte dell'oratore è tanto più efficace quanto più fa forza sui meccanismi mentali che stanno a fondamento della coscienza e che, ne rappresentano la genesi. E' retorico il porsi stesso della coscienza del poeta teologo nei confronti di se stessa e del mondo che conosce. Chi dunque conosce i principi dell'arte retorica diventa anche padrone dei principi che governano il pensiero: «E primieramente comincio a dirozzare la topica, ch'è un'arte di ben regolare la prima operazione della nostra mente, insegnando i luoghi che si devono scorrer tutti per conoscere tutto quanto vi è nella cosa che si vuol bene ovvero tutta conoscere». <sup>49</sup> E' riferito alle mnemotecniche e alla topica retorica: i luoghi della topica però non sono luoghi reali ma luoghi dell'immaginazione perché è nel pensiero che si scorrono con la "telecamera" dell'immaginazione. Associare al luogo fisico il tempio o il campo, <sup>50</sup> che sono opere dell'uomo e quindi un'azione prima della fantasia che dell'aratro, è fare dei luoghi fisici luoghi mentali ma, anche e soprattutto, costruire mentalmente dei luoghi nella mente, nell'immaginazione, a cui, corrispondono dei luoghi fisici, la cui fisicità però è soltanto un esito, qualcosa di cui l'uomo si rende conto soltanto dopo che li ha pensati e creati con l'immaginazione.

<sup>48</sup> S.N.S. c.495.

<sup>49</sup> S.N.S. c.497.

<sup>50</sup> Ci si riferisce qui ai capoversi 478.479 della S.N.S.

La mente pagana considera allora questi luoghi non in quanto puramente fisici ma tuttavia li ritiene assolutamente reali, nel senso che vengono considerati dal pensante come entità concrete, esistenti così come la fantasia li pone alla coscienza. La realtà fisica, scissa cioè da ciò che viene immaginato, per il primitivo non esiste perché non viene intuita soltanto percettivamente ma soprattutto passionalmente: sono allora le passioni e le fantasie a costruire la realtà, è per questo che l'illusione ha un oggettività assoluta mentre la fisicità, di fatto, per la mente primitiva non esiste. Il luogo fisico (che è tale per l'istinto dell'animale così come, sebbene in termini completamente rovesciati, per l'uomo moderno) non esiste per il poeta teologo: il luogo fisico per l'istinto è pura materialità, rientra (come direbbe Malebranche) nelle dinamiche della reazione della macchina (il corpo); il pensiero pienamente dispiegato dell'uomo moderno è astratto, riconosce cioè una netta separazione tra fisicità e spiritualità.

Nel poeta teologo fisicità e spiritualità sono fuse insieme e vengono vissute senza la consapevolezza che si tratti di spiritualità e fisicità fuse insieme. I luoghi della retorica, ovvero della poetica, della mente pagana, si trovano quindi su un piano differente sia dall'istinto che dalla ragione dispiegata, sono luoghi dell'immaginazione onnipervasiva, della fantasia che riempie la mente tutta, che non permette confronti tra le proprie illusioni ed i concetti dell'intelletto, perché seppellisce la ragione sotto le sue rappresentazioni; e con esse rompe anche il legame diretto, biologico, tra la percezione e l'ambiente proprio dell'istinto.<sup>51</sup>

La retorica come specchio della mentalità pagana è quindi una tesi che Vico svilupperà in maniera originale, innovativa. Lo studio della coscienza primitiva mette in

<sup>51</sup> I rapporti tra istinto (nella figura del bestione) fantasia e ragione astratta, vengono formulati da Vico sempre in paragoni non tanto tra le varie facoltà dell'animo (sensibilità, immaginazione, intelletto) che li producono, quanto alle mentalità che producono. Se ben si interpretano alcune "classificazioni" delle varie correnti filosofiche che Vico fa ne *La Scienza Nuova* si può notare che non si discutono tanto i principi metafisici che esse professano quanto l'atteggiamento mentale nei confronti del reale e sempre in raffronto alla mentalità poetica. «Questa storia d'umane idee a meraviglia ci è confermata dalla storia di essa filosofia. Chè la prima maniera ch'usarono gli uomini di rozzamente filosofare fu l'evidenza de' sensi, della quale si servì poi Epicuro che, come filosofo de' sensi, era contento della sola sposizione delle cose all'evidenza de' sensi, ne quali come abbiám veduto nell'Origini della poesia, furono vividissime le prime nazioni poetiche. Dipoi venne Esopo, o i morali filosofi che diremmo volgari (che come abbiám sopra detto, cominciò de sette savi della Grecia) il quale ragionò con l'esempio e, perché durava ancora l'età eroica, il prendeva da un qualche simile finto (con uno de' quali il buono Menenio Agrippa ridusse la plebe romana sollevata all'ubbidienza); e tuttavia uno di sì fatti esempli, e molto più un esemplo vero persuade il volgo ignorante assai meglio ch'ogni invito raziocinio per massime. Appresso venne Socrate...» S.N.S. c. 499. Si deve inoltre osservare che nell'ultima parte del passo citato si sostiene che l'esempio, ed un esemplo reale, cioè un esemplo che la mente del volgo ignorante può facilmente fingersi, rappresentarsi, persuade più di una qualsiasi massima, cioè una sentenza che fa astrazione dal particolare e stigmatizza un concetto in un universale astratto. La persuasione, nell'accezione in cui la intende Vico, cioè in senso platonico, è il convincersi dell'opinione che, al contrario della verità, manca di una reale fondamento. Il fondamento che l'opinione non ha lo fornisce, sotto forma di surrogato, la persuasione che agisce sull'immaginazione. Si può quindi convincere il volgo quel tanto che il volgo riesce a persuadersi da solo. Con le massime astratte la plebe non "riceve" il messaggio, con l'esemplo reale (ma questa realtà non è né quella della ragione, né quella della percezione, ma soltanto quella dell'immaginazione. È cioè la certezza in ciò che si crede che si fa reale, alla nostra mente: è in altre parole, persuasione.

“soluzione” retorica, mentalità pagana, immaginazione e persuasioni; oltre a Vico soltanto in Malebranche la questione prende questo particolare aspetto. Sempre riferito a questo argomento si possono trovare affermazioni del Napoletano che universalmente sono state considerate in aperta antitesi con il cartesianesimo ma che, adesso, con le analisi delle teorie de *La Recherche*, esse si mostrano sotto una luce meno contrastante, almeno rispetto al malebranchismo.

La provvidenza ben consigliò alle cose umane col promuovere nell'umane menti prima la topica che la critica, siccome prima è conoscere, poi giudicar delle cose. Perché la topica è la facoltà di far le menti ingegnose, siccome la critica è di farle esatte; e in que' primi tempi si avevano a ritruovare tutte le cose necessarie alla vita umana, e 'l ritruovare è proprietà dell'ingegno. Ed in effetto, chiunque vi rifletta, avvertirà che non solo le cose necessarie alla vita, ma l'utili, le comode, le piacevoli ed infino alle superflue del lusso, si erano già ritruovate nella Grecia innanzi di provenirvi i filosofi, come il farem vedere ove ragioneremo d'intorno all'età d'Omero. Di che abbiamo sopra proposto una dignità: ch' "i fanciulli vogliono potentemente nell'imitare", e "la poesia non è che imitazione", e "le arti non sono che imitazioni della natura, e 'n conseguenza poesia in un certo modo reali". Così i primi popoli, i quali furon i fanciulli del genere umano, fondarono prima il mondo delle arti; poscia i filosofi, che vennero lunga età appresso, e 'n conseguenza i vecchi delle nazioni, fondarono quel delle scienze: onde fu affatto compiuta l'umanità.<sup>52</sup>

L'imitazione a cui ci si riferisce qui è quella dell'immaginazione ed imitazione dell'immaginato non per come è in sé ma per come lo si crede: la poesia è quindi un'imitazione creativa, una creazione non una semplice copia dell'imitato. La retorica del primitivo è dunque una psicologia poetica, una costruzione per luoghi fantastici del proprio ambiente, ma di una fantasia sensibile in cui tutto è un "fantasma" dalla concretezza assoluta. Si sosterrà che con queste affermazioni Vico intende opporsi al cartesianesimo che promuoveva la critica a danno della topica ecc. Si tratta in realtà di opposizioni che dovrebbero essere almeno ridimensionate. Primo perché la topica come modo naturale del pensare del poeta teologo non viene investita da parte del Vico di nessun valore di verità. Egli da buon filosofo oppone la metafisica degli eroi alla metafisica cristiana (guarda caso è la stessa cosa che fa Malebranche opponendo la metafisica pagana, aristotelica, alla filosofia cartesiana e platonica per lui la vera filosofia cristiana, oppone inoltre la morale cristiana alla morale stoica che propone un eroismo dell'amor proprio, identico in tutto e per tutto all'eroismo dei primi uomini del Vico): la topica quindi non si oppone alla critica per il valore di verità che ha; anzi Vico non fa che ripetere quanto quei primi poeti teologi tutto senso ed immaginazione si ingannassero a causa della "precedenza" psicologica ed evolutiva che "i luoghi della fantasia" hanno nell'economia della mente umana. Ma tutto questo non solo non contraddice il cartesianesimo ma vi si confa completamente e non soltanto perché in questa tesi si riportano qualche centinaio di citazioni in cui, sotto i più diversi aspetti, Malebranche sostiene che "psicologicamente" ed antropologicamente il senso

<sup>52</sup> S.N.S. c.498.

(e quindi la topica sensibile) precede l'intelletto (cioè la critica) ma soprattutto perché, per le ragioni teologico metafisiche che abbiamo esposto nella prima parte di questa tesi, e per il fatto che la metafisica cartesiana ontologicamente si oppone al senso comune fatto di pregiudizi, non può che essere così.

La critica, inoltre, non ha senso se non per dissipare l'errore: Dio non ha bisogno del metodo cartesiano per dissipare i pregiudizi dalla sua mente; solo in Dio quindi la critica non segue l'errore, perché in Dio non vi è errore. Ma nelle proprie meditazioni Cartesio parte proprio dall'errore e non dalla chiarezza e dalla distinzione. Il trovare delle verità, è seguente al dubbio sulle credenze acquisite. Cartesio stesso sarebbe stato concorde con Vico nel sostenere che gli uomini pensano per una topica sensibile e Vico avrebbe concordato con Cartesio nel sostenere che le conoscenze che si formano su questa topica sensibile sono false ed è per questo che si deve fondare sui meccanismi psicologici che le hanno (le credenze) create una conoscenza critica.

Né Cartesio, né Malebranche hanno mai sostenuto che la critica precede la topica nel farsi della coscienza; ritengono invece che la critica debba riparare agli errori che la topica sensibile e sociale hanno prodotto. Essi quindi ritengono che c'è bisogno della critica proprio perché, nella quotidianità, è sempre preceduta dalla topica del senso, dall'errore, condividendo così il senso profondo di ciò che Vico sostiene. Abbiamo parlato di B. Lamy anche a questo proposito, le sue teorie sulla poesia dimostrano che non ha senso opporre concettualmente l'antropologia cartesiana e soprattutto malebranchiana, alla concezione vichiana della mente pagana.

L'opposizione topica retorica in senso anticartesiano viene svolta altrove da Vico e per un fine essenzialmente pedagogico, anche in quel caso però si tratta di un'opposizione non soltanto verso Cartesio e Malebranche ma soprattutto verso quelle "forme deteriori" che il movimento cartesiano aveva assunto nella prima metà del '700. Malebranche però, come abbiamo visto, ben comprendeva il valore "cognitivo" della retorica al punto che nelle opere a carattere prevalentemente religioso, come le *Conversations Crétiennes* e negli *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*, usa tutti i trucchi e tutte le strategie di quest'arte. Ma, al di là di questo (che è una constatazione del tutto marginale), Malebranche riconosce che la mente umana pensa in maniera retorica, seguendo cioè gli stessi principi che quest'arte classica ha sfruttato a proprio vantaggio.

Va inoltre osservato che come il buon oratore cerca di far leva più sui sentimenti che non sulla ragione degli uditori, così il pagano costruisce la propria topica sensibile in relazione alle proprie passioni. Il pensiero umano (ed anche i rapporti che esso crea con gli oggetti delle sue rappresentazioni) ha sempre un'intensità emotiva.

I legami tra tracce ed idee hanno dunque una loro "carica" passionale. Senza sentimenti non sarebbe possibile "penetrare" (attraverso la compassione) nel pensiero altrui, non sarebbe possibile comunicare nessun pensiero in quanto il pensiero si "attiva" soltanto quando si creano legami tra tracce ed idee e tra idee, infine, come vedremo nel capitolo *Immaginazione, imitazione e società* non sarebbero possibili neppure le società né nessuna forma complessa di cultura.

Ora, senza un violento moto degli spiriti animali, senza cioè che vi sia una tensione emotiva, non si possono formare fra tracce ed idee legami stabili. In conseguenza

di tutto ciò non solo la comunicazione, in assenza di emotività, sarebbe impossibile, ma il pensiero stesso perderebbe di ogni consistenza: che ne sarebbe infatti di un uomo che non riuscisse non solo a non comprendere il pensiero altrui, ma neppure a intricare legami sufficientemente stabili da strutturare un ragionamento, per quanto irrazionale esso possa essere? Il problema ha dunque due facce: l'emotività può determinare sia la rigidità dei legami, quando essa è troppo forte, sia la loro dissoluzione quando è troppo debole: «De sorte que les esprits n'étant agitez que par les passions, si les hommes n'en avoient aucune pour communiquer leurs sentimens & pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces seroit bien foible; puisqu'ils ne s'assujettissent à ces liaisons exactes & régulières que pour se communiquer leurs pensées». <sup>53</sup> I forti legami si stabiliscono soltanto quando al primo incontro, delle tracce con le idee, o delle idee tra loro, si accompagna una qualche forma emotiva e, maggiore è la forza dei sentimenti, tanto più stabile e duraturo sarà il legame che si creerà. <sup>54</sup> E' ovvio che se non vi fosse un criterio (determinato in primo luogo dalla natura, poi dalla volontà, in seguito dall'identità del tempo ed infine dalla passionalità) atto a stabilire una consequenzialità, a dare una coerenza ed una consistenza ai legami che costituiscono il pensiero, l'esistenza di una qualsiasi forma strutturata di ragionamento sarebbe altrettanto strana da spiegare come la casuale composizione di un canto de *La Divina Commedia* fatta dalla disposizione delle conchiglie in riva al mare. Sarebbe, come dice Malebranche, il più strano caso del mondo se, per rifarci al nostro esempio, fosse stata soltanto la marea a scrivere in endecasillabi.

L'accordo delle volontà è quindi una condizione indispensabile affinché la comunicazione sia possibile, senza un accordo delle menti e dei cuori, nel senso di un "simile sentire", non sarebbe possibile società, ognuno vivrebbe in un suo esclusivo mondo linguistico e sentimentale che precluderebbe ogni possibile rapporto interpersonale. Come si può facilmente comprendere leggendo le opere a più marcato carattere teologico del Nostro sentimenti come carità e, soprattutto, compassione (elementi centrali della morale cristiana) hanno una funzione sociale fondamentale tanto che si può avanzare l'assioma di inversa proporzionalità tra compassione e tensioni sociali (maggiore è la compassione, migliore risultano i rapporti tra gli uomini). Dio ha fatto quindi in modo che gli uomini potessero avere uno stessa passionalità ed un identico legame tra tracce ed idee. <sup>55</sup> Si palesa qui quanto abbiamo detto in precedenza, la volontà pur essendo libera (infatti possiamo unire convenzionalmente le

<sup>53</sup> R.d.V. pag.218 tome I.

<sup>54</sup> «Secondement, la repetition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver long-temps, puisqu'une première rencontre, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de forte liaisons; il est clair que si les hommes ne vouloient pas convenir, ce seroit le plus grand hazard du monde, s'il arrivoit de ces rencontres des mêmes idées & des mêmes traces» R.d.V. pag.218 tome I.

<sup>55</sup> «Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces; quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix & de leur raison, qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, & avec une inclination tres-forte à nous unir par l'esprit, autant que nous le sommes par le corps» R.d.V. pag.218-9 tome I.



idee astratte alle tracce che più ci aggradano) è inclinata in una determinata direzione, direzione che, più d'essere frutto di una scelta autonoma, è stata voluta così da Dio al fine di farci vivere in società.

La volontà si trova quindi a doversi barcamenare tra sentimenti ed idee, tra sensazioni e fantasie, tra rappresentazioni ed idee astratte, e la scelta che alla fine farà sarà determinata più dai legami che si sono andati strutturando tra tracce ed idee che non per un'autonoma scelta. Va rilevato infine che i legami tra idee astratte non solo sono i più difficili da stabilire e mantenere ma sono soprattutto i meno "carichi" emotivamente e, anche per questo, sono i più deboli. Tutti i legami tra tracce ed idee hanno le loro "polarità" morale in riferimento al bene e al male. Maggiore è il bene o il male che una cosa può procurarci, maggiore sarà l'intensità delle tracce e delle idee che nella nostra coscienza ce le risvegliano. I legami tra tracce ed idee sono tanto più resistenti a venir spezzati quanto più sono in rapporto alla possibilità di nuocerci o di beneficiarci.

Ogni legame tra tracce ed idee è connotato emotivamente e, tale connotazione, è sempre in riferimento alla ricerca del bene (reale o immaginario) e alla fuga dal male: la conservazione della vita è quindi a fondamento di tutto questo ragionamento.<sup>56</sup> La conservazione della vita è la causa della distinzione nella nostra mente tra cose buone e cattive, tale distinzione produce l'intensità emotiva dei legami e delle idee che a sua volta determina la durata e la forza dei legami tra tracce ed idee e tra idee; durata e forza che, poi, determinano la consistenza del pensiero, la possibilità della comunicazione, comunicazione che, infine, costituisce l'asse portante di ogni società umana. La conclusione che adesso possiamo trarre è che i legami più forti, oltre a quelli relativi alla percezione (il quadrato lo percepisco e lo penso come quadrato, non posso fare altrimenti), sono i legami che suscitano emozioni degli spiriti relative alla conservazione della vita.<sup>57</sup>

La massima emotività è legata alla conservazione della vita, ciò è ovvio, ma quel che non è altrettanto ovvio, o su cui non si pone tutta l'attenzione che sarebbe necessaria, è che i primi pensieri a formarsi (ed i più duraturi), nonché quelli sul cui modello anche gli altri si strutturano, sono quelli relativi alla conservazione della vita ovvero alla paura della morte. Quello che qui sta sostenendo Malebranche va contro lo stereotipo del cartesianesimo che vuole essere il pensiero tutto analisi, metodo, chiarezza e distinzione ecc., certo, per Malebranche l'evidenza di ragione è il centro della sua filosofia ma ciò non toglie che la mente umana, pagana a tutti gli effetti, agisca in maniera diametralmente opposta a come suggerisce la filosofia cartesiana.

<sup>56</sup> «Ces liaisons des traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons, ne nous paroissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer & se rompre, parce que n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes» R.d.V. pag.223 tome I.

<sup>57</sup> «Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, & encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie: & leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement; parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même» R.d.V. pag.223 tome I.

L'uomo non segue il metodo cartesiano nel pensare ma la sua natura e, la sua natura, dal peccato in poi, è meno incline alla ragione di quanto non lo siano le meditazioni cartesiane. Per un'altra via si è quindi ritornati alla centralità del pensiero della morte; tutti i sentimenti sono, direttamente o indirettamente, collegati alla conservazione della vita, ed i sentimenti determinano il pensiero dal suo "interno", determinandone i legami.<sup>58</sup>

I legami reciproci tra le tracce, tra le idee, tra idee e tracce sono in buona parte naturali, ed anche per quel che sono convenzionali, la convenzione è in buona parte deficitaria della natura. I legami convenzionali sono poi sempre conseguenti e posteriori sia logicamente che cronologicamente ai legami naturali, così come il pensiero "naturale" è logicamente e cronologicamente precedente al pensiero puramente convenzionale. Per Malebranche un ragionamento è costituito dal legame di più giudizi, un giudizio è formato dal legame di più idee, le idee sono legate alle tracce e, dato che le tracce sono sempre riconducibili nella coscienza a sensazioni, il pensiero è in prima istanza, sempre pensiero immaginativo ed emotivo. L'agitazione degli spiriti è di fondamentale importanza soprattutto la prima volta che si crea un legame tra tracce ed idee, come si dice in un passo su riportato: «un primo incontro, se non è accompagnato da un violento moto degli spiriti animali, non può generare forti legami.»

La componente emotiva, che come si è visto è sempre riferibile ad una paura della morte seguente alla naturale inclinazione alla conservazione della vita, insieme alle altre cause dei legami tra tracce ed idee si ritrovano tutte presenti nelle considerazioni che Malebranche fa della nascita del legame tra l'idea di dio (di un falso dio evidentemente) e le tracce nel cervello. Quello che qui riportiamo è un passo illuminante sotto molti punti di vista che dovremo ben analizzare.

Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que mon cerveau a été frappé de la vûë de ces trois caractères "iah", ou du son de ce même mot; il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites se réveillent afin que je pense à Dieu; & je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères, ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu, car le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites, & fort confuses.<sup>59</sup>

Questo passo presenta una straordinaria somiglianza con la teoria vichiana della nascita del pensiero, di per sé potrebbe anche essere soltanto una somiglianza, se non che le somiglianze sono tante e, comunque, non è la "sovrapposizione" di Vico a Malebranche ad essere in discussione. Si deve notare invece che questo brano racchiude in sé tutti gli elementi che Malebranche ha rilevato essere propri dei legami tra

<sup>58</sup> «Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au dessous de soi, & de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous & à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort; & avec une emotion des esprits qui nous dispose à la suite, & au desir de fuir» R.d.V. pag. 223 tome I.

<sup>59</sup> R.d.V. pag. 217-8 tome I.

tracce ed idee, questi elementi sono tutti condensati in questa analisi dell'idea della divinità. I pensieri immaginativi presenti alla coscienza, rappresentano lo stato in cui si viene a trovare di volta in volta l'animo umano; ora dato che l'idea fittizia della divinità costituisce l'idea cardine intorno a cui ruota la mentalità pagana, essa sarà anche l'idea maggiormente carica emotivamente, l'idea cioè che determina lo stato d'animo del soggetto ed il fluire, nella sua coscienza delle immagini.

La mente pagana si costituisce quindi ai pensieri confusi con la maggior valenza emotiva: le idee immaginative della divinità e della morte. L'idea di un dio vendicativo e geloso, prepotente e minaccioso, che può provocare la morte del povero malcapitato, costituiscono per la mente pagana le idee più paurose, quelle in grado di portare all'estremo i sentimenti di paura, di terrore, di rispetto ecc. Ma come può legarsi l'idea della divinità a tracce prodottesi nel cervello in seguito alla percezione di qualche evento fisico? Per Malebranche la cosa non solo è possibile ma effettivamente accade (come ci ha spiegato nel brano ora citato) e ciò in virtù delle tre cause che legano le tracce alle idee. In primo luogo attraverso il legame naturale tra le tracce, l'idea della divinità viene riportata ad una serie di rappresentazioni di carattere percettivo, a qualcosa di sensibile come ad esempio un tuono o un fulmine, fenomeni di forte intensità e con i caratteri dell'eccezionalità in grado cioè di poter risvegliare nell'animo umano l'idea di grandezza e di paura (di esser sopraffatto da così tanta potenza). La profondità delle tracce è naturalmente legata alle passioni che hanno a che vedere con la conservazione della vita e alla forza delle sensazioni.

La seconda causa è, come ormai si sa, l'identità del tempo. Non c'è cioè una consequenzialità temporale (semmai logica ma non temporale) tra l'idea della divinità ed i caratteri linguistici a cui l'associamo. Se nel momento in cui penso a Dio percepisco un determinato suono, lo "iab" dell'esempio malebranchiano; oppure il sibilo di un fulmine è ovvio che poi associerò i due eventi, quello proprio della mia mente (il pensiero della divinità) ed il fenomeno fisico (i caratteri "iab" impressi su un foglio o il fulmine) tra loro e finirò per assimilare e confondere le due cose, penserò cioè al fulmine, ai segni "iab" come a manifestazioni di un dio. L'associazione a questo punto diventa inscindibile, non si tratta però di un'associazione prodottasi al livello dell'intelletto ma a quello dell'immaginazione; tracce ed idee pur essendo molto vive, profonde, sono anche molto confuse e portano il soggetto a confondere il percepito col pensato, il sentito col riflesso ecc. Il pagano non riesce a distinguere tra la rappresentazione del fenomeno fisico e l'idea della divinità per lui "iab" e dio fanno un tutt'uno. Il pagano si è fatto un'idea confusa della divinità: segno e significato, "iab" e dio, sono commisti tra loro tanto che ogni qual volta si presenta alla mente uno dei due elementi l'altro subito segue. Questa confusa sovrapposizione del segno "iab" con il suo significato, l'idea di divinità, è resa possibile dall'imperfezione e confusione delle une e dall'oscurità dell'altra. L'intensità emotiva inoltre rimescola ulteriormente le carte tanto che la fusione è quasi totale.

Il terzo elemento che rende possibile il legame tra l'idea fittizia di dio e il segno "iab" è la volontà dell'uomo; questa è infatti un'associazione arbitraria e quindi convenzionale anche se la convenzione, e con essa la volontà che la determina, viene un po' forzata dalle due precedenti cause che la presuppongono. Come si è già spiegato

la convenzione è possibile soltanto quando sia compatibile con la natura e una convenzione è tanto più facilmente accettata dalla comune degli uomini, quanto più segue le inclinazioni naturali. Le convenzioni che legano i segni della matematica ai loro significati invece poco concedono all'immaginazione e all'inclinazioni naturali e non perché il pensiero matematico sia razionale (al contrario dell'idea del dio pagano), certo anche questo è vero ma, per il discorso che stiamo facendo adesso, il punto è che i segni utilizzati in matematica mirano alla precisione, alla concisione e a tutto ciò che può permettere un veloce logico fluire dei ragionamenti. I matematici non concedono molto alle inclinazioni naturali di un'anima corrotta, se infatti si rappresentassero i numeri con segni che più si adeguano all'immaginazione di quanto non facciano i numeri arabi e le lettere e tutti gli altri segni tipici del linguaggio formale, si finirebbe per rallentare ed appesantire ogni operazione, dimostrazione o teorema.

Indipendentemente dalla validità delle scienze matematiche, il linguaggio matematico è frutto di una convenzione razionale in quanto i fini che si pone sono razionali (esattezza, velocità, semplicità, chiarezza, evidenza ecc.), convenzione che poco o niente concede alle "necessità" di rappresentare per immagini proprie della corrotta mente pagana. La conclusione che si trae da queste pagine de *La Recherche* è che i legami che uniscono le tracce nel cervello relative al segno "iah" e l'idea di un dio sono anch'essi convenzionali ma in maniera niente affatto simile alle convenzioni del linguaggio matematico; sono inclini alla natura della mente corrotta, alla confusione e alla rigidità. La mente pagana è una mente con capacità ridotte di riflessione, poco propensa all'astrazione e all'analisi, che pensa sempre le stesse cose e con fatica sposta la sua attenzione da un oggetto ad un altro, a meno che quest'ultimo non sia più presente ai sensi. Noi tutti dovremmo, consiglia Malebranche,<sup>60</sup> esercitarci con quanti più possibili oggetti di pensiero, a riflettere sulle più svariate questioni scientifiche, letterarie e filosofiche in maniera d'averne un'elasticità mentale sempre maggiore.

Resta il fatto, per noi sorprendente, che Malebranche ci fornisce una teoria dell'onomatopea, di una parola cioè ad imitazione sensibile di un suono percepito dal soggetto ma che non significa quel suono ma l'idea di Dio. A dimostrazione del fatto che non si tratta di un'osservazione sporadica basti pensare che serve da dimostrazione della teoria dei legami tra tracce ed idee, come dire, dell'occasionalismo; o riportare l'attenzione ad un altro caso, già discusso, in cui il Nostro si lancia in una teorizzazione del genere: l'urlo del neonato interpretato come una preghiera rivolta a quei giganti che gli si fanno incontro (l'ostetrico ed i parenti che assistono al parto). In entrambi i casi, che per altro non sono isolati nell'opera malebrancheana (vedremo ad esempio, l'analisi che Malebranche fa dell'ululare del lupo mannaro alla luna,

<sup>60</sup> «De-là il faut conclure, qu'il est tres-avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières, & avec une tres-grande vitesse par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instrumens: ainsi les parties de nôtre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'usage une certaine facilité à se plier, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude, & même de netteté» R.d.V., tome I, pag.270-1.

un ululare che non è una semplice riproduzione del gesto animale ma il risultato di un'aberrazione dell'immaginazione, cioè di una forma di pensiero), si descrivono situazioni psicologiche, cognitive simili, se non identiche, a quella del poeta teologo di Vico.

L'onomatopea rappresenta il prodotto linguistico del legame tra tracce ed idee più naturale possibile: il segno infatti è la perfetta imitazione di ciò che si è udito; la convenzione tra il segno della parola e ciò che vuol significare sembra infatti coincidere, se ci si tiene sul terreno della pura sensibilità. L'espressione onomatopeica coincide con la riproduzione del suono sentito però, se ci riflettiamo un pò, possiamo constatare che non si riduce ad esso. Il significato dell'onomatopea pur essendo racchiuso nella sensibilità e comprensibile totalmente con l'immaginazione, va ben oltre la meccanica riproduzione del suono, è infatti l'idea della divinità. L'onomatopea, in altri termini, pur essendo la parola più naturale (nel senso chiarito nelle pagine precedenti) che possiamo ipotizzare include già in sé una componente convenzionale, dettata appunto dall'immaginazione, l'idea di dio (Malebranche ovviamente si riferisce ad un simulacro pagano e non alla vera idea della divinità) e l'universale fantastico di Giove. L'origine del pensiero è quindi l'origine stessa del linguaggio ed è nella loro genesi che si rivela la loro natura.

In seguito del già detto, nello stesso tempo che si formò il carattere divino di Giove, che fu il primo di tutti i pensieri umani della gentilità, incominciò parimente a formarsi la lingua articolata con l'onomatopea, con la quale tuttavia osserviamo spiegarsi felicemente i fanciulli. Ed esso Giove fu da latini, dal fragor del tuono, detto dapprima "Ious", dal fischio del fulmine da greci fu detto "Zeus"; dal suono che dà il fuoco ove brucia, dagli orientali dovette'esser detto "Ur", onde venne "Urim" la potenza del fuoco...<sup>61</sup>

L'onomatopea è un linguaggio infantile ma paradossalmente pregno di significati forse più di ogni altro. Nell'urlo del poeta teologo che sembra ululare al temporale, come nel neonato che prega col pianto, la parola racchiude una complessità di sensi: il sentimento di paura, la risposta a tutto un universo attraverso il folle sfogo delle passioni bestiali in un grido sguaiato, la consapevolezza non di sé ma dell'altro, della divinità, la prima, per quanto imperfetta, manifestazione del conato ecc.

Si tratta di elementi che pur differenti nella mente dello storico, del critico, del filosofo si trovano nella mente del pagano, "dell'infante storico" condensati, indistinguibili, sintetizzati con la più rozza delle fantasie ed espressi in un "canto" monosillabico. D'altra parte l'onomatopea, essendo la prima forma linguistica non può che essere la parola espressivamente più povera.<sup>62</sup> Semanticamente ha in potenza

<sup>61</sup> S.N.S. c.447.

<sup>62</sup> «In cotal guisa si formò la lingua poetica per le nazioni, composta di caratteri divini ed eroici, dappoi spiegati con parlari volgari, e finalmente scritti con volgari caratteri. E nacque tutta da povertà di lingua e necessità di spiegarsi; lo che si dimostra con essi primi lumi della poetica locuzione, che sono l'ipotiposi, l'immagini, le somiglianze, le comparazioni, le metafore, le circoscrizioni, le frasi spieganti le cose per le loro naturali proprietà, le descrizioni colte dagli effetti o più minuti o più risentiti, e finalmente per gli aggiunti enfatici ed anche oziosi» S.N.S. c.456.

tutti i possibili significati di cui le lingue e le menti umane sono capaci, ma sintatticamente, ovvero in atto, nel momento in cui il primitivo viene al pensiero, è soltanto una semplice imitazione di un rumore. Può quindi non risultare subito evidente il fine del parlare dell'onomatopea come frutto dell'immaginazione, dato che si tratta di una parola a carattere prevalentemente acustico; a ciò si può dare però una duplice spiegazione. Malebranche ad esempio, potrebbe rispondere che essendo l'immaginazione soltanto un aspetto della sensibilità è evidente che, pur restando assolutamente evidente la natura quasi esclusivamente visiva dell'immaginazione, non vuol dire che essa non abbia delle componenti riconducibili o derivabili dagli altri sensi.

Nella teoria vichiana inoltre l'onomatopea è la riproduzione del suono fatto da Giove, e Giove è essenzialmente un gran corpo animato, è cioè un'immagine a prevalente carattere visivo. Possiamo anche dire che Giove si manifesta come corpo nell'immaginazione visiva, in quanto ammasso di nuvole, ma non solo; anche gli alberi, i fiumi ecc. da lì a poco diventeranno Giove; mentre si rivela come "animato" in parte nell'immaginazione visiva (essenzialmente con il movimento) ed in parte nell'immaginazione acustica, con il tuono, il fischiare del vento ecc. L'onomatopea quindi, per entrambi i nostri Autori, ha spesso una componente immaginativo-visiva, pur manifestandosi come suono; d'altra parte l'immagine è l'equivalente visivo dell'onomatopea.

Nel suono si realizza, se vogliamo, l'espansione delle passioni umane nel creato: l'uomo con l'urlo vuol espandere se stesso in tutto l'universo e così, implicitamente quanto metaforicamente (ma di una metaforicità reale, originaria come si è detto) appropriarsene. Con l'onomatopea il poeta teologo cerca la comunione con la divinità. I termini stessi di Giove e di Zeus hanno una matrice esclusivamente onomatopeica; il nome ha quindi un elemento imprescindibilmente, almeno nel suo nascere, rappresentativo, immaginifico. Lo stesso dicasi per le definizioni, sono definizioni dell'immagine, dei caratteri che identificano il nome.<sup>63</sup> Il linguaggio quindi si pone tra mente e corpo, si situa sempre a livello dell'immaginazione, la parola viene plasmata dalla fantasia e a sua volta la modella, l'adatta alla propria struttura. E' nel linguaggio che l'immaginazione mostra la propria natura "dialettica".

Vico indica nelle trasformazioni linguistiche l'evolversi, l'ampliarsi della mente umana. Si tratta però di un'evoluzione che è anche una metamorfosi, le innovazioni linguistiche, presuppongono un articolarsi dell'immaginazione ad esse corrispondente. Finché la facoltà rappresentativa è occupata in una sola idea, allora c'è bisogno di una sola parola: Giove; ma quando a tale idea se ne affiancano altre generatesi per "citodieresi" si creano nuovi rapporti tra le nuove idee che hanno bisogno, per essere espressi, di nuove forme linguistiche: ecco dunque la necessità di introdurre nella lingua gli articoli, i pronomi. D'altra parte, se interiezioni, articoli, pronomi, avverbi ecc. indicano, sotto vari aspetti, i rapporti tra le idee; i nomi rappresentano le idee ed è per questo che non può reggersi discorso senza un nome che funga da

<sup>63</sup> «...ch'appo i greci i nomi significavano "caratteri" (...) E "noumen" e "definitio" significano la stessa cosa, ove in rettorica si dice "questio nominis", con la quale si cerca la diffinizione del fatto...» S.N.S. c.433.

soggetto.<sup>64</sup> La filologia vichiana ci mostra cioè la componente dialettica della “funzionalità” dell'immaginazione all'interno del linguaggio; come da un'immagine a cui è legata una parola si passi, per trasformazione dell'immagine e-o delle immagini che con essa intrattengono qualche forma di rapporto, ad una trasformazione della parola o della sintassi della lingua.

Nel linguaggio si manifestano inoltre le modificazioni strutturali che avvengono nell'immaginazione. Nell'immaginazione monolitica del primo uomo pensante la prima idea avvengono via via delle scissioni che conducono al progressivo frazionarsi dell'onnipresenza di Giove nella pluralità delle divinità agenti in natura. L'idea di Giove dopo essere esplosa nel nulla mentale, ha espanso il proprio universo fantastico creando una nuova dimensione ed un nuovo pianeta, il soggetto pensante. Ma l'espansione porta con sé la dissociazione, si formano allora le galassie, i sistemi solari ed i pianeti e, come spiega a più riprese Vico, non è proprio un caso che questi ultimi portino i nomi delle divinità pagane; in fondo l'universo stesso è la metafora della mente che, a sua volta è metafora di se stessa, della propria immaginazione. Nel linguaggio assistiamo a queste trasformazioni cognitive che hanno la loro genesi a livello dell'immaginazione.<sup>65</sup> La dissociazione delle idee però è anche il punto di partenza dell'astrazione. Come si è visto con Malebranche l'astrazione consiste essenzialmente nei legami tra le idee.

Un'idea può considerarsi infatti astratta non tanto in sé (in sé tutte le idee sono formalmente identiche, sono “porzioni” di estensione mentale) ma per l'astrattezza dei rapporti che intrattiene con le altre idee tanto più che, come si è visto, la chiarezza e la distinzione non sono “caratteri” astratti delle idee, ma loro proprietà concrete. Quindi il fatto che un'idea sia chiara e distinta non implica che sia astratta, cioè frutto di un processo di astrazione dall'immagine o, peggio ancora (almeno nella prospettiva razionalista), dalla sensazione. L'astrazione invece si fa spazio nei rapporti tra le idee e tra le tracce e le idee, l'astrazione si produce quindi là dove è presente e si fa strada la convenzionalità. Si potrebbe a questo punto fare un'obiezione: se l'unione

<sup>64</sup> «S'innoltrarono a formar i pronomi, imperocchè l'interiezioni sfogano le passioni proprie, lo che si fa anche da soli, ma i pronomi servono per comunicare le nostre idee con altrui d'intorno a quelle cose che co' nomi propri o noi non sappiamo appellare o altri non sappia intendere. E i pronomi, pur quasi tutti, in tutte le lingue la maggior parte son monosillabi, il primo de' quali, o almeno tra' primi, dovetter'esser quello di che n'è rimasto quel luogo d'oro d'Ennio: “Auspice hoc sublime cadens, quem omnes invocant Iovem” (Guarda questo sublime (cielo) risplendente, che tutti chiamano Giove) ove è detto “hoc” invece di “caelum”, e ne restò il volgar latino “Luciscit hoc iam” (Già questo s'illumina) invece di “albescit caelum”. E gli articoli dalla lor nascita hanno questa eterna proprietà: d'andar innanzi a nomi a' quali son attaccati. Dopo si formarono le particelle (...) Tratto tratto s'andarono formando i nomi (...) Ed esser nati i nomi prima de verbi ci è appruovato da questa eterna proprietà: che non regge orazione (in senso generico di frase, periodo sintattico) se non comincia da nome ch'espreso o taciuto la regga» S.N.S. c.452.

<sup>65</sup> «Il secondo parlare, che risponde all'età degli eroi, dissero gli egizi essersi parlato per simboli, a' quali sono da ridursi l'impresero eroiche, che dovetter essere le somiglianze mute...» S.N.S. c.438. Le somiglianze mute sono l'inizio del progressivo dissociarsi tra nome ed immagine tra segno e significato: l'astrazione consiste da una parte nella dissociazione, astratta appunto, tra segno e significato, da una parte e, dall'altra, tra nome ed immagine.

di anima e corpo è frutto di una convenzione di natura allora l'uomo non soltanto è un essere convenzionale ma è pure un essere astratto.

Questo modo di intendere l'occasionalismo per Malebranche non ha senso, in quanto non tiene conto di due elementi fondamentali: il primo è che nel linguaggio umano la convenzione è astratta perché i legami che stabilisce tra le idee si situano o a livello dell'immaginazione o fanno da essa un'astrazione intellettuale. Il secondo è che nelle creazioni di Dio non c'è astrazione dall'immagine corporea: l'uomo non è quindi frutto di un'astrazione ma di una legge universale stabilita da un decreto divino razionale; la legge divina si situa cioè su un altro piano metafisico rispetto all'astrazione umana.

Per tornare all'argomento vichiano si deve quindi osservare che con la dissociazione delle immagini nella mente umana si inserisce automaticamente l'astrazione. Quest'ultima consiste dunque, almeno in buona parte, nella natura convenzionale dei legami che si instaurano tra tracce ed idee e tra idee. L'immagine in sé non può quindi mai dirsi astratta ma se la si definisce tale è sempre in relazione ad un'altra (o ad altre) immagine ed in relazione ai rapporti che tra le due immagini intercorrono. Si può dire che astraggo la figura del cubo dall'immagine di un blocco di ghiaccio, ad esempio; ciò che così ho raggiunto però è soltanto il frutto del paragone tra due immagini: quella di un pezzo di ghiaccio e quella di un cubo che mi rappresento mentalmente soltanto per la sua forma geometrica. Se però analizziamo ogni rappresentazione in sé possiamo facilmente constatare che in niente possiamo ravvisare una maggiore o minore astrattezza. E' soltanto nel confronto ed attraverso di esso che possiamo dire che l'una è l'astrazione dell'altra.

Questo almeno attenendosi alla teoria malebranchiana dell'immaginazione e dei legami tra idee; ma è un'osservazione applicabile anche a quanto teorizza Vico sull'articolarsi del linguaggio e all'evolversi del pensiero: l'idea di Giove non è un'idea astratta, né potrebbe mai esserla perché, essendo la sola rappresentazione sensibile presente alla mente, non può essere l'astrazione di nessun'altra percezione. Il mito di Giove è contemporaneamente la sola sensazione, la sola rappresentazione; un'idea quindi che, se fosse astratta, sarebbe contraddittoria in quanto astrazione di sé stessa. Il concetto di metamorfosi chiarisce quanto siamo andati fino ad ora sostenendo in modo concettuale.

La metamorfosi, come dice la parola è una trasformazione di forma, cioè di rappresentazione. Il poeta ha nel suo pensiero un'immagine, Giove, questa è tutti i suoi contenuti mentali; il passaggio da una sola idea a più idee non avviene per giustapposizione delle seguenti alla precedente ma per trasformazione endogena della prima. Trasformandosi l'immagine acquista caratteristiche nuove, è la somma di queste qualità che piano piano condurrà ad una vera e propria scissione delle rappresentazioni. La metamorfosi è quindi una tappa obbligata nel percorso del pensiero umano: accompagna la distinzione delle idee; ne è se vogliamo, l'aspetto fondamentale, quello che Vico cerca filologicamente di provare con l'esempio dei mostri mitologici che ne sono (della distinzione) il frutto. Di ciò si era accorto anche B. Lamy che osservava: «Il n'est pas difficile aux poètes, comme nous avons vu, de tirer des entrailles de la terre tout l'or qu'elle cache, de rendre ce métal commun comme le fer.



On peut penser & dire tout ce que l'on veut. Cependant ces thresors imaginaires plaisent, & un avare qui en entend parler se repaist agreablement de ces imaginations. Dans les histoires poetiques on ne parle que de sceptres & de couronnes: toutes les personnes que les poetes introduisent dans ces ouvrages, sont ordinairement illustres, ou par l'éclat de leur naissance ou par les faveurs considerables qu'ils ont receues de la fortune». <sup>66</sup> Ed ancora: «On voit rien de si diversifié que les Ouvrages des Poetes: ils changent continuellement de fait, de paroles d'espressions & de mesures. Tout ce que comprennent de grand le ciel & la terre, sert de matiere à leur vers; le mouvement des astres, les pluies, les greles, les éclairs, les tonnerres, les montagnes, les plaines, les forets, les moissons, les fontaines entrent dans toutes leurs descriptions: ils ouvrent les entrailles de la terre pour nous découvrir ce qui s'y passe; ils nous entretiennent de la vie des hommes, des guerres des princes, des combats, des sieges des villes, des coutumes & des inclinations des peuples differens, d'une maniere extraordinaire & nouvelle. Ils ne se contentent pas d'exercer leur veine sur tout ce que l'univers renferme dans son vaste sein; ils donnent l'effort à leur imagination pour se former des chimeres, des centaures, & d'autres monstres qui ne se trouvent point dans la Nature, pour surprendre davantage les hommes par ces figures extraordinaires». <sup>67</sup> Ora, di queste affermazioni del Lamy, Vico ne ha dato la ragione ed è una ragione che, come si sta mostrando, si può interamente ricavare dalla lettura de *La Recherche*. Ne *La Scienza Nuova* si legge che: «La distinzione dell'idee fece la metamorfosi...» <sup>68</sup> Per Vico la mente pagana non sa distinguere col linguaggio là dove non sa discernere con la riflessione. Saper descrivere un fenomeno è in corrispondenza diretta col conoscerlo; migliore è la descrizione che se ne fa maggiore la conoscenza che se ne ha. Parlare è espressione del pensare, la mente si riflette così nel proprio linguaggio, una lingua indifferenziata è "simbolo" di un pensiero coatto, indistinto compatto nella propria opacità. L'astrazione porta le trasformazioni delle cose ad opera dell'intelletto anche se più che di trasformazione si dovrebbe parlare di "depurazione" o di "distillazione". Le vere trasformazioni, le metamorfosi, sono compiute dalla mente primitiva che non sa porre tra le idee legami e rapporti astratti con l'intelletto ed è così che si creano i mostri mitologici: le immagini non vengono rapportate le une alle altre ma fuse insieme.

La mente primitiva non sa pensare le caratteristiche staccate dall'immagine e non sa neppure immaginare cose differenti contemporaneamente: non sa rappresentarsi ad esempio le ali staccate da un animale che le porti, non può comprendere contemporaneamente un uccello ed un cavallo ed ecco allora il Pegaso, sintesi caotica di tutto ciò che non sa fare. Non sa giudicare ciò che di animale c'è nell'uomo senza trasformare questo in quello, almeno per quanto è necessario ad esprimere, in una sola rappresentazione, quel tanto di animale in quel poco di uomo che è il Minotauro. Il mostro è quindi soltanto un'immagine percepita e trasformata in sostituzione di

<sup>66</sup> B. Lamy N.R. pag.36-7.

<sup>67</sup> B. Lamy N.R. pag.20-21.

<sup>68</sup> S.N.S. c.411.

pensarne un'altra al suo posto o al suo "fianco": «I mostri (mitologici) e le trasformazioni (metamorfosi) poetiche provennero per necessità di tal prima natura umana, qual abbiamo dimostrato nelle Dignità che non potevan astrarre le forme o le proprietà da' subbietti; onde con la lor logica dovettero comporre i subbietti per comporre esse forme, o distrugger un subbietto per dividere la di lui forma primiera dalla forma contraria introduttavi. Tal composizione d'idee fece i mostri poetici...»<sup>69</sup> Questo è un esempio di come l'immaginazione modelli il pensiero ed il linguaggio sulle proprie "frequenze"; rappresenta altresì l'articolarsi del pensiero in rapporto all'articolarsi dell'immaginazione, è un esempio della dialettica dell'immaginazione all'interno del mito; in quest'ultimo si può notare cioè come da un'immagine ne nasca una diversa e spesso opposta. E' però soprattutto, a causa dell'incapacità di porre legami astratti tra le rappresentazioni che, in realtà, la mente del poeta teologo esercita l'immaginazione, così facendo si rende più elastica in modo tale che quando le condizioni sociali lo permetteranno (la convivenza con i famoli) essa sarà in grado di negare se stessa ponendo legami convenzionali (astratti) tra le sue "icone" naturali. Lo sviluppo del linguaggio segue quindi quello dell'immaginazione: «Finalmente gli autori delle lingue si formarono i verbi, come osserviamo i fanciulli spiegar nomi, particelle, e tacer i verbi. Perché i nomi destano idee che lasciano fermi vestigi, le particelle che significano esse modificazioni, fanno il medesimo; ma i verbi significano moti, i quali portano l'innanzi e l' dopo, che sono misurati dall'indivisibile del presente, difficilissimo ad intendersi dagli stessi filosofi.»<sup>70</sup> Le idee che lasciano fermi vestigi sono appunto le immagini ed i nomi vi si legano facilmente ed efficacemente si mantengono. I nomi si imparano con facilità perché con efficacia ci si rappresentano le cose nella mente.

Discorso differente per i verbi: essi non indicano le cose, le immagini, ma il "movimento", richiedono cioè che per essere rappresentati l'immaginazione non ponga una semplice immagine ma una serie di immagini legate tra loro; i verbi presuppongono che la mente del parlante sia già in possesso di tutta una serie di idee e sia in grado di tenerle unite attraverso determinati rapporti. Tali rapporti spesso non sono naturali ma convenzionali ed anche questo fatto può non essere evidente. I verbi a differenza dei nomi non indicano idee e cose, o meglio, le idee delle cose, ma i rapporti tra le idee (che a loro volta possono essere considerati come idee complesse); i verbi sono quindi segno inconfondibile della presenza dell'astrazione in un pensiero.

Facciamo un esempio per chiarire l'importanza di quanto stanno sostenendo i nostri Autori: pensiamo alle parole "mela" e "mangiare". Nel caso della parola mela c'è bisogno di un solo rapporto che leghi la parola alla rappresentazione dell'oggetto, la mente se ne forma così "ferme vestigia". Nel caso del verbo mangiare invece le cose stanno altrimenti. Prima di tutto mangiare cosa? Il fatto che resti indeterminato l'oggetto è già un primo elemento della complessità "cognitiva" del termine. Diciamo

<sup>69</sup> S.N.S. c.410.

<sup>70</sup> S.N.S. c.453.

quindi che si mangi una mela. Bene, anche in questo caso c'è bisogno che la mente del soggetto si rappresenti la mela, una persona, e l'atto del mangiare appunto. Atto che però non potrà essere immaginato con una sola rappresentazione ma soltanto con una sequenza di rappresentazioni.

Per rappresentarsi un solo verbo quindi sono indispensabili molte immagini ed una complessa rete di rapporti che le leghino. Il verbo mangiare è stato preso volutamente in quanto esempio "facile", per verbi come "volere", "verificare", "realizzare", "pentirsi", "peccare" ecc. le cose sono ancora più intricate. L'apprendimento dei verbi è quindi un'operazione complessa possibile soltanto quando la mente ha una certa facilità a rappresentarsi le immagini ed a legarle insieme.<sup>71</sup> La nascita del pensiero non può esser stata altro che la nascita di un nome, di una idea di semplice comprensione. E' implicita nella teoria vichiana della "precedenza" storica e cognitiva della poesia sulla prosa una confutazione della teoria "strumentale" che vuole il pensiero esser nato da una specializzazione delle tecniche, dall'astrazione che l'uomo progressivamente è andato esercitando partendo dalla progressiva specializzazione e complessità dell'uso degli strumenti che costruiva per facilitarli la sopravvivenza.

Le classiche (le definisco classiche perché teorizzate fin dalla classicità e comunque di dominio comune nel '700) concezioni che vogliono esser l'uomo diventato intelligente perché avendo le mani non occupate nella deambulazione ha potuto costruire gli strumenti e per progettarli ha dovuto pensare, che si è usato il sistema decimale perché dieci sono le dita delle mani, il pollice prensile che facilitava la manipolazione degli oggetti e molte altre, alcune delle quali di aristotelica memoria, vengono da Vico implicitamente confutate, non nella loro plausibilità ma solo nella pretesa di alcuni studiosi di vedervi la nascita del pensiero.

Se il pensiero avesse preso le mosse dalla specializzazione tecnica degli strumenti usati, il linguaggio non sarebbe nato con l'onomatopea ma con i verbi; se l'origine del pensiero è nel "fare", è allora in una forma di "agire" ma le parole che esprimono l'azione, seguendo la teoria vichiana, sono i verbi e non i nomi. Se il pensiero fosse nato come "verbo", per quel che si è detto, sarebbe già nato complesso, in quanto la comprensione di un verbo richiede una molteplicità di idee e rapporti che le leghino. Sia la psicologia "moderna", nell'accezione malebranchiana, sia la nuova scienza storica e la filologia vichiana, negano per gli stessi motivi tanto la spiegazione allegorica dei miti, quanto una spiegazione che vede nella progressiva potenzialità di astrazione delle facoltà (come in definitiva è la posizione aristotelica con i vari gradi dell'essere: vegetale, sensibile ed intellettuale) o delle rappresentazioni (come nella teoria della natura delle idee nell'empirismo) della nascita del pensiero.

E' vero che Malebranche non si è posto, in termini storici, il problema se il pensiero umano sia nato da una sola idea o da un agglomerato di idee ma (come si è visto con il capitolo de *La Recherche* sul pensiero del neoantico e come vedremo ancor più

<sup>71</sup> «I torni (inversioni) nacquero dalla difficoltà di dar i verbi al sermone, che, come abbiam veduto, furono gli ultimi a ritruovarsi; onde i greci, che furono più ingegnosi, essi tornarono il parlare men de' latini, e i latini meno di quello che fanno i tedeschi» S.N.S., c.458.

dettagliatamente nei prossimi capitoli) ha affrontato la questione a livello psicologico fino ad arrivare a costruire una complessa e completa teoria degli universali fantastici. Ha risolto, in altre parole, a livello psicologico un problema storico che neppure si era posto. Il pensiero pagano è dunque l'insieme delle rappresentazioni e dei possibili modi di legarle di una mente che ha il centro di gravità nella propria immaginazione. Così, in definitiva, intende la questione anche Vico:

Da tutto ciò sembra essersi dimostrato la locuzione poetica esser nata per necessità di natura umana prima della prosaica; come per necessità di natura nacquero, esse favole, universali fantastici, prima degli universali ragionati o sieno filosofici, i quali nacquero per mezzo di essi parlari prosaici. Perocchè, essendo i poeti, innanzi a formare la favella poetica con la composizione delle idee particolari (...) da essa vennero poi i popoli a formare i parlari da prosa col contrarre in ciascheduna voce, come in un genere, le parti che aveva composte la favella poetica; e di quella frase poetica, per esempio: "Mi bolle il sangue nel cuore (che è parlare per proprietà naturale, eterno ed universale a tutto il genere umano), del sangue, del ribollimento e del cuore fecero una sola voce, com'un genere che da (...) latini fu detto "ira" e dagl'italiani "collera".<sup>72</sup>

Vico mostra qui la "dialettica" dell'immaginazione attraverso i mutamenti linguistici. Innanzi tutto c'è l'universale fantastico, una sola idea che riempie tutta la mente ed una sola parola l'onomatopea. Ad essa segue la dissociazione dell'idea in tante rappresentazioni differenti, un numero di idee sempre maggiore dovuto all'arricchirsi dell'esperienza mitica del poeta teologo; si moltiplicano le parole e si sviluppa la sintassi a cui corrisponde la capacità di creare nuovi rapporti tra le immagini: la "composizione d'idee particolari" come si legge nel passo citato. Alla poesia segue la prosa. In un terzo momento si può avere anche un altro fenomeno linguistico: si comprime in un solo termine un'intera frase (l'esempio della collera). Ci sono alcune considerazioni da fare. La prima è che si passa da un'idea concreta (almeno dal punto di vista del pagano), Giove, ad una pluralità di idee (le altre divinità ecc.) e di parole, si ritorna infine, con il linguaggio umano introdotto dai famoli che ignoravano l'esistenza della divinità e del mondo magico che gli eroi si rappresentavano, a riunire in un'unica parola ed in un solo concetto una pluralità di idee ed intere frasi.

La metafora in queste "rivoluzioni" linguistiche compie varie trasformazioni. Prima è una metafora reale, nel senso che si è specificato nel capitolo sulla nascita del pensiero, poi con l'articolarsi dell'immaginazione linguistica inizia la dissociazione tra segno e significato. In un terzo momento, quando la coscienza del pagano saprà con maggior facilità e rapidità comprendere ciò che pensa allora riunirà in una sola parola l'intera metafora. Quest'ultima parola però sarà anche un concetto frutto di un processo di astrazione complesso, reso possibile soltanto dalla varietà e qualità dei rapporti che la mente riesce ad instaurare tra le proprie rappresentazioni ed idee. Riassumendo: il pensiero nasce povero, nel senso che nasce con una sola idea, senza nessun rapporto con nessun'altra idea.

<sup>72</sup> S.N.S., c.460.

Questa prima idea però porta con sé il germe del futuro, infatti pur essendo in principio sola è sufficiente a dare un valore nuovo a tutta l'esperienza umana. Questa nuova esperienza va via via rendendosi più ricca e così facendo arricchisce anche il pensiero ed il linguaggio del primitivo dato che tutti questi tre elementi sono inscindibili. Si creano allora altre idee e, con esse, si producono i rapporti che le legano. Il linguaggio ed i legami che lo determinano hanno inoltre sempre una "doppia faccia", da una parte la componente puramente rappresentativa, dall'altra sempre un elemento passionale, l'esempio della collera fatto da Vico rende bene l'idea, ma è soltanto un esempio perché in realtà ogni pensiero umano è connotato "sentimentalmente", ha sempre un rapporto con il bene o con il male. A tale riguardo Malebranche ha dedicato un intero libro della *Recherche*, il quarto. Vico da parte sua concorda dando al primo pensiero la doppia valenza di spavento e giubilo.<sup>73</sup> A questi due elementi "naturali" del linguaggio se ne affianca poi un altro: la convenzionalità, prodottasi, in buona parte (secondo Vico) dal vivere in comunità.

Il vivere in società con gli altri uomini, e soprattutto con i famoli, provocherà un aumento dei legami convenzionali tra le idee. Questi ultimi sono la causa dell'astrazione, maggior capacità ha un linguaggio di creare legami convenzionali tra le idee, maggiore sarà l'astrazione del pensiero che lo sottintende, basti pensare alla matematica. Nella prospettiva dalla quale si è affrontato lo studio della fantasia la differenza che si ha tra la lingua divina, eroica e umana è, nella filosofia del Vico, dovuta alle diverse "competenze" della mente in ogni sua fase di sviluppo e alle capacità che essa acquisisce di articolare (cioè di rappresentarsi idee e di legarle tra loro) i propri pensieri.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> «Il primo verso (come abbiamo poco fa dimostrato di fatto che nacque) dovette nascere convenevole alla lingua ed all'età degli eroi, qual fu il verso eroico, il più grande di tutti gli altri e proprio dell'eroica poesia; e nacque da passioni violentissime di spavento e di giubilo, come la poesia eroica non tratta che di passioni perturbatissime» S.N.S. c.463.

<sup>74</sup> «...gli egizi narravano, per tutta la scorsa del loro mondo innanzi, essersi parlate tre lingue, corrispondenti nel numero e nell'ordine alle tre età scorse pur innanzi nel lor mondo: degli dei, degli eroi e degli uomini; e dicevano la prima lingua essere stata geroglifica ossia sacra ovvero divina; la seconda simbolica o per segni ossia per imprese eroiche; la terza pistolare per comunicare i lontani tra loro i presenti bisogni della lor vita» S.N.S. c.432.

## IV

### SENSIBILITÀ ED INTELLETTO

In questa parte della tesi esporremo le analisi della mente pagana avanzate da Malebranche mostrando la loro compatibilità come i principi psicologici ed antropologici con i quali Vico ha costruito e strutturato la sua scienza; l'analisi della mente del poeta teologo viene infatti effettuata attraverso una concezione del pensiero fantastico che non era né poteva essere altro che moderna e, nello specifico, malebranchiana. Ciò risulta evidente qualora, sulle tematiche fin ora svolte, ci si immerga in un confronto tra le funzioni svolte dall'intelletto e quelle dei sensi. L'immaginazione e la memoria procedono nella costruzione del pensiero in maniera simile all'intelletto, ne mutuano, in maniera per altro totalmente estrinseca, certe procedure, così come osservava, tra gli altri, anche Leibniz.<sup>1</sup> In questo capitolo in definitiva, non allargheremo il discorso ad altre teorie oltre quelle già esposte, cercheremo invece di comprendere nel dettaglio le analisi che le hanno rese possibili e sostenibili dai Nostri Autori nel tentativo di ricostruire la genesi teorica dell'universale fantastico.

L'antropologia filosofica inizia da dove inizia la conoscenza dell'individuo, dall'ontogenesi, cioè dai sensi. Per Vico, l'uomo prima sente senza avvertire, poi "comprende" con animo perturbato e commosso, infine comprende con mente pura;<sup>2</sup> si tratta di un dato di fatto ma che, in considerazione dell'attuale condizione umana, assurge a verità di diritto, diventa cioè la descrizione delle tappe seguite dalla mente pagana. In ambito psicologico le priorità sono quindi esattamente rovescate rispetto alla metafisica: a livello cognitivo la precedenza spetta ai sensi; si deve dunque iniziare proprio dai pregiudizi dei sensi e dell'immaginazione se si vuol "entrare" nell'imma-

<sup>1</sup> Si consideri la *Monadologia*, Prima parte, §26: «La Memoria fornisce alle anime un certo concatenamento che imita la ragione, con la quale però non dobbiamo confonderlo».

<sup>2</sup> «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura» S.N.S. c.218 † «Questa degnità è'l principio delle sentenze poetiche, che sono formate con sensi di passioni e d'affetti, a differenza delle sentenze filosofiche, che si formano dalla riflessione con raziocini: onde queste più s'appressano al vero quanto più s'innalzano agli universali, e quelle sono più certe quanto più s'appropriano a' particolari» S.N.S. c.219.

ginativa di quei primi uomini che fondarono le nazioni gentili, che tanto era più vasta quanto più inconsistente risultava l'intelletto.

Si tratta quindi di partire, per Vico, dall'analisi della sensibilità e dell'immaginazione, per poi addentrarsi nelle analisi delle passioni in considerazione del "peso" che hanno nel formarsi della mentalità. Si tratta dello stesso percorso seguito ne *La Recherche de la Vérité*, un percorso che, lo ripetiamo, è in primo luogo antropologico anche se ovviamente ha i suoi presupposti metafisici e soprattutto, dati i nostri fini, teologici. L'immaginazione si pone tra il senso e l'intelletto e determina in buona parte le dinamiche che regolano il pensiero "naturale" degli uomini.

L'anima soltanto con fatica e sempre ricalcitando si applica alle cose intelligibili e quando può se ne disinteressa subito. L'unione che abbiamo con Dio non suscita il nostro amore per lui,<sup>3</sup> si tratta di un'unione meno pressante di quella con gli enti corporei, quest'ultima al contrario fomenta senza sosta l'amore per le cose materiali e ci rende nei loro confronti, in tanti modi differenti, schiavi.

La sensibilità e l'intelletto, in altri termini, non hanno la stessa intensità e lo stesso peso nelle dinamiche della coscienza, la sensibilità fa pendere, se così si può dire, nettamente dalla sua parte il piatto della bilancia tanto che il nostro corpo ci è più presente che non il nostro spirito. Quest'invadente presenza alla coscienza ha come immediato effetto il farci ritenere che il corpo sia la parte migliore, o comunque, la più importante di noi. Tale legame naturale con il corpo, rafforzatosi ulteriormente con il peccato, suscita in noi un amore violento non solo verso il nostro corpo ma, attraverso il nostro corpo, per tutti gli oggetti sensibili nei quali intravediamo la possibilità di ricevere piacere.

E' così che diventiamo servi dei beni corporei ed è una schiavitù che a sua volta rafforza l'unione-dipendenza dell'anima dal corpo; una schiavitù che, nell'attuarsi, rafforza la causa che l'ha prodotta. L'inganno che consumiamo a nostre spese comunque non si arresta ad un patetico gioco di compensazioni psicologiche, la faccenda investe tutta la nostra sfera cognitiva.

Quanto più l'uomo pensa in funzione del corpo (segue cioè le proprie passioni ed inclinazioni) tanto più aumenta e rafforza il legame e la dipendenza da parte della sua anima verso il suo corpo impantanandosi così nel mondo della pesantezza, della fisicità, del peccato. Aver innalzato il corpo a fine dell'esistenza (e in realtà si può far ciò soltanto abbassando il proprio spirito e non elevando il corpo, mutare status e fine alla materia è possibile infatti soltanto a chi la materia l'ha creata, quindi non all'uomo che non è causa del proprio corpo) ci rende inaccessibili anche le verità più semplici.<sup>4</sup> I piaceri sensibili anestetizzano la mente, quando la sensibilità viene eccitata oltre modo la ragione cade in un sonno profondo; l'unione col corpo tende, in altri termini, ad ottundere l'unione con le verità intelligibili e se qualche verità si presenta

<sup>3</sup> «L'union que nous (...) infiniment au-dessous de nous» R.d.V., tome II, pag.175-6.

<sup>4</sup> «Lorsque nos plaisir sont grands, lorsque nos sentimens sont vifs, nous ne sommes pas capables des véritez les plus simples, & nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, si elles ne renferment quelque chose de sensible» R.d.V., tome II, pag.88.

alla coscienza impazzita dell'anima pagana è soltanto perché ha preso abiti sensibili, si è resa riconoscibile ai sensi.

Malebranche congiungendo la propria teologia alla filosofia cartesiana arriva ad una conclusione importantissima riguardo all'immaginazione. Ciò che l'uomo realmente vuole è soltanto il Bene che si trova in Dio.<sup>5</sup> Data la sua attuale condizione l'anima pur continuando a volere il Bene, si rappresenta soprattutto corpi ed è in essi che presume sia la sua felicità. L'immaginazione in verità non mostra all'individuo i suoi autentici desideri, essa è soltanto il campo di battaglia dell'amor proprio e della sensibilità, delle passioni: ciò che l'immaginazione rappresenta sono quindi essenzialmente compensazioni tra frustrazioni, sentimenti di inferiorità, insicurezza, "complessi" della più varia natura. Essa non mostra allora ciò che il soggetto vuole ma soltanto la "somma algebrica" delle tensioni che la agitano. Il povero, ad esempio, fantasticherà la ricchezza, non perché voglia realmente essere ricco ma soltanto perché avverte la precarietà della sua attuale situazione, la sua fantasia gli fa allora credere che la sicurezza sia "attaccata" alla situazione economica opposta a quella nella quale versa; sognerà quindi la ricchezza, pur desiderando in realtà soltanto la sicurezza. Dove può trovare però l'uomo realmente la sicurezza? Non nella ricchezza che prospetta l'immaginazione<sup>6</sup> ma solo nel Bene assoluto, cioè in Dio. La vera contraddizione dell'animo umano è tra ciò che realmente si desidera (il Bene) e quello che si crede di desiderare (i beni materiali); anche nel più avaro o lussurioso degli uomini, sostiene Malebranche, il desiderio razionale per il Bene assoluto non viene meno, soltanto che resta sepolto sotto le passioni nel fondo dell'animo.

L'inganno dell'immaginazione è di far credere al soggetto di desiderare cose che in realtà (cioè se facesse uso della ragione) egli vorrebbe fuggire. L'immaginazione è il ricettacolo delle passioni, delle paure, dell'egoismo e di tutti i sentimenti distruttivi che avvinghiano la mente pagana. Le rappresentazioni che produrrà saranno l'effetto di questi sentimenti. Ora l'uomo vuole gli oggetti che la fantasia gli rappresenta e che, in verità, sono soltanto la compensazione delle proprie paure, dei suoi più bassi sentimenti? Certamente no, vuole soltanto la felicità che sa (inconsapevolmente sempre, e consapevolmente con la fede in Cristo) di poter trovare solo in Dio. L'uomo si illude quindi di volere ciò che in realtà rigetta: vuole soltanto il Bene ma finisce per cercare soltanto i beni (prospettati dall'immaginazione) che, fatalmente, lo condurranno alla rovina. La realizzazione dell'individuo e dell'umanità passa per la felicità nel vero bene, la sua dannazione nel piegarsi ai fantasmi dell'immaginazione. Questa non rappresenta il Bene ma soltanto gli effetti del peccato (le passioni e l'amor proprio), non ci rappresenta ciò che si vuole ma, paradossalmente, ciò che si desidera evitare.

<sup>5</sup> E' questo un argomento di centrale importanza nel IV libro de *La Recherche* dedicato alle inclinazioni naturali.

<sup>6</sup> Negli *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort* Malebranche fa l'esempio di un uomo che è più tranquillo, in pace con il mondo da quando a perso tutte le sue ricchezze perché, a causa di queste sue sventure economiche, ha ritrovato se stesso.



Seguendo le proprie fantasie si finisce quindi inevitabilmente tra le braccia dei mostri dai quali si cerca in ogni modo di fuggire. Vi è quindi una contrapposizione teologica tra il bene immaginato ed il Bene realmente voluto. Il poeta teologo di Vico è un esempio storico di quanto detto: oggettiva le proprie paure in un'immagine, in una finta divinità, nell'inconsapevole tentativo di liberarsi dalle proprie paure se ne rende ancor più schiavo. Conoscere le dinamiche che regolano il funzionamento dell'immaginazione equivale a diventar via via sempre più coscienti di se stessi, saper distinguere tra ciò che ci si rappresenta per effetto delle passioni e ciò che realmente si vuole: si deve allontanarci dalla mentalità pagana (il cui massimo esponente è il poeta teologo) per riunirsi alla mente divina.

L'immaginazione in altri termini eleva a rappresentazioni le più basse passioni ma, nello stesso tempo abbassa ad immagini le idee pure; è quindi un ottimo precetto per l'insegnamento delle scienze pure, come già si è accennato, quello di «rimediare al difetto d'applicazione della mente alle verità che non la toccano esprimendole con mezzi sensibili che la toccano». <sup>7</sup> E' il metodo seguito nel fare gli esempi, questi spesso altro non sono, soprattutto in campo filosofico, che un insieme di immagini che per analogia esprimono in maniera raffigurativa ciò che in sé, non è direttamente rappresentabile. L'attenzione è fortemente condizionata dalla forza sensibile con la quale si presentano all'anima le immagini e quindi non si può mantenere la coscienza attenta su ciò che non riesce a riempirla. «Parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'ame ne les peut pas imaginer; ce que l'on doit bien remarquer». <sup>8</sup> Qui si trova l'origine di un gran pericolo, se l'anima non può raffigurarsi gli enti spirituali e trova difficoltà a pensarli per se stessi, cercherà una "scorciatoia" immaginandoseli per analogia; ma pure l'analogia sarà qualcosa di fantasticato, in quanto un'idea pura non è analoga a nient'altro, può essere intesa solo per sé, tra un'idea pura ed un'altra vi è una differenza ontologica irriducibile. Soltanto le idee di cose corporee presentano somiglianze, cioè proporzioni di forme compatibili: così un uomo può assomigliare ad un altro perché alcuni tratti dell'uno richiamano all'immaginazione i tratti dell'altro, ma le idee pure non hanno tratti, parti simili ad altre parti di altre idee pure. Quindi tutte le forme di traslati che partono da idee astratte per arrivare ad immagini contengono in sé il seme dell'errore, anche se non sono in sé erronei, qualora vengano assunti consapevolmente.

Riportare idee assolutamente astratte ad immagini: tale è la caratteristica fondamentale della mentalità pagana, la fonte di ogni suo errore e peccato. La vita cosciente è un susseguirsi di sensazioni, di ricordi, di desideri e speranze per il futuro; ma tutte queste cose altro non sono che immagini, siano esse presenti come nella percezione che fantasticate, come nel ricordo e nella speranza. La nostra coscienza è come una sequenza cinematografica riflessa sullo schermo dell'anima, una serie di immagini che va dalla nascita alla morte. Questa dinamica ha un doppio "senso di marcia": ci

<sup>7</sup> R.d.V., tome II, pag. 259.

<sup>8</sup> R.d.V., tome I, pag. 66-7.

si immagina cose che non sono immaginabili, oppure si dà vita corporea ad entità che hanno una vita eterna ed immateriale (come Dio); e d'altra parte si attribuisce una vita ad enti che non ne hanno alcuna. Si abbassano esseri spirituali ad enti materiali e si elevano corpi inanimati ad entità spirituali.

Tale caratteristica che ne *La Recherche* ha un valore prevalentemente psicologico e di propedeutica scientifica, ne *La Scienza Nuova* diventa un cardine per comprendere la vasta immaginativa dei gentili, per istituire un canone interpretativo della poetica pagana. Il pensiero stesso, nascendo come consapevolezza di ciò che è esteriore al soggetto, cioè che appartiene, o dovrebbe appartenere, al mondo corporeo, è l'atto del dare alle cose insensate senso e passione: è questo un principio di centrale importanza nella psicologia malebranchiana e che Vico applica alla sua concezione della mente "poetica". «Il più sublime lavoro della poesia è dare alle cose insensate senso e passione, ed è proprietà de fanciulli di prender cose inanimate tra le mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive».<sup>9</sup> Ciò che in termini teologici risulta un effetto del peccato, in sede antropologica, e proprio perché la storia umana è nata dal e con il peccato, rappresenta la nascita "terrena" dell'umanità. Una disamina di critica religiosa si trasforma in Vico in un principio interpretativo dei miti e in una tesi fondativa della sua scienza storica. Un animale non può sbagliare così come non può peccare, segue il suo istinto e basta, in lui la natura fa il suo corso è un ente totalmente determinato. Soltanto un essere che esca fuori, almeno in parte, dallo stato di natura può sbagliare e peccare. L'illusione, rispetto all'istinto, è un evento rivoluzionario, con essa nasce una coscienza che prima non c'era. In questo il lavoro della poesia è sublime, perché inventa un mondo che non c'è, il mondo della fantasia, fa luce con i sensi nel buio della coscienza. E' dando senso e passione alle cose che l'uomo ha creato il mito ed ha pensato la realtà.

Il carattere poetico, dal nostro punto di vista, non è altro che il particolare pensiero fantastico dei primi uomini che ha dato vita alla mitologia. Il volgo, afferma Vico, ha la tendenza di fingersi le favole, di ritenerle cioè vere, e di decorarle. Il decoro nelle favole non è però un semplice abbellimento, non è la cornice del quadro ma fa parte dell'essenza stessa del quadro. In questa operazione di "decoro" la mente pagana specializza le proprie competenze, arricchisce il proprio pensiero, ciò che in una favola rappresenta soltanto il decoro, nel mito che seguirà potrà essere forse il nucleo stesso del racconto. Il decoro ha inoltre l'importante funzione di render ancor più credibile la favola, più particolari vi compaiono, migliori sono le descrizioni, maggiore credibilità e concretezza acquisterà il tutto.

E queste tre degnità ne danno il principio de caratteri poetici, i quali costituiscono l'essenza delle favole. E la prima dimostra la natural inclinazione del volgo di fingerle, e fingerle con decoro. La seconda dimostra ch'i primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formare i generi intellegibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun suo

<sup>9</sup> S.N.S. c.186.

genere simiglianti; per la qual simiglianza, le antiche favole non potevano fingersi che con decoro.<sup>10</sup>

Si accenna in questo brano agli universali fantastici in considerazione del fatto che la mente ha bisogno di darsi una struttura per cui può pensare i particolari soltanto all'interno degli universali; se una mente ha l'intelletto sepolto sotto una coltre di sensazioni e passioni non potrà certo sostenersi su assi portanti razionali. Gli universali fantastici sono quindi il prodotto dell'architettura pagana, il surrogato iconico delle categorie dell'intelletto. Il medio tra l'universale fantastico ed il particolare rappresentato è determinato dai rapporti di somiglianza, anch'essi di natura essenzialmente sensibile. Per Vico «La fantasia è tanto più robusta quanto è più debole il raziocinio».<sup>11</sup> La fantasia occupa quindi la maggior parte della nostra esistenza, soltanto una piccola percentuale di riflessioni sarà rivolta ad entità spirituali, ed ancor meno saranno le idee pensate nella loro purezza. L'uomo finisce così per credere reale ciò con cui ha maggiore familiarità (le proprie fantasie), ciò che potrebbe avere un significato solo se considerato in senso analogico e metaforico, ma con la non secondaria precisazione che, in quel caso, si dovrebbe essere ben coscienti che si tratta di analogie e metafore appunto, mantenendo cioè ben distinti i piani dell'intelligibile e del fantastico e non, come normalmente avviene, confondendo inconsapevolmente le più disparate e differenti idee.

I sensi, in definitiva, ci ingannano non soltanto riguardo alle cose sensibili ma anche in relazione agli enti spirituali in quanto, abituati a pensare gli enti spirituali con immagini corporee, finiamo per credere che anche gli enti spirituali abbiano effettivamente un corpo.<sup>12</sup> La mente pagana non può pensare gli attributi della divinità, né la divinità stessa, nella loro purezza, nella loro completa astrazione da tutti i contenuti sensibili ma si trava a suo agio nel rappresentarseli attraverso l'immaginazione. Stessa sorte segue la nostra anima ma, mentre per Dio trovare false immagini che ce lo rappresentino è facile, per la nostra anima queste scarseggiano.<sup>13</sup>

La nostra mente è un oggetto di difficile traslazione metaforica ed è anche per questo motivo che il primo uomo, che pensava in maniera metaforica, non aveva autocoscienza. Certo, una metafora si può sempre trovare, trattandosi del prodotto convenzionale del legame tra tracce ed idee e tra idee ed idee; ma si tratterebbe di una metafora forzata, di un'operazione che richiederebbe uno sforzo non abituale per l'immaginazione, di uno sforzo appunto e non di un'operazione che l'immaginazione faccia in comune accordo con la natura, la natura dell'anima (Malebranche infatti, come si è già detto, sostiene che l'anima ha coscienza ma non conoscenza di se stessa).<sup>14</sup>

<sup>10</sup> S.N.S. c.209.

<sup>11</sup> S.N.S. c.185.

<sup>12</sup> «Nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles» R.d.V., tome I, pag. 176

<sup>13</sup> «Cependant il se trouve plusieurs choses qui n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme nôtre ame avec toutes ses modifications» R.d.V., tome I, pag.146.

<sup>14</sup> «Lors donc que nôtre ame veut se représenter sa nature, & les propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle» R.d.V., tome I, pag.146.

La sensibilità pone la nostra coscienza in una sorta di sudditanza verso il mondo esterno; per usare una metafora si può dire che i sensi travasano la coscienza all'esterno dell'anima, l'attenzione è sempre inclinata verso i contenuti della sensibilità e ciò che la sensibilità ci pone è sempre esterno all'anima: così la coscienza è coscienza di ciò che è corporeo prima ancora, e tanto più, che di se stessa.<sup>15</sup> L'uomo sente con facilità, anzi vi è in un certo senso necessitato, ma concepisce con difficoltà in quanto alla riflessione razionale non vi è costretto da niente.

La natura (umana) privilegia i legami sensibili a quelli convenzionali, così la sensibilità rende l'anima cosciente (in maniera erronea quando non è sostenuta dall'intelletto e nella mente pagana non lo è mai) di ciò che è ad essa esterno. In altri termini: la coscienza conoscendo si riversa nel conosciuto nel senso che, in primo luogo, pensa non a se stessa bensì a ciò che le è esterno, che le è presente, che le sta di fronte. L'immaginazione ha la precedenza sull'intelletto e la sensibilità sull'immaginazione. L'anima ha un'unione più forte non soltanto con gli oggetti di cui si può formare immagini rispetto a quelli spirituali (come Dio o se stessa) ma ha, inoltre, un'unione più forte con gli enti sensibili che si sono già percepiti rispetto a quelli che si sono soltanto immaginati o di cui si è avuto da altri notizia e dei quali, quindi, ci si può formare un'immagine soltanto fantasticata e non una ricostruzione (per altro anch'essa in parte fantastica) di ciò che in precedenza avevamo avuto sensazione.

C'è da osservare che queste dinamiche non sono le stesse in tutti gli uomini o, per essere più precisi, la forza della sensibilità sull'intelletto non è la stessa in tutti. Chi si applica agli studi con raziocinio, chi ricerca il bene dello spirito, sarà sempre meno schiavo dell'immaginazione di chi si lascia dominare da passioni ed inclinazioni.<sup>16</sup> La maggior parte degli uomini però non fa opposizione alcuna alla propria "corporeità" e, comunque, anche in chi fa uso il più possibile della ragione, i legami naturali con i sensi non sono in alcun modo recidibili. I legami naturali sono sempre più forti di qualsiasi opposizione dell'intelletto (anche se se ne può modulare e ridurre l'intensità), sono la causa che induce la coscienza a pensare l'interno in funzione dell'esterno, ovvero a rappresentarsi innanzi tutto il proprio corpo ed i corpi che intorno ad esso gravitano. La coscienza si riempie così di rappresentazioni del proprio corpo e dell'ambiente in cui esso è inserito.<sup>17</sup> Questo principio ha infatti una posizione centrale

<sup>15</sup> «Ce sont leurs yeux qui régulent leurs décisions. Ils jugent selon ce qu'ils sentent, & non pas selon qu'ils coçoivent, car ils sentent avec plaisir, & ils conçoivent avec peine» R.d.V., tome II, pag.92.

<sup>16</sup> «L'union de l'ame aux objets sensibles que l'on a vûs, & que l'on a goûtés, est plus forte que l'union à ceux que l'on a seulement imaginez, & dont on a seulement oui parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles; car le sentiment produit presque toujours de bien plus grandes traces dans le cerveau, & excite un mouvement d'esprits bien plus violent que la seule imagination. Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvemens de leur passions & qui s'y laissent assujettir: car la cupidité l'augmente & la fortifie» R.d.V., tome II, pag.136.

<sup>17</sup> «De plus les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, de saveurs, &c, & leur corps leur étant plus présent que leur ame même: c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps, & ne pouvant imaginer leur ame, ils lui ont attribué les facultez de sentir, d'imaginer, & quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'ame» R.d.V., tome I, pag.476.

nella concezione vichiana del pensiero delle origini e non solo: è un'eredità che certo ci trasciniamo dalla notte dei tempi ma che ancora non abbiamo finito di dilapidare. Il patrimonio dell'errore è ben presente nella mente anche dei moderni. Nelle *degnità* infatti si afferma che «Gli uomini che non sanno il vero delle cose procurano d'attonersi al certo, perché, non potendo soddisfare l'intelletto con la scienza, almeno la volontà riposi sulla coscienza».<sup>18</sup> La coscienza è così protesa al di fuori di se stessa, è come uno specchio sporco ed anche quel poco che riflette è il riflesso di ciò che le sta davanti (il mondo esterno) e non di ciò che le sta dietro (l'anima); e tanto maggiore sarà la luce che si scaglia su di essa tanto maggiore sarà la distorsione dell'immagine se scambia il riflesso per il riflettente. Quanto maggiore è l'intensità delle sensazioni, tanto più la coscienza risulta attenta a ciò che in maniera confusa si rappresenta del mondo corporeo e tanto meno sarà in grado di comprendere le verità che ad un'altra coscienza, dominata dai lumi della ragione, sembreranno le più semplici.<sup>19</sup> Lo stordimento dell'anima, prodotto dall'intensità delle sensazioni, rende la mente incapace di comprendere anche ciò che è molto semplice, a meno che non sia direttamente connesso alle sensazioni che in quel momento, appunto, la toccano.

L'universo qualitativo che così si prospetta alla coscienza è frutto di un pensiero che si situa ad un livello "astrattivo" differente da quello dell'intelletto; certamente, è con l'intelletto che il pensiero fantastico va poi analizzato ed interpretato, ma resta comunque il fatto che le due forme di pensiero si situano su due piani concettuali differenti e che è uno sbaglio madornale il volerli ridurre entrambi alla stessa logica, il pensiero immaginativo ha una sua logica che alla luce dell'intelletto risulta erronea, ma che comunque alla logica di quest'ultimo non può in alcun modo venir ridotta.

La mente pagana, quella cioè che fa dell'immaginazione il fulcro del proprio pensare, non può venir interpretata come avente la stessa logica del pensiero razionale o, meglio, razionalista del filosofo che la studia. I principi su cui essa si fonda non sono razionali ma sensibili e, quando Malebranche osserva ripetutamente, come in questo caso, che l'anima è assorbita molto più dal riverstimento sensibile della cosa che non dalla sua sostanza (l'estensione) intende affermare il principio per il quale la mente pagana pensa un mondo qualitativo, animato, impregnato di emotività (che è poi altro non è che l'emotività dell'anima stessa). Egli non asserisce che la mente ha presente prima la verità e che poi si lascia "ingannare" della corporeità ma che, quando la coscienza "vive" al livello delle proprie passioni, la verità le è preclusa.

La fantasia dipinge alla coscienza il mondo con i colori delle forti sensazioni; la mente pagana è così incline a venir assorbita da questo mondo e, da questo mondo che l'immaginazione le ha prospettato, ricevere i principi del proprio pensare.<sup>20</sup> La

<sup>18</sup> S.N.S. c.137.

<sup>19</sup> R.d.V., tome II, pag.88.

<sup>20</sup> Vico assume una prospettiva assai prossima a Malebranche su questo punto e non soltanto perché fa suo il principio che: «Coi sensi la mente umana è inchinata naturalmente a vedersi fuori dal corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione a intendere se medesima» S.N.S. c.236; ma soprattutto perché l'analisi della mente pagano-primitiva segue le stesse tappe che mostreremo in queste pagine ha percorso Malebranche.

fantasia costruisce un universo parallelo al reale, come Dio conoscendo tutto, tutto può creare, così i pagani ignorando tutto a tutto potevano dare la loro propria natura, in tutto potevano riversare la loro sensibilità, le loro passioni, le loro paure. Su questi presupposti Vico interpreta i moventi dell'animo poetico.

In cotal guisa i primi uomini delle nazioni gentili, come fanciulli del nascente genere umano, quali li abbiamo pur nelle Dignità divisati, dalla lor idea criavan essi le cose, ma con infinita differenza però dal creare che fa Iddio: perocchè Iddio, nel suo purissimo intendimento conosce e, conoscendole, cria le cose; essi per la loro robusta ignoranza, il facevano in forza d'una corpulentissima fantasia, e, perch'era corpulentissima, il facevano con una meravigliosa sublimità, tal e tanta che perturbava all'eccesso essi medesimi che fingendo le si creavano, onde furon detti "poeti", che lo stesso greco suona che "criatori".<sup>21</sup>

Nelle analisi antropologiche, nelle critiche alla mentalità pagana, egli considera il pensiero come ruotante intorno alla sensibilità e non alle idee astratte, è questo un tratto evidente della sua antropologia, ma è anche un'evidenza che sfugge a chi non si è occupato che della sua metafisica.

Malebranche considera il pensiero pagano come un pensiero nella cui logica non è presupposta nessuna delle strutture che caratterizzano il pensiero intellettuale; la sensibilità e l'immaginazione vanno cioè considerate per se stesse, indipendentemente dal pensiero intellettuale dal quale si differenziano profondamente; che poi l'analisi di queste facoltà sia fatta con i lumi dell'intelletto, nessuno lo mette in dubbio. La logica che Malebranche fa emergere dall'analisi del pensiero fantastico non è la stessa logica che regola il pensiero intelligibile. La coscienza umana è quindi permeata da pensieri sensibili, da immagini e fantasie che l'allontanano dalla verità. Nel linguaggio, ad esempio, ritroviamo questa inclinazione dell'animo umano a fare dei sensi il motore del proprio pensiero.<sup>22</sup> La parola è al servizio della natura (umana), la parola che risveglia i sensi, risveglia le menti ma le allontana dalla verità. La verità è scarna, non possiede qualità sensibili né ha bisogno di ornamenti, è cornice e quadro a se stessa.

Il pensiero a cui rimanda un linguaggio colorito, passionale, una falsa eloquenza che cerca di abbagliare invece di illuminare, non può che essere un pensiero asservito alla fantasia ed alla sensibilità, il generatore di una mentalità pagana in cui l'intelletto si è atrofizzato, annullato nella palude dell'immaginario e del sentito. Ecco come Vico spiega la capacità dell'immaginazione di fare dell'impossibile l'unica interpretazione credibile del reale, proprio grazie al primato psicologico della sensibilità.

Tal generazione della poesia ci è finalmente confermata da questa sua eterna proprietà: che la di lei propria materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi

<sup>21</sup> S.N.S.c.376. Ritorna il parallelismo-contrapposizione filosofia malebrancheana, con il primato dell'intelligibile, metafisica poetica, strutturata su un'universalità fantastica.

<sup>22</sup> «On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'à ce qui touche les sens, & qui s'expriment d'une manière si sensible, que la vérité est comme étouffée sous le poids des vains ornemens de leur fausse éloquence» R.d.V., tome II, pag.259. Riportiamo qui un brano in cui si esprime questo concetto come una legge della natura umana: «une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais que de raisonner à ces conditions (quelle della ragione)» R.d.V., tome I, pag.64.

sieno menti (e fu creduto che 'l cielo tuonante si fusse Giove) (soltanto da Cartesio in poi si è fatto chiarezza sul fatto che nei corpi non vi è niente di spirituale, quindi questa del Vico è una presa di posizione sostanzialmente cartesiana); onde i poeti non altrove maggiormente si esercitano che nel cantare le meraviglie fatte dalle maghe per opera d'incantesimi: lo che è da rifondersi in un senso nascosto c'hanno le nazioni dell'onnipotenza di Dio, dal quale nasce quell'altro per lo quale tutti i popoli sono naturalmente portati a far infiniti onori alla divinità. E'n cotal guisa i poeti fondarono le religioni a' gentili.<sup>23</sup>

Il linguaggio, osserva Malebranche, corre sui fili della sensibilità, la comunicazione tra persone, come è ovvio ma non scontato, può avvenire soltanto attraverso la sensibilità. Le anime, su questa terra, non avendo capacità telepatiche, comunicano attraverso i corpi ed il linguaggio non può quindi non venir condizionato, in tutti i suoi aspetti, dal "vettore" che lo trasporta. La retorica, da questo punto di vista, può diventare il crogiuolo di ogni falsità, chi si applica a sviluppare capacità oratorie al solo scopo di persuadere (perdendo di vista l'unico scopo valido che, per un'anima pia come quella del Nostro, è esclusivamente pastorale) impiega e piega la sua intelligenza verso un obbiettivo assurdo, parla con la sua immaginazione all'immaginazione degli altri.

La razionalità dei ragionamenti, la forza delle argomentazioni viene spazzata via dall'alluvione delle forti immagini, dalle spaventose o, al contrario, allettanti fantasie, così l'immaginazione dell'ascoltatore va là dove la retorica del parlante la porta e quest'ultimo, non meno inconsapevolmente dell'altro, si lascia trascinare come una treggia dai fantasmi della sua coscienza.<sup>24</sup> Il senso critico si dissolve quando in cattedra sale la sensibilità, quando il pensiero si arresta al solo livello dell'immaginazione, quando quest'ultima non è lo strumento dell'intelletto ma è fine a se stessa. Il linguaggio diventa allora il veicolo di una persuasione priva di contenuti reali, che convince, ma in cui uno resta persuaso in fondo solo da se stesso, dalla propria sensibilità.

La retorica "corrotta" è facilitata nella propria opera di perdizione dal fatto che il giogo dell'immaginazione, la prigionia dei sensi, non sono difficoltà facilmente eludibili da parte di una natura "decaduta" come quella umana; il legame con gli oggetti corporei (attraverso le tracce e non direttamente con essi) è naturale, non possiamo raggiungere la meta di un assoluto ascetismo, di una completa alienazione dalla corporeità. I contenuti sensibili pur non essendo falsi in sè (falso è semmai il mio giudizio che si basa su di essi e non sulla ragione) facilitano, se così si può dire, una coscienza confusa come quella umana a cadere in errore; la vita è, sotto questo aspetto, una continua "facilitazione", tentazione all'errore.

Pur indicando nella rinuncia ai falsi beni materiali la via della salvezza Malebranche è ben consapevole che un perfetto dominio della propria "corporeità" all'uomo è

<sup>23</sup> S.N.S. c.383.

<sup>24</sup> «De sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchez par la mesure de leurs périodes, & par les mouvemens de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, ils se laissent persuader sans sçavoir seulement ce qui les persuade, ni même de quoi ils sont persuadez» R.d.V., tome II, pag.259-260.

precluso, con una frase ad effetto nel *Traité de Morale* renderà bene l'idea: «La mort est une voie abrégée de se délivrer de la concupiscence»;<sup>25</sup> come dire che l'unico modo per far tacere definitivamente l'effetto ammaliatore di sensi ed immaginazione, è di staccare completamente l'anima dal corpo ma, fintanto che i due restano uniti, sussiste l'inclinazione all'errore e al peccato: «...i piaceri dei sensi sono i più vicini all'anima e, dato che non è possibile non sentire e non amare il proprio piacere (di un amore naturale) neppure è possibile staccarsi dalla terra e liberarsi dall'incanto delle illusioni dei sensi con le proprie forze.»<sup>26</sup> Liberarsi completamente dalla rete della sensibilità è impossibile, a meno di non togliersi la vita, proprio perché «tutti i pensieri che vengono all'anima dal corpo, o in dipendenza dal corpo, sono in funzione del corpo.»<sup>27</sup> In funzione del corpo però, vuol dire innanzi tutto in funzione dell'immaginazione (che della sensibilità costituisce un aspetto): la prospettiva dalla quale l'anima "vede" il mondo è quella del corpo al quale è unita, essendo dunque essa "protesa" al proprio esterno quanto più la sensibilità pervade la coscienza tanto meno l'uomo è consapevole di se stesso.<sup>28</sup>

Ogni concezione dell'universo è quindi in relazione con la natura umana e non con la natura dell'universo, si può aggiungere. E' sintomatico che Malebranche citi Bacone proprio a questo riguardo, con una frase che può essere interpretata come una presa di posizione a favore della tesi della soggettività delle qualità sensibili. Comunque sia essa rende bene l'idea del principio che vuol affermare Malebranche, la visione del mondo che si costruisce con i sensi non è legata alla reale struttura del mondo ma soltanto alla struttura cognitiva del soggetto. Il mondo è uno ma le concezioni (umane) di esso sono tantissime; se ci spingessimo fino a considerare i più piccoli particolari potremmo vedere che sono tante quante sono le teste pensanti. La verità è una sola ma l'errore ha infinite forme, tante quante sono le passioni degli uomini, le loro fantasie, le loro inclinazioni e sensazioni; l'errore si plasma sulle abitudini sulle maniere di vivere, tanto da confondersi in tutto ciò che si fa, di cui si è coscienti o meno. Della stessa opinione di Bacone e Malebranche è, ovviamente, anche Vico: «Gli uomini le cose dubbie ovvero oscure, che loro appartengono, naturalmente interpretano

<sup>25</sup> *Traité de Morale*, tome XI; I, XI, I.

<sup>26</sup> R.d.V., tome I, pag. 408-9.

<sup>27</sup> «Il est tems de finir ce second Livre, & de faire remarquer par les choses que l'on a dites dans ce Livre, & dans le précédent; que toutes les pensées qu'a l'ame par le corps ou par dépendance du corps, sont toutes pour le corps: qu'elles sont toutes fausses ou obscures: qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles, & à tout ce qui peut nous les procurer, & que cette union nous engage dans des erreurs infinies, & dans de tres-grandes misères; quoique nous ne sentions pas toujours ces misères; de même que nous ne connoissons pas les erreurs qui les ont causées» R.d.V., tome I, pag.376-7.

<sup>28</sup> «Ainsi les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualitez, leurs étudez, enfin toutes les différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses: Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi: estque intellectus humanus instar peculi inaequalis ad radios rerum qui suam naturam naturae rerum immiscet, eamque distortet, & inficit» R.d.V., tome I, pag. 278.



secondo le loro nature e quindi uscite passioni e costumi». <sup>29</sup> Su questo principio già si è detto, resta il fatto che funge da motore interpretativo di tutta la mitologia di tutta la metafisica poetica, con questa i gentili “attaccarono i loro costumi agli dei”.

Questa dignità è un gran canone della nostra mitologia, per lo quale le favole, trovate da primi uomini selvaggi e crudi tutte severe, convenevolmente alla fondazione delle nazioni che venivano dalla feroce libertà bestiale, poi, col lungo volger degli anni e cangiar de costumi, furon impropiate, alterate, oscurate ne tempi dissoluti e corrotti anco innanzi d'Omero. Perché agli uomini greci importava la religione, temendo di non avere gli dei così contrari a loro voti come contrari eran a' loro costumi, attaccarono i loro costumi agli dei, e diedero sconci, laidi, oscenissimi sensi alle favole. <sup>30</sup>

Ciò mostra, per i nostri due Autori, come tutte le concezioni erronee (mentalità) della realtà siano dipendenti dalla natura umana e dai modi, dai tempi e dai luoghi in cui essa si realizza. L'incostanza e la debolezza della nostra volontà non consente all'intelletto di condurci nemmeno alla verità (o, comunque, a quel tanto di verità che in linea di principio la nostra natura potrebbe farci raggiungere) delle cose che quotidianamente ed immediatamente (di un'immediatezza sensibile) hanno a che fare con noi, a maggior ragione possiamo renderci conto che sarà ancor più difficile per il nostro debole raziocinio pronunciarsi su cose lontane dalla nostra sensibilità, su cose astratte, che non hanno nessun rapporto né col nostro corpo né con gli altri corpi. <sup>31</sup>

In definitiva, la conoscenza che si ha dei corpi pur essendo falsa è di facile accesso, non si dura infatti nessuna fatica a sentire e ad immaginare in relazione alle proprie passioni ed inclinazioni, anzi il tutto è pressochè automatico. Le cose che hanno un più stretto rapporto con noi sono quelle che conosciamo con più facilità e con maggior intensità, ma anche con minor chiarezza; così quanto più gli oggetti sensibili ci sono vicini tanto più ci allontanano dal nostro Principio. <sup>32</sup> Il “confine” tra lo sfruttamento degli aspetti immaginativi di un oggetto di studio (come, ad esempio, l'utilità di iniziare lo studio delle matematiche dalla geometria elementare in quanto questa disciplina ha un referente immaginativo, ha a che fare direttamente con le figure), al fine di un'esatta conoscenza, e l'impadronirsi della coscienza da parte della fantasia e delle passioni, è sempre dettato dalla determinazione della volontà.

All'inclinazione che ha attualmente la nostra natura a far adagiare ed infangare la coscienza nella corporeità deve fare da contraltare lo sforzo della volontà di issare

<sup>29</sup> S.N.S. c.220.

<sup>30</sup> S.N.S. c.221.

<sup>31</sup> «Si l'inconstance & la légereté de nôtre volonté ne permet pas à nôtre entendement de pénétrer le fond des choses qui lui sont tres-présentes, & qu'il nous est de la dernière conséquence de sçavoir; il est facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui sont éloignées, & qui n'ont aucun rapport à nous» R.d.V., tome II, pag.26.

<sup>32</sup> «Lorsque les choses ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles sont sensibles, & qu'elles tombent aisément sous l'imagination, l'on peut dire que l'esprit s'y applique, & qu'il en peut avoir quelque connoissance. Car lors que nous sçavons que des choses ont rapport à nous, nous y pensons avec quelque inclination; & lorsque nous sentons qu'elles nous touchent, nous nous y appliquons avec plaisir» R.d.V., tome II, pag.26.

l'animo umano dal pantano del sensibile. Se nella quotidianità non è possibile un ascetismo assoluto, si deve comunque, negli studi, cercare di raggiungere una sorta di ascetismo "parziale"; cioè cercare di concentrarsi sui contenuti chiari e distinti della nostra mente, di procedere secondo logica nei ragionamenti, di giungere soltanto a conclusioni evidenti ecc.; si deve cercare di fare, in altre parole, l'esatto contrario di quello che fanno la quasi totalità delle persone nella totalità del loro tempo. E' la debolezza della volontà e la forza di passioni e sensazioni a rallentare ma, ancor più, deviare il progresso nelle scienze.<sup>33</sup> La differenza tra l'uomo moderno ed il primitivo, se ci atteniamo a quanto sostenuto da Vico e da Malebranche (in molte analisi "comparative" tra "popoli civili" e primitivi da lui svolte e che riporteremo in seguito), è quindi essenzialmente una differenza nella qualità, nella quantità ed intensità dei pregiudizi delle false credenze che si creano.

Le dinamiche dell'animo umano, della mente pagana, si sviluppano in conformità all'equilibrio emotivo cioè ai rapporti di forza tra la passione dominante, le sensazioni presenti, le abitudini, i pregiudizi e tutto ciò che ha a che fare con inclinazioni ed immaginazione. La ragione si ritrova così sepolta dalla tempesta di sabbia sollevata dalla lotta di tutte queste pulsioni per il dominio della coscienza. «Ainsi les passions agissent sur l'imagination, & l'imagination corrompuë fait effort contre la raison, en lui représentant à toute heure les choses, non selon ce qu'elles sont elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité; mais selon ce qu'elles sont par rapport à la passion présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise».<sup>34</sup> La maggior parte dei giudizi che si formulano sono quindi in funzione delle passioni presenti al momento e, come la verità è stabile, essi sono variabili perché mutevoli sono gli stati d'animo. Malebranche usa il termine "ragioni confuse" per definire l'insieme di pulsioni che determinano il pensiero cosciente, volendo così insistere sul fatto che esse sono ad un tempo l'effetto della corruzione dell'animo umano e, contemporaneamente la causa dell'attuarsi della sua concupiscenza e del suo errare. Le pulsioni di origine "corporea" sono quindi ragioni confuse ma proprio per questo anche molto impellenti.<sup>35</sup> Come possiamo notare, anche in questo argomento resta sempre al centro del ragionamento del Nostro filosofo la questione del peccato originale, dopo di esso il legame che l'uomo aveva con il suo Creatore si è allentato a favore del legame con i corpi; la paganità dell'uomo è in fin dei conti la risultante del peccato.

<sup>33</sup> «De sorte que nous devrions être plus sçavans que nous ne sommes dans beaucoup de choses, si l'inquiétude & l'agitation de nôtre volonté ne troubloit & ne fatiguoit sans cesse nôtre attention» R.d.V., tome II, pag.26.

<sup>34</sup> R.d.V., tome II, pag.234.

<sup>35</sup> «Or la cause pour laquelle l'ame ne se sert pas de la raison, c'est-à-dire, de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être apperçu par le sens: c'est que l'ame n'est point touchée par les choses qu'elle apperçoit par la pure intellection, & qu'au contraire elle est très-vivement par les choses sensibles; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas. Ainsi elle conforme presque toujourns ses jugemens libres aux jugemens naturels de ses sens» R.d.V., tome I, pag.140-1.

Gli impulsi d'origine corporea determinano il pensiero del singolo e la mentalità delle moltitudini. Un'inclinazione spinge la mente umana a conformare i suoi liberi giudizi ai giudizi naturali dei suoi sensi, ovvero, tende a conformare i legami convenzionali tra idee e tracce e tra idee ed idee (in ciò, dal punto di vista psicofisiologico consistono i giudizi) sul modello dei legami naturali tra tracce ed idee (sensibili). Il fatto che vi sia questo adagiamento, questo cedimento alle "ragioni" dei sensi da parte della ragione dell'intelletto dipende dalla debolezza della volontà umana nei confronti del corpo.

La mente pagana, a differenza della mente pura che pensa le idee in Dio, si trova in una situazione di solipsismo psicologico, in quanto essa non esprime giudizi sulle cose ma solo sulle rappresentazioni (sempre confuse) che riesce a formarsi delle cose; si crede al centro del mondo, concentrandosi su se stessa, paradossalmente, le sfugge la consapevolezza della propria essenza ponendosi così in tutto il mondo che si rappresenta, non conoscendo i suoi limiti si espande in tutto ciò che considera. Le cose le sono note solo attraverso la difettosa riproduzione che le pone la sensibilità.<sup>36</sup> L'uomo, spesso, non si accorge di giudicare soltanto una rappresentazione soggettiva della cosa, crede invece di aver a che fare con la cosa stessa. Su questa falsa credenza se ne innestano altre e ben più gravi.

L'idolatria, la superstizione e tutte le forme di irrazionalità secondo Malebranche hanno, alla loro origine, questo errore: il conformare i liberi giudizi sui giudizi naturali, di scambiare ciò che è soggettivo per reale. Se l'uomo non commettesse questo errore se ne risparmierebbe molti altri. Ciò che anche ad un superficiale esame risulta falso o impossibile, non rappresenta un problema, al contrario il verosimile (che del vero presenta alcuni dei caratteri appariscenti, estrinseci, facili da comprendere e da ritenere nella memoria) rappresenta il più grande pericolo di cadere in errore.<sup>37</sup>

L'inganno, l'errore non sarebbero possibili se non vi fosse la confusione tra vero e verosimile. Ciò che si presenta immediatamente come erroneo non avrà mai l'assenso di nessuno; il falso per risultare ingannevole deve poter essere credibile deve poter far concentrare la mente su quel che riempie la coscienza e, contemporaneamente, occupare la coscienza di giudizi liberi conformati ai giudizi naturali. Il verosimile inoltre è più facilmente preso per vero che non il vero stesso perché presenta gli stessi caratteri esteriori del vero, ed a questi l'analisi della maggior parte degli uomini sempre si ferma, ma li presenta spesso in maniera ancor più accentuata che non il vero stesso. Inoltre, e questa è una ragione importante, se si conoscesse preventivamente la verità non ci si potrebbe sbagliare facilmente nel giudicare un oggetto; il verosimile quindi precede il vero nella mente pagana perché se lo seguisse non sarebbe più verosimile.

Il verosimile in definitiva è ciò che la coscienza può riconoscere come vero finché si affida all'immaginazione per formare i propri giudizi. Questo è quel che accade a tutti

<sup>36</sup> «...on reconnoitra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses, si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses» R.d.V., tome I, pag.53.

<sup>37</sup> «Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, & ce faux respect a des suites tres-dangereuses» R.d.V., tome I, pag.315.

gli uomini in molte situazioni della quotidianità e non solo, negli studi e un po' in tutti gli ambiti del vivere umano là dove ci sia la possibilità di cadere in errore.<sup>38</sup> D'altra parte la teorizzazione del verosimile come fonte di errore e come concetto "medio" tra vero e falso (cioè creduto vero ma in realtà falso) deve comunque presupporre come acquisito dalla mente pagana l'idea di vero (anche se tale acquisizione può non avere sempre una componente concettuale astratta, ma può essere soltanto un gioco ad incastro tra sensibilità ed immaginazione); se la mente cioè non avesse un seppur rozzo concetto di verità non potrebbe scambiare il vero per il falso e, a ben pensarci, non potrebbe credere in niente in quanto si crede ciò che si reputa vero. Attraverso la "categoria" del verosimile possiamo sostenere con Malebranche e con Vico (come vedremo subito) che il "vero" precede sempre il "falso" nella mente pagana: cioè che il pagano quando inizia ad interpretare il mondo nel quale si trova è portato necessariamente (da una necessità psicologica) a credere vero tutto ciò che pensa.

La mente pagana, alle origine, è priva totalmente della cognizione, dell'intuizione della contraddizione: può pensare contemporaneamente cose opposte come vere; già Aristotele aveva ben chiarito che se esistono contrari in natura non per questo il principio di non contraddizione entra in crisi, che bisogna con cura tener separati i due piani di riflessione. Secondo Malebranche, da questo punto di vista, Aristotele non è stato coerente con se stesso, ha costruito ed istituzionalizzato una logica corretta ma poi non l'ha rispettata nella sua fisica (a riguardo si vedano le prime due note di questa tesi). Aristotele cioè, pur essendo il più grande dei filosofi pagani, da questo punto di vista rappresenta un estremo (per intelligenza, cultura, e genialità difficilmente raggiungibile) della mente pagana per come si trova nella comune degli uomini (ne è cioè la massima intellettualizzazione) e, soprattutto, alle origini delle società pagane. Malebranche però con la teorizzazione del verosimile afferma che, prima di pensare il vero ed il falso, e l'uno distinto dall'altro, il pagano pensa soltanto il vero, quello cioè che ritiene tale, e tutto ciò che pensa lo pensa come vero, come il poeta teologo pensa Giove, l'ubiquità materiale dell'essere per tali primitivi non è cioè una contraddizione.

<sup>38</sup> R.d.V. tome I, pagg. 19-23 e pagg. 63-64.



## IDEE FAMILIARI E MENTALITÀ

Malebranche tratta spesso il problema dell'attenzione, il suo interesse principale a riguardo è quello della concentrazione della mente sulle idee chiare e distinte, sull'analisi, nel riconoscimento e critica di tutte le false credenze, nel strutturare il sapere sul modello delle scienze pure. E' un argomento che viene affrontato sotto molteplici aspetti in vari libri<sup>1</sup> della *Recherche*; per quel che ci interessa possiamo sintetizzare il pensiero di Malebranche con l'affermazione che tratteniamo nella nostra mente solo una piccola parte degli oggetti che entrano nel nostro campo percettivo.

La coscienza ha conoscenza soltanto di ciò a cui presta attenzione, per l'uomo, per il pagano, ciò a cui non presta attenzione non esiste, non riesce cioè a pensarlo neppure come inesistente. In altri termini: presente (alla coscienza) = esistente; assente = inesistente. La mente pagana compie quindi le seguenti equazioni: presente = vero; vero = esistente. Anche se, come abbiamo detto, non è concettualmente appropriato affermare che per il pagano ciò che è assente sia falso o inesistente: semplicemente il pagano non può pensare né il falso, né l'inesistente. In questo senso va inteso il termine "vero" usato da Vico riferito alla logica poetica. Ciò che il poeta pagano, il primitivo prenderà per presente sarà ciò che maggiormente colpirà i suoi sensi, tutto ciò che, in definitiva, ha i caratteri apparenti della grandezza. E' questo il meccanismo che sta alla base di tutte le bizzarrie, fin anche le palesi assurdità che si può ricavare dalla poesia antica e dai miti.

Il poeta racconta ciò che colpisce la sua immaginazione, tutto ciò che pensa crede sia vero, non sa discernere il vero dal falso, soprattutto perché non è neppure capace di discernere se stesso dall'ambiente. Tutte le immagini che si susseguono nella sua mente hanno, se così si può dire, lo stesso peso specifico, variano soltanto per la massa (l'intensità percettiva) ed ecco che due cose palesemente diverse che si susseguono nell'esperienza soggettiva del primitivo diventano una sola cosa che si trasforma. Ad uno studioso che sostenga una concezione allegorica del mito risulta

<sup>1</sup> Ci riferiamo principalmente ai seguenti capitoli: L. I, XVIII, § I; L. II, II, I, § II; L. III, I, IV, § III; L. IV, II, § V; L. IV, IX; L. IV, XI; L. VI, I, II.

impossibile comprendere come, in un mito, un aquila si sia potuta trasformare in un uomo, se non affidandosi ad una spiegazione simbolica; mentre da un punto di vista malebranchiano, è stato sufficiente che nel soggetto percepiente l'immagine dell'uno (dell'uomo) sia seguita a quella dell'altra (l'aquila), così come nella nostra esperienza, i disegni sulle tende, una volta che le si siano tirate, sostituiscono il paesaggio che si vede dalla finestra.

Questo è il principio, di considerare ogni pensiero come vero, analizzato in termini psicologici dal Malebranche viene ripreso da Vico nella sua interpretazione del mito, del passaggio da un mito all'altro, dei mostri mitologici e, in sintesi, della mentalità primitiva. Anche in questo caso dalla generale esplicazione delle strutture mentali e formulazione dei principi psicologici che le sottintendono all'analisi della mentalità poetica, ovvero da Malebranche a Vico, si pone B. Lamy.

La liberté que les Poetes prennent, leur donne le moyen de tromper & d'abuser cette forte inclination que nous avons pour la grandeur, nous en presentant une vaine apparence. Etant maitre de leur sujet, ils choisissent pour matiere de leurs discours tout ce qu'il y a de grand & de considerable dans le monde, & ne s'assujettissant ni aux loix de l'histoire, ni a celles de la verité; ils changent, ils ajoutent, ils retranchent comme bon leur semble; & si le fonds de ce qu'ils recontant est veritable, ils donnent un certain tour aux choses, qui fait que tout ce qu'ils diseint paroît prodigieux. "omnia vera in miraculum corrumpunt"<sup>2</sup>

Vico, ovviamente, va ben più lontano di Lamy ma nel senso in cui anche il maelebranchiano si era mosso, egli comprende il movimento storico-cognitivo che rende ragione di questo continuo cambiare, modificare, trasformare, tagliare e ricucire che caratterizza le poesie antiche, i miti ecc. E' anche, se non soprattutto, attraverso queste operazioni di finzione poetica che l'uomo dà elasticità (un'abilità che si sviluppa progressivamente) al proprio pensiero. Certo, non sarebbe possibile trattenere le conoscenze di tutto ciò che si è percepito, la mente verrebbe sovraccaricata inutilmente di notizie superflue, ma per quanto evidente possa sembrare questo principio non è affatto banale e la sua evidenza, cartesianamente, è garante della sua importanza.

Non possiamo conoscere niente quindi, se non dedicandovi attenzione, e d'altra parte, non si può far attenzione a qualcosa senza con ciò, automaticamente rappresentarcela. Le idee pure, che non sono rappresentabili, risultano allora di difficile conoscenza perché sono deficitarie di quel supporto sensibile sul quale si ancora l'attenzione.<sup>3</sup> La mente, pur avendo tutte le possibilità ontologiche di pensare gli enti intelligibili (almeno alcuni di essi), si trova nella difficoltà psicologica di concentrarsi su qualcosa a cui non può a lungo prestare attenzione. Nella mente pagana l'attenzione è quindi, la capacità d'immaginare quel che ci interessa, con "licenza" potremmo dire che l'attenzione è l'immaginazione in atto. Ma come spiegare il meccanismo

<sup>2</sup> B. Lamy N.R. pag.15.

<sup>3</sup> «...il faut sçavoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention; & que nous ne sçaurions guères être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, & nous ne la représentons vivement dans nôtre cerveau» R.d.V., tome I, pag.270.

dell'attenzione in termini psicofisici? Prendiamo un oggetto di pensiero che sia possibile immaginare; per prestarvi attenzione, cioè per mantenere presente alla coscienza detta immagine, bisogna piegare qualche parte del nostro cervello, o imprimere agli spiriti animali un altro movimento (se il movimento che avevano era contrario a quello necessario) in maniera tale che si possano formare le tracce a cui sono legate le idee che ci rappresentano l'oggetto.<sup>4</sup>

A livello psicologico porre attenzione a qualcosa vuol dire volgere ad essa tutti quei pensieri e mutare rappresentazioni rispetto a ciò che prima si considerava. Da quanto si è ora detto sembra che l'uomo sia in grado di poter tranquillamente dominare i propri movimenti cerebrali, attraverso il dominio di propri "flussi" di pensiero nella coscienza, ma così ovviamente non è. Come l'anima dell'uomo ha le sue abitudini, così il cervello ha le sue fibre indurite che, mantenendo il linguaggio "tecnico" malebranchiano, canalizzano il corso degli spiriti animali ed inducono il soggetto a pensare sempre gli stessi tipi di enti. Le fibre del cervello anche se sono "mollì" possono sempre indurirsi così che, se hanno preso una determinata "piega", risulta poi difficile modificarne la struttura, cosa che ha per effetto il farci pensare le stesse cose o, almeno di farci pensare sempre nella stessa maniera, con la stessa logica.

Una tavola di creta risulta facilmente incidibile fintanto che è fresca, quanto più si secca tanto più le incisioni si rendono difficoltose e sempre più superficiali, mentre le tracce precedenti, fatte quando il materiale era molto malleabile seccandosi si induriscono e diventano via via sempre meno modificabili. Le fibre diventeranno quindi capaci soltanto delle inclinazioni che avevano avuto in precedenza, quando erano molli (quando cioè il soggetto era ancora giovane), e quanto più l'uomo invecchia, tanto più le fibre del cervello gli si induriscono. Per Malebranche non importa che si arrivi in età avanzata affinché si verifichi questo indurimento delle fibre e con esse della mentalità, un adolescente è già, per così dire, "segnato". Con questo processo psicofisico alcune idee diventano più familiari di altre. «Quindi l'anima non potrà immaginare, né di conseguenza essere attenta a ciò che voleva ma solo alle cose che le sono familiari.» La familiarità delle cose è determinata dall'irrigidirsi delle strutture cerebrali; l'irrigidirsi del pensiero quindi è determinato o, meglio, occasionato da un irrigidirsi del corpo. Non si deve però credere che, a questo punto, le cose siano così statiche come sembrano. La rigidità delle fibre cerebrali, al di là dell'uso esplicativo che abbiamo fatto della metafora con l'argilla, non è totale, non porta all'immobilità, riduce soltanto il numero e la velocità dei loro movimenti. Sulla familiarità delle idee ha insistito a lungo anche il Vico tanto da scolpire il principio che ne dà ragione in due importanti dignità: «E' un'altra proprietà della mente ch'ove gli uomini delle

<sup>4</sup> «Or afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de nôtre cerveau, ou que nous lui imprimions quelqu'autre mouvement pour pouvoir former les traces, auxquelles sont attachées les idées, qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres de cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination & des mouvements qu'elles auront eûs autrefois. Et ainsi l'ame ne pourra imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais seulement aux choses qui lui sont familières» R.d.V., tome I, pag.270.



cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose loro conosciute e presenti. Questa dignità addita il fonte inesaurito di tutti gli errori presi dall'intiere nazioni e da tutti i dotti d'intorno a' principi dell'umanità». <sup>5</sup> Non si penseranno, ovviamente, sempre le stesse cose che si sono apprese da giovani, ma si ragionerà sempre, o quasi, in funzione ed in relazione a quelle idee che la nostra mente si è resa familiari e che costituiscono, se così ci si può esprimere, la nostra mentalità. «...gli uomini infatti ragionano sulle cose solo in rapporto alle idee con cui hanno maggior familiarità». <sup>6</sup> In tutte le loro riflessioni (discorsi, giudizi, credenze ecc.) gli uomini hanno delle idee guida che rappresentano il centro stabile intorno a cui ruotano le altre idee, l'asse del pianeta della mentalità intorno a cui si disegna la traiettoria dell'orbita dei ragionamenti che di volta in volta si fanno. Sulla familiarità, strutturata sulla somiglianza percepita e percepibile, si fonderà, come vedremo a lungo in seguito, il carattere fondamentale dell'universale fantastico, ovvero del cardine, per Vico, del pensiero poetico: «...Giove nacque in poesia naturalmente carattere divino, ovvero un universale fantastico, a cui riducevano tutte le cose degli auspici tutte le antiche nazioni gentili...» <sup>7</sup> L'universale fantastico, è l'universale proprio di una mente limitata che cerca al suo interno un punto di riferimento stabile intorno al quale costruire un proprio linguaggio, un insieme organizzato di credenze ecc. <sup>8</sup> Le idee più familiari, e fra tutte ovviamente le idee delle divinità, Giove su tutte, sono le colonne portanti della mentalità ed è in funzione di queste che, anche le altre idee (accessorie) vengono pensate. La domanda da porsi a questo punto è: per quale motivo alcune idee ci sono più familiari di altre? L'educazione e l'esperienza non sono una spiegazione adeguata in quanto in ognuno di noi (nel patrimonio della nostra memoria) vi sono tante idee che ci sono state inculcate da genitori, maestri, società che rifiutiamo totalmente o che hanno, sulla vita del nostro pensiero, un'influenza trascurabile.

Malebranche, ovviamente, tiene nella massima considerazione sia l'influsso dell'educazione che quello delle altre variabili sociali, ma esse possono essere soltanto, e in realtà sono, concause; egli però ritiene di poter individuare un'altra causa che permetta di far selezione tra la moltitudine delle sensazioni, dei pensieri, delle immagini che si sono succedute nel tempo in una mente e spieghi il perché alcune idee si perdono ed altre si trattengono. La vera causa deve quindi venir ricercata nella psicofisica prima ancora che nella sociologia: alcune idee ci diventano più familiari delle altre in quanto sono idee delle cose di cui nel cervello si sono impresse le tracce più grandi. <sup>9</sup> Alcune idee serbano

<sup>5</sup> S.N.S. c.122-123.

<sup>6</sup> R.d.V., tome I, pag.269.

<sup>7</sup> S.N.S. c.381.

<sup>8</sup> «In cotal guisa si formò la lingua poetica per le nazioni, composta di caratteri divini ed eroici, dappoi spiegati con parlari volgari, e finalmente scritti con volgari caratteri. E nacque tutta da povertà di lingua e necessità di spiegarsi; lo che si dimostra con essi primi lumi della poetica locuzione, che sono l'ipotiposi, l'immagini, le somiglianze, le comparazioni, le metafore, le circoscrizioni, le frasi spieganti le cose per le loro naturali proprietà, le descrizioni colte dagli effetti o più minuti o più risentiti, e finalmente per gli aggiunti enfatici ed anche oziosi» S.N.S. c.456.

<sup>9</sup> «...l'ame se représente toûjours les choses, dont elle a des traches plus grandes & plus profondes» R.d.V., tome I, pag.277.

tracce più profonde di altre perché il sistema nervoso si eccita maggiormente nel percepirle di quanto non faccia con altre, conseguenza (in senso occasionale) vuole che, ad una maggiore agitazione di spiriti animali, corrisponda una sensazione più forte.

Familiari sono quindi quelle idee che si portano alla coscienza con più facilità. Si ricordano meglio, le cose di cui la nostra anima può formarsi delle immagini partendo da sensazioni forti. A loro volta le sensazioni più vive sono quelle che, a livello fisico, determinano un gran movimento di spiriti animali, spiriti animali che, conseguentemente, producono tracce molto profonde tra le fibre del cervello.<sup>10</sup> Le immagini che si impongono alla coscienza con più forza sono quelle relative alle percezioni più intense; nella scala dell'intensità i due vertici sono costituiti, da una parte, dalle sensazioni più forti (per le quali si danno le rappresentazioni più confuse) e, dall'altra, dall'idee più astratte (per le quali non si danno raffigurazioni). Le sensazioni intense sono quindi il primo elemento per rendersi delle idee familiari, ovvero, per costituirsi una mentalità. Una sensazione intensa, un'immagine "colorita", per diventare un'idea familiare, un'idea fondante una mentalità, oltre che essere violenta deve venir ripetuta e ripetuta con frequenza.

Il fatto che un'immagine si riproduca più volte e che tutte le volte si presenti ben viva serve ad accrescerne l'importanza nella struttura del pensiero. E' così che alcune idee ci divengono più familiari di altre che, magari, sono ad esse molto simili ma che, non passando per le stesse tracce, sfuggono all'immaginazione che non se le rappresenta. Malebranche sostiene che questa è la causa (psicofisica) più comune dei nostri pregiudizi infatti: se le idee più familiari, se i pensieri su cui si forma la mentalità, sono le sensazioni e le forti passioni che le accompagnano e non le idee chiare e distinte, allora non potranno che essere la base di un pensiero erroneo.<sup>11</sup> Per Malebranche follia è il dominio dell'anima da parte della immaginazione. Quindi le mentalità, in ogni tempo e luogo, saranno sempre "composizioni di pregiudizi", gli usi ed i costumi follie sociali "organizzate". Ed infatti così si forma la mentalità: un'insieme di idee (la cui origine è sempre sensibile) va a formare il nucleo del nostro pensiero, il perno attorno al quale ruotano tutti i nostri ragionamenti, i nostri giudizi, le nostre credenze ecc. La causa psicofisica della mentalità è che le tracce più profonde sono quelle che producono le idee più intime.

La prima conseguenza che possiamo ricavare da questo discorso è che, una volta formata la mentalità, le idee che accetteremo e che poi con maggior facilità rammenteremo, saranno quelle coerenti (ma la coerenza in questione non ha niente di logico, di razionale, è una coerenza, anch'essa sensibile) con le idee familiari; accetteremo credenze, opinioni ecc. soltanto se compatibili con quelle che dominano la nostra coscienza, che costituiscono la nostra mentalità. In termini di psicofisica

<sup>10</sup> «...nous imaginons les choses d'autant plus fortement, que ces traces sont plus profondes & mieux gravées, & que les esprits animaux y ont passé plus souvent & avec plus de violence: & que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité, que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion & de la fausseté de nos idées» R.d.V., tome I, pag. 275.

<sup>11</sup> Mais lorque l'imagination (...) qui ont l'imagination forte» R.d.V., tome I, pag. 324-5.

malebranchiana accetteremo soltanto le idee prodotte dagli spiriti animali che percorrono le tracce più profonde.<sup>12</sup> Pensare in conformità alla nostra mentalità, e quindi ai nostri pregiudizi, ha l'immediato effetto di rafforzare l'una e gli altri. Una volta che in una mente si è costituita una mentalità (la cui rigidità verrà determinata dalla forza e dalla grandezza delle idee familiari che la costituiscono) il fatto stesso di pensare, diverrà un'operazione di rinforzo alla mentalità stessa. Il pensare in un superstizioso sarà sempre in funzione delle sue superstizioni e sempre le confermerà e le rinforzerà.

L'origine della mentalità non è né puramente mentale né puramente fisica: il rafforzarsi di una mentalità è sempre una questione psicofisica: sul versante "corporeo" si presenta come un passaggio degli spiriti animali sempre dalle solite tracce; sul versante "mentale" è un'abitudine a pensare sempre in funzione di determinate idee che consideriamo così intime che spesso non siamo neppure consapevoli della loro importanza, riteniamo soltanto che sia impossibile pensare il contrario. I ragionamenti che si faranno saranno sempre un'associazione di idee alle idee cardine chiamate da Malebranche idee familiari.<sup>13</sup>

Il corpo, in se è solo estensione, ma la corporeità, cioè la forza che il corpo esercita sull'anima, è qualcosa di profondamente diverso. Affermare che la causa del pregiudizio è psicofisica è dunque qualcosa di assolutamente differente dal farla derivare da una dinamica semplicemente biologica o unicamente filosofica, nella concezione malebranchiana natura e cultura si implicano (un'implicazione da intendersi in senso occasionalista) e producono effetti non ridicibili né comprensibili ad uno dei due piani argomentativi, né alla loro alchemica commistione ma soltanto nell'ottica in cui si consideri lo status dell'anima umana dopo il peccato e, contemporaneamente la concezione dualistica cartesiana ed il suo esito occasionalista.

Come si è già iniziato a mostrare nei capitoli precedenti, l'uomo, pur avendo una volontà che lo rende, di diritto, libero possiede anche un corpo che tende, di fatto, ad imprigionarlo. Il risultato è che gli uomini si formano una mentalità, cioè una struttura di credenze non associate liberamente (il che sarebbe possibile solo attraverso l'uso della ragione) ma prodotte dalla capacità di pensare mediata dall'attuale (dopo il peccato) natura dei legami tra idee e tracce. Ciò fa della mentalità un pensiero naturale nel senso che, come dice Malebranche, l'uomo è incline a conformare i suoi liberi giudizi ai giudizi naturali dei suoi sensi. E' questa l'origine del senso comune che è infatti l'insieme di giudizi accettati acriticamente dalle persone, senza che li sfiori il dubbio che essi possano essere falsi e senza che, spesso, esse siano consapevoli di averli. A tal riguardo così si esprime il Vico: «Il senso comune è un giudizio senza alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o

<sup>12</sup> «Les esprit animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses» R.d.V., tome I, pag.274.

<sup>13</sup> «Je dis donc, que la solidité & la consistance qui se rencontre avec l'âge dans les fibres de cerveau des hommes, fait la solidité & la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau, qui scelle leurs préjugés, & toutes leurs fausses opinions, & qui les met à couvert de la force de la raison» R.d.V., tome I, pag.269.

da tutto il genere umano». <sup>14</sup> È questo uno dei più forti collanti sociali, il senso comune altro non è che la mentalità di un popolo che, a sua volta, è l'insieme dei giudizi conformati sui giudizi naturali dei sensi. Malebranche spende molto inchiostro per mostrare l'importanza del senso comune, per analizzarne la struttura, non credo che vi sia uno studio sull'argomento più completo e complesso (almeno nel periodo storico che prendiamo in considerazione) di quello che ci fornisce *La Recherche*. Vico, da parte sua, non è meno consapevole del fatto che il senso comune è la prova più evidente, così evidente da passare inosservato (tanto che soltanto Malebranche, memore dell'insegnamento del maestro Cartesio, lo ha trattato con la dovuta attenzione), della vittoria "sociale" dell'immaginazione sull'intelletto. Fare la storia del genere umano, in termini filosofici e filologici, equivale a fare la storia del senso comune. «Idee uniformi nate appo intieri popoli tra esso loro non conosciuti debbono avere un motivo comune di vero. Questa dignità è un gran principio, che stabilisce il senso comune del genere umano esser il criterio insegnato alle nazioni dalla provvidenza divina per diffinire il certo d'intorno al diritto natural delle genti del quale le nazioni si accertano con intendere l'unità sostanziali di cotal diritto, nelle quali con diverse modificazioni tutte convengono. Ond'esce il dizionario mentale da dar l'origini a tutte le lingue articolate diverse...». <sup>15</sup> Il senso comune di un determinato popolo in una certa epoca, è l'elemento più importante per comprendere la mente umana nel suo farsi storico. Gli uomini si organizzano sempre in relazione alle idee che condividono consapevolmente e, a volte, inconsapevolmente. L'inconsapevolezza di cui parlano i Nostri Autori consiste essenzialmente nel fatto che un'idea è talmente radicata nella coscienza, nel modo di ragionare di un individuo, che egli non la pone mai in dubbio e, spesso, la sua mentalità vi si conforma a tal punto che egli neppure è ben consapevole del ruolo da essa svolto e dell'importanza che ha nella formulazione dei più disparati giudizi. Tali "idee uniformi" sono come un dizionario mentale che tutti i componenti di una comunità e dell'umanità intera usano per costruire i loro pensieri, le loro credenze, le loro leggi.

L'accordo alla radice del senso comune, che possiamo definire anche come l'unità di misura della mentalità pagana, non è quindi convenzionale ma è, al contrario, naturale e dà origine a credenze "familiari" che sono (tanto per Malebranche quanto per Vico) spesso false. Il dizionario mentale che costituiscono è già uno strumento per dare giudizi sulla realtà anzi, è già un pregiudizio sulla realtà: un alfabeto già significativo di per se stesso. Tale rigidità aumenta con l'età tanto che, negli adulti, diviene impossibile mutare mentalità. L'età in questo contesto gioca un ruolo fondamentale: la fanciullezza è l'età in cui la mentalità si forma, l'adolescenza l'età in cui si stabilizza, la maturità quella in cui si irrigidisce. Ad un processo unicamente culturale, quale sembrerebbe quello del prodursi della mentalità, corrisponde in realtà un analogo processo di nascita rafforzamento ed irrigidimento delle tracce nel cervello.

<sup>14</sup> S.N.S. c.142.

<sup>15</sup> S.N.S. c.144-145. Si consideri anche: «Questo sarà altro grande lavoro di questa scienza: di ritrovare i motivi del vero, il quale, col volger degli anni e col cangiare delle lingue e costumi, ci pervenne ricoverto di falso» S.N.S. c.150.

L'educazione che viene impartita può quindi condizionare notevolmente il formarsi della mentalità in un individuo, ma deve comunque fare i conti con le dinamiche della natura umana, un'educazione contro natura, che non sia coerente col prodursi delle tracce e col movimento degli spiriti animali sarà sempre limitata e limitante. L'educazione è quindi un potente mezzo a servizio della ragione per contrastare il formarsi di pregiudizi ma, nella grande maggioranza dei casi gli uomini non fanno uso della ragione così l'educazione, in tutte le sue forme, finisce per rafforzare le credenze erranee, per perpetuare una mentalità superstiziosa.<sup>16</sup> Una volta che si è formato il nucleo delle idee familiari (che sono quasi sempre false) l'attività del pensare sarà una continua conferma dei pregiudizi che tali idee veicolano in quanto si penserà sempre in funzione di esse. Le passioni rappresentano a riguardo una forza centripeta per il senso comune tanto che Vico sentenzia che «Vera e proprietà di natura umana è quella avvertita da Tacito, ove disse “mobiles ad superstitionem percussae selem mentes”»: ch'una volta che gli uomini sono sorpresi da una spaventosa superstizione, a quella richiamano tutto ciò ch'essi immaginano, vedono ed anche fanno».<sup>17</sup> Così, più un idolatra penserà ed agirà, più la sua idolatria si rafforzerà e diffonderà. Le persone che quindi, per tempo, non si sono dedicate a rendere elastica la propria mente, a rendere il loro cervello capace di tracce sempre nuove, vedranno compromessa, in maniera pressochè definitiva, la loro capacità critica e di riflessione. All'irrigidirsi del corpo corrisponde quindi un irrigidimento del pensiero.<sup>18</sup> Il tipo di mentalità che andiamo esponendo è, ovviamente, una mentalità erronea è, nella terminologia malebranchiana, un pensiero pagano. La peculiarità che in questo brano si evidenzia è che la rigidità implica anche una superficialità di pensiero. La meditazione, la riflessione, la ricerca della verità esigono che il pensiero si liberi del fardello dei pregiudizi e di tutto ciò che con la forza delle immagini cattura la coscienza.

Sensazioni ed immagini sono la superficie della coscienza, la riempiono con facilità ma soltanto con l'apparenza; una conoscenza di tal fatta non penetra le cose ma le avvolge solo in superficie. La mentalità pagana non riesce a penetrare la verità delle cose perché si limita a considerarne il rivestimento sensibile che assumono e la compatibilità che hanno con le sue idee familiari.

La prima impressione, le prime idee che si ricevono sono sovente quelle che con maggior facilità si impongono alla nostra mente e con più forza vi resistono. Le prime idee sono quelle che hanno le tracce più grandi e profonde, diventano così facilmente idee familiari quelle in rapporto alle quali si dipanano i ragionamenti.

<sup>16</sup> «Enfin autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant est-elle désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns & les autres dans les pensées où ils sont» R.d.V. tome I, pag. 269.

<sup>17</sup> S.N.S. c.183.

<sup>18</sup> «Cette consistance des fibres du cerveau a encore un tres-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent scavoir, & ainsi ils ne peuvent pénétrer les véritez un peu cachées. (...) Mais tout ce que je dis ici, ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse, sans faire usage de leur esprit, & sans s'appliquer» R.d.V., tome I, pag.270.

## VI

### SOMIGLIANZA ED IMMAGINAZIONE

Nella mente pagana vi è una sovrapposizione del proprio pensiero alla realtà; un egocentrismo, che è anche un egoismo, “cognitivo” per il quale tutto ciò che penso esiste e, se esiste, è perché lo penso ed è quindi mio; un solipsismo dell’immaginazione che, per altro, non si ferma qui ma va oltre. Se penso qualcosa, ciò deve esistere e, se esiste, è come lo penso.

La mente pagana non sa prendere le distanze da se stessa, non sa oggettivarsi e così finisce per realizzare (per render reale) ciò che pensa, ma solo nella sua immaginazione. Credendo che ciò che viene pensato esiste ed esiste così come viene pensato essa pone il limite del proprio raggio d’azione al proprio pensiero (immaginativo) non sa andare oltre e comprendere che la realtà è oltre la sua fantasia, che è indipendente dalle sue passioni. Ma quando il limite è rappresentato dai propri pensieri o, meglio, dal contenuto rappresentativo di questi, manca ogni forma di razionale consapevolezza che permetta di riconoscere le fantasie come proprie immaginazioni, che ponga una distinzione tra il pensiero e la realtà che ci rappresenta.<sup>1</sup>

La nostra mente si lascia catturare e trasportare dai sentimenti e così i giudizi che esprime sono sempre frettolosi ed inesatti, il risultato ( prerogativa questa dell’intelletto che, appunto, riflette sui contenuti rappresentativi) di credenze assunte in maniera coatta ed acritica. Per un paradossale rovesciamento dell’immaginazione, la mente dà realtà a cose che neppure esistono, confonde la realtà (oggettiva, in senso cartesiano) dell’idea con la sua presenza alla coscienza, inconsapevolmente fa della “vivacità” sensibile della rappresentazione la causa della realtà della cosa rappresentata.<sup>2</sup> Affinchè noi diventiamo coscienti di un oggetto è necessario che l’idea dell’oggetto ci sia attualmente presente; per avere la percezione di qualcosa non è indispensabile che que-

<sup>1</sup> «De ce que nous avons l’idée d’une chose, il ne s’ensuit pas qu’elle existe, & encore moins qu’elle soit entièrement semblable à l’idée que nous en avons» R.d.V., tome I, pag.86-7.

<sup>2</sup> «Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous-mêmes, en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les objets dont nous avons des idées, existent, & même qu’ils sont tout-à-fait semblables à ces idées; & il arrive souvent, que ces objets ne sont point semblables à nos idées, & même qu’ils n’existent point» R.d.V., tome I, pag.86.

sta cosa esista veramente al di fuori di noi nel momento in cui la percepiamo, è sufficiente che noi possiamo rappresentarcela.

L'idea dell'oggetto deve quindi essere sempre presente allo spirito, senza la possibilità di rappresentarsi qualcosa cade anche la possibilità di percepirlo.<sup>3</sup> Questo è il principio che sta alla base del fenomeno delle allucinazioni; i visionari infatti percepiscono cose che non sono. Il fatto è che l'allucinazione è il caso limite di un meccanismo non soltanto non eccezionale ma, addirittura, ordinario nell'economia della mente umana. Tutti, afferma Malebranche siamo visionari, siamo però soliti chiamare visionari quelli che lo sono molto più della norma.

La percezione, per realizzarsi, deve essere preceduta, in senso logico, dalla presenza nella coscienza dell'idea della cosa percepita; non si può percepire ciò che non si può pensare.<sup>4</sup> Per divenir consapevoli delle proprie percezioni si deve possedere l'idea di ciò che si percepisce, sia ben chiaro, non tanto per poter percepire a livello fisico, ma per interpretare la percezione e così averne una conoscenza. Per Malebranche, come del resto per Cartesio, noi siamo coscienti soltanto delle nostre idee, quindi, ciò di cui non possediamo un'idea non può entrare nella nostra coscienza. Sotto questo aspetto la conoscenza si riduce ad un processo interpretativo e ciò avviene, ancor prima che a livello teorico (così come siamo soliti considerare l'interpretazione), a livello percettivo. E' così che noi finiamo per attribuire le nostre sensazioni agli oggetti.<sup>5</sup>

Le idee di cui qui si tratta infatti non sono le idee platoniche a cui rimanda il sistema filosofico malebranchiano, ma le idee sensibili, frutto dei legami dell'anima col corpo e non con Dio il che, in altri termini, suona: possiamo pensare un oggetto soltanto rappresentandolo; se qualche cosa non è rappresentabile, anche se esiste, noi non possiamo pensarlo. Per una mente pagana, che si pone al livello dell'immaginazione, esistono soltanto le cose che con le loro rappresentazioni la riempiono e, più un'idea è vivace (rilevante sensibilmente) più suscita le passioni, tanta più realtà ai suoi occhi possiederà. In definitiva, il principio che se ne può trarre è che saremo proclivi a considerare esistenti le cose che possiamo, con maggior facilità, immaginarci.<sup>6</sup>

La facilità di rappresentarsi un oggetto è metro di giudizio della realtà dell'oggetto stesso, questo ovviamente nella mente pagana; quanto più un'idea di un oggetto è

<sup>3</sup> «Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter: mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au-dehors quelque chose de semblable à cette idée» R.d.V., tome I, pag.414.

<sup>4</sup> «Lorsqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il est absolument nécessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente à son esprit. Lorsqu'un foû, ou un homme qui a la fièvre chaude ou qui dort, voit comme devant ses yeux quelque animal, il est constant que ce qu'il voit n'est rien, & qu'ainsi l'idée de cet animal existe véritablement: mais cette montagne d'or & cet animal ne furent jamais» R.d.V., tome I, pag.414.

<sup>5</sup> «Nous avons coûtume d'attribuer nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles» R.d.V., tome I, pag.133.

<sup>6</sup> «Un des principales erreurs où l'on tombe en matière de Phisique, c'est que l'on s' imagine, qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps qui se font beaucoup sentir, que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plûpart des hommes croient, qu'il y a bien plus de matière dans l'or & dans le piomb, que dans l'air & dans l'eau; & les enfans même, qui n'ont point remarqué par le sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel» R.d.V., tome I, pag.181.

forte, di una forza sensibile, tanto più l'oggetto verrà creduto reale. Così l'oro ed il piombo, che sono molto pesanti e duri, vengono percepiti con estrema facilità, al contrario dell'acqua e, soprattutto, dell'aria che danno sensazioni più tenui e sfumate.

Così, affossando nell'inconsapevolezza delle proprie sensazioni, l'uomo diventa sempre meno consapevole della propria anima.<sup>7</sup> L'errore che commettiamo nel giudicare i corpi però non si arresta qui. Se giudico male due cose, mi sbaglierò anche nel giudicare i rapporti che le legano.<sup>8</sup> Il rischio in cui si incorre diviene allora quello di spiegare una cosa in funzione di un'altra. Là dove la ragione non ha posto ordine, le idee si "dispongono" nell'ordine della fantasia.<sup>9</sup>

La capacità del cervello di ricevere tracce non è infinita, così come la capacità della mente di rappresentarsi gli oggetti non è perfetta; per mantenere il parallelismo tra le due, cosa necessaria in una concezione occasionalista, ad un'immaginazione infinita dovrebbe corrispondere un cervello dall'infinita capacità di ricevere tracce. Purtroppo così non è il che comporta che le tracce si confondano tra loro. Essendo tante e spesso molto simili finiscono per ingarbugliarsi e, inevitabilmente, il tutto si ripercuote nella coscienza, portando ad una confusione tra le idee. Così, ad esempio, le persone che hanno una buona memoria non sono capaci di giudicare esattamente delle cose in cui è richiesto un poderoso impiego dell'attenzione.<sup>10</sup> La memoria infatti, come abbiamo visto in precedenza, è fondata sull'associazione tra idee e tra tracce. Quanto più spontanea è la capacità di un soggetto di riportare le idee prodotte da tracce superficiali alle idee prodotte dalle tracce profonde, tanto maggiore sarà la sua capacità di ricordare.

La somiglianza delle rappresentazioni e la vicinanza delle tracce contribuiscono contemporaneamente ed in egual misura all'oscurità e confusione delle idee e, l'intelletto "ristretto", succube del percepito, non sarà in grado di dare ordine alle proprie idee. Oggetti che producono nel nostro cervello tracce simili finiscono per esser assimilati dalla mente pagana sotto un'unica idea.<sup>11</sup> Mentre i pittori consigliano di esercitare l'immaginazione fantasticando di vedere animali, volti ed altro ancora sulle

<sup>7</sup> «...ils aiment trop les illusions de leurs sens; il y a trop long-temps qu'ils obéissent à leurs préjugés; & leur ame s'est trop oubliée, pour reconnoître que c'est à elle-même qu'appartiennent toutes les perfections qu'elle s'imagine voir dans les corps» R.d.V., tome I, pag. 184.

<sup>8</sup> «Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entr'eux» R.d.V., tome I, pag. 93.

<sup>9</sup> «...les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en tres-grand nombre, & que la raison ne les a pas rangées par ordre; ce qui empêche l'esprit d'imaginer & de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse, il prend le change» R.d.V., tome I, pag. 286.

<sup>10</sup> «Car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il est presque impossible que ce grand nombre de traces formées sans ordre ne se brouillent, & n'apportent de la confusion dans les idées. C'est pour cette même raison, que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses, où il faut apporter beaucoup d'attention» R.d.V., tome I, pag.286

<sup>11</sup> «C'est aussi pour cette même raison, que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nuës, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures, & ces animaux; & que tout le monde, & principalement ceux qui ont coûtume de dessiner, voyent quelquefois de tête d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irrégulières» R.d.V., tome I, pag.276.



macchie irregolari dei muri, Malebranche pur condividendo il fatto che tale esercizio sviluppi l'immaginazione, anzi proprio per questo motivo, lo sconsiglia. Per quest'ultimo la somiglianza porta alla sovrapposizione di idee di cose diverse ed è quindi causa di errori, per gli altri essa è alla base della creazione artistica.

Ad onor del vero, anche per Malebranche l'immaginazione è una facoltà "creatrice", non è certo così ottuso da ritenere che abbia un effetto negativo nella creazione artistica, come del resto non lo ha nella geometria. Qui non è in questione la creatività dell'immaginazione che, anzi, per Malebranche può essere considerata l'unica facoltà umana con qualche capacità creativa dato che, i sensi sono passivi, e l'intelletto pensa le idee in Dio. Ma creatrice di che cosa? Di rappresentazioni e, soprattutto, di rappresentazioni confuse, di idee oscure. Il cervello non ha capacità infinite di produrre tracce, così l'immaginazione non ha capacità infinite di rappresentazione. Semmai ha capacità di infinite combinazioni tra rappresentazioni, di assimilare cose le cui differenze però, in parte, sempre le sfuggono o che, se fossero riscontrabili, richiederebbero uno sforzo dell'attenzione a cui la volontà si trova quasi sempre impreparata.<sup>12</sup> Se nel cervello sono presenti tracce profonde di un volto, ad esempio, è sufficiente che la coscienza si formi qualche rappresentazione simile affinché si risvegli l'idea di quel volto; se come si è mostrato nel capitolo precedente, a determinati oggetti o parole si è collegata l'idea oscura ed indistinta della divinità, al ripresentarsi di quell'oggetto, o di uno simile, subito si risveglierà l'idea della divinità. Se la mente (pagana) viene vivamente colpita dai caratteri *iah* (o dal rumore del tuono) le tracce collegate all'idea dell'idolo, che a loro volta sono collegate alle tracce di *iah*, si riapriranno così come si risveglierà il pensiero di Dio.

L'immaginazione crea dunque legami tra cose che, di primo acchito, l'intelletto di uno spirito critico non riesce ad intendere; quale legame si può infatti stabilire tra il suono di un tuono, i lampi di un fulmine e l'idea di divinità? Non c'è niente che realmente li leghi ma, osserva Malebranche, l'immaginazione crea legami tra cose anche molto lontane tra loro e senza un apparente nesso causale; se però si pensa a come lo spirito umano si forme le immagini di enti spirituali attraverso la sensibilità, se si considera il ruolo giocato dall'identità del tempo nel creare legami tra cose ed idee si può comprendere anche come l'uomo possa vedere un volto nella luna, un leone in una nuvola e Dio nel fulmine e nel tuono.<sup>13</sup> La somiglianza immaginata avvicina ciò che è conosciuto molto approssimativamente a ciò che è noto; l'abitudine a prestare attenzione ai volti ci fa vedere visi anche là dove non sono. In un volto,

<sup>12</sup> «Outre que la grandeur apparente de la lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces, qui ont beaucoup de liaison avec celles qui représentent un nez, & des yeux, & ainsi elle détermine les esprits à prendre leur cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voyent dans la lune un homme à cheval, ou quelqu'autre chose qu'un visage; parce que leur imagination ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se r'ouvrent par la moindre chose qui y a rapport» R.d.V., tome I, pag. 276.

<sup>13</sup> «Or la raison pour laquelle on voit ordinairement un visage dans la lune, & non pas les taches irrégulières qui y sont, c'est que les traces du visage qui sont dans nôtre cerveau sont tres-profondes, à cause que nous regardons souvent des visages & avec beaucoup d'attention» R.d.V., tome I, pag.276.

inoltre, si notano così piccole differenze che, se presenti anche in altri oggetti, passerebbero assolutamente inosservate.

Se riflettiamo sulle differenze tra due facce, ci accorgiamo che si tratta di sfumature; la differenza tra una bocca e l'altra, tra un naso ed un altro ecc., sia per la forma che per il colore, è una differenza che si gioca sui millimetri o su piccolissime variazioni di colore o di ombre. Se le stesse differenze (e delle stesse dimensioni) si trovasse su altri oggetti, magari su due vasi di scarso valore, probabilmente neppure si noterebbero, sui volti invece sono sufficienti per farci distinguere immediatamente una persona da un'altra. Il motivo di tutto ciò è, per Malebranche, che noi siamo abituati a distinguere i volti molto più che non a distinguere le altre cose. L'abitudine a pensare determinate cose ci fa vedere queste cose anche là dove non sono; evento questo che può essere dilatato tanto dalla forza quanto dalla debolezza delle sensazioni. Un uomo con la vista corta ad esempio, nella luna potrà vedere una cosa completamente differente da un'altra persona con la vista buona.<sup>14</sup>

Non c'è nessuna necessità psicologica che ci spinga a dare un'interpretazione univoca ad un'immagine. Non c'è quindi una legge che stabilisca come l'immaginazione di ognuno modelli il proprio materiale, per fare una cosa del genere l'immaginazione dovrebbe seguire i dettami della ragione e non le "scosse" delle passioni, dovrebbe altresì seguire una logica nell'ordinare le proprie rappresentazioni e non il capriccio dei sentimenti; semmai ma questo è tutto un altro discorso, si possono stabilire, ed è quel che fa Malebranche, delle leggi sul perché ciò avvenga, fare delle analisi su come l'immaginazione, in quanto facoltà del genere umano e non di un singolo soggetto, funzioni, comprendere le strutture che la costituiscono e che la regolano ecc. Non è detto che tutti vedano nella luna un volto, c'è chi può vederci un'altra cosa e chi ci vede solo la luna ma, se nella luna ci vediamo qualcosa che non c'è, ciò avviene per un solo motivo: immaginiamo le cose in funzione delle idee che ci rappresentiamo più frequentemente.<sup>15</sup> Come gli affluenti, i torrenti, poco profondi, confluiscono nel fiume; così le idee che hanno una carica emotiva non molto intensa, cioè non capace di tracciare un'immagine in profondità nella mente, confluiscono, vengono assimilate, uniformate ad idee emotivamente più rilevanti per l'anima.

I limiti della nostra mente determinano la capacità di comprensione; ed i limiti del nostro corpo (del cervello di ricevere tracce) determinano i limiti della nostra immaginazione. Questi due elementi condizionano notevolmente la capacità di pensare oggetti diversi da quelli a cui siamo abituati e ci fanno cadere in errore assimilando in una sola immagine cose diverse.<sup>16</sup> Questa è l'inclinazione caratterizzante la

<sup>14</sup> «Lorsque ceux qui ont la vûë un peu courte, regardent la lune, ils y voyent ordinairement deux yeux, un nez, une bouche; en un mot, il leur semble qu'ils y voyent un visage. Cependant il n'y a rien dans la lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voyent toute autre chose» R.d.V., tome I, pag.275-6.

<sup>15</sup> «Car les esprits animaux (...) qui nous sont plus familières» R.d.V., tome I, pag. 275.

<sup>16</sup> «Les hommes s'imaginent donc que les choses de différente nature sont de la même nature; & que toutes les choses de même espèce ne diffèrent presque point les unes des autres. Ils jugent que les choses inégales, sont égales; que celles qui sont inconstantes; & que celles qui sont sans ordre & sans proportion, sont tres-ordonnées, & tres-proportionnées. En un mot ils croyent souvent que des choses différentes en

mente pagana, intelletto chiuso ed immaginazione potente, ed immaginazione tanto più potente quanto più trova simili cose dissimili, uguali le differenti ecc. La mente che pensa con gli occhi dell'immaginazione giudica solo ciò che vede e spesso vede male se l'intelletto non diffonde la sua luce nella mente. Ciò che la mente si rappresenta crede sia ciò che esiste, giudica dell'esistenza dalla presenza. Se in un oggetto non vede né movimento né corruzione ciò non vuol affatto dire che nell'oggetto non vi sia né l'uno né l'altro; ma soltanto che essa giudica che ciò che si immagina anche sia. In una realtà "transitoria", in un mondo fenomenico dove tutto muta e si corrompe, l'immaginazione illude la mente pagana e le fa presupporre una stabilità là dove invece, a causa della sua rigidità, essa si è soltanto fissata su una rappresentazione. Le cose (almeno fenomenicamente) non rimangono sempre simili a se stesse, ancor più mutevole quindi la coscienza che le percepisce.

Cambia il mondo e cambia l'uomo e, la concezione che l'uomo ha del mondo, trovandosi appunto tra uomo e mondo ed essendo il punto di frizione tra i due, deve o, quanto meno, dovrebbe tenere il passo. Una concezione del mondo che però abbiamo visto essere il ricettacolo di tutte le pulsioni, dei sentimenti più torbidi e confusi, il capolinea, dall'altro versante, del sistema nervoso, il punto in cui si "scarica". La coscienza, che è essenzialmente immaginazione, si trova al centro di una dimensione, sintesi caotica di un doppio universo (delle due res), che le ruota tutto intorno, che la sbatte da una parte all'altra, che la rivolta in continuazione facendole perdere ogni senso dell'orientamento. La reazione che ha, l'unica che può avere, è cercare un qualche equilibrio nella staticità delle rappresentazioni; porre una stabilità fittizia là dove le è presente soltanto il caos.

L'immaginazione costruisce così reti fatte col filo dell'illusione là dove la mente vede il bordo del precipizio dalla parte dell'abisso; nega tutto ciò che non rientra nel suo controllo oppure, ancor più frequentemente, tutto ciò che non la controlla. Ciò che non si rappresenta non esiste, questo il principio che sottostà alla mentalità pagana, e ciò che si rappresenta è così come se lo rappresenta: «E lo spirito non deve supporre una sorta d'immutabilità nelle cose per questa ragione, che non vi vede né corruzione, né mutamento. Perché non prova che una cosa sia sempre simile a se stessa il fatto che non vi si scorga differenza, né prova che delle cose non esistano il fatto che non se ne abbia idea o conoscenza».<sup>17</sup> La fissazione della mente su determinati contenuti iconici nasce quindi da una necessità di orientamento, ma è dovuta soprattutto alla debolezza del suo intelletto in confronto alla prepotenza delle sue passioni. La fissazione su un'idea induce la mente nell'errore di considerare uguali cose differenti, in quanto le riporta entrambe sotto quell'unica rappresentazione. Quell'idea diventa così la stella intorno alla quale gravitano diversi pianeti e a diverse distanze, un sistema solare fittizio, dalle "gravitazioni" confuse, dalle orbite assimilate o dissolte in un tutto nebuloso e compatto. Per la galassia mente quel tutto è qualcosa

nature, en qualité, en étenduë, en durée & en proportion, sont semblables en toutes ces choses» R.d.V., tome I, pag. 475-6.

<sup>17</sup> R.d.V., tome I, pag.475.

di omogeneo anche se, in realtà, le cose stanno in modo completamente diverso. Ma la mente è molto più limitata di una galassia e, la galassia della mente pagana spesso si riduce ad un solo sistema solare in cui i pianeti, le idee, sono molto vicini tra loro confondendo spesso le orbite. Il pensiero che ne risulta è quindi “monocromatico” ed indistinto. «Il (l'esprit) est extremement borné, & ainsi les différences qui sont entre les sujets qu'il examine, étant infinies ou presque infinies, il n'est pas capable de les distinguer. L'esprit suppose donc des ressemblances imaginaires, où il ne remarque pas de différences positives & réelles; les idées de ressemblance lui étant plus présentes, plus familières, & plus simples que les autres».<sup>18</sup>

La mente con limitate capacità tende quindi ad agglomerare idee differenti, a ridurre tutto a ciò che ci è familiare e quindi facile da comprendere. La distinzione e la negazione sono operazioni che una mente debole non è capace ad attuare o, quanto meno, ad attuare correttamente, esse sono infatti operazioni complesse, richiedono una capacità d'astrazione e di concentrazione (di estraneazione cioè dal presente, dalla sensibilità) che non si ritrova nella mente pagana che, al contrario tende ad assimilare, ad omologare ad accettare acriticamente tutte le false credenze che si forma. La mente pagana procede sempre per le vie più facili anche se non le più esatte. Procede lentamente nel creare nuovi rapporti o nel riconoscere i veri rapporti che legano le cose e le idee. L'assimilazione delle idee di cose differenti sotto un'unica idea è la scorciatoia per giungere all'errore, una meta che non manchiamo mai di raggiungere. «Car il est visible que la ressemblance ne renferme qu'un rapport; & qu'il ne faut qu'une seule idée pour juger que mille choses sont semblables: au lieu que pour juger sans crainte de se tromper, que mille objets sont différens entr'eux, il est absolument nécessaire d'avoir présentes à l'esprit mille idées différentes».<sup>19</sup> E' quindi sufficiente una sola idea per far comprendere ad una mente limitata, tutta chiusa in se stessa, una miriade di cose differenti, delle quali non saprebbe render conto delle specificità di ognuna. Malebranche dà numerosi esempi di ordine sia logico che morale ruotanti tutti intorno al principio che con l'assimilazione si possono comprendere con ed in un'idea mille cose differenti e con la distinzione occorrono mille idee per mille cose. In antropologia egli individua in questo fatto l'origine del pregiudizio razziale:<sup>20</sup> se un francese ha a che fare con un italiano o con un inglese si formerà, partendo da queste sue conoscenze il giudizio sul popolo a cui appartengono. Loderà o criticherà tutti gli italiani e gli inglesi in blocco, senza considerare che ciò che di lodevole o biasimevole c'era nelle persone che ha incontrato poteva appartenere più al loro particolare carattere che non ad un tratto specifico del loro popolo. Riportiamo un esempio di Malebranche che risulterà importante anche per un altro argomento che verrà discusso in un capitolo successivo e che, per alcuni tratti, trova qui una seppur parziale premessa.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> R.d.V., tome I, pag. 475.

<sup>19</sup> R.d.V., tome I, pag. 475.

<sup>20</sup> L'esempio che qui vado esponendo si trova in R.d.V., tome I, pag.484.

<sup>21</sup> Possiamo dire che si inizia qui la teorizzazione degli universali dell'immaginazione, argomento sul quale insisteremo a lungo nella prossima parte di questo studio.

Un religieux de quelque ordre tombe dans une faute: cela suffit afin que la plupart de ceux qui se sçavent, condamnent indifféremment tous les particuliers du même ordre. Ils portent tous le même habit, & le même nom, ils ressemblent en cela: c'est assez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils se ressemblent en tout. On suppose qu'ils sont semblables, parce que ne pénétrant pas le fond de leurs coeurs, on ne peut pas voir positivement s'il différent. Les calomnieurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, se servent d'ordinaire de celui-ci, & l'expérience nous apprend qu'il réessit presque toujours. En effet, il est tres-proportionné à la portée du commun des hommes; & il n'est pas difficile de trouver dans des communautés nombreuses, si Saintes qu'elles soient, quelques personnes peu réglées, ou dans de mauvais sentimens, puisque dans la compagnie des Apôtres, dont Jesus-Christ même étoit le chef, il s'est trouvé un larron, un traître, un hypocrite, en un mot, un Judas.<sup>22</sup>

Se, rispettando il punto di vista di Malebranche, in una santa compagnia composta da Apostoli e capeggiata niente meno che da Gesù, c'è stato uno schiavo del male, una mente precipitata nell'errore, un animo corrotto all'inverosimile pensiamo un po' quanti Giuda ci potrammo mai essere in una compagnia teatrale da commedia dell'arte come la nostra società sempre in bilico tra il ridicolo ed il tragico, tra la stupidità e la cattiveria, che quando può scegliere tra il male ed il peggio sceglie il male del peggio. L'uomo è sempre incline a credere al falso sia a livello scientifico che morale, il suo stesso egoismo e la sua limitata intelligenza ce lo conducono. I calunniatori, coloro che propagano false credenze con uno scopo (danneggiare e ricavare vantaggio dal danno provocato), inconsapevolmente si impadroniscono di uno dei più importanti principi della mente umana, sfruttano da retori malvagi le pieghe della mente e le piaghe della coscienza a fini ignobili. Il pregiudizio e la rigidità dell'immaginazione trovano così, subito, la loro nefasta applicazione nei rapporti di forze tra gli uomini. L'esempio ora citato mostra quanto importante sia il ruolo giocato dall'immaginazione in tutte le attività della vita personale e collettiva. Riprenderemo la questione oltre, per ora è sufficiente notare come la fissità dell'immaginazione giochi a favore dell'assemblamento che la mente compie considerando simili le idee di cose differenti e, spesso, anche molto differenti.

Le immagini tendono a stabilizzarsi, ad irrigidirsi; pensiamo le cose come fisse, la ragione ci suggerirebbe di revisionare quando se ne presenti la necessità le nostre credenze, le passioni e l'immaginazione ci conducono invece a costruire ogni volta nuove credenze sulle vecchie, a rafforzare ed irrigidire cioè le rappresentazioni che già abbiamo, e che ci siamo costruiti in maniera erronea. Allorquando ci si è fatti un'idea è difficile che l'idea muti al mutare della cosa e se cambia, va in direzione di un'idea ancor più sbagliata. Se l'esperienza sensibile non ci testimonia con forza dell'evolversi della situazione, siamo propensi a rappresentarcela come statica ed anche quando constatiamo il cambiamento, lo constatiamo sempre partendo dall'immagine statica e preconcepita che avevamo. «L'esprit suppose aussi l'uniformité

<sup>22</sup> R.d.V., tome I, pag. 484-5.

dans la durée des choses, & il s' imagine qu'elles ne sont point sujettes au changement & à l'instabilité, quand il n'est point comme forcé par les rapports des sens d'en juger autrement». <sup>23</sup> Il fissarsi della mente su alcune idee viene considerata come una malattia della mente, ed era così anche nel '600; Malebranche però qui ci dice qualcosa in più: il fissarsi delle idee prima ancora di essere una patologia, è un difetto connaturato all'anima. Qualcosa che si può cercare di controllare, di cui si può provare a ridurre gli effetti nocivi ma che, comunque, resta una caratteristica ineliminabile totalmente. Ciò che siamo soliti chiamare malattia mentale in realtà altro non sarebbe che un'esasperazione di un processo che la mente compie naturalmente. La mente pagana tende ad uniformare le cose alle sue idee, idee quasi sempre di carattere iconografico.

Se prendiamo l'esempio di Cartesio del chiliogono (nella sesta meditazione) possiamo spiegare con facilità quanto sottostà a questo discorso: si cade spesso nell'errore di confondere l'idea (intellettuale) di un triangolo, ad esempio, con l'immagine che ci rappresentiamo nella nostra mente. E' facile commettere un errore di tal genere in quanto è facile immaginarsi un triangolo; ma se al posto del triangolo pensiamo ad un chiliogono (poligono di mille lati) ci accorgiamo subito che i conti non tornano. Il concetto di chiliogono è altrettanto semplice da concepire del concetto di triangolo: poligono di mille lati, poligono di tre lati. Proviamo allora ad immaginarci un chiliogono; qualunque tentativo risulterà vano, la nostra immaginazione non riesce a "disegnare" nella nostra mente una figura così complessa, non riesce a riprodurre tutte le caratteristiche che il concetto le evoca. Tutt'al più ciò che essa potrà fare è assimilare il chiliogono all'immagine di un cerchio ed illudersi che i punti della circonferenza siano in realtà piccolissimi lati; ma in realtà si raffigurerà un cerchio. Ecco, l'immaginazione rappresenta un chiliogono come un cerchio benchè i concetti dei due siano differenti. Anzi il concetto del chiliogono, se vogliamo, presenta maggiori similarità col concetto del triangolo che con quello del cerchio ma, l'immaginazione, lo avvicina, lo assimila al cerchio più che al triangolo. Possiamo ben comprendere allora come l'immaginazione, per sua natura, riduca le differenze che l'intelletto comunque riesce a concepire, come essa finisca irrimediabilmente per ridurre in un'immagine l'idee di due cose diverse.

L'esempio di Cartesio rende bene l'idea di quanto sostenga Malebranche o, meglio, il punto dal quale egli parta; ed è un esempio generalizzabile a tutto ciò che può essere riprodotto dall'immaginazione. <sup>24</sup> L'uniformità (cioè riportare ad un'unica forma) delle idee avviene naturalmente, senza che l'uomo ne abbia spesso coscienza, soltanto quando ci esaminiamo con degli esercizi filosofici, come quello suggeritoci da Cartesio con l'idea del chiliogono, ci accorgiamo della differenza che passa tra la fantasia e l'intelletto, tra l'icona e l'idea.

<sup>23</sup> R.d.V., tome I, pag.480.

<sup>24</sup> «Les hommes ne supposent pas seulement l'identité, de la ressemblance, ou de la proportion dans la nature, dans le nombre & dans les différences essentielles des substances, ils en supposent dans tout ce qu'ils apperçoivent. Presque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes sont attachées au Ciel comme à une voûte dans une égale distance de la terre» R.d.V., tome I, pag.479.

E' dunque ad opera del cartesianesimo, ed in particolare di Malebranche, se la filosofia moderna ha potuto costruire una teoria del procedere dell'immaginazione in rapporto al procedere dell'intelletto. Mentre l'uniforme dell'intelletto è il pensiero divino, l'esteso intelligibile, l'uniforme del pensiero pagano è una rappresentazione, un'immagine nella quale si condensano tutte le passioni e tutti i sentimenti di una coscienza corrotta. In un caso come nell'altro, comunque, la mente umana non può fare a meno di darsi un ordinamento "universalistico", tendente cioè all'universalità. Ciò Vico lo sa bene tanto da formularci sopra una delle sue più note degnità: La mente umana è naturalmente portata a dilettersi dell'uniforme.<sup>25</sup>

Senza questa proprietà la mente umana non si sarebbe potuta formare; senza la capacità di uniformare (di riportare cioè tutte le sue più intimi pulsioni, le sue paure, le sue passioni, le sue reazioni "bestiali") ad un'unica immagine, senza far tutto ciò, come mai avrebbe potuto nascere il pensiero? Il primo pensiero è anche il primo universale che riporta a sé tutte le istanze che compongono l'essere umano, anche le più disparate, fin anche a quelle opposte. Ogni cosa che l'uomo fa, tutto ciò che pensa, tutto quello che sente o che teme di sentire, il possibile e l'impossibile, il vero ed il falso confluiscono in quell'opaca rappresentazione dell'essere infinito (ma di un'infinità rappresentata e rappresentativa) che è Giove che «in atto di fulminante (...) tali uomini tutto ciò che vedevano, immaginavano ed anco essi stessi facevano, credertero esser Giove, ed a tutto l'universo di cui potevan esser capaci ed a tutte le parti dell'universo diedero l'essere di sostanza animata. Ch'è la storia civile di quel motto: Iovis omnia plena...».<sup>26</sup> Giove rappresenta l'artificio dell'immaginazione per conoscere le cose, per ampliare le capacità della mente: Giove è soprattutto l'esempio dell'umana capacità di dilettersi dell'uniforme. Uniformare significa innanzi tutto dare un'unica forma, riportare cose diverse ad uno stesso principio, ad una stessa forma. Tale forma, tale genere universale è appunto il mito. È così che si spiega come sia possibile, come cioè una mente primitiva riesca a porre sullo stesso piano cose che si trovano su piani differenti. In realtà l'immaginazione compie, nel caso del poeta teologo, lo stesso errore che compie nel caso del chiliogono e delle stelle fisse; per mettere in discussione la durata e l'uniformità delle cose dobbiamo esser costretti in qualche maniera dall'esperienza sensibile. Soltanto quando la sensibilità ce lo testimonia acconsentiamo a cambiare le nostre credenze; ed anche l'esempio di Cartesio è escogitato in tal senso. Malebranche però estende il principio a tutta la sfera cognitiva umana: soltanto sotto l'influsso della sensibilità mutiamo le nostre idee fondate sulle immagini. Il che è pienamente comprensibile se ci concentriamo sul fatto che l'immaginazione in realtà è soltanto l'altra faccia della medaglia della sensibilità; sarà quindi naturale che la prima muti le proprie idee soltanto in relazione all'azione che su di essa opera la seconda.

L'uomo crede a ciò che vede, come risaputo, ma non vede ciò che è ma soltanto ciò che si immagina di vedere. Il mito del primitivo è in realtà un'immagine molto

<sup>25</sup> S.N.S. c.204.

<sup>26</sup> S.N.S. c.379.

rozza, l'unica d'altra parte che poteva produrre la sua mente; ora, non importa la differenza reale che c'è tra le cose che essa si rappresenta ed il modo con il quale se le rappresenta, non importa la similarità reale o possibile tra Giove ed il temporale.

La mediazione tra l'immagine e la cosa non viene stabilita in base alla loro effettiva congruenza, ma soltanto in relazione alle capacità cognitive del pensante. Per quanto differenti, incompatibili possano essere l'idea e la realtà è la miopia della mente umana a riportare sullo stesso piano enti anche molto differenti tra loro. Di notte, come noto, tutte le vacche sono nere, cose che alla luce del sole risultano opposte, di notte a causa di un difetto della vista che per funzionare ha bisogno di una certa intensità luminosa risultano perfettamente "uniformabili". Il mito è il pensiero della penombra, il buio totale è vero inizia a dissiparsi dalla mente pagana, ma la luce è ancora troppo flebile per poter giudicare le reali differenze tra le cose, è già molto comprendere che, nel buio, c'è qualcosa, una realtà, ovvero Giove.

Il poeta teologo suppone identità, somiglianza e proporzione in tutta la natura, ma tali qualità (identità, proporzione e somiglianza) non sono commisurate alla natura ma soltanto alla sua immaginazione. E' così che egli giudica tutto ciò che conosce, uniformandolo al già noto, ovvero al mito. Quel che afferma Malebranche potrebbe benissimo passare per una degnità de *La Scienza Nuova*: «gli uomini non si limitano a supporre identità, somiglianza o proporzione nella natura, nel numero e nelle differenze essenziali delle sostanze, ne suppongono in tutto ciò che scorgono».<sup>27</sup> Il pensiero umano riduce la complessità della realtà alle capacità della sua mente, modella la realtà sulla sua immaginazione. Il principio qui esposto ha quindi un valore "universale" perché riferito ad una modalità di pensiero a carattere universale.

Il pensiero immaginativo privilegia universalmente, cioè all'universalità degli oggetti che può comprendere, l'identità, la proporzione, la somiglianza delle sostanze; con difficoltà e mai completamente, riesce a dare una visione prospettica e logicamente differenziata di cose in tutto dissimili. L'universo non è la volta di un soffitto, le stelle sono lontanissime le une dalle altre e la loro distanza dalla terra varia tantissimo dall'una all'altra, ma finché la tecnologia non ha fornito all'uomo gli strumenti per potersi render conto (l'implicito riferimento è a Galileo ovviamente), "sensibilmente", di tali differenze, l'immaginazione è riuscita a tenere in pugno per millenni le credenze dell'umanità. Prima di conoscere le reali distanze non c'era nessuna necessità logica per preferire la teoria che voleva le stelle equidistanti ad un'altra teoria; non di meno, dato che l'immaginazione ce le rappresentava come simili e sullo stesso piano, l'uomo ha sempre preferito acconsentire al giudizio naturale dei suoi sensi invece di ascoltare la sua ragione che gli avrebbe imposto la sospensione del giudizio.

L'immaginazione dunque riduce il pensiero al solo livello iconografico, fa simili sostanze eterogenee, si rappresenta alla stessa maniera enti spirituali ed enti corporei in quanto si trova impedita a raffigurarsi gli enti spirituali per sé e finisce sempre per dargli una figura. All'immaginazione manca, o è insufficiente, una visione prospettica; essa produce figure ma ha un piano solo sul quale disporle. L'omologazione parte da

<sup>27</sup> R.d.V., tome I, pag.479.



una riduzione dei “piani” della realtà, ma si spinge fino alla varietà; avviene una sostituzione della varietà della realtà con una varietà fittizia, prodotta dalla sensibilità. La semplificazione che attua la mente pagana parte dal sensibile e si “ipostatizza” nell’immaginario ed è disposta a mutare questo solo in funzione di quello. «Quand l’esprit se trouve obligé d’admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu’il en a, & encore par quelques autres raisons particulières, il n’en met toujours que le moins qu’il peut. C’est par cette raison qu’il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l’indivisible (...) parce qu’alors il ne lui faut qu’une idée pour se représenter tous les corps qu’ils appellent de même espèce».<sup>28</sup> Distinguere è un’operazione della mente che richiede impegno e concentrazione, va contro la natura dell’immaginazione, un’operazione quindi che la mente pagana è riluttante ad attuare e, quando vi si trova costretta, vi è costretta non dall’intelletto (come avviene nel metodo cartesiano) ma da una qualche “evidenza” sensibile. Agli uomini, ad esempio, risulta facile credere che l’essenza delle cose sia nell’indivisibilità, così infatti al loro spirito è sufficiente una sola idea per riuscire a pensare una moltitudine di corpi, che si ritengono a torto essere della stessa specie. Da qualsiasi parte si riprenda la questione, in qualunque analisi ci si lanci ci ritroviamo sempre davanti alla stessa conclusione: si giudica per quel che si sente e, soprattutto, per quel che si vede; non potremmo mai avere una visione adeguata di tutte le differenze e particolarità delle cose perché limitata è la forza del nostro spirito, ancor più angusta la capacità della nostra vis rappresentativa vincolata com’è alla capacità del cervello di formarsi immagini.

La facilità a rappresentarsi le idee attraverso figure, a semplificarle e trasfigurarle in esse, è una trappola in cui facilmente cade la debole volontà di un essere decaduto, sempre pronta a giudicare con fretta e superficialità. Fino ad ora si è sempre posto la questione, seguendo il filo logico di Malebranche, in termini di “identità” e “differenza”; l’immaginazione cioè tende a ridurre, attraverso la “categoria” della somiglianza, le differenze ad identità. All’immaginazione sfuggono molte differenze reali, in quanto là dove non scorge diversità fittizie suppone esserci uniformità. Si può commettere però anche l’errore opposto; là dove l’immaginazione non riesca a rappresentarsi perfetta identità non si deve supporre esserci una differenza sostanziale. Questa facoltà, in sé, dà sempre una rappresentazione parziale della cosa (cioè da un determinato punto di vista, che è poi quello del soggetto) ma il giudizio che poi l’individuo formula partendo dalla rappresentazione, non si limita ad essa ma si riferisce quasi sempre alla cosa in sé. Quindi se la sensibilità fa notare al soggetto più le differenze che le similarità, si suporrà una differenza sostanziale, se accade il contrario, che è poi anche il caso più frequente, si crederanno uguali nella sostanza cose simili solo apparentemente: «Car de même qu’il ne faut pas supposer trop vite une identité essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence: il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles, où on ne trouve pas de parfaite identité».<sup>29</sup> L’uomo parte sempre quindi da una posizione preconcepita, giudica par-

<sup>28</sup> R.d.V., tome I, pag.478.

<sup>29</sup> R.d.V., tome I, pag.268.

tendo dai sensi la realtà delle cose, da quel che vede fuori (da come la cosa appare) giudica ciò che è dentro (della sostanza della cosa). Così l'immaginazione è incline a passare da un opposto all'altro, dalla perfetta identità alla totale differenza. Essa trasforma differenze quantitative sue proprie (dell'ordine del più e del meno) in differenze qualitative (cioè di sostanza) nelle cose che si è raffigurata.

Del mondo l'anima ha una rappresentazione limitata, proporzionata alle capacità dei suoi sensi ma non del suo intelletto. L'anima si trova così, con tutta la sua finitudine, immersa in una realtà in cui le differenze sono infinite perché infinito è l'universo che la comprende. L'uomo per Malebranche conosce la realtà attraverso il pensiero, ma non tutto ciò che pensa lo conosce o, almeno, non ne ha una conoscenza adeguata, il pensiero si estende molto al di là dei lumi dell'intelletto, e più si spinge lontano minore è l'illuminazione che si sparge sulle cose, più queste risultano oscure e confuse. «Ce qu'on trouve donc d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est très-limitée: d'où l'on peut tirer deux conséquences très-importantes. La première que l'ame ne peut connoître parfaitement l'infini. La seconde, qu'elle ne peut pas même connoître distinctement plusieurs choses à la fois. (...) ainsi l'ame ne peut appercevoir plusieurs choses à la fois, & ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre».<sup>30</sup> L'immaginazione ha quindi una funzione regolatrice, è come un riduttore di tensione, convoglia tutta la realtà nel suo imbuto e la fa precipitare nella bottiglia della coscienza umana, al contrario dell'alambicco della ragione che distilla solo idee pure, l'imbuto dell'immaginazione fa passare per lo più liquidi densi e torbidi. Pur producendo rappresentazioni distorte della realtà l'immaginazione cerca non di meno di strutturare un po' le sue conoscenze; con il processo di agglomerazione per somiglianza essa raggiunge un seppur fittizio ordine tra le idee, organizza un tutto (che alla mente risulterebbe caotico) in poche immagini. Essa si costruisce una rappresentazione finita (come tutte le figure è tale perché ha dei limiti, dei contorni che la definiscono) di ciò che è infinito; è (quasi) costretta a raffigurare insieme ed indistintamente cose che si dovrebbero pensare distintamente ed una alla volta ma che i sensi le impongono in maniera confusa e coatta.

L'immaginazione è dunque l'organizzatrice delle sensazioni, dei sentimenti e delle inclinazioni ma il risultato che raggiunge è direttamente proporzionale ai metodi che impiega: l'errore. L'organizzazione che l'immaginazione dà alla mente pagana non può che dare una versione parziale, quando anche non distorta, del reale: la coscienza quando produce conoscenza cade sempre in errore su tutto, anche su se stessa. Essere ignoranti sul ruolo e sul funzionamento della sensibilità implica essere ignoranti su tutto. Vico su questi principi costruisce, come noto, le basi della sua investigazione storica. Egli non parte da concezioni del mito e delle origini delle nazioni che consideravano l'uomo "già fatto" e fatto ad immagine e somiglianza delle descrizioni che dell'uomo ne danno i filosofi; considera invece un essere ignorante su tutto e, proprio per questo ignorante anche di ciò che sente.

<sup>30</sup> R.d.V., tome I, pag.390.

Anche per Vico, come si è visto, se si è ignoranti su una parte, non si può avere una completa conoscenza del tutto. Non di meno la coscienza erronea più è ignorante riguardo alla propria sensibilità, più quest'ultima inasprisce la propria tirannia; quanto più l'uomo è ignorante tanto più la sensibilità estende il suo dominio, infatti ignorare le cause di ciò che le accade non significa non subirne gli effetti. Là dove manchi un criterio razionale per giudicare la sensibilità è essa stessa che si erge a giudice e valuta col proprio metro (l'intensità) tutto ciò che le capita a tiro. Quando la sensibilità è il baricentro del pensiero soppianta i criteri adeguati ad interpretarlo (quelli della ragione) e si fa essa stessa criterio così come, essendo "finestra dell'anima" sul mondo si improvvisa organizzatrice (nel senso che lo struttura cognitivamente) del paesaggio.

Per Vico, a differenza di Cartesio e Malebranche, le funzioni di regolazione, omologazione e trasformazione delle idee che l'immaginazione attua nella mente pagana, hanno una valenza positiva in quanto hanno reso possibile il "sollevarsi" dell'uomo dalla bestialità post diluviana. In realtà, anche per Malebranche l'immaginazione è un potente collante sociale e, data la nostra attuale natura corrotta, un elemento indispensabile al mantenimento delle relazioni umane in un seppur precario equilibrio. L'analisi dell'immaginazione in rapporto all'intelletto ha comunque condotto i nostri Autori alla conclusione che la sensibilità compie una "fusione" fantastica tra il mondo fisico e le passioni intime della coscienza; la sua logica, fondata sulle somiglianze iconiche e sulla familiarità delle idee, diventa il canone interpretativo di tutto l'universo pagano, di se stessi come del proprio ambiente.

La conclusione è dunque l'antropomorfismo. Ciò che i nostri tre Autori intendono dirci è che ogni qual volta si abbia una produzione umana (intellettuale o materiale che sia) in cui si notino dei caratteri antropomorfi, là si troverà l'azione dell'immaginazione. Per quanto astratti, sofisticati e, all'apparenza, razionali possano sembrare i risultati raggiunti, le opere compiute ecc. se ci si scorgerà un segno di antropomorfizzazione, ad agire dall'interno sarà sempre l'immaginazione; per quanto flebili saranno i caratteri con i quali essa si rivelerà è certo che la sua azione superficialmente "impercettibile" sarà stata, in profondità, determinante. E quando l'immaginazione agisce liberamente, senza freno, l'intelletto "dorme", non compie cioè al suo compito che è quello di dare luce alla mente, di chiarire se e l'universo a se stessi. Tutto ciò si può sintetizzare in un principio generalmente accettato da tutti i filosofi moderni (e spesso in critica con la tradizione): quando l'anima è deficitaria di un criterio interno di verità attribuisce essere presente nei corpi esterni ciò che invece le è proprio. Vico trova in ciò il punto di partenza della propria scienza ed infatti così sentenzia nella prima dignità: «L'uomo per indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci nell'ignoranza, egli fa se regola dell'universo».<sup>31</sup> La mente pagana, sostiene Vico, è priva di quella chiarezza che le permetterebbe di vedere la luce che le è interna ed attraverso essa concepire ciò che le appartiene e ciò che invece appartiene all'universo. Il poeta teologo fa quindi sé stesso (cioè il suo particolare modo di sen-

<sup>31</sup> S.N.S. c.120.

tire) criterio di giudizio del mondo. Quando si usa la ragione si “dispiega” la propria mente, se ne estendono cioè i limiti, si portano in essere tutte le potenzialità che ha, si comprende il reale in proporzione di quanto si sa far chiarezza in se stessi; si sa ciò che si è e non ci si crea un’immagine di noi stessi a proporzione e forma di quei sentimenti e di quelle passioni che con la ragione, appunto, si sono spazzati via. Quando invece l’intelletto è sepolto sotto una spessa coltre di sensazioni, emozioni, passioni e follie (condizione abituale della mente pagana), la fantasia crea tutto un universo che non ed in esso pone l’individuo come l’inconsapevole centro emanante vita e forza.<sup>32</sup>

L’uomo, immaginando, finisce per diventare ciò che fantastica, non diventa però come l’oggetto delle proprie fantasie, ma si trasforma in ciò che le azioni provocate dalla credenza di essere quel che si fantastica determinano nella realtà. L’eroe vichiano si immaginava di essere figlio di Giove, questa credenza non ha fatto sì che egli effettivamente diventasse figlio di Giove (divinità presente solo nella sua fantasia) ma soltanto che fosse ciò che le azioni (che egli compiva in quanto si credeva figli della divinità) producevano. Egli divenne così cacciatore, guerriero e coltivatore in quanto si credeva figlio di Giove, non si trasformò cioè realmente in ciò che fantasticava di essere, divenne invece l’effetto reale della causa immaginaria delle sue azioni.

Le analisi svolte da Malebranche ed i principi che ne ha tratto collimano con quelli che Vico ha adottato per costruire la sua antropologia e la sua scienza della poesia. Lamy da parte sua ha compiuto il passo che separa Malebranche da Vico. Partendo dai principi psicologici malebranchiani ed applicandoli alla poesia “pagana” è giunto a teorie assai prossime al pensiero del napoletano, non soltanto per le affinità, più o meno profonde, concettuali quanto per la prospettiva con la quale egli affronta la poesia pagana. Il mito non ha quei significati che, evemeristi, neoplatonici, letterati fino a quel momento gli avevano attribuito, ma trova la sua ragion d’essere nella mentalità che lo ha partorito, in una mente rozza, che parte col senso e termina nell’immaginazione, con scarse capacità astrattive che sul percepito fondava morale, visione del mondo, religione e costumi.

<sup>32</sup> «Perché come la metafisica ragionata insegna che “homo intelligendo fit omnia”, così questa metafisica fantasticata dimostra che “homo non intelligendo fit omnia”; e forse con più di verità detto questo che quello, perché l’uomo con l’intendere spiega la sua mente e comprende esse cose, ma col non intendere egli di sé fa esse cose e, col transformandovisi, lo diventa» S.N.S. c.405.



## PARTE TERZA

### I

#### SOCIETÀ, IMMAGINAZIONE ED IMITAZIONE

*Nascita del pensiero ed autorità.* La nascita del pensiero è per Vico contemporanea e parallela al costituirsi delle società: Giove in quanto primo pensiero rappresenta il “risvegliarsi” della mente nel bestione, in quanto divinità è il collante dei primi uomini, il catalizzatore delle loro passioni, del loro comune sentire. Come a livello individuale il mito rappresenta il freno del ferino divagamento, ed è un freno coercitivo direttamente proporzionale, per forza, ai sentimenti bestiali che doveva trattenere; così a livello sociale il mito rappresenta il diritto. La legge che il mito decreta però non è una legge che può essere applicata o elusa, come capita nelle società evolute, degli uomini dirà Vico; al contrario è una legge inflessibile che non conosce la categoria del lecito accanto a quelle del divieto e dell’obbligo, ma si fonda sul vincolo assoluto di riferire ogni azione, ogni gesto, alla divinità: tutto ciò che l’uomo fa è in funzione e sotto lo sguardo della divinità.

Il diritto è dunque strettamente correlato all’idolatria e alla superstizione. L’immaginazione è il “terreno” sul quale nasce il diritto e la prima legge è una legge divina, produce una cerimonia che, almeno agli albori, non rappresenta un particolare momento o un ben circoscritto aspetto del vivere sociale, ma la totalità dell’esperienza umana. La fantasia fonda il quotidiano perché legifera su ogni azione umana, le passioni si modellano sulla rappresentazione della realtà e vincolano l’agire ed il volere umano alla paura della divinità. Attraverso la “legge” il mito di Giove, da immagine soggettiva del poeta teologo, si fa contenuto oggettivo del vivere sociale; attraverso il diritto si passa dalla fantasia alla realtà nel senso che i pensieri falsi della superstizione primitiva conducono a comportamenti effettivamente compiuti e ad azioni reiterate, a carattere cerimoniale, che costituiscono la struttura portante dei rapporti sociali.

La fantasia pur essendo qualcosa di privato, di intimo (la prospettiva “corporea” dell’anima da cui essa vede il mondo, niente di più soggettivo quindi), condiziona l’azione, che è sempre reale e sociale se fatta all’interno della comunità. La fantasia vincola il pensiero umano al corporeo attraverso l’azione e a causa dei moti passionali che la agitano, che hanno sempre origine sensibile. L’immaginazione rende “visibili” gli oggetti alla mente, senza l’immaginazione, senza le paure, l’uomo sarebbe rimasto soltanto un animale.

L'immaginazione è il fuoco che illumina la realtà dentro ed intorno all'animo del primitivo nella selva notturna della solitudine bestiale, ma l'illumina con la falsificante luce della paura; i rapporti tra l'uomo e le cose che la paura crea hanno naturalmente un carattere coercitivo in quanto la paura è un sentimento che non ammette altro tipo di azione che la fuga da ciò che incute paura verso ciò che ci può salvare; non si ammette quindi la neutralità, la libertà non è possibile all'interno del dominio del terrore. Se a ciò aggiungiamo il fatto che ciò che si vuol fuggire e ciò che ci può salvare hanno entrambi la stessa origine, Giove, si può ben comprendere come la società nata con il mito produca un diritto coercitivo, una vita completamente ritualizzata. La legge di Giove deve controbilanciare la forza dell'istinto nell'animale, deve quindi essere una "legislazione" che avvolge la coscienza tutta e la tiene imprigionata nelle catene poetiche del mito.

L'azione umana nasce come risposta alla legge del fulmine e del tuono, è una risposta obbligata di un essere che si piega completamente all'entità a cui risponde; la legge alla sua origine è venerazione, ritualizzazione totale di ogni movimento e pensiero; è la forza dell'illusione religiosa autoimpostasi, ma non consapevolmente, a far fare all'uomo il salto dalla natura alla cultura. Il diritto è quindi religione, questa a sua volta è superstizione ed autoinganno. La "custodia delle leggi", le "inalterabili formule di consagrate parole" e tutto ciò che agli occhi dei moderni appaiono come stupide credenze, rappresentano nella storia dell'umanità un passo fondamentale, creano di fatto un mondo che prima non c'era: il mondo delle prime repubbliche aristocratiche: «Tal custodia (delle leggi) scrupolosamente si osservò nei tempi divini; talchè l'osservanza delle leggi divine se ne chiama religione, la quale si conservò per tutti i governi appresso, né quali le leggi divine si devono osservare con certe inalterabili formule di consagrate parole e di cerimonie solenni: la qual custodia delle leggi è tanto propria delle repubbliche aristocratiche che nulla più».<sup>1</sup> Le repubbliche aristocratiche sono il prodotto sociale dell'immaginazione "mitizzante" dei poeti teologi; le società sono quindi, nella loro essenza, un prodotto della fantasia umana, il diritto una forma di religione fasulla.<sup>2</sup> La filosofia dell'immaginazione è quindi una filosofia del diritto ed un'antropologia storica. Il concetto stesso di autorità ha, in questa prospettiva, un'origine gnoseologica nell'immaginazione in quanto ci si rappresenta soltanto ciò che cattura l'attenzione; una cosa, per risultare rilevante alla nostra considerazione, deve possedere delle caratteristiche che la differenziano dal resto delle cose che "restano sullo sfondo" della rappresentazione; deve, in altre parole, avere "l'autorità" (cioè l'intensità della percezione) di porsi in primo piano nell'immaginazione: con le idee delle cose ci si può appropriare di esse.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S.N.S. c. 1000.

<sup>2</sup> «I primi costumi furono tutti aspersi di religione e di pietà, quali ci narrano di Deucalione e Pirra, venuti di fresco dopo il diluvio» S.N.S. c.919. «Il primo diritto fu divino, per lo quale credevano a se e le loro cose essere tutte in ragione degli dei, sull'opinionione che tutte fossero o facessero i dèi» S.N.S. c.919.

<sup>3</sup> «...tra le nazioni gentili (...) non si poterono fondare senza religione né ingrandire senza virtù (...) che le prime favole dovettero contenere verità civili, e perciò essere state le storie de primi popoli» S.N.S. c.198. «Quindi incomincia ancora una filosofia dell'autorità, ch'è altro principal aspetto ch'ha questa scienza, prendendo la voce "autorità" nel primo suo significato di "proprietà..." S.N.S. c.386.

E l'autorità incominciò primieramente divina, con la quale la divinità appropriò a se i pochi giganti che abbiamo detti, con propriamente atterrargli nel fondo e ne' nascondigli delle grotte per sotto i monti; che sono l'anella di ferro con le quali restarono i giganti, per lo spavento del cielo e di Giove, incatenati alle terre dov'essi, al punto del primo fulminare del cielo, dispersi per sopra i monti, al punto del primo fulminare del cielo, dispersi per sopra i monti, si ritruovavano: quale furono Tizio e Prometeo, incatenati ad un alta rupe, a' quali divorava il cuore un aquila, cioè la religione degli auspici di Giove; siccome gli "resi immobili per lo spavento" restarono con frase eroica detti a' latini "terrore defixi", come appunto i pittori gli dipingono di mani e piedi incatenati con tali anella sotto de' monti.<sup>4</sup>

L'uomo fonda la società nel momento stesso in cui da animale si fa "propriamente" umano; la legge divina è essenzialmente trattenere gli istinti bestiali, fermare l'erramento ferino; rovesciarsi in qualcosa di completamente diverso, trasformarsi, essere qualcosa di ancora ignoto. Incosapevoli a se stessi questi poeti teologi, con le catene della religione di Giove, si imprigionavano nella cella della loro immaginazione; questa prigione rappresentava per loro l'orizzonte della realtà, il limiti della loro azione, la scena del comportamento divino.

Le leggi divine sono scritte nel cielo, anzi sono il cielo stesso, la divinità stessa è presente a vigilare che il suo decreto venga scrupolosamente rispettato. Le società sono quindi il prodotto della capacità poetica di questi primi eroi che si credevano scoperti dalla divinità. E' la divinità infatti che li scopre, si sentono osservati più che osservatori; la prima parola viene proferita da Giove con il tuono ed il fulmine, le cerimonie (l'attuazione del volere divino) sono soltanto la risposta dovuta alla prepotente presenza del dio. L'uomo si prostra sì alla divinità che egli crede possa distruggerlo, ma per un altro verso si sente un prescelto;<sup>5</sup> la sua azione diventa azione sociale in quanto la presunzione di essere "uno dei pochi amati da Giove" fa sì che egli agisca e si imponga alla natura proprio attraverso un gesto di sottomissione alla divinità. La società nasce quindi poetica, soluzione di mente e corpo, immaginazione dunque.

La legge è una forma di ragionamento, l'unica possibile alla rozza mente del primitivo: per la mente "dispiegata" nell'intelletto un'idea può essere considerata vera o falsa, una cosa può essere buona, cattiva o moralmente indifferente; per la mente primitiva ogni idea è vera nel senso che è certa, cioè creduta vera per la certezza sensibile che presenta all'immaginazione. Come sentenziava Malebranche l'intelletto è passivo nei confronti della verità, non si è liberi di pensare un teorema di geometria, ad esempio, in maniera differente da come lo pensiamo o di pensare che due e tre non facciano cinque. La volontà del primitivo si trova in una sorta di coercizione della volontà nei confronti dei contenuti della propria immaginazione simile (anche se si tratta di una similitudine più esteriore che effettiva) a quella che la mente "intellet-

<sup>4</sup> S.N.S. c..387.

<sup>5</sup> «Ogni nazione gentile ebbe un suo Ercole, il quale fu figliolo di Giove...» S.N.S. c.196. «Questa degnità è'l principio dell'eroismo de primi popoli nato da una falsa oppenione: gli eroi provenir da divina origine» S.N.S. c.197.



tualizzata” ha nei confronti delle verità di ragione: non può non pensare ciò che pensa altro che come vero.<sup>6</sup>

La teoria vichiana richiama una precisa teoria malebranchiana secondo la quale la volontà non è libera di dare il proprio assenso ad una verità di ragione una volta che la percepisce con chiarezza, è libera di non presentarla alla coscienza ma, una volta che la considera, non è libera di pensarla come falsa; la mente pagana inoltre anche per Malebranche è incline a ritenere ciò che pensa, ciò che si rappresenta come vero. Ora, il poeta teologo non pensa altro che a Giove e non può pensarlo altro che come reale, egli è la guida che “strappa” il timone biologico dal bestione, e pone le fondamenta per un'altra organizzazione della “materia” o, meglio, del materiale umano. Il primo codice civile sono allora l'idolatria e la divinazione. «L'idolatria e la divinazione nacquero figliuole gemelle di quella prima civile metafora che Giove fosse il cielo e che scrivesse le leggi con la folgore e le pubblicasse con il tuono».<sup>7</sup> La concezione vichiana della società si fonda sulla psicologia della mente pagana: nell'uomo anima e corpo sono uniti, la società segue quindi le stesse dinamiche ed ha la stessa struttura della mente del poeta teologo, delle eroe, che tale società ha fondato. Ritorneremo su questo argomento, per ora però è bene accennarvi per rilevare come un evento proprio della psicologia del singolo individuo abbia il suo corrispettivo nella comunità che egli contribuisce a fondare e a mantenere, come i prodotti soggettivi di una mente possano oggettivarsi nelle leggi di una nazione (poetica). L'idolatria e la divinazione sono contemporaneamente due eventi individuali e sociali ed hanno specifiche funzioni nella costituzione delle nazioni gentili e degli eroi.

La divinazione è una tecnica per scoprire gli avvenimenti futuri o quelli presenti ed ignoti, attraverso l'esame dei segni che esprimono la volontà degli dei: così si definisce generalmente il termine, senonchè per Vico alle origini la predizione non è riferita tanto al futuro quanto al volere stesso della divinità che fa un tutt'uno con i segni stessi con i quali si manifesta. All'inizio presente, futuro, segni divini ed essenza divina sono fusi insieme in un'unica immagine che riproduce se stessa pur mutando di fisionomia, e sono appunto questi cambiamenti sensibili ad attivare le facoltà mentali; l'interpretazione dei segni divini è il primo vero linguaggio, che si andrà articolando e specializzando via via che i segni si moltiplicheranno in quantità e varietà. La concezione stessa del tempo si andrà sempre maggiormente strutturando nella coscienza in quanto la predizione è qualcosa di presente riferito a qualcos'altro di futuro, introduce l'aspettativa e dà una prospettiva diacronica ad una mente “monolitica” arroccata su un solo mito, su una sola immagine.

<sup>6</sup> «Si fatta autorità divina portò di seguito l'autorità umana, con tutta la sua eleganza filosofica di proprietà d'umana natura, che non può essere tolta all'uomo nemmeno da Dio, senza distruggerlo (...) Cotal autorità è il libero uso della volontà, essendo l'intelletto una potenza passiva soggetta alla verità: perché gli uomini da questo primo punto di tutte le cose umane incominciarono a celebrare la libertà dell'umano arbitrio di tener in freno i moti de' corpi, per o quietargli affatto o dar loro migliore direzione (ch'è 'l conato proprio degli agenti liberi, come abbiamo detto sopra nel Metodo); onde que' giganti si ristettero dal vezzo bestiale d'andar vagando per la gran selva della terra e s'avvezzarono ad un costume, tutto contrario, di stare nascosti e fermi lunga età dentro le loro grotte» S.N.S. c.388.

<sup>7</sup> S.N.P. c.411.

Con la divinazione si aprono tutta una serie di alternative al pensiero ed all'azione, tenendo comunque sempre ben presente che la divinazione è comprensione della legge divina, la divinazione è, quindi, una "pratica" giuridica. Matrimoni, funerali, usi e costumi, lavori nei campi, disboscamento della foresta, appropriazione della terra, guerra con i rivali sono esecuzioni del volere divino, sono tutte pratiche fatte sotto gli auspici di Giove, azioni cioè conformi alla legge. Giove però, in realtà non esiste, è soltanto una finzione dell'immaginazione e dei sentimenti; Giove è un inganno che l'uomo fa a sé stesso: le leggi e le società sono quindi il frutto di questo inganno originario, sono originariamente e strutturalmente elementi truffaldini ad uso e consumo dell'umanità. Tanti singoli individui che in momenti identici o diversi hanno avuto la stessa allucinazione (il pensiero fantastico); che cos'è infatti il pensiero in un essere che fino a quel momento ne era sprovvisto se non un'allucinazione, un qualcosa che si oppone al corpo, all'istinto? Le società che si costituiscono allora su un pensiero irreali (il mito di Giove), hanno un'origine puramente fantastica e la loro struttura sarà sempre costruita e si riprodurrà in considerazione dell'immaginazione.

La divinazione è quindi uno dei due motori del mondo poetico, l'idolatria è l'altro. Come la divinazione è il primo "esercizio" di ginnastica mentale così l'idolatria è la prima manifestazione della volontà umana. Le religioni, ama sentenziare Vico, vanno più venerate che riflettute: venerazione, fede nell'idolo, ossequio cos'altro sono se non esercizi della volontà? Comunque sia, idolatria e divinazione, mente e volontà sono indirizzate, attratte da una sola immagine: l'universale fantastico di Giove. Attraverso questi due strumenti gli uomini si rendono schiavi di se stessi. L'idolatria serve al bestione per legare il suo corpo con i lacci del pensiero, trasformandosi così in poeta teologo. La legge nella sua forma primitiva è cerimonia e la cerimonia non rappresenta un che di isolato rispetto alle azioni compiute quotidianamente, non è un rituale che l'uomo compie in particolari luoghi (come il tempio) geograficamente e "mentalmente" diversi dai luoghi dove gli uomini vivono in società e passano la gran parte del loro tempo. Come accennato, ogni azione che l'uomo compie è una cerimonia, tutta la vita dell'uomo è un cerimoniale in quanto Giove osserva in ogni momento l'eroe; inoltre ogni luogo (almeno in questa fase) è un tempio perché è l'ambiente che l'uomo conosce, non in sé, ma tramite la rivelazione della divinità, la quale rivelandosi nei fenomeni naturali come eventi divini li fa riconoscere come tali e non come semplici cose inerti, come porzioni di estensione.

Tempio è quindi tutta la realtà umana ed effetto della legge divina ogni azione che l'uomo compie. Il possesso delle terre (altro effetto dell'aver arrestato l'erramento ferino) è possibile soltanto perché l'uomo si sente un prescelto dalla divinità: la terra è sua (dell'eroe) perché lì Giove lo ha fermato, perché lì si è rivelato e, così facendo, ha creato (questo crede il primitivo) di fatto l'ambiente, la realtà percepita per la prima volta con occhi umani (cioè attraverso l'immaginazione). L'uomo, in altri termini, prima di trasformare la realtà, la deve fare sua e, per farla sua, deve trasformarla nella propria immaginazione<sup>8</sup> altrimenti non la riconoscerebbe.

<sup>8</sup> «Si fatta autorità di natura umana seguì l'autorità di diritto naturale: che, con l'occupare e stare lungo tempo fermi nelle terre dove si erano nel tempo de' primi fulmini per fortuna truovati, ne diven-

La società può venir fondata soltanto in seguito all'appropriazione dell'ambiente fisico da parte degli eroi; ma le terre diventano possesso dell'uomo soltanto perché sono oggetto di culto della divinità; senza un'appropriazione che sia fantastica prima ancora che effettiva, l'eroe non potrebbe definirsi tale e la società non avrebbe "luogo", nel vero senso della parola. La legge è da una parte la "fissazione" delle paure soggettive dell'individuo in qualcosa di oggettivo (il volere divino) è quindi un effetto della debolezza umana e, dall'altra, rappresenta la forza creatrice di un essere che per una paura maggiore (la vendetta del dio) affronta quelli che crede pericoli minori (cioè le insidie della natura).

La legge è inoltre il volere di una divinità sì fortissima, sì capace di uccidere senza pietà, ma anche una divinità che risparmia l'eroe che così si sente un prescelto, sa di avere dalla sua gli auspici di Giove. Come noto, nessun incentivo ad agire e ad affrontare le difficoltà è più forte della miscela della paura per un pericolo maggiore e del credere di avere dalla propria la sorte.<sup>9</sup> La giurisprudenza nasce quindi come scienza teologica, come interpretazione della natura creduta divina, come organizzazione del comportamento reale (cioè effettivamente compiuto, l'azione esercitata nella e sulla natura) in vista di un adattamento alla realtà immaginata. Trovandosi ovunque nella medesima situazione la mente umana si è arroccata alla stessa idea della divinità,<sup>10</sup> la legge che questa prima idea portava con sé è un canone di comportamento che permette al soggetto di strutturare ed organizzare la propria vita: sebbene le cause della legge siano tutte nell'immaginazione, gli effetti che essa produce sono tutti nella realtà. Certo i due piani della realtà e dell'illusione sono tali soltanto per noi, per quei primitivi il tutto si dispiegava allo stesso livello: per loro la causa era tanto reale quanto l'effetto, anzi di più. La legge è quindi idea e parola e, come la parola, ha la stessa origine onomatopeica.

L'illusione della divinità produce paura, questa genera un comportamento conforme alla credenza, da una parte, e alla realtà naturale, dall'altra: la realtà però non viene vissuta come fisica ma come divina e quindi anche gli esiti, le azioni che l'uomo compie sotto l'imperativo divino, diventano parola cioè parte integrante della legge.<sup>11</sup> Giove si rivela dunque anche nelle azioni compiute dagli uomini, non ne è soltanto la causa e neppure soltanto un aspetto degli effetti, ma attraversa tutta la

nero signori per l'occupazione, con una lunga possessione, ch'è l di tutti i domini del mondo. Onde questi sono que' pauci quos aequus amavit Iupiter» S.N.S. c.389.

<sup>9</sup> «...in questi libri dimostreremo universalmente di tutte le repubbliche eroiche, nelle quali gli eroi, ovvero nobili per una certa loro natura creduta di divina origine, per la quale dicevano essere loro propri gli dei, e'n conseguenza degli dei...» S.N.S. c.414.

<sup>10</sup> «Onde si raccoglie che dappertutto le prime leggi furono le divine di Giove. Dalla qual antichità dev'esser provenuto nelle lingue di molte nazioni cristiane di prendere "il cielo" per "Dio"...» S.N.S. c.482.

<sup>11</sup> «Così quello che fu detto "Ious", Giove, contratto, si disse "ius" prima di ogni altro dovette significare il grascio delle vittime dovuto a Giove, conforme a ciò che se n'è sopra detto. Siccome nella barbarie ricorsa "canone" si disse e la legge ecclesiastica e ciò che paga l'enfiteuticario al padrone diretto...» S.N.S. c.489.

catena degli eventi: Giove è sia nella causa delle azioni, sia nell'effetto che nell'azione stessa. La pervasività della presenza divina determina l'assoluto legislativo e l'estrema coercizione nell'applicazione del decreto.<sup>12</sup>

Legge e costume, imposizione e azione sociale hanno avuto la stessa origine; non consci di tutto ciò gli uomini si sono organizzati in società in ogni parte della terra alla stessa maniera, seppur con mille diversità dettate dai diversi contesti ambientali; hanno in altri termini, inconsapevolmente manifestato la stessa umanità. Inconsapevoli delle proprie illusioni, di aver fondato delle società, di aver stabilito un diritto e di esservi assoggettati in ogni parte del globo i primitivi hanno dato vita alle stesse società, identiche non nelle loro superficiali manifestazioni esteriori, quanto nella struttura, nella logica e nella mentalità che le facevano essere quel che erano: «Il diritto natural delle genti è uscito coi costumi delle nazioni, tra loro conformi in un senso comune umano, senza alcuna riflessione e senza prender esempio l'una dall'altra».<sup>13</sup> L'uomo conosce la natura attraverso il mito e, attraverso di esso, la fantasia se ne appropria, ritiene suo ciò che riesce a pensare. E' questo un pensiero importantissimo del Vico, così lo schiavo di Giove diventa padrone della natura: la sua azione è schiava della sua fantasia, la fantasia padrona della realtà. Sulla fantasia e sulla sua scala di valori si distribuisce tutta la vita poetica, in base ad essa si conosce l'ambiente e ci si costruisce il pensiero: Giove arriva là fin dove arriva lo sguardo, egli è in tutto ciò che si muove, che fa rumore che, in definitiva, attira l'attenzione. L'universo parte dall'ego, dall'amor proprio del soggetto ed arriva fin dove percepiscono i suoi sensi. Tra il centro, il corpo, e la periferia, l'orizzonte della sensibilità, si dipanano i suoi sentimenti, si tessono le sue visioni, prendono corpo i dettami della legge, si stabiliscono i rapporti di forza con gli amor propri altrui.

E nella favola di Giove intruse l'idea del suo etere, che scorre e penetra tutto, per quel "...Iovis omnia plena" come sopra abbiám detto: ma il Giove de' poeti teologi non fu più alto de' monti e della regione dell'aria dove s'ingenerano i fulmini. In quella di Giunone intruse l'idea dell'aria spirabile: ma Giunone di Giove non genera, e l'etere con l'aria produce tutto. (Tanto con tal motto i poeti teologi intesero quella verità in fisica, ch'insegna l'universo empieri d'etere; e quell'altra in metafisica, che dimostra l'ubiquità ch'i teologi naturali dicon di Dio!) Sull'eroismo poetico innalzò il suo filosofico: che l'eroe fusse sopra all'uomo, nonché alla bestia (la bestia è schiava delle passioni; l'uomo posto in mezzo, combatte con le passioni; l'eroe con piacere comanda alle passioni), e si esser l'eroica mezza tralla divina natura ed umana.<sup>14</sup>

L'eroe è sopra al famolo e questo altro non è che una bestia tra le altre bestie che popolavano la selva della terra. L'eroe è sopra alla bestia perché ha l'immaginazione.

<sup>12</sup> «Perché quel vero di metafisica ragionata d'intorno all'ubiquità di Dio, ch'era stato appreso con falso senso di metafisica poetica: "...Iovis omnia plena" produsse l'autorità umana a quelli giganti ch'avevano occupato le prime terre vacue del mondo, nello stesso significato di dominio...» S.N.S. c.490.

<sup>13</sup> S.N.S. c.311.

<sup>14</sup> S.N.S. c.515.

La società ha fin dall'inizio una sua organizzazione gerarchica dettata dalla forza dell'immaginazione. I padri, gli eroi, uomini che per primi erano passati dallo stato bestiale a quello idolatrico, con la loro forte fantasia religiosa dettarono le leggi con le quali si doveva svolgere il vivere civile all'interno delle famiglie. Sulla paura, sullo spavento si reggeva il loro potere, erano il tramite tra la realtà divina ed il resto della famiglia.

L'immaginazione e le passioni comunicandosi dall'eroe al famolo, dal padre ai figli e alla moglie, creavano una fitta rete di legami emotivi che tendevano ad irrigidirsi e a stabilizzarsi sempre più, a ciò faceva seguito l'affermarsi di precise regole di convivenza tutte incentrate non nei rapporti diretti tra gli uomini ma sempre col medio della divinità. La subordinazione del famolo all'eroe non era, in altri termini, una sottomissione diretta dell'uno all'altro, come accade tra due animali per vedere chi è il dominante del branco; era invece l'oggetto (Giove) del pensiero dell'eroe a dare a questi la forza, tutta nell'immaginazione, per poter dominare sul famolo, cieco alla visione della realtà divina nella quale invece l'altro si sentiva immerso. E' la sottomissione dovuta alla divinità e la superiorità da questa ricevuta sulla natura a far sì che l'eroe si imponga al famolo.

Il famolo, in fin dei conti, è ancora allo stato di natura, agli occhi (dell'immaginazione) dell'eroe è parte della natura che deve combattere ed assoggettare per diventarne il padrone.<sup>15</sup> Il famolo da parte sua cerca soltanto di soddisfare un bisogno primario, quello di cercar protezione dai pericoli della selva, non attribuisce nessun significato religioso al suo agire, non vede la natura come manifestazione del divino, non cerca di appropriarsi della terra perché a dominarlo è l'istinto che, come è ovvio, non attribuisce che un significato, se così si può dire, biologico agli esseri. Il famolo allora è in rapporto biologico con l'eroe, ma tale rapporto, a causa del volere dell'eroe, subito si trasforma in sociale; l'eroe si rapporta al famolo tramite la divinità così come, del resto, si rapporta a tutto tramite la divinità. Il rapporto tra eroe e ambiente è un rapporto mediato dall'immaginazione; nell'uomo moderno tra uomo e natura si pone la ragione, l'astrazione, il discernimento consapevole tra ciò che appartiene alle cose e ciò che invece è dovuto all'emotività di ognuno, per l'eroe invece tutto viene riportato sul piano dell'immaginazione: anche per questo l'uomo è figlio della terra, la terra che lui conosce è tutto l'ambiente che l'immaginazione gli fa conoscere.

È l'immaginazione che tiene gli uomini insieme, la forte immaginazione degli eroi fa gli eroi forti, la debole immaginazione dei famoli, fa i famoli deboli; questo doppio carattere dell'immaginazione si ritrova poi anche nella mente evoluta; i deboli si rendono schiavi dei forti prima di tutto a livello dell'immaginazione così come i potenti sono tali perché hanno un'immaginazione in grado di condizionare l'imma-

<sup>15</sup> «...se le tribù dapprima furono de' nobili, dapprima di soli nobili si composero le città, come appresso dimostreremo» S.N.S. c.530 (vedere c.597). «Così con essi sepolcri de' loro seppelliti i giganti dimostravano la signoria delle loro terre (...) "figliuol della terra" significò lo stesso che nobile (...) "giganti" propriamente significano "figliuoli della terra"; e così la terra ci fu fedelmente nattata dalle favole essere stata madre de' giganti e dei dèi» S.N.S. c.531.

ginazione dei deboli. Non per frode o per inganno, né per la sola forza militare o fisica dei re, sono nate le società ma per la forza dell'immaginazione dei poeti teologi. All'origine però per Vico l'immaginazione è sia debole che forte, già con le prime aggregazioni di famiglie e l'introduzione dei famoli il pensiero si presenta come sdoppiato, perché doppia è la strada per la quale gli uomini giungono a pensare:<sup>16</sup> l'immaginazione del poeta teologo crea una realtà forte (Giove) il pensiero si diffonde nel mondo, attraverso le rappresentazioni della mente, come pensiero debole dominato e condizionato dalla divinità che, a sua volta, è il prodotto forte dell'immaginazione debole del poeta teologo.

Senza esserne ben consapevole l'uomo col mito organizza una strategia di sopravvivenza opposta a quella che seguiva durante l'erramento ferino. L'idolatria e la venerazione hanno così prodotto un comportamento legato ad un ben preciso codice rituale, la cui rigidità è inversamente proporzionale all'instabilità, opacità, indistinzione della rappresentazione dell'ambiente (cioè di Giove). La progressiva messa a fuoco dell'immagine da parte della coscienza determina un progressivo articolarsi del comportamento e quindi del diritto: talché si può sostenere che la religione è il diritto delle famiglie eroiche, che l'idolatria e la divinazione sono, negli effetti fatti sociali ed esperienze religiose, ma nelle loro cause sono leggi, in senso tanto giuridico quanto psicologico, di pensiero. E' soltanto in virtù del fatto che il credo in Giove è ad un tempo religione, diritto e linguaggio e che, in tutti i suoi aspetti, è tanto effetto quanto produttore di pensiero, che le società umane sono potute nascere, mantenersi e trasformarsi.<sup>17</sup>

Le società sono quindi una rete di comunicazione di forti immaginazioni; una rete con maglie tanto più strette, con immaginazioni tanto più forti e confuse, quanto più l'intelletto è debole e la precarietà dell'esistenza pressante.<sup>18</sup> Con la religione la

<sup>16</sup> Si veda ad esempio: «Quivi le nazioni greche immaginarono la decima divinità delle genti dette maggiori, che fu Minerva. E la si finsero nascere con questa fantasia fiera ugualmente e goffa: che Vulcano con una scure fendette il capo di Giove, onde nacque Minerva, volendo essi dire che la moltitudine de' famoli che esercitavano arti servili, che come si è detto, venivano sotto il genere poetico di Vulcano plebeo, essi ruppero (in sentimento d' "infievolirono" o "scemarono") il regno di Giove» S.N.S. c.589 (Il carattere poetico "doppione" dei famoli rappresenta la mente debole, in immaginazione, rispetto alla mente forte e dominante dell'eroe).

<sup>17</sup> «Così i padri delle famiglie apparecchiaron la sussistenza alle loro famiglie eroiche con la religione, la qual esse con la religione si dovessero conservare. Onde fu perpetuo costume de' nobili d'esser religiosi (...) talché dee esser un gran segno che vada a finir una nazione, ove i nobili disprezzano la loro religione natia» S.N.S. c.551.

<sup>18</sup> «E certamente cotali padri (...) forniti d'imperi armati di spaventose religioni e consecrati con immanissime pene, quanto dovetter essere quelli de' polifemi, ne' quali Platone riconosce i primi padri di famiglia del mondo. La qual tradizione, mal ricevuta, diede la grave occasione del comune errore a tutti i politici: di credere che la prima forma de governi civili fusse ella nel mondo stata la monarchia; onde sono dati in quelli ingiusti principi di rea politica: che i regni civili nacquero o da forza aperta o da froda, che poi scoppiò nella forza. Ma in que' tempi, tutti orgoglio e fierezza per la fresca origine della libertà bestiale (...) non si può affatto intendere né froda né forza, con la quale uno potesse assoggettar tutti gli altri ad una civil monarchia» S.N.S. c.522 (Su questo argomento, dell'immaginazione come strumento di potere si vedano tra gli altri i capoversi 523 e 555).

mente pagana si educa nel pensiero, si trasforma nella misura in cui riesce a trasformare le sue rappresentazioni fantastiche del reale. Se all'inizio l'immagine del mondo è alterata (perché nell'angusto animo primitivo il pensiero è come esploso dando luogo alla deflagrazione del mito di Giove, e l'immagine che l'uomo ha di se stesso inesistente) col passare del tempo, l'articolarsi dei miti, il variare delle azioni cerimoniali, il moltiplicarsi dei rapporti sociali, si va formando nella mente pagana una sempre più adeguata concezione della realtà. Le rappresentazioni, in altri termini assumono sempre più connotati definibili e definiti, diventa più chiara la visione di ciò che si percepisce, si distingue sempre più la natura dal soggetto e, così facendo, il soggetto diventa sempre più realisticamente consapevole di sé.

Sentirono gli eroi per umani sensi quelle due verità che compiono tutta la dottrina iconomica, che le genti latine conservarono con queste due voci di "educere" e di "educere", delle quali con signoreggiante eleganza la prima appartiene all'educazione dell'animo, e la seconda quella del corpo. E la prima fu, con dotta metafora, trasportata da fisici al menar fuori le forme della materia; perciocchè con tal educazione eroica si incominciò a menar fuori in un certo modo la forma dell'anima umana, che ne' vasti corpi de' giganti era affatto seppellita dalla materia, e s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi loro giganteschi.<sup>19</sup>

L'uomo si educa attraverso il pensiero ed educa il pensiero attraverso la religione ed i suoi cerimoniali; la percezione del mondo da sformata, confusa, incapace di dare un'esatta forma alle cose, si fa sempre più definita. Le cose e prima tra tutte il corpo dell'uomo prendono una forma via via sempre più proporzionata. La modulazione della percezione va di pari passo con la definizione dell'immagine e la coscienza del soggetto, si può infatti notare che per il primitivo la realtà è ampia quanto lo "sguardo dell'immaginazione", arriva sul monte dove è Giove e si arresta alla profondità del sepolcro, questi sono i limiti della realtà dettati dalla fantasia. In questo meccanismo in continua evoluzione la comunicazione delle forti immaginazioni gioca un ruolo fondamentale.

È l'interazione tra poeta teologo ed ambiente a farne un eroe, è la società che egli ha prodotto ad avvinghiarlo in una ragnatela di passioni individuali condivise e quindi sociali, a costringerlo ad essere attore e fruitore di forti fantasie. Lo scambio dell'illusione è dunque ciò che per Vico caratterizza la società umana. E' attraverso l'immaginazione che l'uomo si è addomesticato,<sup>20</sup> da bestione è diventato uomo e la

<sup>19</sup> S.N.S. c.520.

<sup>20</sup> L'educazione è esercizio di autorità verso se stessi ma credendo che sia esercizio di ossequio verso la divinità, attraverso questa disciplina l'uomo ha dato forma alla propria anima. «Solamente ora sia lecito qui di riflettere quanto vi volle acciocchè gli uomini del gentilesimo dalla fiera loro natia libertà, per lunga stagione di ciclopica famigliar disciplina, si ritruovassero addimesticati, negli stati che avevano da venir appresso civili, ad ubbidire naturalmente alle leggi. Di che restò quell'eterna proprietà: ch'ivi le repubbliche sono più beate di quella ch'ideò Platone, ove i padri insegnarono non altro che la religione, e da' figlioli vi sono ammirati come lor saggienti, riveriti come lor sacerdoti e vi sono temuti da re. Tanta forza divina e tal vi abbisognava per ridurre a doveri umani i quanto goffi altrettanto fieri giganti!» S.N.S. c.523.

società è ad un tempo effetto e motivo di tale addomesticamento. Per Vico le società si sono originate dalla condivisione di determinate credenze da parte di alcuni gruppi di uomini; società è quindi partecipazione collettiva di fantasie (i miti) e passioni. A questo riguardo può essere utile ritornare a Malebranche. Questa parte del libro sarà quindi dedicata a mostrare come ne *La Recherche* si descriva la comunicazione delle forti immaginazioni all'interno delle società pagane, come queste producano una mentalità eroica e come, nel complesso, Vico assuma nella sua antropologia questa visione e questi principi.

Malebranche parla di influenza contagiosa delle forti immaginazioni; l'immaginazione "attraversa" (metaforicamente) lo spazio che separa una mente dall'altra; penetra la seconda con le fantasie e le passioni della prima, l'avvolge nella propria dimensione e più essa si dimena, come una preda nella rete, più si imprigiona, tanto più si fa schiava delle icone delle paure e dei sentimenti. E' un contagio continuo, diffuso e penetrante, sul quale si ergono e si mantengono le società civili. Non sulla ragione, non su un diritto giusto e naturale, sul decreto di un demiurgo o per un patto sociale; la società nasce come comunità di passioni e fantasie. Non solo, l'uomo è unito agli altri, e alle cose, attraverso il corpo ed è attraverso i corpi che gli uomini costituiscono la società.

Le dinamiche della società sono quindi quelle dell'immaginazione, la scienza politica, nell'ottica malebranchiana, è la scienza della comunicazione dell'immaginazione. Da Vico questi principi sono assolutamente condivisi, la società nasce infatti come comunità dei pochi eletti da Giove, cioè da quei pochi uomini che condividevano la stessa fantasia della divinità, la stessa paura della morte filtrata e trasformata da tutta una concezione, fantastica, della realtà. Una lettura della *Politica poetica* non lascia dubbi che la politica sia la scienza della comunicazione dell'immaginazioni, le azioni degli uomini, i rapporti che nel loro insieme regolano le società vengono gestiti dal mito ed il mito è il prodotto poetico della mente pagana, è cioè fantasia ed immaginazione. D'altra parte, ed è su questo pilastro che si regge buona parte dell'argomentare di Malebranche sull'immaginario, siamo legati agli altri uomini e alle cose attraverso il nostro corpo, però non direttamente con esso, ma tramite la coscienza, dalle rappresentazioni che abbiamo del nostro corpo, del corpo degli altri, delle nostre e loro ricchezze, delle città dove viviamo e via dicendo.

Diamo importanza e valore alle cose che più facilmente possono ma, soprattutto, immaginiamo che possano, soddisfare i nostri desideri, quasi mai razionali, fondati come sono sulla subordinazione dell'anima al corpo. Il valore che attribuiamo normalmente alle cose e alle persone non è un valore reale ma il prodotto della nostra immaginazione; Malebranche parla spesso del valore dei beni sensibili, del loro valore reale ma, soprattutto di quello immaginario<sup>21</sup> e, tra i beni sensibili quello che in un certo qual modo tutti li rappresenta è il denaro (Malebranche cita il denaro ed ancor più, in generale, la ricchezza insieme a tutti i beni sensibili; qui prendiamo ad

<sup>21</sup> Si vedano soprattutto i capitoli VI, XI della seconda parte del *Traite de Morale* e i libri IV e V de *La Recherche* e gli *Entretiens sur la Mort*.



esempio il denaro perché è un esempio facilmente estendibile a tutti gli oggetti materiali e perché mostra con maggior efficacia come l'immaginazione agisca nell'attribuire valore ai beni materiali); ad una valutazione razionale cioè con idee evidenti, una moneta d'oro ha lo stesso valore di una di ferro. Hanno la stessa forma geometrica, sono entrambe una porzione di estensione; a renderle differenti sono soltanto qualità sensibili, e perciò senza nessuna oggettività, ma ciò che agli occhi di tutti le rende differenti è soprattutto il valore convenzionale che una società attribuisce al denaro.

Per il denaro vale quanto Malebranche afferma per il linguaggio, ha soltanto un valore convenzionale, ed i libri non avrebbero nessun valore se non vi fosse questo accordo implicito tra gli uomini a dare agli stessi segni un medesimo significato; così anche le banconote non sarebbero altro che carta disegnata se gli uomini non attribuissero ad esse un valore che, non essendo reale, intrinseco, deve per forza di cose essere estrinseco, immaginario: «Mais sans les loix de l'union de l'ame & du corps, toute vôtre bibliotheque ne seroit au plus que du papier blanc & noir».<sup>22</sup> Il vivere in società ha determinato, come uno dei suoi più evidenti effetti, la produzione di una varietà quasi infinita di oggetti, di "utensili", cioè di strumenti fabbricati in vista di uno scopo, di un uso. Ora, tutte queste cose hanno un loro significato non in sé ma in relazione all'intelligenza umana che le ha progettate: sono cioè oggetti estesi che hanno una loro funzione nella realtà materiale ma che posseggono anche una "finalità" che non è però materiale ma spirituale, relativa cioè all'intelligenza umana che le ha ideate. In questo senso, osserva Malebranche, tutti gli oggetti che caratterizzano la nostra società (ed i libri sono l'esempio più significativo che si potrebbe mai fare) senza le leggi dell'unione dell'anima e del corpo non sarebbero altro che "cose" senza senso, solo fogli di carta macchiati. In realtà tutti i beni sensibili sono gli intermediari delle nostre fantasie. Così le nostre società sono comunità di immaginazioni all'interno delle quali non c'è il predominio del più forte fisicamente ma sempre di chi ha la fantasia più potente, è con quella infatti che un singolo, o una ristretta minoranza, possono imporsi alla massa.

Les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses: elles dominant sur celles qui sont foibles: elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours, & leur impriment leurs mêmes caracteres. Ainsi ceux qui ont l'imagination forte & vigoureuse, étant tout-à-fait déraisonnables, il y a tres peu de causes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuse de l'imagination.<sup>23</sup>

La società è quindi pilotata, condotta, dalle forti immaginazioni che riescono ad imporsi alle deboli, che le trascinano e le dominano; la società galleggia sull'irrazionalità della fantasia e le forti immaginazioni, come una serie di corde, tengono legata insieme la comune degli uomini. Questa tesi, è bene evidenziarlo, non è marginale al discorso malebranchiano, ma permea ogni sua valutazione politica ed antropologica.

<sup>22</sup> E.M.R., tome XII, pag.287.

<sup>23</sup> R.d.V., tome I, pag. 321.

La società, in altre parole, è il campo di battaglia delle immaginazioni, le guerre reali, la gerarchizzazione delle nazioni e di ogni tipo di comunità, sono in realtà effetti delle guerre che combattono le immaginazioni degli uomini. Si combatte sempre per una bandiera, ed una bandiera, fosse anche soltanto il denaro, è sempre un simbolo; gli eroi vichiani combattevano per la terra, ma cos'era la terra per l'Ercole vichiano? Era tutto fuorchè della semplice terra, era la lotta che egli aveva ingaggiato contro la natura sotto gli auspici di Giove, ed egli non pensava che la sua azione fosse di ordine "agricolo" o "idrogeologico"; era una guerra che aveva intrapreso spinto da forti passioni e fantasie mitologiche; la natura non era natura ma un'idra, un mostro, un frutto cioè della fantasia creduto reale. Il messaggio di Idantura<sup>24</sup> è simbolico, ma senza la consapevolezza della simbolicità delle proprie parole, in quanto tutta la realtà è il simbolo della propria immaginazione e la mente soltanto il simbolo del corpo (con niente quindi di corporeo ma tutto di fantastico).

La mente pagana vive al livello dell'immaginazione, le società pagane si "gestiscono", si "governano" al livello dell'immaginazione e si nutrono di simboli. Senza una continuativa riflessione su questo punto sfugge alla comprensione dell'analista sociale (mentre per l'attore sociale la comprensione è assolutamente, o quasi, preclusa) un concetto fondamentale: i nostri due Autori, con linguaggi e propositi differenti, sostengono che sempre l'azione umana è frutto dell'immaginazione, che le dinamiche della società sono gestite dalle dinamiche dell'immaginazioni e che, soprattutto, la funzione simbolica dell'immaginazione è tanto più forte quanto meno è consapevole, da parte dell'attore sociale (del pagano), la natura simbolico-fantastica della sua realtà. La terra di Idantura, non è una terra reale, ma soltanto il simbolo delle sue fantasie.

Il rovesciamento come possiamo notare è totale: concettualmente la terra reale viene presa da Idantura come simbolo per indicare la terra della sua immaginazione, cioè coltivata non per coltivarla ma in quanto fatta propria sotto gli auspici di Giove. Più il simbolo ed il suo significato si identificano, meno il soggetto è cosciente della natura fantastica, simbolica (ma del simbolismo che abbiamo spiegato all'inizio di questo lavoro) dei propri oggetti di pensiero. Più l'immaginazione è forte, più determina le dinamiche dell'individuo e della società; più le passioni sono inconsapevoli nella loro genesi e nei loro effetti più condizionano l'esistenza: quando la ragione non regola le azioni e le rappresentazioni dell'immaginazione, e nel "mondo" pagano è sempre così, sono le azioni a far gravitare la mente intorno alle sue fantasie.

<sup>24</sup> «Nel settentrione dell'Asia abbiamo sopra veduto che Idantura re degli Sciti, ne' tempi assai tardi (posta la loro sformata antichità, nella quale avevano vinto essi egizi, che si vantavano essere gli antichissimi di tutte le nazioni), con cinque parole reali risponde a Dario il maggiore che gli aveva intimato la guerra, che furono una ranocchia, un topo, , un uccello, un dente d'aratro d un arco da saettare. La ranocchia significava ch'esso era nato della terra della Scizia, come dalla terra nascono, piovento l'està, le ranocchie, e sì esser figliolo di quella terra...» S.N.S. c.435. Il messaggio che si intende mandare con la ranocchia è simbolico ma il legame tra segno (la ranocchia) e significato (questa è la mia terra) non è un legame astratto, ma naturale; non c'è un simbolismo convenzionale nel messaggio ranocchia (come negli altri quattro) ma un significato reale: sia Idantura che la ranocchia sono nati nella terra di Scizia.

Una società pagana, come ogni singola mente pagana, non conosce altra realtà oltre a quella che vive nell'immaginazione. Le forti immaginazioni dominano le deboli: la società sarà quindi sempre il risultato della lotta tra forti e deboli immaginazioni, tra forti e forti, tra le coalizioni delle deboli contro quelle forti e viceversa; tra la fantasia di ognuno contro quelle di tutti. Questo e non altri è il (comune) punto di partenza delle antropologie vichiana e malebranchiana: la comunicazione delle forti immaginazioni in quanto è l'immaginazione che ha fatto il mondo, il mondo pagano.

## II

### LA CONCEZIONE ORGANICISTICA DELLA SOCIETÀ PAGANA<sup>1</sup>

Malebranche, in realtà, ha due concetti di società che si escludono a vicenda: la vera società (quella nella chiesa di Gesù Cristo) e la motitudine delle società umane fondate sul corrotto principio dell'amor proprio. Chiaramente è la società degli uomini quella che permette il comunicarsi delle forti immaginazioni ed è quindi questa quella che cattura il nostro interesse, merita però soffermarsi qualche attimo sul concetto dell'altra, la società perfetta del regno dei Cieli. Società in tal senso è l'accordo delle menti e dei cuori.. E' la diversità delle opinioni quindi ad offuscare le menti, a rendere impossibile una società veramente cristiana.

L'opinione, come si evince dalla lettura del V libro de *La Recherche*, quello sulle passioni, è sempre un prodotto dell'amor proprio; è un giudizio espresso in considerazione di un punto di vista, che è poi il punto da cui l'ego vede il mondo, l'opinione è cioè il giudizio dal punto di vista dell'amor proprio.<sup>2</sup> L'opinione è sempre una conoscenza parziale, una visione limitata che produce un giudizio su un oggetto che resta in buona parte al di fuori del suo orizzonte. Ritorna qui un argomento a cui abbiamo già accennato: è la finitudine la vera causa del peccato. La seconda condizione affinché si possa realizzare una società perfetta richiedeva infatti che vi fosse una comunione dei cuori. Come le menti devono contemplare un'unica verità immutabile, così i cuori dovrebbero amare un unico bene e, l'unico bene che tutti possono amare senza odiarsi tra di loro, senza diventare rivali, è un bene infinito.

<sup>1</sup> Il termine "organicistico" viene qui usato in quanto sia Vico che Malebranche fanno spesso riferimento alla metafora del corpo per spiegare e concepire la società. Resta il fatto che il loro uso del termine è sottoposto ad una concezione "dualistica" della natura umana e quindi anche della società. Ciò rende il loro organicismo differente dalla teorie comunemente definite organicistiche.

<sup>2</sup> «Je appelle, Ariste, Société, l'accord des esprit & des coeurs. L'accord des esprits dépend certainement de la vûë claire de l'immuable Vérité; & l'accord des coeurs de la jouïssance de l'inépuisable félicité. Car rien n'est plus évident que la diversité des sentimens aliene des esprits, & que les biens qui se divisent & qui s'épuisent, excitent des jalousies, & partagent les coeurs. Il ne peut donc y avoir ici-bas de parfaite & paisible société. Il est vrai que l'Eglise de Jesus-Christ est une société véritable» E.M., tome XIII, pag.419.

La realtà corporea, quella sulla quale cioè si ergono le società umane, è una realtà finita, fatta di beni limitati e caduchi; di beni terreni non ce ne sono, né potrebbero mai essercene, a sufficienza per tutti. Una società fondata su beni materiali e sulla comunicazione tra i suoi componenti veicolata dai corpi: questa è la società degli uomini e, con questo tipo di unione, gli uomini saranno sempre in conflitto tra loro perché vorranno ciò che non può essere condiviso e penseranno ciò che non può essere compreso (dagli altri). La sola vera società è dunque la Chiesa di Gesù Cristo e, «eccetto questa società (...) non c'è alcuna vera società sulla terra»;<sup>3</sup> ma, se quella cristiana è la sola vera società, le altre che tipo di società sono? Pagane, ovviamente, e non potrebbe essere altrimenti dato che i due termini sono contrari. Le società umane sono quindi comunità imperfette e, proprio a causa della loro imperfezione vengono attraversate continuamente da conflitti che le fanno sempre essere in un equilibrio precario.

Proprio come ogni singolo individuo, le società pagane sono continuamente preda del peccato, delle paure, delle passioni: presentano cioè a livello collettivo pulsioni e tensioni individuali. La psicologia è quindi alla base della politica. Un determinato tipo di mente, che se esteso a una comunità diventa mentalità, causa una società ad essa corrispondente per struttura. Potrebbe suonare strano ed invece è così. «C'est que Dieu nous unit ensemble par les loix de l'union de l'ame & du corps; & non seulement les hommes avec les hommes, mais chaque créature avec toutes celles qui lui sont utiles, chacune à leur maniere».<sup>4</sup> La società, se ci pensiamo bene non è soltanto un insieme di uomini ma un insieme di uomini con tutto ciò che questi hanno fatto per poter convivere; società è quindi case, città, porti, strade, navi, utensili, strumenti per i più disparati usi, scuole, ospedali, caserme ecc. Sono tutte cose che, anche se non sembra, ci uniscono perché le usiamo e ne usufruiamo. Le nostre sono società mediate dalla concupiscenza, siamo legati tra noi attraverso i nostri corpi e attraverso i corpi (gli oggetti) che usiamo con i nostri corpi. Per comprendere quindi come si strutturi la società dobbiamo rifarci alla psicologia, non a caso a questo argomento Malebranche dedicherà un intero colloquio (il XII degli *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort*). Non è un caso inoltre che anche in questo colloquio si insista sulla soggettività delle qualità sensibili e sulla loro pericolosità per la mente qualora vengano giudicate come qualità reali. In definitiva «...les loix de l'union de l'ame et du corps (...) et les loix de l'union de l'esprit avec la Raison. C'est par ces deux sortes de loix que se forment les sociétés».<sup>5</sup> La società ha, o può avere, per cause i legami che, in definitiva, costituiscono l'uomo, il che non dovrebbe stupirci dato che è l'uomo a fare le società e non può che farle "a sua immagine e somiglianza". L'uomo, ama sentenziare Malebranche, è un essere intermedio tra Dio e le cose, come dire, con le parole di Cartesio, che è un medio tra l'Essere ed il nulla. Le leggi dell'unione dell'anima e del corpo "governano" dunque anche la società, questa a suo

<sup>3</sup> E.M., tome XIII, pag. 420.

<sup>4</sup> E.M.R., tome XII, pag.286.

<sup>5</sup> E.M.R., tome XII, pag.277.

modo, riproporrà le dinamiche interne alla coscienza umana, gli stessi conflitti, la stessa ricerca del bene (che però non viene mai realizzata), gli stessi impulsi, la stessa irrazionalità. Essendo una società strutturata sulla materialità e ad essa finalizzata non può essere altro che una società folle, «ogni attaccamento alla creatura, ad una natura impotente, è una follia». <sup>6</sup> Questa in sintesi la premessa alla concezione “organicistica” della società, la società è l'estensione dell'uomo; essa ha un corpo ed una mente, la società è come un complesso organismo, è succube come l'uomo delle stesse passioni e si sostiene, non diversamente da questo, sull'amor proprio. <sup>7</sup> La distanza dal Verbo è la causa della confusione, dell'instabilità delle istituzioni umane, l'amor proprio è il motore delle vicende dei singoli e dei popoli.

Il brano qui riportato sembra far avvicinare Malebranche alle note teorie hobbesiane, infatti il sottomettersi alle leggi per necessità, rispettarle solo in apparenza, convivere con gli altri solo per interesse, sembrano tutte prese di posizione in favore di Hobbes. Senonché la necessità con la quale gli uomini si sottomettono alle leggi, per l'Oratoriano, è una necessità tutta interna all'immaginazione; l'interesse a cui si riferisce è solo in parte relativo ai beni di prima necessità, ai beni puramente materiali (ripararsi dalle intemperie, dagli altri uomini, dalla guerra civile, dalla penuria dei beni di consumo e via dicendo), l'interesse qui evocato è quello che l'immaginazione fa credere tale. Il rispetto apparente poi è apparente come la fede del bigotto, ciò non toglie che questi non veda la realtà con la fantasia. Comunque, in molti luoghi della sua opera, Malebranche ha trovato modo di porsi in una posizione critica nei confronti di Hobbes, ed è superfluo dire il perché; su questo argomento riportiamo in nota un brano sempre degli *Entretiens* in cui, partendo sempre dalle stesse considerazioni che nel passo precedente Malebranche aveva fatto, si rovesciano completamente i presupposti che le avevano fatte sostenere al filosofo inglese. <sup>8</sup>

Risulta così di centrale importanza tornare alla concezione organicistica della società. Il formarsi dei pregiudizi può venir avvicinato, per analogia, con le vicende storiche; i pensieri, le credenze del singolo non sono che quelle della società in scala ridotta. L'immaginazione come vedremo in tutte queste dinamiche gioca un ruolo fondamentale. Infatti «Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, & comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut sçavoir que les hommes ont besoin les uns des autres; & qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correspondance». <sup>9</sup> In questo brano risulta evi-

<sup>6</sup> E.M.R., tome XIII, pag.417.

<sup>7</sup> «Le diversité des états, l'inégalité des conditions, la multiplicité des loix & des coùtumes ne tirent, ce me semble, leur origine que de l'amour propre, du peché & de la concupiscence. Les hommes aiant abandonné Dieu leur Roi naturel & legitime, & la Raison leur commune loi, ils ont formé pour leur mutuelle conservation une infinité de socitez particulieres, où l'on n'aime son associé que par intérêt, où l'on ne se soumet aux loix que par nécessité, où l'on ne respecte son souverain que par grimaces (...) Les méchants prosperent. La force, la loi des brutes déferé l'empire aux plus forts. Les grands crimes font les grands hommes & les grands états» E.M., tome XIII, pag.422.

<sup>8</sup> E.M.R., tome XII, pag. 192-3.

<sup>9</sup> R.d.V., tome I, pag.321.

dente il legame esistente tra immaginazione e società e come questo comporti una concezione organicistica della società (sono fatti per riunirsi e comporre parecchi corpi...). Gli uomini per sopravvivere devono aggregarsi in famiglie, tribù, comunità, caste, nazioni ecc. in modo da costituire un corpo unico. La società può però restare compatta soltanto se tutte le parti hanno tra loro una mutua rispondenza, ovvero se sono tra loro compatibili. L'esempio che può esser fatto è quello delle eresie. A parte le ovvie critiche di ordine teologico, ciò che Malebranche recrimina agli eretici è che essi costituiscono un corpo estraneo all'interno della Chiesa. Se un gruppo non riesce ad armonizzarsi col tutto deve essere eliminato o, quanto meno, espulso, altrimenti creerà tensioni e lacerazioni. Come un corpo di un animale potrà vivere soltanto se tutti gli organi principali adempiono al loro compito, così una società può sopravvivere soltanto se ogni individuo riesce ad armonizzarsi col tutto. Entro certi limiti, l'alterità di alcuni non compromette niente, anzi è "fisiologica", un leggero raffreddore, un piccolo acciaccio non impediscono al corpo di vivere ugualmente; ma esiste pur sempre una misura, colmata la quale la situazione diventa insostenibile.

Per comprendere come sia possibile la vita in società si deve partire quindi dall'analisi del singolo soggetto, da quale prospettiva egli veda gli altri, che conflitti viva la sua coscienza e comprendere così che, in definitiva, sono gli stessi conflitti che dilanano la società. Le leggi che governano la società sono le stesse che determinano l'essenza dell'uomo, se la nostra unione col Principio Supremo, col Creatore fosse più forte di quella che ci vincola alla materialità, vivremo in una società perfetta regolata dalla Ragione eterna ed immutabile ed in vista del vero Bene; così non è, il legame con il corpo determina in gran parte l'economia della coscienza, ed è attraverso il corpo che siamo legati agli altri corpi ed ai corpi legati alle anime degli altri uomini. E' attraverso il corpo che siamo legati alla società.<sup>10</sup> E' questo il motivo fondamentale per il quale le leggi che regolano i rapporti anima corpo regolano anche i rapporti tra l'individuo e la sua comunità.

E' difficile stabilire se Vico abbia mai riflettuto su queste teorie malebranchiane ma, a ben pensarci, non è neppure necessario che lo abbia fatto: che le leggi "generalì" che gestiscono i rapporti anima corpo siano le stesse che governano la società era una, tra le teorie cartesiane, più note, può quindi averci riflettuto sopra indipendentemente da ogni studio sistematico, e non c'è dubbio che egli lo abbia fatto; la cosa più sorprendente è che partendo da tale presupposto egli sia giunto ad una teorizzazione complessa dell'immaginazione in relazione all'origine del pensiero. Vico vede nel linguaggio "il centro" metafisico dell'uomo, il fenomeno in cui si manifestano i rapporti mente corpo. Le leggi che governano tali rapporti hanno quindi valore ed espressione anche nel linguaggio, posizione (come abbiamo visto nei capitoli precedenti) condivisa e sviluppata anche dal Malebranche, ed il linguaggio è espressione e funzione del mondo rappresentativo del soggetto. Il linguaggio dell'immaginazione si trova dunque al "centro" dell'uomo: «Insomma - non essendo altro l'uomo, propriamente, che

<sup>10</sup> «Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles» R.d.V., tome II, pag. 133.

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...»<sup>11</sup> Vico ripete l'affermazione dandone il senso tipicamente malebranchiano del peccato; sempre nelle "Orazioni inaugurali" c'è un passo sul peccato originale e la mentalità:

Et en vera dicam quisque vestrum in se ipsum descendat, et hominem contempletur. Is enim vero se nihil aliud esse sentiat, quam mentem, animum et sermone; corpus namque ac cetera discernet, et aut bruta, aut cum brutis communia esse iudicabit. Hinc notet hominem usquequaque corruptum, et primo linguae infantiam, tum mentem opinionibus involutam, animum denique viciis inquinatum comperiat: et has divinas esse poenas animadvertat, quibus summum numen primi parentis peccatum puniit, ut humanum ab eo propagatum genus dissociaret, disiceret, dissiparet.<sup>12</sup>

Questa formulazione vichiana è molto importante anche perché si trova in un capitolo dedicato all'antico diritto romano, dedicato cioè ad esporre come erano strutturate le antiche società. Ora, dato che per Vico le società sono nate poetiche e che la poesia è "regolata" dai rapporti anima corpo è plausibile sostenere che anche le società seguirono le medesime "leggi" dell'unione dell'anima col corpo.<sup>13</sup> Tutto ciò è, se ben ci riflettiamo, quanto di più ovvio si possa sostenere riguardo a Vico: nella sua filosofia infatti la suddivisione delle età è parallela alla suddivisione del linguaggio, del pensiero, del diritto e delle forme di stato: ad ogni mentalità corrisponde una particolare società, la mentalità eroica produce la società eroica e così via. Oltre a queste considerazioni comunque vi sono delle inequivocabili affermazioni del Vico che confermano la nostra opinione:

...padri di famiglia, nello stato di natura monarchi; i quali in questo punto unendosi in ordine, andarono a generare la civile potestà sovrana, siccome, nello stato di natura, essi padri avevano avuto le potestà familiari, innanzi non ad altri soggette che a Dio. Questa sovrana civil persona si formò di mente e di corpo. La mente fu un ordine di sapienti, i quali in quella somma rozzezza e semplicità esser per natura potevano, e ne restò eterna proprietà che senza un ordine di sapienti gli stati sembrano repubbliche in vista, ma sono corpi morti senz'anima: dall'altra parte il corpo, formato col capo ed altre minori mem-

<sup>11</sup> S.N.S. c.1045.

<sup>12</sup> Vico, *Oratio VI*, capoverso III.

<sup>13</sup> «I primi sapienti del mondo greco furono i poeti teologi, i quali senza dubbio fiorirono innanzi agli eroici, siccome Giove fu padre d'Ercole» S.N.S. c.199. ‡ «Questa dignità con le due altre antecedenti stabiliscono che tutte le nazioni gentili, poiché tutte ebbero i loro Giovi, i loro Ercoli, furono ne loro incipienti poetiche; e che prima tra loro nacque la poesia divina: dopo l'eroica» S.N.S. c.200. Si devono tenere contemporaneamente presenti due questioni: il linguaggio si trova tra la mente ed il corpo dell'individuo, attraverso di esso si "esplica" l'unione delle opposte sostanze nell'uomo. La seconda questione è che per Vico il linguaggio è a fondamento anche delle società, le società nacquero poetiche cioè come comunità linguistiche. La conclusione è allora che il linguaggio si pone tra la mente e il corpo del singolo e tra gli uomini tra di loro nelle comunità. Un unico ente (la poesia) è allora il fulcro tra due tipi differenti di unioni: tra la mente ed il corpo, da una parte; e tra i vari individui e la comunità dall'altra. Il linguaggio è quindi un fatto unicamente umano, sociale ed è l'uno in quanto è l'altro. Il presupposto implicito ma, in fin dei conti abbastanza palese, è allora che "luogo" metafisico d'incontro, "d'attrazione", tra il corpo e la mente, sia individuali che sociali, è il linguaggio.



bra. Onde alle repubbliche restonne quest'altra eterna proprietà: ch'altri vi debban esercitare la mente negl'impieghi nella sapienza civile, altri il corpo ne' mestieri e nell'arti che deon servire così alla pace come alla guerra; con questa terza eterna proprietà: che la mente sempre vi comandi e che' l corpo v'abbia perpetuamente a servire.<sup>14</sup>

Per Vico come per Malebranche la società segue le stesse leggi, stabilite per decreto divino (che nella storia assumono l'aspetto della provvidenza), dell'unione di anima e corpo in quanto tra mente e corpo per entrambi vi è il linguaggio, il peccato e, di conseguenza, la Provvidenza che con la sua "azione" determinerà la salvezza del genere umano. La cosa più sorprendente però è che in questa metafora Vico considera mente e corpo alla maniera cartesiana, come due sostanze distinte e contrapposte; il capo stesso (cioè il cervello) è soltanto corpo. Nelle nazioni mente e corpo vanno tenuti separati così come sono separati la mente ed il corpo nell'uomo: gli stati senza un ordine di sapienti sembrano, a vederli dal di fuori, repubbliche ma in realtà sono soltanto corpi morti senza anima, sono automi collettivi ma privi di volontà ed intelletto.

La mente, sostiene Vico non si esercita tanto nell'azione politica in sé (la pace e la guerra sono gli esempi dell'azione politica e in questo passo Vico li "cataloga" tra il corpo e non nella mente), quanto nella logica che sostiene l'azione politica, nella struttura legislativa della "repubblica", nelle finalità che l'azione politica si pone, nella mentalità comune a tutto un popolo e che si manifesta nel linguaggio e nel diritto. La mente cioè deve comandare, gestire la politica anche se l'azione poi viene effettuata dal corpo. La società deve avere, in altri termini, lo stesso tipo di struttura anatomica, fisiologica, mentale e morale del soggetto: «I governi debbon essere conformi alla natura degli uomini governati. Questa dignità dimostra che per natura di cose umane civili la scuola pubblica de principi è la morale de popoli».<sup>15</sup> Dopo aver affermato che l'uomo è fatto di anima e corpo, e che il corpo è soltanto materia inerte (cioè estensione), ed aver detto che le società sono composte, come gli uomini, di anima e corpo, Vico finisce per proporre un altro dualismo "parallelo": i rapporti tra la mente ed il corpo di una società devono essere gli stessi, della stessa natura, che quelli tra mente e corpo degli uomini che quella società compongono. In una società composta di uomini schiavi delle passioni non si potrà quindi avere un governo saggio ma soltanto un governo vizioso che agirà in relazione e sotto la spinta di quelle passioni dominanti negli uomini che compongono la mente della nazione.

La stessa natura per gli uomini e per i governi, stesse leggi per l'animo e per le forme di comunità umane tanto che Vico non esita ad affermare che lo svilupparsi delle società procede parallelamente lo svilupparsi dei bisogni e delle necessità umane individuali.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> S.N.S. c.630.

<sup>15</sup> S.N.S. c.246-247.

<sup>16</sup> «L'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie» S.N.S. c.239. Lo svilupparsi delle società segue parallelamente lo svilupparsi dei bisogni e delle necessità umane, individuali come si mostra mettendo in relazione questo capoverso con il 241: «Gli uomini prima sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si diletano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrapazzar le sostanze» S.N.S. c.241.

L'analisi che fa Vico della natura umana è essenzialmente antropologica e non politica anche quando l'oggetto del suo discorso è politico o giuridico: la natura degli uomini infatti prima è bestiale, col mito per reazione si fa severa, cioè estremamente rigida nell'ubbidire all'imperativo divino, caratterizzata da una ritualità dell'azione esasperata; quindi, col migliorare delle condizioni materiali (che procurano una maggiore sicurezza nel controllo della natura, una migliore soddisfazione dei beni di prima necessità, un miglior controllo di se ecc.) si ha un "addolcimento" del carattere che poi, sfociando il benessere nel lusso, si fa dissolutezza.<sup>17</sup> La causa del mutamento sociale come dello status quo deve essere ricercata sempre nel carattere degli uomini, nell'analisi delle loro passioni. «I deboli vogliono le leggi; i potenti le ricusano; gli ambiziosi, per farsi seguito, le promuovono; i principi, per uguagliar i potenti co' deboli, le proteggono».<sup>18</sup> I deboli, proprio perché tali sono pervasi dalla paura di venir soppressi o di subire comunque dei torti che non hanno la possibilità di esser mai risarciti e, per questi motivi, desiderano delle leggi che li proteggano. I potenti ovviamente non accettano limitazioni all'esercizio della loro autorità da parte di chi gli è inferiore, sono quelli che hanno una mentalità eroica, che si sentono "quei pochi scelti da Giove", che hanno affrontato innumerevoli guerre e difficoltà e che, avendole superate tutte non intendono sottomettersi a nessuna legge che non sia la loro; non vogliono dividere con altri i frutti del loro coraggio e del loro lavoro: la loro mentalità è quella di chi, forte, accetta solo la legge della forza. Chi intende affermarsi nella società e non parte da una posizione di potere, chi in altre parole, vorrebbe avere il potere cerca di sfruttare la debolezza dei più trasformandola in forza, in azione politica che potrebbe avvantaggiarlo in quanto si sente in grado di poterla "dirigere". I principi che hanno spesso il potere non tanto o non soltanto per forza propria ma perché gli viene all'unanimità riconosciuto, per mantenere ciò che hanno, fanno opera di mediazione tra gli uni e gli altri.

Le passioni sono quindi il vero motore della politica; non le terre, non le ricchezze in sé, ma la voglia di prevalere, la paura di soccombere, il desiderio di affermarsi, di guadagnare, di danneggiare, il timore di subire ecc.: questi sono le leggi che regolano le dinamiche sociali. Il bene materiale, e l'economia in genere, allora per Vico è soltanto un pretesto o, per essere più precisi, un elemento dal quale spesso non si può prescindere per comprendere il fenomeno politico ma che, da solo ed in sé, non lo spiega. Ne *La Scienza Nuova* si descrive il mutare delle epoche e delle società attraverso il mutamento del carattere dei potenti di ognuna di esse: Polifemi, Achilli, Aristidi, Scipioni Africani, Alessandri, Cesari, Tiberi, Caligoli, Neroni e Domiziani. Sono tutti nomi al plurale di precisi singoli individui, una sorte di sineddoche per spiegare che ognuno di quei signori rappresentava la mentalità del suo tempo, e che ogni "epoca" si caratterizza per particolari, passioni, sentimenti e, in genere, per particolari aspetti psicologici.

<sup>17</sup> «La natura de' popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso delicata, finalmente dissoluta» S.N.S. c. 242.

<sup>18</sup> S.N.S. c.283.

Nel genere umano prima sorgono immani e goffi, qual' i polifemi; poi magnanimi ed orgogliosi, quali gl' Achilli; quindi valorosi e giusti qual' gli Aristidi, gli Scipioni Affricani; più a noi gli appariscenti con grand'immagini di virtù che s'accompagnano con grandi vizi, ch' appo il volgo fanno strepito di vera gloria, quali gli Alessandri ed i Cesari; più oltre i tristi riflessivi, qual' i Tiberi; finalmente i furiosi dissoluti e sfacciati, qual' i Caligoli, i Neroni, i Domiziani.‡ Questa degnità dimostra che i primi abbisognarono per ubbidire l'uomo all'uomo nello stato delle famiglie, e disporlo ad ubbidir alle leggi nello stato ch'aveva a venire nelle città; i secondi che naturalmente non cedevano a' loro pari, per stabilire sulle famiglie le repubbliche di forma aristocratica; i terzi per aprirvi la strada alla libertà popolare; i quarti per *introdurvi le monarchie; i quinti per stabilirle; i sestì per rovesciarle*.<sup>19</sup>

Questo capoverso ed i precedenti (c.239; 241; 242; 243) mostrano il mutare dei caratteri dei potenti nelle società in relazione alla trasformazione delle condizioni materiali, ma queste sono soltanto l'effetto della mentalità che è un prodotto dell'immaginazione. Al mutare dell'immaginazione corrisponde un mutamento nelle condizioni materiali della società, a queste un mutamento della mentalità e del carattere di chi nelle società comanda. Non a caso il capoverso che abbiamo ora citato è preceduto da un altro che mostra la medesima dialettica psicologica ma a livello individuale.<sup>20</sup> Si deve quindi osservare che se mutano i caratteri antropologici dei popoli in considerazione del mutare delle istituzioni politiche da una parte, e dal cambiamento degli atteggiamenti psicologici dei singoli dall'altra, è vero che le leggi che determinano i rapporti anima corpo regolano anche la società.

I tempi del cambiamento stesso sono proporzionati alla vita (dei popoli e dei singoli): come l'uomo ha bisogno di tempo per maturare, per avere una penetrazione migliore delle situazioni e delle circostanze che via via la vita gli pone; come gl'individui hanno abitudini che possono cambiare soltanto gradualmente e lentamente, così le società possono mutare nelle loro strutture con la loro stessa lentezza, fatte le debite proporzioni tra la lunghezza della vita degli uni e quella delle altre.<sup>21</sup> Al centro di tutte queste dinamiche c'è sempre l'immaginazione: è l'immaginazione il terreno sul quale i deboli sono deboli ed i forti sono forti. A fondamento della dialettica storica, c'è una dialettica politica, in questa una giuridica e come "sostrato" di tutto la dialettica dell'immaginazione e, quindi, anche dei rapporti anima corpo.

La società rientra nella rappresentazione del mondo che ognuno si costruisce, chi ha una determinata concezione del posto che occupa nella "nazione" (nel senso

<sup>19</sup> S.N.S. c.243-244.

<sup>20</sup> «Gli uomini prima sentono il necessario, dipoi badano all'utile, appresso avvertiscono il comodo, più innanzi si diletano del piacere, quindi si dissolvono nel lusso, e finalmente impazzano in istrappazzar le sostanze» S.N.S. c.241 Il capoverso seguente amplia il concetto dall'uomo al popolo: «La natura de' popoli prima è cruda, dipoi severa, quindi benigna, appresso dilicata, finalmente dissoluta» S.N.S. c.242. Si vedano, per una più ampia disamina, i capoversi 916, 917, 918.

<sup>21</sup> «I nati costumi, e sopra tutto quello della natural libertà, non si cangiano tutti ad un tratto, ma per gradi e con lungo tempo» S.N.S. c.249.

vichiano) avrà determinati desideri a questa corrispettivi: i poveri desidereranno arricchirsi, i ricchi mantenere i privilegi acquisiti, gli insicuri protezione, i prepotenti la possibilità di prevalere ecc. Ogni uomo ha una propria “cosmologia” fantastica: immaginazione e passioni impastate a dovere costituiscono la psicologia di ognuno. Le psiche individuali vanno a costituire la psiche collettiva, la mentalità, che poi a sua volta influenza, per “reazione”, l’universo fantastico di ognuno.

Gli uomini prima amano d’uscir di suggestione e desiderano uguaglianza: ecco le plebi nelle repubbliche aristocratiche, le quali finalmente cangiano in popolari; dipoi si sforzano di superare gli uguali; ecco le plebi nelle repubbliche popolari, corrotte in repubbliche di potenti; finalmente vogliono mettersi sotto le leggi: ecco l’anarchie, o repubbliche popolari sfrenate, delle quali non si dà peggiore tirannide, dove tanti sono i tiranni quanti sono gli audaci e dissoluti delle città. E quivi le plebi, fatte accorte da’ propri mali, per trovarvi rimedio vanno a salvarsi sotto le monarchie...<sup>22</sup>

Secondo Vico il comportamento umano è il risultato del vicendevole rincorrersi, tra desideri soggettivi, tutti e sempre ispirati dall’amor proprio, e la situazione reale, gli uni cambiano l’altra così come poi l’una muta gli altri. L’amor proprio spinge gli inferiori affinché si stabilisca l’equità nelle leggi; quando l’uomo è in uno stato di inferiorità esige la legge, in quanto l’uguaglianza, sotto l’ipocrita scusa della giustizia, torna al proprio vantaggio, infatti una legge che tutela l’inferiore rispetto al superiore, diminuisce l’inferiorità del primo fino a farla sparire. Poi, appena l’uomo non è più inferiore, ma pari agli altri, allora vuole qualcosa di più; il suo egoismo lo spinge sempre ad andare verso l’alto della piramide sociale. Ora la giustizia non torna più a proprio comodo, ci si vuole imporre e non è possibile farlo agli altri senza diventare superiori agli altri, cioè in grado di imporre il proprio volere. Adesso è la libertà a tornare a proprio vantaggio; con la motivazione, anch’essa ipocrita, di aver diritto alla libertà, si vuol far quel che si vuole. Poco importa se poi fare ciò che si vuole vada ad impedire agli altri di fare altrettanto, si potrà infatti sempre dire, qualsiasi infamia si compia, che era l’altro ad invadere “il nostro territorio”, che erano gli altri ad impedire la nostra libertà e non noi a sopprimere la loro.

Sia Malebranche che Vico, con ripetute, articolate e ben precise osservazioni, sebbene ognuno per proprio conto, osservano che la libertà “voluta” dall’amor proprio ha la sua ragion d’essere nel dominio dell’immaginazione sull’anima. Come già osservato, con l’immaginazione l’uomo tutto ciò che conosce crede vero e, soprattutto, pensa sia suo, che gli appartenga. L’immaginazione è l’appropriazione col pensiero del reale da parte della mente pagana. Quando l’uomo è accecato dalle fantasie, oppresso dalle passioni, schiavo del proprio egoismo, vede il mondo come suo, è il suo mondo e non averne il dominio assoluto viene vissuto come un’ingiustizia. «La natural libertà è più feroce quanto i beni più a propri corpi son attaccati, e la civil servitù s’incepta co’ beni di fortuna non necessari alla vita. S.N.S. c.290 † Questa dignità,

<sup>22</sup> S.N.S. c.292.

per la prima parte, è altro principio del natural eroismo de primi popoli; per la seconda, ella è 'l principio naturale delle monarchie». <sup>23</sup> Ognuno è libero di fare ciò che vuole nel proprio mondo, così si pensa e così pensava l'eroe pagano; poco importa se di questo mondo fanno parte altre persone, essi sono in fondo soltanto degli intrusi, enti da dominare così come si è dominata la foresta, sono famoli, enti da piegare al proprio volere. Da qualunque parte si voglia considerare la mente pagana è sempre la miscela "amor proprio-fantasia" a dettare i tempi del pensiero. La libertà sfrenata, sia nella società che nel singolo individuo, porta sempre all'anarchia che non è mai assenza di potere, ma appropriazione del potere da parte di chi riesce ad estendere la sua libertà sui cadaveri di chi vi si oppone. Così, partendo dal desiderio della legge giusta, si era arrivati ad una forma di libertà sfrenata che è necessariamente sfociata nell'anarchia. Questo il pensiero del Vico, ma ciò che qui ci preme evidenziare è il fatto che motore di questo processo storico politico è l'amor proprio. E' sempre l'amor proprio, infatti, che infine fa rinsavire gli uomini che nel caos totale dell'anarchia e poi nella tirannia ad essa seguente avevano guardato la realtà in faccia; una realtà che prima gli veniva oscurata dalle loro ipocrite illusioni di libertà ed uguaglianza, quando invece erano soltanto pretese di affermazione personale. E' quindi sempre per amor proprio che le plebi vanno a "ripararsi" sotto la monarchia e, se c'è monarchia c'è stato nazionale ed un popolo; c'è cioè fratellanza. Proprio mentre gli illuministi transalpini proclamavano la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, Vico ribaltava questo motto da loro formulato in chiave politica e da lui sezionato con gli strumenti della morale e della psicologia. Riprendendo l'antropologia del '600, soprattutto della seconda metà del secolo, Vico trae conclusioni molto più pessimistiche degli Illuministi che, per altro, proprio da quella antropologia erano partiti.

<sup>23</sup> S.N.S. c.291.

### III

#### LA NATURA DEI RAPPORTI SOCIALI

L'unione con le cose sensibili si è presto mutata in dipendenza a causa del peccato e, così, l'unione del soggetto con la società ha seguito la stessa sorte, l'unione con gli altri si è trasformata in dipendenza, l'uomo dipende dalla società, ne è schiavo come la sua anima è schiava e dipende dal suo corpo. Malebranche fa un resoconto di quanto la società modelli e condizioni l'uomo,<sup>1</sup> partendo, addirittura, dalla vita prenatale in cui la madre trasmette al feto la corruzione e gli errori che le sono propri, non soltanto di lei in quanto singolo individuo ma, soprattutto, dell'intero genere umano. Nell'infanzia poi il condizionamento, la fissazione del pregiudizio nella mente del fanciullo raggiunge l'apice; genitori, maestri, nutrici ecc. completano il danno che già la natura (con l'interazione tra il corpo della madre ed il feto) aveva iniziato.

L'unione con gli altri ci fa un gran male e, pur essendo utile per la sopravvivenza, non ci è comunque assolutamente necessaria (vedere nota precedente), non di meno preferiamo il male e la schiavitù, l'errore ed il peccato ad una salutare solitudine. Malebranche tiene a precisare che non si sta riferendo alla vita dell'eremita come alla vita perfetta; l'eremita ed il buon selvaggio sono lontanissimi dai suoi punti di riferimento. Il commercio con lo spirito degli altri uomini può essere d'insegnamento; l'uomo, egli lo sa bene, non può acculturarsi da solo. Se i corpi sono il veicolo attraverso il quale comunicano tra loro gli spiriti, trasmettendosi conoscenze evidenti, insegnamenti morali giusti, i modi adeguati di pensare e via dicendo, allora il commercio col prossimo è senz'altro proficuo. La vita in comune però non è certo una comunità di pure menti, ma di passioni, di sentimenti confusi, di odi, invidie, gelosie, voglie di predominare, paure represses ed espresse ecc. Da qui nasce l'ossequio per l'opinione, la stima per ciò che viene esaltato dai più anche, e soprattutto, se non ne è degno; da qui l'origine dell'ipocrisia, della falsità, della disarmonia tra l'azione e l'intenzione.

Malebranche parla dunque non della comunità delle menti, ma «solo dell'unione sensibile che sussiste tra la nostra immaginazione e i modi esteriori di coloro che ci

<sup>1</sup> R.d.V. libro II, III, VI, II.

parlano.» Una società in funzione dei corpi non può dunque che essere ipocrita; comportamenti opinioni ecc, saranno sempre in funzione dell'apparenza e mai della realtà, perché il soggetto conosce la società con i sensi e la pensa con l'immaginazione; giudica il suo mondo per come gli appare e gli appare per come sente e non in verità. Una vita (di un individuo come di una comunità) pensata al livello dell'immaginazione è sempre una vita dell'apparenza, una coscienza senza spessore; una psicologia dominata dalla biologia conduce ad una falsa morale; una società della corporeità porta in sé il seme del conflitto perché sulla corporeità si erge la menzogna dipinta dall'immaginazione, la verità è una, la falsità ha invece infiniti volti; l'interesse che disvela la verità è uno e sempre uguale a se stesso: il Bene. Gli interessi illusori che si fantastica la mente pagana, corrotta dal peccato, calata nella materia, sono molteplici e mutevoli ed invece di venir condivisi da tutti sono sempre pretesi e contesi da ognuno per proprio conto. La realtà illusoria propostaci dall'immaginazione produce conflitti reali, beni fantastici provocano peccati reali.<sup>2</sup> Quanto più un pensiero è in dipendenza del nostro corpo, tanto più è falso e dannoso; attraverso la dipendenza dal corpo, l'anima diventa dipendente anche dei corpi ad esso legati o che vi intrattengono rapporti e, tanto più forti questi saranno, maggiore sarà la dipendenza e la schiavitù dell'individuo.

Così vediamo il mondo dalla prospettiva del nostro corpo e tutto ha un valore che è proporzionale alla posizione che occupa rispetto al nostro corpo, valore espresso ed esprimibile in intensità emotiva suscitata nella nostra anima.<sup>3</sup> Il soggetto è come il centro di un cerchio (e la circonferenza il limite dell'orizzonte dei suoi sensi), più una cosa si allontana dal centro meno importante diventa, più si avvicina tanto più risulta emotivamente rilevante. Il nostro corpo crea dei legami molto forti con i nostri parenti, amici ecc., legami che non potremmo spezzare neppure se volessimo. E' questo il motivo fondamentale del perché, da una prospettiva malebranchiana, ma anche cartesiana, la famiglia sia il nucleo fondamentale della società: deve logicamente precedere ogni altro tipo di istituzione in quanto i parenti più stretti sono quelli che hanno i legami più intimi con la nostra coscienza, con i nostri sentimenti, con le nostre passioni; ed è appunto in questa parentela di fantasie che Vico troverà l'origine della società partendo cioè proprio dall'assunto, psicologico - soggettivistico, che la famiglia è il primo strato sociale che si forma "intorno" alla coscienza dell'uomo. Quei legami, anche se non sembra, vengono regolati dalle stesse leggi che regolano l'unione dell'anima con il corpo, questa è unita a quello e, per suo tramite, a tutte le cose sensibili.

I legami che però si creano non sono visibili come le cose a cui si riferiscono, sono legami passionali, emotivi, a metà strada tra la sensazione e l'idea, a livello dell'imma-

<sup>2</sup> «Le peché nous a assujettis (...) Dieu nous avoit seulement unis» R.d.V., tome II, pag.133.

<sup>3</sup> «Ainsi il n'y a personne presentement qui ne soit en quelque manière uni & assujetti tout ensemble à son corps, & par son corps à ses parens, à ses amis, à sa ville, à son Prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux» R.d.V., tome II, pag.133.

ginazione appunto. Hanno torto dunque coloro che, come gli stoici, vorrebbero essere indifferenti alle cose sensibili.<sup>4</sup> In definitiva possiamo liberarci degli altri soltanto liberandoci di noi stessi anche se, ovviamente, la scorciatoia del suicidio porta dritti all'inferno, posto dove, tra l'altro, ritroveremo molte delle persone dalle quali volevamo liberarci proprio col suicidio.<sup>5</sup> Legami invisibili ci vincolano dunque inesorabilmente agli altri, le leggi dell'unione dell'anima e del corpo ad essi presupposte li determinano in maniera non visibile; ed è per questo che senza una preventiva preparazione filosofica (che per Malebranche si risolve essenzialmente nello studio di Agostino e Cartesio) tale connessione ontologica sfugge, o può sfuggire a qualunque studioso, come ad esempio agli stoici.<sup>6</sup> La conservazione della società è correlata alla conservazione del nostro corpo, pur essendo, rispetto a quest'ultima, meno stretta.

A causa di questa duplice dipendenza tendiamo a volte consapevolmente, sovente inconsciamente, al mantenimento della società, in quanto mantenere la società è, almeno in parte, mantenere il proprio corpo. La stessa tensione che ci spinge all'imitazione ci spinge ad operare in maniera tale da mantenere e salvaguardare il "corpo" sociale ed è per questo che viviamo nella venerazione dei falsi beni e delle false opinioni, che preferiamo credere senza sforzo a ciò che viene condiviso dai più, piuttosto di immergersi in una ricerca della verità che agli occhi di un ozioso appare difficoltosa, inutile e penosa. L'imitazione passa, come vedremo tra poco, per l'immaginazione così come il mantenimento della società dipende dalla vicinanza e comunanza dei corpi dei singoli individui che la compongono.

La mentalità è l'imitazione da parte del singolo del modo di pensare diffuso tra le genti; ma ciò che imitiamo negli altri, sono soltanto gli aspetti esteriori, visibili, riproducibili nell'immaginazione, non certo le intenzioni, che spesso restano oscure persino al soggetto agente, non le idee pure dell'intelletto, difficili da comunicare ed impossibili da imitare. Viviamo al livello dell'immaginazione ed è su questo piano che si pone anche la società; la dipendenza dal corpo, in buona parte ci determina, e determina la società. Si potrebbe sostenere allora che essendo liberi, almeno sotto alcuni aspetti, potremo sempre rifiutarci di conformarci alla mentalità propria del popolo (del corpo sociale) di cui siamo parte, che potremmo comunque decidere altrimenti da come nei fatti decidiamo.

Per Malebranche, è vero, l'uomo non è un essere completamente determinato, gode in una certa misura della libertà del volere; ma estendere scriteriatamente all'antropologia un principio essenzialmente teoretico, vuol dire travisarne il significato. In

<sup>4</sup> R.d.V. , tome I, pag.258-9.

<sup>5</sup> A tal riguardo si può leggere il capitolo XI della prima parte del *Traité de Morale* nel quale si affrontano proprio le tematiche relative ai legami sensibili, la concupiscenza e la morte.

<sup>6</sup> «Considerate piuttosto le conseguenze di queste leggi (dell'unione dell'anima e del corpo) nella costituzione delle società, nell'educazione dei fanciulli, nel progresso delle scienze, nella formazione della Chiesa. Come è che mi conoscete? Vedete il mio viso, una determinata disposizione della materia che è visibile solo grazie al colore; ma inoltre il vostro orecchio è colpito dall'aria che io muovo con le mie parole: e così sapete anche quello che penso (...) Seguite ora queste leggi nella Religione. Perché siete cristiano? Perché non siete sordo, in quanto è attraverso gli orecchi che la fede entra nei cuori» E.M.R. pag.335.



realtà le passioni, le fantasie, l'educazione non determinano, ma inclinano in un modo tale che è assai arduo capire dove finisce l'inclinazione e dove comincia la coercizione. La volontà umana è "di diritto" libera, ma "di fatto" diventa una banderuola in balia dei venti ed è un grave errore credere, con gli stoici, che l'uomo abbia le forze sufficienti per contrastare e vincere definitivamente le necessità del corpo.<sup>7</sup> Tutto ciò che ha un'origine sensibile, in definitiva, non può venir giudicato per quello che è. E' un errore affermare che, per esempio, una torta non dà piacere al palato, così come è un errore dire che la torta è buona in sé perché tale risulta al palato. Ed è certo un errore giudicare buoni in sé i beni sensibili e giudicarli per i legami naturali che abbiamo con essi; nondimeno quei legami non li possiamo recidere, sono indipendenti dalla nostra volontà.

I legami che abbiamo con i genitori, con i parenti con gli amici, con le cose che ci appartengono, pur essendo "conditi" con aspetti convenzionali non sono convenzionali in sé. Per quanto riguarda i genitori e i parenti consanguinei la cosa risulta ovvia, ma proprio per questo potrebbe fuorviare da quel che realmente intende dire Malebranche. Ai parenti, ovviamente, siamo legati naturalmente dal "sangue", ma pure da quei legami che abbiamo con tutte le persone che frequentiamo e che entrano a far parte della nostra vita, sono legami invisibili, come afferma il Nostro, ma non di meno determinati dalle leggi che governano anche l'unione dell'anima col corpo, quindi naturali. Non hanno però tutti la stessa forza; i legami seguono la gerarchia dei rapporti sociali ed affettivi fino ad arrivare a dei legami che sono soltanto convenzionali; infatti tra le tracce del cervello prodotte dai legami naturali e quelle prodotte dai legami convenzionali c'è una diversità di intensità e non di natura. Per la mediazione del nostro corpo però siamo uniti anche agli altri beni terreni. Quel che va rilevato è che non tutti gli uomini sono legati alle stesse cose e nella stessa maniera, ciò comporta evidentemente un diverso articolarsi dell'immaginazione nei vari individui.

I rapporti con le cose hanno il loro esito a livello dell'immaginazione, influiscono cioè sulla nostra coscienza sotto forma di immagini e sentimenti e noi viviamo quasi esclusivamente in questo mondo fantastico. Si potrebbe sostenere che da qui parte l'alienazione dell'uomo, l'uomo si perde dietro alle cose e nelle cose in quanto la sua coscienza (dato le leggi che la governano) è rivolta più verso gli oggetti che verso se stessa (e quando si rivolge verso se stessa, si considera come un oggetto), l'uomo diventa dipendente dalle cose che intrattengono con lui un qualche rapporto, vi si dedica più che alla sua ragione, anzi smarrisce spesso il lume dell'intelletto per tuffarsi nel fango dei sensi, in immagini confuse e torbidi sentimenti. L'alienazione nei beni fisici è tanto più forte quanto più forti e più numerosi sono i rapporti che ci vincolano ad essi.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> «Il est donc ridicule de dire (...) point de nôtre volonté» R.d.V., tome II, pag.133-4.

<sup>8</sup> «Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connoissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas» R.d.V., tome II, pag.136.

Il massimo dell'intensità nei rapporti con gli enti corporei si ha col nostro corpo, il minimo (intensità nulla) con le cose di cui si ignora l'esistenza. Tutti i corpi conosciuti, a livello emotivo, si dispongono su una linea "ideale" tracciata tra questi due estremi. Il fatto è che non instauriamo un solo rapporto con una sola cosa, ma la nostra realtà ci induce a instaurare e a mantenere una serie complessa di rapporti che vanno a costituire la struttura della nostra coscienza. Quindi quante più cose si conoscono, quanti più rapporti si intrattengono, soprattutto sociali, tanto maggiore sarà la nostra dipendenza nei loro confronti. L'individuo si annulla così nella società, intrattiene una molteplicità di legami che lo intrappolano, ogni nuovo legame è una corda in più che lo lega al suo ambiente.

Dall'estensione (immaginaria) delle nostre conoscenze<sup>9</sup> dipende l'ampiezza della nostra dipendenza verso gli oggetti corporei. Più rapporti si instaurano con le cose, quanto più forti risultano, tanto più saremo da essi dominati. Un contadino, il cui raggio di conoscenze si estende soltanto fino al villaggio che è più vicino al suo campo, non avrà legami sensibili che lo leghino a quel che esiste in altre parti del mondo. Un re che, a causa della sua posizione sociale, intrattiene un'infinità di rapporti con tutto il regno ed oltre in quanto, anche i rapporti che ha il suo stato con gli altri stati, sono rapporti "in rapporto" a lui. La dipendenza dell'individuo rispetto al mondo raggiunge nel re (o, comunque, nei potenti) il massimo. Viene ritenuto il padrone del regno ma, in realtà ne è il primo schiavo. Si rovescia così un luogo comune: l'uomo, più che possedere i beni corporei, ne è posseduto.

Ogni uomo ha una certa quantità di rapporti con le cose che lo circondano e con le persone che intrattengono con lui una qualche forma, diretta o mediata che sia, di relazione; rapporti che lo fanno essere schiavo e succube di questi enti (cose e persone e, spesso, persone considerate come cose) che ne suoi intenti vorrebbe dominare. Tanto maggiore è il numero dei rapporti intessuti, tanto più complessi essi si presentano, maggiore è la schiavitù del soggetto. Più si è pressati dai sentimenti, tanto più la mente è offuscata dall'immaginazione e dalle fantasie, tanto più forti risulteranno le catene che la legano al mondo della materia, delle cose. L'uomo ha quindi sempre col proprio ambiente (sia naturale che sociale) un rapporto emotivo che lo aliena dalla realtà (dalla natura puramente fisica e, in senso opposto, dalla pura intellesione delle verità di ragione).

Per Vico, che vede le cose in una prospettiva di "emancipazione" dalla natura bestiale, l'alienazione con l'immaginazione dalla ferinità è certamente qualcosa di positivo. Il mito, sotto questo aspetto, è un'illusione preziosa. Per Malebranche, al contrario, l'immaginazione "distoglie" l'attenzione della coscienza dal pensare a Dio ed è quindi un'illusione pericolosa. Il fatto è che per i nostri due Autori il punto di partenza è differente, per uno il "bestione", per l'altro le verità eterne. L'immaginazione comunque ha una propria "dimensione" che non è né quella della pura fisicità

<sup>9</sup> «Un païsan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son Prince & de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village, & de ceux d'alentour, parce que sa connoissance ne s'estend que jusques-là» R.d.V., tome II, pag. 136.

(l'istinto), né quella della pura ragione; in questo senso si può dire che l'immaginazione produce alienazione.

Il principio che se ne può trarre è fondamentale: l'immaginazione è l'agente alienante dell'uomo; essa rappresenta il legame tra l'individuo e le cose che lo circondano, quanto maggiore è l'intensità e l'ampiezza di ogni rapporto, tanto più forti e stringenti saranno le catene che legano l'uomo alle proprie fantasie, e dura la schiavitù che egli stesso avrà decretato a sue spese. Quanto più l'uomo si farà schiavo di se stesso, tanto meglio riuscirà a dominare la propria realtà, le cose (nel caso di Vico campi arati e foreste disboscate) e gli uomini (i famoli) che ne fanno parte. L'eroismo è quindi un atteggiamento di risposta alla pressione dettata sulla coscienza dalle passioni e dalle fantasie; è, da una parte, una forma di schiavitù autoimposta, una nevrosi potremmo dire, ma dall'altra un mezzo per imporsi, uno strumento di dominio; l'immaginazione e le fantasie che produce in "soluzione" con le passioni sono quindi il composto a fondamento non soltanto della società ma soprattutto dei rapporti di forza che si instaurano al suo interno.

L'onore eroico è anche per Vico un esempio evidente di amor proprio che, soprattutto nei tempi duri della barbarie e della barbarie ritornata, costituiva la colonna portante dei rapporti sociali. Sull'onore si fondava infatti il valore militare,<sup>10</sup> centro di infinite tensioni: la guerra infatti è il risultato di paure collettive, del sentirsi minacciati, della voglia di predominare, di imporsi per non sottomettersi, di non sottomettersi per voler dominare ecc. L'onore ha per Vico la stessa origine e la stessa evoluzione della libertà partorita dall'amor proprio, più i beni immaginati sono prossimi al corpo, agiscono cioè sulla sensibilità, più l'onore spingerà l'uomo ad agire con crudeltà, ferocia e pochi scrupoli.<sup>11</sup> Che Vico si rifaccia alle tematiche relative all'amor proprio che caratterizzarono molta della riflessione morale del '600 è lui stesso a dircelo in un brano esemplare per concisione e chiarezza intellettuale:

Ma gli uomini, per la loro corrotta natura, sono tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono principalmente che la propria utilità; onde eglino, volendo tutto l'utile per se niuna parte per lo compagno, non posson essi porre il conato le passioni per indirizzarle a giustizia. Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figlioli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerzi, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria. Adunque, non da altri che dalla provvidenza divina deve esser tenuto dentro tali ordini a celebrare

<sup>10</sup> S.N.S. c.277.

<sup>11</sup> La descrizione più efficace di questa dinamica psico sociale si trova nella già citata degnità: «La natural libertà è più feroce quanto i beni più a propri corpi son attaccati, e la civil servitù s'inceppa co' beni di fortuna non necessari alla vita» S.N.S. c.290. ‡ «Questa degnità, per la prima parte, è altro principio del natural eroismo de primi popoli; per la seconda, ella è 'l principio naturale delle monarchie» S.N.S. c.291.

con giustizia la familiare, la civile e finalmente l'umana società; per gli quali ordini, non potendo l'uomo conseguire ciò che vuole, almeno volgia conseguire ciò che dee dell'utilità: ch'è quel che dicesi "giusto". Onde quella che regola tutto il giusto degli uomini è la giustizia divina, la quale ci è ministrata dalla divina provvidenza per conservare l'umana società.<sup>12</sup>

Questo passo si può collegare a quanto diceva Malebranche riguardo al legame amor proprio-società e la questione dei legami sociali, che l'Oratoriano stigmatizzava nelle figure del contadino e del pastore da una parte, del generale e del re dall'altra; esempi che abbiamo visto o che vedremo tra breve. Vico, anche in questo, applicherà le teorie malebranchiane inerenti ai rapporti soggetto-ambiente alla mitologia e all'antropologia storica. Non si deve inoltre dimenticare che, quasi sempre, l'uomo considera i suoi simili come cose, e quando considera la loro umanità lo fa spesso soltanto in funzione della soddisfazione delle proprie passioni.

L'orgoglio, l'egoismo esasperato, la presunzione, il desiderio di eccellere, l'invidia, la gelosia, l'odio e, in una parola, il voler essere superiore ed il sentirsi inferiore producono una miscela affettiva che costituisce la lega, il metallo delle catene dell'uomo. E' attraverso queste passioni che il generale diventa prigioniero di guerra (la guerra del riconoscimento) dei suoi soldati, il subalterno della sua truppa. Deve mantenere in loro un senso di rispetto, ovvero: deve agire in maniera tale da far sorgere, o mantenere, un sentimento in altre persone, deve quindi agire ed essere in funzione di altri, deve essere per qualcun altro, si deve cioè rendere schiavo dei sentimenti degli altri. La gloria, il successo, il desiderio di grandezza sono i veri padroni, le passioni sono il vero carcere dell'anima e spesso imprigionano proprio chi si crede il padrone del mondo, un essere cioè che ha proprietà, proprietà di fare, di ottenere e di tenere che finisce invece per essere una proprietà, un possedimento di quel che ha fatto, un lascito a titolo definitivo a ciò che ha ottenuto.<sup>13</sup>

L'azione è il frutto di una virtù fittizia atta a mascherare una passione reale (l'amore della gloria); l'uomo agisce quindi, sotto la pressione di una passione suscitata da un'emozione viva, da una sensibilità sollecitata con forza da un frenetico movimento (nell'altra dimensione del reale, la sfera corporea) degli spiriti animali. Malebranche cerca spesso di dimostrare (con le sue argomentazioni a carattere psico-fisiologico) che l'azione dell'uomo, anche quando sembra l'esito dell'attività razionale e di uno slancio dell'anima verso il Bene, verso una meditata moralità è, in realtà, il prodotto camuffato di quanto più basso ci sia in noi.

Il contesto determina la particolare emotività di un individuo, la passionalità determina la natura dei rapporti che legano l'individuo a tutto ciò che gli ruota intorno.

<sup>12</sup> S.N.S. c.341.

<sup>13</sup> «C'est souvent la vanité qui anime leur (dei superiori) vertu; parce que l'amour de la gloire est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité & de la justice. Je parle ici de l'amour de gloire, non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion, parce qu'en effet cet amour peut être sensible, & qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprit aniamux assez vives & assez violentes» R.d.V., tome II, pag.136-7.

Il rapporto che ci lega ad un oggetto è la tensione emotiva che si crea tra noi e la cosa in questione; per valutare l'uomo da una prospettiva antropologico filosofica si devono considerare allora una certa quantità di variabili che è impossibile enumerare completamente ma che, comunque, rimandano sempre a tre ordini differenti di discorso: il piano fisico (i rapporti fisici che intercorrono tra l'oggetto, il nostro corpo e, all'interno del nostro corpo, il funzionamento del sistema nervoso, gli spiriti animali e le tracce), quello mentale (per il quale gli oggetti sono soltanto porzioni di estensione) e quello psicofisico (le leggi dell'unione dell'anima col corpo), come si è mostrato nell'introduzione.

Le differenze che intercorrono tra gli individui sono altrettante variabili che è impossibile fissare in una mappa psicologica, interagiscono tra loro, seguono rapporti di forza che variano da persona a persona, da momento a momento e da luogo a luogo. «Si può quindi parlare in generale delle diverse condizioni degli uomini, ma non si possono spiegare nei loro dettagli le cose minori in cui sono impegnati».<sup>14</sup> Le passioni sono quindi il prodotto di tutte queste varianti e differiscono quindi da persona a persona; è questa però una differenziazione riferita ai particolari, perché non ci si deve mai dimenticare che per Malebranche la natura dell'anima è la stessa in tutti gli uomini; il modo di pensare, la mentalità muta però col mutare delle condizioni fisiche e psicologiche degli individui o, in termini più ampi, dei popoli. Il contesto (questo termine è da considerare in senso esteso, come la "somma" tra il contesto psicologico e quello materiale, che costituisce il vissuto di ognuno) determina ogni particolare emotività;<sup>15</sup> la condizione esistenziale viene così determinata dalla natura dei rapporti che legano l'individuo a quel che lo circonda, da come vive la propria realtà.

I rapporti in sé non sono quindi eliminabili, l'uomo deve sempre, in qualche modo, rapportarsi al suo ambiente, non può eliminare il mondo fisico nel quale si trova, non può negarlo e, con esso, non può negare e recidere i rapporti che abbiamo con esso. L'orgoglio di rinunciare alla corporeità fa gli stoici, come vedremo, ancor più schiavi degli altri; quella che per gli stoici era una via d'uscita per liberarsi dei legami col loro corpo e con gli altri uomini, di fatto li rafforza attraverso i sentimenti dell'orgoglio, di stima, di superiorità ecc. Gli stoici, in altri termini, in maniera non sostanzialmente differente dai generali, dai re e dai potenti in genere, mirano alla grandezza ma, mentre gli altri orientavano la loro superbia su beni materiali, su una superiorità "tangibile"; questi concentrano le loro fantasie di predominio su beni spirituali: la superiorità del saggio che è molto più ricco del ricco potendo fare a meno delle sue ricchezze. In fondo nessun uomo potrà mai possedere più ricchezze di quante gli stoici non siano disposti a rinunciare.

Considerare lo spirito superiore al corpo e voler essere nello spirito superiori agli altri, questo il segreto orgoglio, l'amor proprio malandrino, che sostiene lo stoico nella sua impassibilità. Ma l'uomo non deve amare la spiritualità perché ritiene di

<sup>14</sup> R.d.V., tome II, pag. 137.

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag. 466.

trovare in essa la chiave per imporsi agli altri, l'uomo deve amare la ragione, il Bene e perseguire la via della spiritualità a scapito della concupiscenza perché è giusto così, per salvarsi l'anima. Diventare asceti, fanatici di una mistica spiritualità è per Malebranche una forma di pregiudizio che racchiude un malcelato fermentare dell'amor proprio. La schiavitù di chi cerca la superiorità nello spirito è dunque un giogo più forte, più terribile di quello che deve portare chi persegue la via della ricchezza materiale; innanzi tutto perché oltre alla miseria dell'anima essa associa la miseria del corpo.<sup>16</sup> In realtà gli stoici cercano la superiorità dello spirito per fini "corporei", spinti cioè da passioni che hanno la loro origine nel corpo e che mirano ad imporsi e ad imporre il soggetto agli altri, in questa vita terrena.

E' qui racchiuso uno dei principi fondamentali che regolano l'essere umano: la forza delle passioni è tanto maggiore quanto più si rivolge all'interno del soggetto; l'uomo è tanto più schiavo quanto più cerca la superiorità, quanto più si pone sopra a se stesso. Probabilmente chi tenta di arricchirsi col commercio, per fare un esempio, non sarà disposto a fare per i soldi tutti quei sacrifici che lo stoico è disposto a fare soltanto per acquistare un'espressione di ammirazione in chi lo osserva. Con la scusa di perseguire un fine superiore, in realtà, lo stoico si pone al di sotto di chi cerca la ricchezza materiale, in quanto vende i suoi sforzi ad un prezzo molto più basso di quanto non faccia l'altro. Con i soldi si può sempre comprare qualcosa, talvolta molto, e spesso molto più di quello che crede di dare chi vende. Ma l'ammirazione degli altri non è commerciabile anzi, spesso essere ammirati da uno vuol dire venire odiati da dieci, undici con chi ci ammira in quanto l'ammirazione è spesso l'antichiera dell'invidia.

Si può quindi dire che se la società è una comunità di corpi e una comunità di spiriti attraverso i corpi, volersi affermare in essa attraverso un'immaginaria superiorità dello spirito conduce ad una schiavitù ben superiore a quella di chi persegue la ricchezza materiale. La ricchezza materiale (i soldi, i beni materiali quali case, cavalli, gioielli ecc.) per la mente pagana è una ricchezza inferiore alla ricchezza spirituale, anzi, la ricchezza materiale viene considerata un effetto della superiorità spirituale; quest'ultima, a sua volta, non è una vera superiorità spirituale, ma una superiorità dello spirito immaginata, fantasticata. Una prigione ben più dura di quella che vincola l'immaginazione ai beni materiali, con la superbia di elevare l'immaginazione ad

<sup>16</sup> «Leur orgueil leur soutient le courage; mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude, & qu'ils ne soient misérables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite, ni leur douleur dissipée: mais c'est que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûë sensible de ceux qui les regardent, & ausquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, & efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimoit: car si personne ne les regardoit, cet air de fermeté & de liberté d'esprit s'évanouiroit incontinent. Ainsi les Stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes, ausquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes, par la nature sont unis à toutes les choses sensibles, & que par le peché ils en sont dépendans» R.d.V., tome II, pag.135.

un “luogo” che non le compete, l'uomo si rende schiavo di passioni che lo atterrano quanto più vorrebbero innalzarlo.

Normalmente l'uomo insegue con l'immaginazione la via della spiritualità quando nota intorno a sé e dentro di sé miseria, disperazione, desolazione, incertezza ed instabilità; nella superiorità dello spirito fantastica la stabilità, la certezza, la vera forza, la ricchezza che nessun evento funesto potrà mai toglierli. Ma sono solo fantasie, a lavorare è sempre e soltanto l'amor proprio che trasforma la paura in coraggio, i sensi d'inferiorità in superbia, l'ignoranza in certezza (una certezza dell'immaginazione, persuasiva ma non chiara e distinta); l'amor proprio dà quindi alla mente pagana una mentalità eroica, la cui sublimazione filosofica è l'eroismo morale degli stoici. Malebranche mostra con efficacia il rovesciamento che, attraverso i sensi e l'immaginazione (e finalizzato al livello di pensiero di pertinenza a queste facoltà), l'amor proprio compie. La superiorità dello spirito è quindi perseguita soltanto nella misura in cui può apparire, imporsi alla propria coscienza e a quella di chi ci circonda.<sup>17</sup>

Chi si atteggiava ad eroe, a grande uomo, trasforma la paura in superbia, la superbia in coraggio ed il coraggio in potere, perché, alla fine, chi si prende maggiori rischi ha maggiori possibilità di imporsi al prossimo. Come si è visto si tratta di un potere falso, alla luce della ragione risulta una schiavitù pressante e totale, ma agli occhi della mente pagana, illusa dai sensi, si tratta di un potere tangibile. In una società fondata sulla corporeità questa élite di schiavi dei sensi prenderà facilmente il sopravvento su chi è, meno di loro, dotato in immaginazione e pervaso di passioni. La mentalità eroica (il cui paradigma ne *La Recherche* è rappresentato da Catone, l'eroe stoico descritto da Seneca) è opposta alla mentalità cristiana così come la mente pagana è opposta al “cuore” cristiano, è l'amor proprio opposto alla ragione, l'immaginazione opposta all'intelletto: tra questi termini contrari Malebranche, studiando Montaigne, Tertulliano, Seneca, affronta una analisi della mentalità eroica nelle nazioni “evolute” o umane (nel vocabolario vichiano).

Le dinamiche analizzate da Malebranche, i ritratti psicologici degli “eroi dell'immaginazione” che si trovano ne *La Recherche* hanno, come risulterà evidente, numerosissimi tratti in comune con le concezioni antropologiche del Vico. Diverso ovviamente il contesto teorico nel quale si teorizza l'immaginazione, differente l'accento posto sui prodotti della mente eroica ecc., per entrambi però il discorso si sviluppa tra i poli opposti dell'eroismo pagano alimentato dall'amor proprio e la ragionevolezza cristiana fondata sulla ragione e la fede.

<sup>17</sup> «Or cette haute estime , que les personnes d'imagination forte & vive ont d'elles-mêmes, & de leurs qualitez, leur enfle le courage, & leur fait prendre l'air dominant & decisif. Ils n'écourent les autres qu'avec mépris: ils ne leur répondent qu'en raillant: ils ne pensent que par rapport à eux. Et regardant comme une espece de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entierement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance, & l'aveuglement, vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains & superbes ne veulent pas être disciples de la vérité: ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler & pour s'admirer. Ainsi celui qui résiste aux superbes, luit au milieu de leurs ténèbres sans que leurs ténèbres soient dissipées» R.d.V., tome II pag.193.

Come si è visto, la società si costruisce con i mattoni dei sensi e dell'immaginazione, col cemento dell'amor proprio anche se, per Malebranche, le cose non sono sempre andate così. Originariamente Dio aveva impresso nell'animo umano un nobile sentimento, la carità, al fine di farne il collante della società umana. Una società perfetta deve fondarsi su un nobile sentimento; e quale sentimento verso il prossimo è più nobile e più cristiano?

La carità, ovviamente. Si è detto però, che l'animo umano dal peccato in poi è essenzialmente pagano; è ovvio quindi che il nobile sentimento della carità venisse sostituito da un più "basso fattore", da un sentimento "pagano": l'amor proprio. Malebranche considera infatti che «per mantenere questa unione Dio ha comandato loro la reciproca carità. Ma l'amor proprio poteva un po' alla volta spegnere la carità rompendo così il nodo della società civile; perciò per conservarla, è stato opportuno che Dio unisse gli uomini anche con legami naturali capaci di sopravvivere al difetto di carità e di interessare l'amor proprio».<sup>18</sup> Anche per Vico Dio ha dato due sentimenti contrapposti per mantenere le società: la pietà e l'amor proprio; nel prossimo brano si mostrerà infatti come nella società seguente il diluvio universale, e quindi il peccato originale, l'amor proprio abbia preso il posto della pietà, la pietà pagana è l'amor proprio.

Quivi la morale poetica incominciò dalla pietà, perch'era dalla provvidenza ordinata a fondare le nazioni, appo le quali tutte la pietà volgarmente è la madre di tutte le morali, iconomiche e civili virtù; e la religione unicamente è efficace a farci virtuosamente operare, perché la filosofia è piuttosto buona per ragionarne. E la pietà incominciò dalla religione, che propriamente è timore della divinità. L'origine eroica della qual voce si conservò appo i latini per coloro che la voglion detta a "religando", cioè da quelle catene con le quali Tizio e Prometeo eran incatenati sulle alte rupi, a' quali l'aquila, ossia la spaventosa religione degli auspici di Giove (gli auspici di Giove sono gli avvertimenti del tuono e del fulmine che incutono la paura della morte nel poeta teologo), divorava il cuore e le viscere. E ne restò eterna proprietà appo tutte le nazioni; che la pietà si insinua a' fanciulli col timore d'una qualche divinità.<sup>19</sup>

La concezione di Malebranche e di Vico è quella classica cristiana, gli echi neoplatonici ed agostiniani sono facilmente udibili in ogni analisi che ponga tra la mente umana e la società le idee. In questo passo Vico lucida anello per anello tutta la catena concettuale. La Provvidenza ha inculcato nei cuori il sentimento della pietà affinché le nazioni fossero fondate sulla giustizia. Ma nelle nazioni gentili la pietà, madre di tutte le morali, ha preso la forma di religione pagana, fondata sull'amor proprio.<sup>20</sup> Dalla religione pagana prese forma il vero collante delle società: la paura della divinità. La pietà, nell'accezione vichiana, è quindi la cattiva coscienza che tiene insieme gli uomini con le catene degli auspici di Giove. Questi sentimenti-collanti

<sup>18</sup> R.d.V., tome I, pag. 320-1.

<sup>19</sup> S.N.S. c.503.

<sup>20</sup> Anche per Vico il discrimine tra pietà ed amor proprio e pietà pagana è dettato dal peccato originale infatti «...l'uomo non è ingiusto per natura assolutamente, ma per natura caduta e debole...» S.N.S. c.310.



vengono inculcati nelle menti di tutti fin dalla più tenera infanzia in quanto essendo le menti delle generazioni precedenti completamente pervase con le loro abitudini mentali facilmente modellano le nuove menti, ancor malleabili nella mentalità e ben disposte ad accettare tutto ciò che si accordi all'amor proprio. Gli uomini cioè rispettano ciò che l'abitudine gli ha insegnato a rispettare, l'abitudine è un effetto dell'imitazione e si accorda perfettamente con l'amor proprio.<sup>21</sup>

E' un detto degno di considerazione quello di Dion Cassio: che la consuetudine è simile al re e la legge al tiranno; che deesi intendere della consuetudine ragionevole e della legge non animata da ragion naturale. S.N.S. c.308 ‡ Questa dignità degli effetti diffinisce altresì la gran disputa: "se vi sia diritto in natura o sia egli nella oppenione degli uomini", la qual è la stessa che la proposta nel corollario dell'ottava "se la natura umana sia socievole". Perché, il diritto natural delle genti essendo stato ordinato dalla consuetudine (la qual Dione dice comandare da re con piacere), non ordinato con legge (che Dion dice comandare da tiranno con forza), perochè egli è nato con essi costumi umani usciti dalla natura comune delle nazioni (ch'è 'l subbietto adeguato di questa Scienza), e tal diritto conserva l'umana società; né essendovi cosa più naturale (perché non vi è cosa che piaccia più) che celebrare i naturali costumi: per tutto ciò la natura umana, dalla quale sono usciti tali costumi, ella è socievole.<sup>22</sup>

Questa dignità, e le seguenti, sono coerenti col principio malebranchiano che le società sono regolate dagli stessi principi che regolano i rapporti anima corpo: se parlare della legge come consuetudine, cioè come abitudine e quindi come imitazione, equivale a parlare della natura umana (in quanto unione anima corpo), parlare allora della natura socievole equivale a parlare della società come regolata dagli stessi principi dell'unione anima corpo, dell'amor proprio, dell'immaginazione. Come nella società *la consuetudine è simile al re e la legge al tiranno*, così nel soggetto l'abitudine è un re che ci comanda con il beneplacito della nostra volontà, mentre un obbligo morale, se non si è fatta chiarezza in noi stessi, ci tiranneggia, ci costringe: ritorna quindi il parallelismo società - rapporti anima corpo.

Le abitudini sono usi e costumi individuali e gli usi ed i costumi sono abitudini collettive. Si può anche sostenere che usi e costumi sono imitazione del singolo dei comportamenti collettivi e la legge l'obbligo, per l'individuo, dell'imitazione delle regole generali di comportamento. Malebranche ha esaminato la questione sia da un punto di vista psicofisiologico che morale, sotto il primo aspetto i legami tra tracce ed idee stabili sono i maggiori responsabili delle abitudini sia individuali che collettive. Stante la nostra attuale condizione esistenziale i legami che hanno a che fare con l'amor proprio posseggono una componente di "naturalità" che li rende particolarmente forti e resistenti "all'usura" del tempo ed ai cambiamenti superficiali.

Questi legami naturali diventano così i principali "collaboratori" dell'amor proprio in quanto, l'uno come gli altri, sono in funzione del corpo e non della ragione.

<sup>21</sup> «Gli uomini sono naturalmente portati a conservar le memorie delle leggi e degli ordini che gli tengono dentro le loro società» S.N.S. c.201.

<sup>22</sup> S.N.S. c.309.

L'effetto che essi producono è l'imitazione. Ciò che negli altri si imiterà, però, non sarà mai qualcosa di razionale o, se lo sarà, lo sarà per caso; l'imitazione passa per la sensibilità e, spesso, si ferma all'immaginazione. Malebranche si spinge ancor più in là: l'imitazione in sé è un'azione puramente meccanica, di cui sono capaci anche gli animali, che nelle "mani" di un essere pensante ma, soprattutto, di un essere illuso dall'amor proprio e dalla fantasia, diventa uno strumento, un campo d'azione proprio dell'immaginazione.<sup>23</sup>

In un brano precedentemente citato, Malebranche affermava che gli uomini per sopravvivere hanno bisogno gli uni degli altri, affermazione che implicitamente sembra sostenere una concezione utilitaristica della società: la società esiste perché è più utile della vita selvatica alla sopravvivenza dell'individuo; ma qui egli corregge subito la mira, ciò che tiene insieme la società è l'amor proprio ed effetto dell'amor proprio è appunto il contagio delle forti immaginazioni. Come vedremo infatti, è a causa dell'amor proprio che gli uomini hanno forti immaginazioni e che le comunicano agli altri. Caduta la possibilità di fondare su questa terra una società ispirata alla ragione e governata dalla carità, amor proprio ed imitazione si presentano come i loro soli sostituti. Tali collanti però tendono ad omologare gli uomini tra loro uniformandone i sentimenti e le passioni.

Gli uomini devono avere così un sentire comune; una mentalità simile è una prerogativa imprescindibile affinché una società abbia luogo. Per poter vivere insieme, per poter comunicare tra loro gli uomini devono assomigliarsi; più l'immaginazione agisce sugli uomini e più li rende simili nell'irrazionalità; più un gruppo (tribù, città, nazione, setta, partito ecc.) di uomini sono legati tra loro e più si distanzieranno da chi non partecipa delle loro medesime fantasie. L'inferiore imita il superiore per assomigliargli, il singolo imita la società per venire in essa accettato; il singolo accetta i pregiudizi condivisi da tutti perché l'amor proprio gli fa capire che è più conveniente, e meno faticoso, accettare pregiudizi diffusi, all'andare a cercarsi verità sconosciute e quindi difficilmente digeribili dagli altri. Oltre a queste considerazioni si deve tener presente che nell'imitazione un ruolo centrale è giocato anche da una disposizione cerebrale, imitare gli altri così vuol dire assecondare la natura (istintiva) umana.<sup>24</sup>

L'imitazione non è quindi una propensione di ciò che di propriamente umano c'è nella nostra natura, quanto piuttosto un ché di animale; come vedremo poi con Vico, anche i famoli si integravano nella società degli eroi imitandone il linguaggio che peraltro non comprendevano nel suo significato originario ma solo nel suo uso strumentale. Ecco, anche in Malebranche si ha una concezione dell'imitazione simile, quasi speculare, a quella vichiana.

<sup>23</sup> «Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugemens qu'ils font, & pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agitez. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement, qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare» R.d.V., tome I, pag.321.

<sup>24</sup> «Tous les hommes ont donc une certaine disposition de cerveau qui les porte naturellement à se composer de la même manière, que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent» R.d.V., tome I, pag.322.

L'imitazione è "un'eredità" dell'animale nell'uomo ma, non di meno, stando così le cose (ovvero con la sostituzione della carità da parte dell'amor proprio), è una componente necessaria al costituirsi delle società. L'imitazione porta alla compassione, cioè ad uno stesso sentire, si imitano infatti i giudizi altrui ma, soprattutto i sentimenti e le passioni, gli atteggiamenti e gli stili di vita. Si potrebbero fare molti esempi, e molti Malebranche ne fa, ma tutti si fondano su differenze sensibili o immaginative. Finché le differenze sono fra le varie culture e popoli, il fatto è comprensibile: differenti cause hanno prodotto altrettante differenze negli usi e nei costumi dei popoli. Caso differente invece quello di un singolo che ha una differente sensibilità ed immaginazione e che tende a non inserirsi nella società, ad emarginarsi. A livello sociale la follia è quindi, più che una deformazione della ragione (in quanto la società reggendosi sull'amor proprio è in un certo senso folle di per sé, e quindi un pazzo se è pazzo alla stessa maniera degli altri non viene, dagli altri, riconosciuto come tale), un'alterazione della sensibilità e dell'immaginazione; alterazione che poi, ovviamente, mutila e riduce l'uso corretto della ragione stessa.

Il pazzo, in altre parole, è quello pazzo due volte, non è folle come gli altri, il che lo rende identificabile come tale. La disposizione ad imitare quindi pur non essendo razionale, entro certi limiti, preserva da molte forme di irrazionalità o, per essere più precisi, di irrazionalità bizzarre in quanto, come si è detto, anche i giudizi ed i comportamenti che si imitano dagli altri sono in sé irrazionali ma, almeno, all'irrazionalità non aggiungono l'irrazionalità dell'originalità. La difficoltà per un originale di venir compreso in fondo risiede tutta qui: sia egli originale a causa del suo genio, del suo sfrenato egocentrismo che lo porta all'esibizionismo, sia egli originale per una qualche forma di malattia mentale, egli è come un pezzo in un gioco ad incastro (la società) che non incastra (che non si integra).<sup>25</sup>

L'imitazione adatta l'uomo alla società, a vivere in comunità, chi non sa imitare non si sa integrare, resterà un corpo estraneo; un disadattato è una pietra dagli spigoli acuti, non prende la forma delle altre pietre, non vi si adagia sopra riducendo gli attriti, ma al contrario ha molti punti di non contatto e, là dove si "tocca" lo fa con le punte creando così forzature, tensioni ed instabilità. Un disadattato, in questa concezione organicistica della società, non sa imitare gli altri né li può compatire. La società si fonda sulla compassione, l'associazione delle immagini veicola l'associazione delle idee; ma se non c'è compassione (condivisione delle stesse passioni) non può esservi società. La comunicazione delle immaginazioni scorre quindi sui fili dell'imitazione; quest'ultima è il buon conduttore senza il quale l'energia dell'immaginazione non fluirebbe dall'imitato all'imitatore.

E' attraverso l'imitazione che l'immaginazione tende ad unire gli uomini sul piano dell'irrazionalità; la società è quindi possibile solo attraverso la "categoria" (antropo-

<sup>25</sup> «Lors qu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentimens & dans nos passions, il est incapable par la nature de se lier avec nous, & de faire un même corps: il ressemble à ces pierres irregulières, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres» R.d.V., tome I, pag.321.

logica) della somiglianza.<sup>26</sup> Chi più ci assomiglia più ci è prossimo. L'amor proprio ci fa giudicare gli altri partendo sempre da noi stessi, quanto più le cose ci sono vicine fisicamente ed emotivamente, tanto più saranno per noi importanti; ma quanto più saranno importanti tanto più ci rassomiglieranno e noi a loro. Si creano così un'infinità di legami tra noi ed il nostro ambiente stretti col filo dell'imitazione e della somiglianza. La nostra vita è quindi intrappolata in una fitta rete di legami invisibili, che non si notano ma non per questo sono meno stretti. Questi rapporti invisibili che intratteniamo con le persone che ci sono vicine sono dovuti, in parte, all'imitazione.<sup>27</sup>

L'imitazione è spesso presente nei rapporti tra inferiori e superiori, tra genitori e figli e, in genere, essa è spesso in funzione di quello che ci aspettiamo dagli altri. Non si imita infatti chi ci è indifferente, ma sempre coloro con i quali intratteniamo qualche rapporto connotato emotivamente. Si teme o ci si aspetta sempre di ottenere qualcosa da chi si imita. La paura di subire sulla propria pelle la furia di una forza che non dipende dalla nostra volontà, come nel caso del poeta teologo o il bisogno di sentirsi accettati e di venir integrati nella comunità, come nel caso del famolo nelle nazioni primitive, l'ambizione di emergere sugli altri, l'opportunismo di allearsi ed assimilarsi al più forte e mille altri motivi del genere, spingono gli uomini ad assumere atteggiamenti ed a formarsi credenze in maniera del tutto condizionata dall'immaginazione e dall'amor proprio. Questo però è soltanto un aspetto della situazione perché, se l'immaginazione e l'amor proprio da una parte spingono all'imitazione, è pur vero che, per un altro verso, inclinano il soggetto a differenziarsi dagli altri. Le due tensioni sembrano quindi in contraddizione, ma lo sono solo in apparenza.

Si imita o si cerca di distinguersi sempre in considerazione di ciò che l'immaginazione e l'amor proprio (mai la ragione) ci fanno credere essere meglio per raggiungere un certo scopo (anch'esso immaginario). Spesso si ritrovano le due opposte tensioni nella medesima circostanza: c'è infatti chi imita una persona che ritiene essere originale perché, così facendo vuol distinguersi da tutte le altre. Così egli imita per distinguersi; il fatto è che gli uomini, sebbene imitino per motivi spesso irrazionali, non imitano indiscriminatamente. L'uomo imita ed immagina sempre per un fine e così, anche lo stile di vita, inconsapevolmente o meno da parte di chi lo assume, è sempre in vista di un fine.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> «Car afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent & par le corps & par l'esprit. Ceci est le principe d'une infinité de choses dont nous parlerons dans la suite» R.d.V., tome I, pag.236.

<sup>27</sup> «Il est, ce me semble, assez évident que nous tenons à toutes choses, & que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous environne, lesquels nous sont tres-utiles pour la conservation & pour la commodité de la vie: Mais tous ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au Soleil qu'à quelque étoile, à nôtre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes; à nos parens & à nos amis qu'à des étrangers; à ceux de qui nous dépendons pour la conservation de nôtre être, qu'à ceux de qui nous ne craignons & n'espérons rien» R.d.V., tome I, pag.233.

<sup>28</sup> «Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y a un tres-grand nombre des différentes conditions, de différens emplois, de différentes charges, de

Dato che ognuno giudica le cose in rapporto alla propria condizione è ovvio che, quante saranno le cause morali dell'errore, tante saranno le condizioni in cui gli uomini potranno ritrovarsi ed agire quindi in considerazione di quelle. L'imitazione ed il contagio delle fantasie seguirà una molteplicità di vie sempre mutevoli al mutare degli eventi fuori, ma spesso anche dentro, l'individuo. Possiamo comunque, ed è quello che fa Malebranche, individuare alcune linee direttrici delle dinamiche culturali: l'imitazione e il contagio delle forti immaginazioni, come si è visto, sono in stretta connessione con la conservazione della vita del singolo e della società.

Non tutti gli uomini però, hanno la stessa unione sensibile con l'ambiente che li circonda; chi ha un'ampia gamma di conoscenze, più letture, più rapporti interpersonali ecc. avrà un'unione sensibile con la società estesa ed ampia; avrà, in conseguenza di tutto ciò, un'immaginazione più sviluppata e più duttile. Chi, al contrario, ha scambi interculturali poveri, scarsa conoscenza del mondo ecc., avrà un'unione sensibile con la società più ristretta, fondata su una più forte sensibilità, su una viva immaginazione (ma molto ristretta e molto rigida), e sulla passionalità.

Ecco quindi i due limiti sui quali si dispone tutta l'umanità: uomini che hanno molte conoscenze, tanti rapporti interpersonali, ampia cultura ecc. avranno un'unione sensibile più ampia e, sebbene siano in possesso di un'immaginazione più duttile delle altre persone, hanno una più ampia gamma di errori possibili da commettere. Al contrario le persone grette ed ignoranti avranno un'unione sensibile col mondo più limitata, più rigida e molto più forte, a differenza degli altri commetteranno meno tipi diversi di errori, faranno, in altre parole, sempre gli stessi errori ma li faranno anche più spesso.<sup>29</sup> Alla fine gli errori degli uni e quelli degli altri si equivalgono.

L'imitazione, la comunicazione (tra l'altro, anche l'imitazione è una forma di comunicazione) e l'errore che queste veicolano sono in stretto collegamento con l'immaginazione ed è attraverso questa fitta rete di "contatti" che la società può aver luogo. Chi ha una forte immaginazione non è affatto una persona razionale<sup>30</sup> ma ha, normalmente, grandi capacità persuasive, cosa che da una parte lo facilita nel comunicare agli altri i propri errori e, dall'altra, a far sì che gli altri, colpiti nell'immaginazione dalla sua immaginazione, lo imitino. L'inclinazione ad imitare gli altri ha radici profonde; la convenienza, se vogliamo, riassume tutte le motivazioni che ci spingono

*différentes communautez. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tous différens, & qu'ils raisonnent sur de différens principes.(...) Cela fait bien voir que ce seroit entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur (...) On veut seulement parler des manières de vivre, qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, & à des erreurs de plus grande importance» R.d.V., tome I, pag.279.*

<sup>29</sup> «Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie, ou de la société dont ils se considèrent comme parties, est différente en différentes personnes, puisqu'elle est plus étendue dans ceux qui ont plus de connoissance; qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus spatieuse; & qu'elle est plus étroite, & plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui suivent plus aveuglement les mouvemens de leurs passions» R.d.V., tome II, pag.138.

<sup>30</sup> R.d.V., tome I, pag.321.

ad imitare gli altri, ad adagiarsi su un modo di vivere che eviti attriti, fastidi e, soprattutto, sforzi per opporsi all'errore, ai pregiudizi condivisi dalla comunità. Così «...les hommes mêmes les plus sages se conduisent plutôt par l'imagination des autres, c'est-à-dire par l'opinion & par la coutume, que par les règles de la raison».<sup>31</sup> Come può Malebranche affermare che anche le persone più sagge, cioè coloro che maggiormente usano la ragione, nel giudicare imitano la massa nell'errore, si adagiano sui pregiudizi condivisi? In realtà un diritto di natura per l'Otatoriano non potrebbe essere nulla di razionale<sup>32</sup> in quanto la natura umana sulla quale si dovrebbe fondare è una natura corrotta e sebbene (a differenza di calvinisti e giansenisti) la posizione di Malebranche sia da considerarsi lassista e razionalista, resta comunque della convinzione che fondare un diritto per quella che è l'attuale natura umana equivale a fondare una giurisprudenza sull'amor proprio e, quindi, crearla ingiusta. Inoltre, e cosa ancor più importante, il diritto non riguarda mai il singolo ma la totalità dei componenti una società; quindi se vi fosse un diritto naturale razionale dovrebbe almeno esserci la possibilità (non l'attualità ma solo la possibilità teorica) di una società fondata sulla ragione, ma così, per Malebranche non è.

La società si manifesta o in cose corporee (case, libri, scuole, carceri, strade, ospedali, palazzi di giustizia, caserme, campi coltivati, chiese ecc.) o in convenzioni (leggi, usi e costumi) che, comunque, hanno sempre come preminente l'aspetto corporeo (le leggi sono sempre in riferimento alle azioni corporee, agli oggetti fisici ecc., la comunicazione non è possibile che attraverso i corpi) in quanto gli uomini vivono insieme con i corpi.

Le menti degli uomini sono sempre alla stessa "distanza", le loro anime si "avvicinano" nella misura in cui si avvicinano i loro corpi; certo, mentalità, credenze, pregiudizi ecc. non sono cose corporee ma, a causa delle leggi di unione di anima e corpo, hanno la loro causa "occasionale" nel corpo. Quindi gli uomini non sono vicini che attraverso il corpo; va da sé che, poi, se gli uomini non avessero un'anima non potrebbero costituire società; si potrebbe parlare, tutt'al più, di vita gregaria come per gli altri animali. La società umana è quindi il prodotto della natura umana o, meglio, è soprattutto il prodotto di ciò che di corporeo c'è in una natura che è anche spirituale.

Come ripete Malebranche tutto ciò che viene dal corpo è in funzione del corpo, così anche la società e la comunicazione degli uomini che passano attraverso i corpi sono fatte prevalentemente, ma non esclusivamente, in funzione del corpo. La società quindi trova un suo equilibrio non tanto nella ragione, quanto sulle passioni e

<sup>31</sup> R.d.V., tome I, pag.373.

<sup>32</sup> In realtà nel *Traite de Morale*, come in altri luoghi si parla di un diritto naturale del Principe a governare, ma tale diritto non gli è dato dalla natura umana per com'è dopo il peccato ma dal coincidere della condotta del sovrano con la Ragione. Il diritto "naturale" viene definito in quel capitolo come l'ipocrita accettazione e sottomissione alle leggi della nazione per convenienza. Il discorso, ovviamente, richiederebbe un'ampia discussione, si deve però ricordare che l'obiettivo del presente lavoro è l'immaginazione e non il Diritto.

sull'immaginazione, sull'amor proprio e sul desiderio di primeggiare. Le passioni e le fantasie, quando non sono eccessive, adempiono così bene a cementare la società che un attento osservatore non può non restare stupito da come Dio, alla fine faccia tornare tutti i conti e come sentimenti egoistici servano a far restare insieme tutti gli uomini.<sup>33</sup> I rapporti che ci legano agli oggetti che costituiscono, nel loro insieme, il nostro ambiente sono regolati con i rapporti che li legano ai nostri sentimenti e a tutte le dinamiche della nostra coscienza, il tutto si adatta e adegua ai mutamenti della parte e viceversa; uno di questi meccanismi regolativi è appunto l'imitazione, essa risulta così indispensabile nell'armonizzare le passioni e far sì che la società non "scoppi" a causa dell'emergere dei particolarismi che, di per sé, sarebbero il naturale prodotto dell'amor proprio.<sup>34</sup> "L'animale", se così si può dire, aiuta l'uomo a sopportare i suoi simili, imitazione e compassione hanno una causa fisica. Siamo quindi inclini ad imitare chi ci è prossimo e a condividere le stesse passioni dall'animale che è in noi, da un'inclinazione biologica.

Si è detto che in ognuno di noi c'è una disposizione di natura corporea, biologica, cerebrale che ci porta all'imitazione delle persone con le quali viviamo, resta da vedere quali ne siano le cause. Malebranche ne individua due, una fisica, l'altra mentale. Quest'ultima è dettata dall'inclinazione verso la grandezza, inclinazione propria di tutto il genere umano. Ognuno vuole acquisire una posizione di rilievo nei confronti degli altri, il che non vuol affatto dire che ognuno la esteriorizzi; spesso anzi l'orgoglio la fa mascherare sotto un velo di falsa modestia, soprattutto quando il tipo di grandezza alla quale si aspira non è raggiungibile. L'inclinazione per la grandezza, il desiderio di elevarsi e di imporsi agli altri, fa sì che si assumano gli atteggiamenti delle persone altolocate.<sup>35</sup> E' questa la causa che spinge la gente a seguire le mode, gli atteggiamenti delle persone di successo: è « questa inclinazione la radice della volubilità delle lingue vive. » Può non risultare chiaro e consequenziale il motivo che spinge Malebranche ad affermare che l'inclinazione alla grandezza è la causa della volubilità delle lingue vive.

<sup>33</sup> «Il n'y a rien de plus merveilleux que cette économie de nos passions, & que cette disposition de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent. (...) Et comme Dieu nous a rendus capables de toutes les passions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choses sensibles, pour la conservation de la société & de notre être sensible, son dessein s'exécute si fidèlement par la construction de son ouvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice & les ressorts» R.d.V., tome II, pag.192.

<sup>34</sup> «Il y a certainement dans notre cerveau des ressorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela est nécessaire à la société civile. (...) Il y a dans le cerveau des dispositions naturelles qui nous portent à la compassion aussi bien qu'à l'imitation» R.d.V., tome I, pag.236.

<sup>35</sup> «Or cette disposition (all'imitazione) a deux causes principales qui l'entretiennent, & qui l'augmentent. L'une est dans l'ame, & l'autre dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination, qu'ont tous les hommes pour la grandeur & pour l'elevation, pour obtenir dans l'esprit des autres une place honorable. Car est cette inclination qui nous excite secrètement à parler, à marcher, à nous habiller, & à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, & même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes & bizarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantasia des hommes» R.d.V., tome I, pag. 322.

Malebranche in definitiva fornisce questa spiegazione: l'inclinazione alla grandezza ci porta ad imitare chi ci è superiore, d'altra parte i superiori, coloro cioè che si trovano, per un motivo o per un altro, ad essere imitati non sono tutti uguali. Con il mutare dei "grandi", e quindi delle caste che essi compongono, muteranno anche gli atteggiamenti dominanti. Il linguaggio a sua volta cambia perché è anch'esso un "prodotto" sociale ed in parte è anche un prodotto dell'imitazione e, ovviamente, col succedersi delle generazioni, mutano anche le personalità della comunità umana.

Si imitano sempre persone nuove e ad imitare sono sempre nuovi uomini; così l'oggetto dell'imitazione, il linguaggio (che in senso lato può comprendere tanto gli atteggiamenti quanto i costumi, e molti degli oggetti che ci circondano) muta continuamente perché veicolo di sempre nuove personalità ed in tempi e luoghi diversi. D'altra parte pure le mode, le bizzarrie del linguaggio, delle abitudini e convenzioni umane rientrano nell'ordine stabilito da Dio per la posizione che assumono nell'equilibrio "esistenziale" tra inclinazioni e mantenimento della società. La Provvidenza divina opera al fine di una compensazione tra le pulsioni, i sentimenti, le credenze e le dinamiche che mantengono in essere la società. Conoscere come si armonizzano tutte queste componenti è un lavoro indispensabile per comprendere la natura umana.

Quella che oggi chiameremo l'area propria delle scienze sociali, lo studio di come si intersecano ed interagiscono le pulsioni individuali e le strutture della società viene considerato da Malebranche un lavoro ancor più degno di essere intrapreso che non la scienza fisica o lo studio dei rapporti anima-corpo.<sup>36</sup> In questo tipo di ricerca si può constatare il manifestarsi dell'ordine instaurato da Dio e come, nonostante il peccato abbia compromesso l'equilibrio all'interno dell'uomo, le inclinazioni che apparentemente semprano le più contrarie al mantenimento della società in realtà possono rivelarsi un discreto collante in sostituzione del perduto spirito di carità. «Car tout y est réglé de telle manière, que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles, lorsqu'elles sont un peu modérées».<sup>37</sup> La moderazione è un requisito fondamentale. Essendo spiriti uniti ad un corpo, non possiamo non avere passioni (le passioni dell'anima infatti in una concezione occasionalista sono le azioni del corpo) ed inclinazioni naturali ma, per mantenere almeno un qualche equilibrio, per quanto precario possa essere, dobbiamo cercare di tenerle sotto controllo. L'eccesso nelle passioni e nella fantasia porta l'individuo alla rovina, così come l'eccesso di passionalità in una società la conduce alla dissoluzione.<sup>38</sup> Si deve però conside-

<sup>36</sup> «Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles, afin de nous unir les uns avec les autres, semblent encore être plus dignes de nôtre application & de nos recherches, que ceux qui sont entre les corps, ou entre les esprits par rapport au corps» R.d.V., tome II, pag.118.

<sup>37</sup> R.d.V., tome II, pag.118.

<sup>38</sup> «Le desir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur tend par lui-même à la dissolution de toutes les sociétés. Neanmoins ce desir est temperé de telle manière par l'ordre de la nature, qu'il sert davantage au bien de l'état, que beaucoup d'autres inclinations foibles & languissantes. Car il donne de l'emulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie; & l'on ne gagneroit pas tant de victoires, si les soldats & principalement les officiers n'aspiroient à la gloire & aux



rare che, come un veleno, se assunto a piccole dosi, può trasformarsi in un utile medicinale, così il desiderio di grandezza, se dominato e rettamente canalizzato, risulta assai utile al vivere sociale.

Pur sgorgando dall'amor proprio, pur esistendo in vista di un fine esclusivamente egoistico il desiderio di grandezza si manifesta, si estrinseca in azioni che contribuiscono al bene comune e che passano, agli occhi degli astanti, come vere e proprie azioni altruistiche tanto che, spesso, riescono a dissimulare le reali intenzioni anche alla coscienza di chi le aveva intraprese. Se si aumentano le dosi invece, il desiderio di grandezza mostra i suoi effetti tossici, oltre un certo limite l'individuo non cerca più di farsi accettare dagli altri e di ricevere da loro approvazione, non cerca di elevarsi ed imporsi a loro con le capacità, ma cerca di imporsi al prossimo distruggendolo, lo vede come un avversario da battere, come una vittima da sacrificare sull'altare della propria affermazione e non come acquirente da convincere a dare in cambio delle proprie azioni la sua stima, un amico da conquistare alla propria causa e via dicendo. Il desiderio di grandezza quindi, se moderato tende ad elevare il soggetto sul prossimo, se esasperato tende a sottomettere il prossimo al soggetto. Nel primo caso la società ne ottiene un vantaggio, nel secondo può decretarne la fine.

Il desiderio di grandezza, di per se stesso, è un sentimento forte, un sentimento che, se non venisse trattenuto da altri sentimenti e dalle convenzioni della società, porterebbe alla rovina; la volontà umana però esercita una sorta di "conato" su questo sentimento in modo che esso non solo non sia dannoso ma risulti addirittura utile alla società; anzi addirittura più utile di tanti altri sentimenti più deboli e languidi. La società è quindi possibile grazie al controllo forzato dei forti sentimenti, delle prepotenti passioni. Come si affermava nel brano precedente: «nondimeno un tal desiderio è temperato in tal modo dall'ordine naturale che serve al bene dello stato molto più di altre inclinazioni deboli e languide.»

Le passioni, legate all'amor proprio, come il desiderio di grandezza, non sono né possono essere in sé deboli in quanto la loro causa, l'amor proprio appunto, è ciò che tiene "in scacco" la coscienza; deve quindi essere la volontà umana, che può essere anche guidata da altre passioni antagoniste (vagliare queste possibilità adesso non importa) a moderare, a controllare, queste passioni che moderate e controllate in sé non sono. Quindi il moderato senso di grandezza mira alla convinzione più che alla repressione, è il motore dell'oratoria e della strategia politica. È un sentimento che va moderato e camuffato per non far sorgere negli altri un sentimento della stessa origine, ma di connotazione opposta: l'invidia.<sup>39</sup>

charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas procurer le bien de tout le país. Ce qui fait voir, qu'il est tres-avantageux pour le bien public, que tous les hommes ayent un desir secret de grandeur pourvû qu'il soit moderé» R.d.V., tome II, pag. 118.

<sup>39</sup> «Enfin, au défaut de la charité & de l'amour de l'ordre, il a été nécessaire que ceux qui commandent aux autres, eussent l'art de les tromper par un abaissement imaginaire, qui ne consiste qu'en civilité & en paroles, afin de jouïr sans envie de cette prééminence qui est nécessaire dans tous les corps. Car de cette sorte tous les hommes possèdent en quelque maniere la grandeur qu'ils desirerent: les grands la possèdent réellement, & les petits & les foibles ne la possèdent que par imagination; étant persuadez en

La vita in società non è allora che una recita fatta nel teatro dell'immaginazione dove tutto è il contrario di quel che vuol sembrare, i grandi che fanno gli umili affinché i loro subalterni non tramino alle loro spalle; i meschini, i superficiali, gli uomini da poco (cioè la quasi totalità) che si danno arie da gran signori; tutti imitano chi è al loro opposto. In questo intricato meccanismo morale dove l'umanità dà spesso il peggio di se stessa, possiamo notare il realizzarsi di un fenomeno che abbiamo ampiamente analizzato nelle pagine precedenti: l'imitazione tende a ridurre le differenze tra gli uomini, a smussare gli spigoli, a far sì che la gente si assomigli e possa così vivere insieme. Il potente fa l'umile non certo per assomigliare ai servi, nondimeno questo suo atteggiamento serve a renderlo simile al debole, imita il subalterno per fini esclusivamente egoistici (ha infatti paura che creare troppa invidia intorno a sé possa nuocere e che, recitando la parte del mansueto, serva a tranquillizzare coloro che, in realtà, intende raggirare) ma la sua azione aiuta a mantenere la società in equilibrio, agisce per sé ma aiuta tutti.

La morale ipocrita che governa la società, gli atteggiamenti truffaldini vengono dettati dalla mancanza di carità e di amore per l'ordine. La dissimulazione dei reali intenti è d'altra parte necessaria al vivere civile; cosa accadrebbe infatti se tutti mostrassero i loro reali intenti, che sono sempre egoistici, agli altri? I rapporti sociali sarebbero una carneficina continua. Venendo a contatto con la realtà sociale il soggetto deve mediare e moderare i propri desideri con le possibilità effettive di realizzarli; deve quindi smorzare e dissimulare la sua voglia di predominare. Per nascondere i suoi veri fini deve quindi fingere di essere ciò che non è, e può far ciò soltanto imitando coloro che vuol ingannare.

Ecco il messaggio che il politico ritratto da Malebranche (sul modello di Machiavelli evidentemente) vuol comunicare imitando i modi di fare dei mansueti: non abbiate paura di me, non sono pericoloso, non invidiatemi perché non ho niente che possa realmente interessarvi.<sup>40</sup> Se fosse arrogante presterebbe il fianco a tanti pericoli inutilmente; tutto ciò rientra nel gioco delle passioni, il desiderio di grandezza dell'uno deve fare i conti con l'odio degli altri; chi ha molto con l'invidia di chi ha poco, chi ha poco col disprezzo di chi ha molto e via dicendo. Mancando un ordine nella coscienza pagana le passioni devono sostituire all'ordine della ragione, la gerarchia surrettizia della loro intensità.

La struttura della società non è composta da patti stabiliti consapevolmente, alla luce dell'intelletto, ma da equilibri precari determinati dall'azione congiunta di alcune passioni che si oppongono ad altre, da sentimenti confusi che si sommano a finzioni e deviazioni di altrettanto confuse inclinazioni. I conflitti, così interpretati, sono uno squilibrio della passionalità collettiva. Il desiderio di grandezza, come del resto tutte le altre passioni, dispiegano la loro forza a livello dell'immaginazione; è con l'immaginazione e sui suoi parametri che un uomo si sente inferiore o superiore

quelque maniere par les compliments des autres, qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour les derniers d'entre les hommes» R.d.V., tome II, pag. 119.

<sup>40</sup> Si veda R.d.V. II, II, VIII, III ed anche R.d.V. II, III, II nonché il secondo e terzo Entretiens sur la mort.

ad un altro; a livello dell'immaginazione si dispongono quindi i legami dell'individuo con se stesso e con la collettività. Inoltre i beni sensibili sono beni immaginari e i valori che prospettano alla coscienza sono valori fittizi, ma sono anche veicoli per altri beni, per altre credenze che apparentemente non hanno nessun rapporto con essi. Prendiamo un esempio di Malebranche: si ritiene normalmente che il popolo tema il proprio re perché ha un enorme potere politico, economico e militare, ma in realtà non è così. L'idea della grandezza che egli incarna è motivo di soggezione di gran lunga superiore ai poteri che realmente possiede. Anzi si potrebbe suggerire che possiede quest'ultimi proprio grazie a quella.

Il potere che egli esercita sui sudditi è un potere sulla loro immaginazione, infatti se gli si rivoltassero contro perderebbe automaticamente tutti i suoi poteri e gli perderebbe anche se lo ignorassero e basta. L'ubbidienza che gli è dovuta è in realtà il tributo versato dalla comunità ad un pregiudizio collettivo; così si crederà alla sua parola anche quando si esprime su questioni in cui non ha nessuna autorità e verrà creduto magari a scapito di chi quella competenza realmente possiede. Inoltre, non verrà creduto soltanto superficialmente (per convenienza), verrà realmente creduto perché l'idea di grandezza che egli suscita nella mente dei sudditi è forte ma anche indeterminata.<sup>41</sup>

Il re è allora grande non solo come politico ma pure come scienziato, come filosofo, come teologo ecc. La maggior parte delle credenze sono fondate su superstizioni e su fantasie, si crede sempre in ciò che si immagina convenga o che si teme, niente di più facile allora che imitare e fare proprie le opinioni del sovrano da parte del popolo; più il re parlerà alle loro passioni e alle loro immaginazioni tanto più lo adoreranno; tanto più parlerà "in basso" (alla sensibilità) tanto più lo porteranno in alto; ma anche questa forma di schiavitù immaginaria ha un effetto reale, coopera a stabilizzare la società.

I sudditi, imitando il sovrano, si fanno in un certo qual modo (secondo le modalità della fantasia) simili a lui e simili tra loro; tendono cioè all'aggregazione a fare della loro nazione un corpo unico. E' questa una legge che per Malebranche ha un valore paragonabile alle leggi fisiche, per regolarità. Per vivere insieme è necessario assomigliarci, quando le differenze si fanno troppo marcate (non solo a livello sociale ma anche nei rapporti interpersonali, tra coniugi, tra genitori e figli ecc.) si creano conflitti che poi finiscono per esasperare le differenze da cui essi hanno avuto origine. In fin dei conti se la società, più che essere una comunità di spiriti è una comunità di corpi, la sua compattezza si potrà valutare dalle azioni in quanto le azioni vengono determinate dalle intenzioni (consapevoli o meno che siano) e queste dalla mentalità.

Possiamo quindi esperire l'omogeneità della mentalità dall'uniformità dei comportamenti, in quanto al mantenimento della società sono necessarie entrambe.<sup>42</sup> Più

<sup>41</sup> «Ce qui fait que les gens de cour, & par une suite nécessaire presque tous les peuples s'engagent sans délibérer dans tous les sentimens de leur souverain, jusques-là même que dans les vérités de la religion, ils se rendent tres-souvent à leur fantaisie & à leur caprice» R.d.V., tome I, pag.334.

<sup>42</sup> «Non seulement il est nécessaire que les enfans croient leur peres; les disciples, leurs maîtres; & les inférieurs, ceux qui sont au-dessus d'eux: il faut encore que tous les hommes ayent quelque disposition à

forte è il legame tra l'imitato e l'imitatore, maggiore sarà la dipendenza dell'uno rispetto all'altro. E' sufficiente pensare al fatto che un uomo scosso da una qual si voglia forte passione, con il quale siamo a diretto contatto, riesce con i gesti, gli sguardi, le parole e quant'altro a comunicarci i suoi sentimenti; se un uomo così (con il quale cioè non abbiamo nessun stretto legame di dipendenza) riesce a far tanto pensiamo un po' cosa non possono le madri con i loro figli.

Le madri, come avrà modo di osservare altrove Malebranche (formulando tra l'altro una teoria psico-fisica della trasmissione dei caratteri da madre a figlio-a) sono le vere depositarie della cultura di un popolo, sono loro l'anello di congiunzione tra una generazione e l'altra. Nessun essere è così inferiore come un figlio nei confronti della madre, gli ha dato la vita e, nei primi anni, ce lo mantiene, nessun essere è quindi più imitatore di un figlio, nessuno più imitato della madre, ogni generazione quindi è stata plasmata dalle donne della generazione precedente. I rapporti madre figlio-a sono quindi il prototipo dei rapporti con i quali si trasmettono le credenze, la mentalità, gli atteggiamenti, di quanto in queste dinamiche l'imitazione giochi un ruolo di primo piano.<sup>43</sup>

Il meccanismo dell'imitazione, in altri termini, è lo stesso con il quale si formano anche i vari gruppi sociali, soltanto che nel caso della madre e del figlio è, se così si può dire, più "concentrato". Nel formarsi delle società è sempre richiesta un certo grado di uniformità tra i componenti, un uniformità che si esplica anche in una stessa "tonalità" emotiva, in uno stesso sentire, in un compatirsi (in senso etimologico); i componenti una comunità devono quindi avere una stessa maniera di sentire, di vivere la realtà che li circonda, devono percepire e concepire il mondo con le stesse passioni (come vedremo in seguito anche gli eroi vichiani si differenziavano dai famoli per un diverso sentire). Diversi modi di sentire, diversi gruppi sociali quindi, diversità che poi si "materializza in tutta una serie di comportamenti, di abitudini, di azioni, di oggetti che circondano ed "arredano" l'esistenza di ognuno. Tutti questi elementi costituiscono altrettante barriere che ci separano da chi ha una sensibilità, un modo di concepire il mondo, diverso dal nostro; barriere che è sempre difficile superare.<sup>44</sup> La società si forma quando persone con le stesse passioni (qui l'esempio della tristezza) trovano un modo univoco per esprimerle (l'aspetto afflittivo); quando vi è un contrasto tra la passione dominante e l'immaginazione, il modo

prendre les mêmes manières, & à faire les mêmes actions de ceux avec qui ils veulent vivre» R.d.V., tome I, pag.236.

<sup>43</sup> R.d.V. II, I, VII, I.

<sup>44</sup> «Oderunt hilarem tristes, tristemque jocos. Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi. - Il faut plus de vertu qu'on ne pense, pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions, & qui ont des sentimens contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout-à-fait sans raison; car lors qu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque manière, que de ne pas entrer dans les sentimens. S'il est triste, on ne doit pas se présenter devant lui, avec un air gai & enjoué, qui marque de la joie, & qui en imprime les mouvemens avec effort dans son imagination; parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable & le plus agréable; la tristesse même étant la plus agréable de toutes les passions, à un homme qui souffre quelque misère» R.d.V., tome I, pag.321-2.

di percepire e di rappresentarsi l'altro, il conflitto (di qualsiasi entità esso sia) è quasi inevitabile.

Attraverso l'immaginazione si comunicano le passioni e quando quest'ultime vengono condivise e fissate nelle medesime rappresentazioni, si costituisce una comunità. Ciò per Malebranche, come abbiamo visto, ma a maggior ragione vale per Vico per il quale il mito è appunto una serie di credenze a carattere immaginativo, fissate da forti passioni in rigide rappresentazioni. Alla nascita delle nazioni è quindi indispensabile l'uniformità del sentire, la condivisione da parte dei suoi componenti delle stesse passioni.

## IV

### LA COMUNICAZIONE DELLE FORTI IMMAGINAZIONI

L'imitazione è, tra le azioni umana, quella più efficace per comunicare le forti immaginazioni; dobbiamo quindi stabilire chi sono gli individui che posseggono una forte immaginazione: «Per immaginazione forte e vigorosa intendo quella costituzione del cervello che lo rende capace di vestigia e di tracce estremamente profonde che esauriscono a tal segno la capacità dell'anima da impedirle di dedicare una qualche attenzione a cose diverse da quelle rappresentate da tali immagini».<sup>1</sup> Chi ha una forte immaginazione è dunque debole di raziocinio, non è in grado di dedicare la propria attenzione a cose diverse da quelle che la sua immaginazione gli propone. Nell'uomo naturale, la corporeità (le sensazioni e le passioni) cattura la coscienza in modo che egli non può dedicarsi altro che a ciò che la sua grossolana immaginazione gli propone.

La mente pagana è completamente esaurita da rappresentazioni fantastiche costruite su sensazioni e su immagini intense; non può dedicarsi così a cose la cui origine non sia sensibile. Ciò non vuol dire che chi ha una forte immaginazione consideri soltanto le cose esperibili, né tanto meno che le consideri per quello che sono. L'esperienza che egli fa della natura è un'esperienza immaginata, la fantasia regna incontrastata nella sua mente e, come vedremo, essa altro non è che il processo di astrazione dell'immaginazione dai contenuti rappresentativi posti alla coscienza dalla sensibilità; un'astrazione però che segue tragitti molto diversi da quelli della ragione, un'astrazione tortuosa e con un modo di pensare erroneo che finisce per produrre un'universalità fittizia delle idee; ma già da queste parole Malebranche accenna alla tensione verso universalità propria dell'immaginazione: i contenuti immaginativi infatti riempiono la mente, inducono il soggetto a dedicare attenzione soltanto a ciò che lo riguarda direttamente, tutto ciò che la mente penserà sarà allora un prodotto dell'immaginazione.

La causa (psicofisica) di questo meccanismo è ricondotta alla profondità delle tracce nel cervello e all'agitazione degli spiriti animali, ad eventi puramente fisici, sembrerebbe; ma non è del tutto esatto. Tracce e spiriti animali in sè appartengono, è

<sup>1</sup> R.d.V., tome I, pag.323.

vero, alla realtà fisica, ma sono anche fenomeni regolati dalle leggi dell'unione dell'anima col corpo. La strada che porta dal sistema nervoso all'immaginazione è a doppio senso di percorrenza; la percezione in altri termini non è qualcosa di oggettivo, non rispecchia uno statico sistema percettivo ma varia a secondo di come il soggetto "vive" le proprie sensazioni. Alle stesse percezioni quindi possono corrispondere in soggetti differenti, differenti rappresentazioni.

Uno stesso corpo può venir così percepito e rappresentato e, quindi, immaginato in tanti modi differenti quanti sono i soggetti senzienti. In queste prime pagine della terza parte del II libro de *La Recherche* si propone una contrapposizione tra persone ragionevoli e persone fornite di forte immaginazione (irrazionali). All'interno di questa seconda categoria Malebranche però opera un altro distinguo: tra chi è completamente pazzo e chi è soltanto visionario; anche in questo caso alla base di una classificazione c'è una causa psicofisica.<sup>2</sup>

Gli uomini del primo tipo (i folli in preda al frenetico, quanto involontario, movimento degli spiriti animali) hanno una "configurazione" dei rapporti che legano le due sostanze di cui sono composti, in maniera tale che la volontà viene sotterrata da una sensibilità tanto confusa quanto pressante. Gli altri, come i primi, posseggono tracce profonde, ma la causa che le ha impresse nel cervello, non ha la stessa origine che nei folli, non dipende dagli spiriti animali ma dalla costituzione del loro cervello. Il ché, detto in altri termini, suona: i folli hanno scompensi sia a livello percettivo che a livello intellettuale; i visionari dell'immaginazione invece sono folli nella misura in cui seguono una mentalità erronea, fondata sulla sensibilità e l'immaginazione.

L'irrazionalità non è quindi sempre patologica, nei visionari dell'immaginazione pur essendo fonte di gravi errori, è comunque conforme alla natura umana (per quella che è attualmente) ha, in altre parole, un decorso diverso dall'irrazionalità del folle. Nel passo citato in nota c'è però un'altra importante osservazione da fare: il folle è tale perché è in contrapposizione al suo ambiente; percepisce ciò che non c'è e, se anche percepisce ciò che c'è, non possiede un'uniformità della percezione; l'uniformità della percezione è indispensabile in quanto, se non si possiede (come nel caso del folle) si sbaglia sempre in maniere diverse. Il visionario dell'immaginazione invece, pur fantasticando la propria realtà, se la rappresenta sempre allo stesso modo, se sbaglia sbaglia seguendo una particolare mentalità, la sua visione del mondo ha quindi un'articolazione delle rappresentazioni che la compongono con una certa coerenza, sebbene si tratti di una coerenza erronea. Il visionario segue comunque dei principi, seppur fantastici, il folle no.

<sup>2</sup> «Il y a de deux sortes de personnes, qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire & déréglée des esprits animaux; & les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau. Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont contraints par l'union naturelle qui est entre leurs idées & ces traces, de penser à des choses auxquelles les autres avec qui ils conversent ne pensent pas: ce qui les rend incapables de parler à propos, & de répondre juste aux demandes qu'on leur fait» R.d.V., tome I, pag.323.

Il primo ha una logica erronea, il secondo non ha logica, non ha mentalità. Il visionario, inoltre, con la sua mentalità non si contrappone alla realtà ma cerca di adeguarvisi al contrario del folle che entra con essa in attrito: nel linguaggio ciò risulta quanto mai evidente, il folle non risponde a tono, parla di cose estranee al discorso intrattenuto dai presenti alla conversazione ecc. L'errore nel folle conduce ad un conflitto con la realtà, ad un disadattamento; nel visionario l'errore porta ad una conciliazione (seppur fittizia) con essa: le dinamiche dell'immaginazione nel visionario sono cioè, un processo di adattamento.

Per Malebranche, ovviamente, i visionari dell'immaginazione sono un oggetto di studio più interessante dei folli; questi ultimi andando contro il sentire comune, non rappresentano un gran pericolo per la società, tutti si accorgono che sono folli, non hanno la capacità di comunicare la loro follia, le loro fantasie; un oratore (prendendo questo termine in senso ampio, come colui che con la parola vuol convincere, vuol portare gli altri a pensare ciò che lui pensa) folle è, per così dire, una contraddizione, mentre un oratore visionario è quasi una tautologia.<sup>3</sup> Il folle non incute né sentimenti di rispetto, né di emulazione, o un qualsiasi altro dei sentimenti indispensabili per il comunicarsi delle forti immaginazioni. Al contrario il folle suscita disprezzo, diffidenza, paura per l'imprevedibilità delle sue azioni, provoca cioè i tipici sentimenti di rifiuto.

La comunicazione delle forti immaginazioni richiede inoltre che vi sia una conformità tra le menti di chi parla e di chi ascolta; è richiesta cioè una stessa mentalità. E' essenzialmente per questo motivo che gli errori dei visionari dell'immaginazione si comunicano mentre quelli dei folli no. I folli infatti, non sono conformi neppure tra di loro dato che ogni pazzia è un mondo a sé; al contrario il visionario dell'immaginazione non pensa ad un mondo esclusivo, tutto suo, prospetta sempre un mondo accessibile ed accettabile da tutti, comprensibile ai più, uniforme e coerente, seppur al livello della fantasia e non della ragione. In realtà un folle colpisce sempre l'immaginazione di chi lo osserva ed ascolta, ma l'impressione che egli suscita è sempre momentanea e cessa appena se ne va, non basta infatti "colpire" l'immaginazione ma, è bene precisare, bisogna "fissare" le immagini nella mente con i chiodi delle passioni e dei sentimenti.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> «Mais il faut remarquer, que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capable de corrompre l'imagination des esprit même le plus foibles, & des cerveaux les plus moûs & les plus délicats, pour deux raisons principales. La premiere, parce que ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien persuader: & la seconde, parce que le déreglement de leur esprit étant tout-à-fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours» R.d.V., tome I, pag.323-4.

<sup>4</sup> «Il est vrai néanmoins, que le personnes passionnées nous passionnent, & qu'elles font dans nôtre imagination des impressions qui ressemblent à celles dont elles sont touchées: mais comme leur emportement est tout-à-fait visible, on résiste à ces impressions, & l'on s'en défait d'ordinaire quelque tems après. Elles s'effacent d'elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avoit produites: c'est-à-dire, lorsque ces emportez ne sont plus en nôtre présence, & que la vûë sensible des traits que la passion formoit sur leur visage; ne produit plus aucun changement dans les fibres de nôtre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux» R.d.V., tome I, pag.324.



Malebranche intende esaminare quindi quelle immaginazioni forti in grado di ricevere forti impressioni da oggetti deboli e meno efficaci.<sup>5</sup> La mente pagana, in altri termini, non è la mente di un folle, ma di un visionario dell'immaginazione. Di per sé, avere un'immaginazione viva, non è un difetto, non esiste in realtà un difetto d'immaginazione, questa per Malebranche non è una facoltà che possa portare a degli eccessi negativi; a torto molti ritengono che egli sia un mortificatore dell'immaginazione, che la ritenga dannosa. Un uomo con un'immaginazione potente non può dirsi in nessun modo irrazionale, tutti i grandi scienziati, ma soprattutto i matematici ed i geometri sono uomini di grande immaginazione; lo stesso dicasi per i poeti e per gli oratori.

In alcuni lavori inoltre avere un'immaginazione forte è una qualità necessaria, basti pensare alla missione del predicatore, di chi deve diffondere il verbo divino tra il popolo. Avere una forte immaginazione non è quindi di per se stesso un difetto, anzi è un pregio. Il difetto semmai è nella debolezza dell'essere umano che si lascia trascinare dalle passioni nella concupiscenza.<sup>6</sup> La capacità di comprensione dello spirito è molto limitata è spesso le sensazioni, cioè la parte più "grossolana" dell'immaginazione, sono sufficienti ad esaurirla, gli spiriti forniti di una forte immaginazione non sono quindi, nella gran parte dei casi, altrettanto dotati di una volontà ferma e di una mente lucida.

L'errore è un errore di giudizio, ed è sempre la volontà a dare l'assenso; l'immaginazione di per se, è una facoltà inizialmente neutra, ma è una debole volontà a renderla poi complice della concupiscenza; ecco perché quando ne *La Recherche* si parla di spiriti con una forte immaginazione ci si riferisce sempre all'uomo naturale, al pagano e non al matematico, al filosofo razionalista, al teologo illuminato, ovvero a Cartesio, Sant'Agostino e lo stesso Malebranche. Ecco quindi i difetti di chi possiede una forte immaginazione, ma soprattutto (e congiuntamente) una debole volontà:

Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles & embarrassées: parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses en même temps. Or dans les questions composées, il faut que l'esprit parcoure par un mouvement prompt & subit les idées de beaucoup de choses, & qu'il en reconnoisse d'une simple vûë tous les rapports & toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> «Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte & vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau, propre pour recevoir des traces profondes des objets les plus foibles & le moins agissants» R.d.V., tome I, pag.324.

<sup>6</sup> «Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses, & recevoir des images tres-distinctes & tres-vives des objets les moins considerables; pourvû que l'ame demeure toujours la maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres, & qu'elles s'effacent quand il lui plaît: c'est au contraire l'origine de la finesse, & de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'ame, & que sans attendre les ordres de la volonté, ces traces se forment par la disposition du cerveau, & par l'action des objets & des esprits, il est visible que c'est une tres-mauvaise qualité & une espèce de folie» R.d.V., tome I, pag.324.

<sup>7</sup> R.d.V., tome I, pag.325.

Il primo difetto dell'uomo naturale, del pagano, è quello di avere una mente limitata nella quantità delle cose che può comprendere ed anche nella qualità di queste. Quando si è pervasi da qualche forte passione è impossibile considerare una cosa con chiarezza, analizzare i rapporti che essa intrattiene con le altre ecc. Non si può, in definitiva, con un quadro emotivo complesso ed alterato, abbracciare con lo sguardo della mente l'intero orizzonte degli oggetti che entrano nella nostra sfera percettiva. «Il loro primo difetto è pertanto uno spirito angusto, tanto più angusto quanto più il loro cervello riceve tracce profonde dagli oggetti meno rilevanti».<sup>8</sup> E' evidente che anche lo spirito più illuminato, una volta che sia colto da qualche forte sensazione, ad esempio un dolore lancinante, non riesca a riflettere con mente ferma; ma non si può per questo dire che in quel frangente egli sia uno spirito angusto.

La mente pagana non si rivela in queste situazioni critiche ma in altre: mente pagana è quella che resta impressionata (nell'immaginazione) da percezioni deboli e, tanto più immagine e percezione sono inversamente proporzionali tanto più essa risulterà angusta. La differenza tra il pagano e il "cristiano razionalista" non si stabilisce sulle forti sensazioni a carattere percettivo; ma sulle sensazioni vissute con una forte intensità passionale non motivata da una causa reale. La paura del leone non fa di una mente una mente pagana (se il leone veramente c'è); la paura invece per qualcosa che è soltanto immaginato è tipica e caratterizzante la mente pagana. Le paure dell'idolatra e del superstizioso sono sproporzionate alle cause che le hanno prodotte, la paura di una divinità prepotente e vendicativa che minaccia con un tuono ed un fulmine, non è proporzionata al reale pericolo del tuono e del fulmine (a meno che il fulmine non cada vicino o addosso), l'interpretazione del fatto non è proporzionata alla realtà ma soltanto ai limiti della mente e al configurarsi dell'immaginazione.

Mentre un folle è facile da identificarsi, un visionario dell'immaginazione non può esser riconosciuto come tale che dal filosofo razionalista (e cristiano);<sup>9</sup> rispecchiando la mentalità propria della maggior parte degli uomini (la pagania), soltanto con toni un po' più accesi, il visionario riesce a non farsi riconoscere come tale. In nota verrà riportato il passo in cui Malebranche espone in maniera sintetica ed efficace il punto della questione. Tutti gli uomini dunque, forniti di una forte immaginazione, sono visionari.<sup>10</sup> E' vero tuttavia che la differenza tra folle e visiona-

<sup>8</sup> R.d.V., tome I, pag.325-6.

<sup>9</sup> «Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais d'une manière délicate, & assez difficile à reconnoître. Le commun des hommes ne les estime pas visionnaires; il n'y a que les esprits justes & éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions, & de l'égarément de leur imagination» R.d.V., tome I, pag.326.

<sup>10</sup> «Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans cet excès de folie, de croire voir devant leurs yeux des objets qui sont absents: les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes; ils ne sont fous qu'à demi: & s'ils l'étoient tout-à-fait, on n'auroit que faire de parler d'eux ici; puisque tout le monde sentant leur égarement, on ne pourroit pas s'y laisser tromper. Ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement visionnaires d'imagination. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voyent pas les choses comme elles sont, & qu'ils en voyent souvent qui ne sont point: mais ceux dont je parle ici, sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont, & qu'ils en imaginent même qui ne sont point» R.d.V., tome I, pag.326-7.

rio è solo del più e del meno e che tutti gli uomini sono, in parte ed in particolari momenti, dei visionari.

A fare la differenza è dunque sia l'intensità delle fantasie, sia gli effetti che producono. Il pagano, che credeva essere il tuono ed il fulmine manifestazioni di Giove, era soltanto un visionario dell'immaginazione in quanto fantasticava su una percezione ma la sua percezione, in sé, era coerente con la realtà, il fulmine ed il tuono erano infatti reali. Il folle invece vede un fulmine là dove non c'è neppure il temporale. Il visionario, in altri termini, distorce la realtà attraverso le sue interpretazioni fantastiche, ma si tratta di una distorsione che, comunque, non travisa completamente la realtà. Il pazzo invece, sostituisce addirittura le sue fantasie alle sue percezioni e finisce per percepire le sue fantasie. Il suo vissuto in definitiva non costituisce una mentalità, né potrà mai costituirla, in realtà la follia non può essere una mentalità neppure per il folle. Al contrario il visionario dell'immaginazione è il vero veicolo dell'errore nella società: «Voici donc les mauvaises qualitez des esprits visionnaires. Ces esprit sont excessifs en toutes rencontres: ils relévent les choses basses; ils agrandissent les petites; ils approchent les éloignées. Rien ne leur paroît tel qu'il est. Ils admirent tout; ils se récrient sur tout sans jugement, & sans discernement».<sup>11</sup> Comincia così una delle più accurate descrizioni della mente pagana, dell'uomo naturale proposte ne *La Recherche*; una descrizione che come vedremo potrebbe andare benissimo anche per i primi uomini della gentilità descritti ne *La Scienza Nuova*. E' evidente che Malebranche non si riferisce specificatamente ai primitivi, che con essa non vuol dar principi d'una scienza d'intorno alla comune natura delle nazioni (anche se implicitamente li dà, in quanto afferma essere le leggi dell'unione dell'anima col corpo le stesse leggi che governano la società), resta comunque il fatto che, tanto per l'uno quanto per l'altro, oggetto di studio è l'uomo naturale, la mentalità pagana.

Ciò che in queste pagine Malebranche afferma dell'uomo, contestualizzandolo in un ambiente ed in una prospettiva teorica certamente diversa da quella vichiana, può dirsi a maggior ragione per gli eroi de *La Scienza Nuova*. La mente pagana "estende" e travisa la realtà in relazione alle sue passioni e fantasie, si rappresenta come grandi cose che percepisce a malapena, gonfiandole con i sentimenti più vari; eccede nell'emotività, e si meraviglia di ogni cosa, in quanto ogni cosa dipinge con i colori delle passioni. «Se sono costituzionalmente disposti al timore (...) si spaventano per la minima causa e tremano alla caduta di una foglia. Ma se, cosa più comune, hanno ricchezza di spiriti e di sangue, si pascono di vane speranze ed abbandonandosi all'immaginazione fertile in fatto d'idee, con gran soddisfazione e gioia fanno, come suol dirsi, castelli in aria».<sup>12</sup> L'uomo naturale presenta generalmente queste due opposte caratteristiche, timore e spavalderia, che sortono due effetti contrari anche se, in realtà, ambedue sono spesso le facce di una stessa medaglia.

Il pagano quindi si spaventa per delle piccolezze e, contemporaneamente, costruisce castelli in aria, vive cioè nella realtà che la sua immaginazione si è costruita e non

<sup>11</sup> R.d.V., tome I, pag.327.

<sup>12</sup> R.d.V., tome I, pag.327.

in quella che la sensibilità (in sé) gli pone. La sensibilità umana, in altri termini, è una percezione “vissuta”; a differenza dell’animale (macchina biologica) l’uomo dà un’interpretazione a tutto ciò che percepisce. Da questo punto di vista ciò che differenzia l’uomo dall’animale, è proprio la possibilità di sbagliarsi, di interpretare in maniera distorta ciò che i sensi pongono alla coscienza. Il carattere determina così la concezione del mondo: la paura fa vedere pericoli ovunque, la superbia fa credere in sé in maniera sproporzionata alle reali capacità dell’individuo, gli fa sostituire un mondo fantasticato (costruito su misura per la propria vanità), una soluzione di idee immaginarie che, solventosi l’una nelle altre, rendono la mente confusa e cieca alla verità<sup>13</sup> La ricchezza di passioni fa l’animo trionfo, lo rende testardo nelle proprie opinioni, si fa forte delle proprie debolezze. Il fatto di essere visionari induce in atteggiamenti incoerenti con la realtà presente, si vedono al posto delle cose reali le icone della propria fantasia. I visionari (primo tra tutti quindi il poeta teologo) non seguono la natura perchè la sostituiscono con quella artificiale della loro superbia, del loro animo perturbato e commosso. La loro mentalità è in antitesi con la natura ed è, almeno in parte, ad essa una reazione.

La natura li fa deboli e vani; li rende corpi tra gli altri corpi. La fantasia, invece, sotto la spinta delle passioni li rende boriosi, ad una debolezza naturale sostituisce una forza artificiale, ad una precarietà reale, una sicurezza fittizia. Il comportamento che ne risulta è quindi costruito, innaturale, è la risposta fisica (perché il comportamento è un evento fisico, si esplica infatti in azioni, in espressioni del viso, posture del corpo ecc.) al mondo fantastico che si rappresenta una coscienza confusa; poi, una volontà debole in preda a sentimenti scaturiti dall’amor proprio, fa il resto.<sup>14</sup> Importante diventa l’apparenza dell’essere, ciò che si è si conforma su questa apparenza, una coscienza che si modella sulle rappresentazioni delle cose, ed anche sulla rappresentazione di se stessa, è un’entità puramente immaginaria ed immaginata.

Tutto il comportamento si riduce allora ad un’arringa alla giuria degli spettatori, a chi assiste allo spettacolo della nostra vita; il pensiero si riduce ad immaginazione ed il linguaggio che produrrà lo rispecchierà, sarà un linguaggio figurato, metaforico, tutto traslati e tropi retorici; la psicologia si dispiegherà quindi sul terreno della retorica. Anche la religione, anzi, soprattutto la religione, si trova impigliata in questa rete di falsità; sarà una religione non fondata sulla ragione, ma sulla debolezza, sulla concupiscenza, sarà idolatrica e superstiziosa; una religione “retorica”, una religiosità pagana. Chi ama così Dio ama in realtà una sua immagine antropomorfizzata, un idolo.

<sup>13</sup> «Ils sont véhémens dans leurs passions, entêtés dans leur opinions, toujours pleins & tres-satisfaits d’eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, & qu’ils s’érigent en Auteurs; car il y a des Auteurs de toutes-espèces, visionnaires & autres: que d’extravagances, que d’emportemens, que de mouvemens irréguliers! Ils n’imitent jamais la nature» R.d.V., tome I, pag.328.

<sup>14</sup> «Ils ne vont que par bonds; ils ne marchent qu’en cadence; ce ne sont que figures & qu’hyperboles. Lorsqu’ils se veulent mettre dans la piété, & s’y conduire par leur fantasia, ils entrent entièrement dans l’esprit juif & pharisien. Ils s’arrêtent d’ordinaire à l’écorce, à des cérémonies extérieures, & a de petites pratiques, ils s’en occupent tout entiers. Ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux. Tout est de foi; tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi, & ce qui est essentiel» R.d.V., tome I, pag.328.

*Persuasione e forte immaginazione.* L'amor proprio e pochi altri fondamentali sentimenti, inducono l'uomo a costruirsi con l'immaginazione una natura fittizia, ad immaginare se stesso in maniera tale da controbilanciare sia quei sentimenti che la vera realtà. Una realtà quindi che se venisse considerata in se stessa egli non troverebbe la forza di affrontare; è dunque "costretto" ad immaginarsi più forte di quel che è proprio per non soccombere, soprattutto di non soccombere a se stesso. Tanto più si sente debole tanto più si *immagina* forte.

La mentalità da questo punto di vista, è una complessa operazione di autoconvincimento. La mentalità è la somma delle credenze che si riesce a far proprie e che si riescono a comunicare a chi vive insieme a noi, alla comunità a cui apparteniamo; si tratta di un fenomeno sia individuale che collettivo che si sviluppa sul terreno dell'immaginazione. La reazione alla paura di perdere il bene più importante, la vita, è dunque la prima molla per il costituirsi della mentalità. Chi ha una forte immaginazione quindi ha facili poteri persuasivi.<sup>15</sup> La persuasione degli altri passa per un'autopersuasione, non si può realmente convincere gli altri di qualcosa se, prima, non ci siamo a nostra volta convinti della bontà di ciò che sosteniamo.

Soltanto quando ci siamo convinti di qualcosa possiamo risvegliare in noi quelle passioni che costituiscono il vettore per la comunicazione delle proprie convinzioni agli altri. Quando non si è convinti di ciò che si dice, non si sosterrà con passione; anche se ci impegnamo, se fingiamo, la passione che comunicheremo sarà sforzata e finta e, sebbene nell'immediato possa sortire qualche effetto, è improbabile che la sua azione duri nel tempo. La comunicazione solo in minima parte è verbale, è soprattutto comunicazione emotiva. Chi ha forte immaginazione riesce a convincere facilmente gli altri perché agisce sulla loro immaginazione, così come la sua immaginazione ha asservito la sua coscienza: l'oratore è quindi uno schiavo che trasmette la sua schiavitù. Credere nelle proprie fantasie le rende infatti più credibili anche agli altri: la persuasione agisce così tramite l'immaginazione.<sup>16</sup> Malebranche insiste sull'innaturalità degli effetti dell'immaginazione, sul fatto che con l'immaginazione si recidono i legami con la naturalità immediata e al suo posto si costruisce una natura fittizia, fantasticata, ma più confacente alle necessità di inclinazioni e passioni. La persuasione per giungere al cuore degli altri deve seguire il "conduttore" migliore, ovvero i sensi e tutto ciò che rientra nella loro sfera diventa mezzo di persuasione, linguaggio. Non solo le parole ma anche la mimica ed un'infinità di altre componenti entrano allora in gioco.

Il retore per immaginazione, riesce così a render partecipi gli altri delle proprie visioni. Il coinvolgimento, che la ragione può esercitare soltanto su una ristretta cer-

<sup>15</sup> «Un homme qui est pénétré de ce qu'il dit, en pénètre ordinairement les autres, un passionné émeut toujours; & quoique sa rhétorique soit souvent irrégulière, elle ne laisse pas d'être tres-persuasive» R.d.V., tome I pag.329.

<sup>16</sup> «Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive, quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force, & persuadent tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air & par l'impression sensible, que par la force des raisons» R.d.V., tome I, pag.328-9.

chia di persone, è essenziale alla persuasione; l'immaginazione ed i sensi sono ottimi strumenti nelle mani di visionari con particolari doti oratorie che, proprio grazie ad essi, riescono a coinvolgere la comune degli uomini molto più e molto meglio di quanto non possa un razionalista affidandosi al metodo geometrico. «Ainsi l'air de leur visage, le ton de leur voix; & le tour de leurs paroles animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent & qui les regardent, à se rendre attentifs, & à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite. (...) l'air e la manière se font sentir, & agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts, qui sont prononcez de sang froid: à cause que ces discours ne flattent point leurs sens, & ne frappent point leur imagination».<sup>17</sup> Il primo obiettivo da raggiungere per convincere qualcuno è dunque fargli prestare attenzione a ciò che si dice, e l'attenzione, come si è visto, è sempre attratta dal sensibile. Il pensiero è facilmente comunicabile soltanto se chi parla riesce a renderlo appetibile a chi ascolta e, può far ciò, soltanto rendendo le idee comprensibili attraverso immagini vive e percettibili. Il visionario comunica facilmente le proprie idee perché queste sono visioni, rappresentazioni fantastiche facili da "travasare" in un linguaggio colorito e "digeribile" con facilità dalle menti dei più.<sup>18</sup> Un altro importante elemento per persuadere è quello di usare argomenti facilmente comprensibili ed automaticamente (ovvero superficialmente) condivisibili. La carica emotiva deve supplire all'assenza di valide ragioni e generalmente assolve assai meglio a questo compito di quanto non faccia la validità delle ragioni a supplire la mancanza di emotività. Ci si deve quindi sempre appellare al senso e parlare a questo, perché la sensibilità è la facoltà umana "più lontana", se così si può dire, dal senso critico, quindi quella più facilmente aggirabile e manipolabile.<sup>19</sup>

Parlare per luoghi comuni e con impeto è dunque la strada maestra per persuadere, il visionario normalmente finisce per portare argomenti in cui si affermano cose generiche e condivisibili da tutti; non rischia così di entrare in contrasto con le credenze già preventivamente accettate dagli ascoltatori, di asserire qualcosa che contraddica i pregiudizi, gli errori universalmente condivisi. Il "visionario retore", si tiene quindi lontano da questi particolari; si mantiene sul generico, in modo che le fantasie, il pensiero che comunica non tocchi la suscettibilità di nessuno, compromettendo così ogni possibilità di convincere. Mantenendosi sul vago, il visionario ha

<sup>17</sup> R.d.V., tome I, pag.329.

<sup>18</sup> «Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de persuader, à cause qu'ils forment des images tres-vives & tres-sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres causes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que sur des sujets faciles, & qui sont de la portée des esprits du commun. Ils ne se servent que d'expressions & de termes, qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujournes tres-fortes & tres-touchantes» R.d.V., tome I, pag.329.

<sup>19</sup> «Ils ne traitent des matières grandes & difficiles, que d'une manière vague & par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détails, & sans s'attacher aux principes; soit parce qu'ils n'entendent pas ces matières; soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarasser & de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention» R.d.V., tome I, pag.329.

tutti i vantaggi e può evitare molti pericoli. Si deve a questo punto osservare che tutti questi accorgimenti, se sono assunti consapevolmente nel retore di professione, nel visionario sono fatti propri inconsapevolmente.

Non soltanto non conosce le leggi psicologiche e psicofisiche che sottostanno al suo comportamento e al suo pensare ma, tanto più le ignorerà, tanto meglio le utilizzerà. Se infatti avesse chiara consapevolezza del perché pensa quel che pensa, automaticamente verrebbero meno le cause del suo fantasticare. Vi è quindi una "segreta" antitesi tra l'essere visionari ed abili persuasori e l'uso corretto della propria intelligenza a meno che, ovviamente, il tutto non sia assunto consapevolmente come nel caso dello stesso Malebranche che nei suoi testi, quando vuole, dà prova di essere un grand'oratore, di saper far presa sull'immaginazione dei lettori. Ma nella quasi totalità degli uomini che non hanno né le capacità né la cultura di Malebranche, e neppure sono a conoscenza delle più elementari regole della retorica (che per altro seguono inconsapevolmente), capacità persuasive e ragione si fanno la guerra.<sup>20</sup>

L'ottusità del visionario si sposa bene con l'ottusità di chi lo ascolta e se ne lascia convincere. Restando nel vago, adagiandosi sulle altrettanto vane fantasie di chi lo ascolta, il visionario può facilmente accaparrarsi l'attenzione di questi, comunicare la propria malattia dell'immaginazione agli altri, fare degli altri dei visionari. Il visionario finirà quindi per comunicare soltanto con altri visionari, contagierà chi lo circonda con la malattia dell'errore e rinforzando così i suoi stessi errori e le sue esclusive visioni. Imitazione, persuasione, comunicazione delle forti immaginazioni, attenzione sono quindi elementi di importanza capitale nelle analisi malebranchiane della società, alcune di queste analisi, che andremo ora esponendo, mettono bene in risalto come l'immaginazione sia il vero cemento sul quale si reggono le corrotte società umane.

*Antropologia della persuasione.* Il potere che i superiori esercitano sugli inferiori è spesso un potere dell'immaginazione e sull'immaginazione. Senza il sussidio dell'immaginazione difficilmente i superiori sarebbero tali o, quanto meno, riuscirebbero ad avere il completo controllo dei loro subalterni.<sup>21</sup> L'immaginazione si rivela un importante strumento di controllo sociale, serve infatti a mantenere i rapporti di forze all'interno della società, è, in altri termini, uno strumento politico. Nelle vicende che legano inferiori e superiori, la categoria dell'immaginazione si rivela essere il vero elemento determinante nello strutturarsi di rapporti giuridici, politici e morali. I superiori sono tali solo allorché e fintantoché sono superiori con l'immaginazione all'immaginazione degli altri.

<sup>20</sup> «Il est maintenant facile de juger par les choses que nous venons de dire, que les dérèglements d'imagination sont extrêmement contagieux, & qu'ils se glissent & se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais ceux qui ont l'imagination forte, étant d'ordinaire ennemis de la raison & du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit, & des visions auxquelles ils sont sujets; on peut aussi reconnoître qu'il y a tres-peu de causes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuse des dérèglements & des maladies de l'imagination» R.d.V., tome I, pag.329-330.

<sup>21</sup> «Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination (...) généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs» R.d.V., tome I, pag.331.

Possiamo così vedere che i padroni deboli d'immaginazione sono spesso gli schiavi dei loro servi, se quest'ultimi sono fantasiosi.<sup>22</sup> Si può quindi sostenere che, a dereminare i veri rapporti di forza tra le persone, non sono né le ricchezze materiali, né la posizione sociale anzi, spesso queste sono gli effetti, i risultati raggiunti da chi possiede una forte immaginazione e la sa comunicare agli altri. La riprova di tutto ciò ce la offrono le dinamiche dell'immaginazione tra uguali. In questo caso, l'autorità e la ricchezza materiale non giocano nessun ruolo, non di meno anche tra uguali ci sarà sempre chi riuscirà ad imporsi agli altri attraverso la persuasione. L'individuo, il pagano, si trova sempre in una situazione che potremo definire di solipsismo psicologico, si trova cioè sempre al centro del suo mondo, ed il suo mondo non va mai oltre il raggio di percezione dei suoi sensi.

Un bambino quindi non potrà venir influenzato che dai suoi genitori, in quanto passa la totalità del suo tempo in casa col loro esclusivo contatto. Il suo mondo arriva fino all'uscio di casa. Gli uomini che non sono mai usciti fuori dal loro villaggio o dalla loro città si trovano in qualche modo in una situazione simile a quella del bambino, sono degli "infanti sociali"; i pregiudizi, la mentalità propria dei loro concittadini, le superstizioni ed i pettegolezzi del loro villaggio, rappresenteranno delle credenze e, in base ad esse, si giudicherà tutto. A questi "infanti sociali" manca, in altre parole, un termine di paragone, uno schermo da mettere a contrasto con le loro credenze così da poterle vedere in controluce. E' questa una delle concause e, al tempo stesso, effetto dei pregiudizi: se la mente ha avuto conoscenza soltanto con un solo particolare modo di pensare, con questo sempre si regolerà giudicando tutto ciò che è estraneo, che viene da fuori, con diffidenza ed incomprendimento.<sup>23</sup> La mancanza di varietà nei condizionamenti è uno dei più importanti elementi che inducono gli individui ad imitare chi gli è vicino; infatti è più facile condizionare un soggetto che ci è inferiore e la cui mente è pervasa completamente, ma sarebbe più esatto dire soltanto, dalla nostra presenza. Se il soggetto, come nel caso del bambino, è assolutamente inferiore, tutto il suo pensiero e tutto il suo essere, sarà ad imitazione del superiore.

L'imitazione, essendo attuata essenzialmente dall'immaginazione, si estenderà dal pensiero, dalla mentalità, fino agli atteggiamenti ed alle azioni, alla sfera cioè della

<sup>22</sup> «Enfin il se trouve de ces effets dans les superieurs à l'égard même de leurs inférieurs: & ceux-ci ont quelquefois une imagination si vive & si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres & de leurs supérieurs comme il leur plaît» R.d.V., tome I, pag.331.

<sup>23</sup> «...d'ordinaire les enfans n'ont que tres-peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourriert quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, & rompre en quelque façon, l'effort continuel de l'impression paternelle. Car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son país s' imagine ordinairement que les moeurs & le coûtumes des étranger sont tout-à-fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coûtume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter: ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s' imagine que les sentimens & les manières de ses parens sont la raison universelle; ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelqu' autres principes de raison ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire & il fait tout ce qu'il leur voit faire» R.d.V., tome I, pag.332.



fisicità.<sup>24</sup> E' questa la ragione "psicologica" dei riti o meglio, della ritualizzazione della vita quotidiana, che pone nel gesto, in ciò che appare, il senso di tutto. L'uomo è incline a giudicare da quel che appare ciò che invece resta nascosto. E' questa l'origine della potenza dei re sui popoli, una potenza che si crea nel momento in cui si ostenta.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paroît point par ce qui paroît: de la grandeur, de la force, & de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignitez & les richesses, qui leur sont connus. On mesure souvent l'un par l'autre: & la dépendance où l'on est Grands, le desir de participer à leur grandeur, & l'éclat sensible qui les environne, porte souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car si Dieu donne aux Princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infailibilité: mais une infailibilité, qui n'est point limitée dans quelque sujets ni dans quelques rencontres, & qui n'est point attachée à quelques ceremonies. Les grands sçavent naturellement toutes choses: ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connoissance.<sup>25</sup>

Questo principio determina l'inclinazione ad estendere il giudizio su una cosa ad altre cose che hanno con la prima un rapporto superficiale di somiglianza. Ciò che si vede serve spesso a misurare quel che, di per sé, resta nascosto. La ricchezza "ricostruita" nella nostra immaginazione è quindi misura della ricchezza spirituale; in quanto l'universalità dell'immaginazione arriva solo là dove arriva la vista ed, in genere, la percezione. Per l'immaginazione dell'uomo naturale, il principe viene quindi identificato con una divinità, alla sua fantasia egli rappresenta infatti l'essere che può tutto nell'universo.

Discorso non fondamentalemente differente si può fare anche per chi ha una visione del mondo un po' più ampia, come nel caso dei cortigiani.<sup>26</sup> La sudditanza diventa così venerazione; uscire, anche di poco, dal sentiero tracciato da principe significa opporsi al suo volere. L'immaginazione si trasforma così in un potente mezzo di coercizione che costringe il soggetto a pensare in funzione del suo signore, ad agire, comportarsi in maniera stereotipata; ad obbedire alle fantasie del principe spinta come da una cogente necessità. Fare altrimenti sarebbe ribellarsi, disubbidire ad una divinità che ci grazia in ogni momento facendoci il dono della nostra vita e della sua protezio-

<sup>24</sup> «Mais cette impression des parens est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfans, elle agit même sur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle, & fait les même gestes que son pere. (...) Enfin les enfans imitent leurs parens en toutes choses, jusques dans leurs défauts & dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs & dans leurs vices» R.d.V., tome I, 332-3.

<sup>25</sup> R.d.V., tome I, pag.333.

<sup>26</sup> «C'est ne sçavoir pas vivre que d'extimer ce qu'ils avancent: c'est perdre le respect que d'en douter: C'est se revolter, ou pour le moins c'est le déclarer, sot, extravagant & ridicule que de les condamner. Mais lorsque les Grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors simplement opiniâtreté, entêtement, rebellion, c'est encore ingratitude & perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions: c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes graces» R.d.V., tome I, pag.333-4.

<sup>27</sup> R.d.V., tome I, pag.334.

ne: «Perciò i cortigiani, e per una necessaria conseguenza, quasi tutti i popoli, s'impegnano senza starci a riflettere ad abbracciare tutti i punti di vista dei loro sovrani, fino al punto di credere alla loro fantasia ed al loro capriccio anche in materia religiosa»<sup>27</sup>

Popoli e cortigiani, sono quindi succubi dell'impressione che il loro principe esercita sulle loro immaginazioni. Essi identificano il re con l'idea stessa della grandezza, dell'autorità assoluta. Quello che il re pensa, per il solo fatto che lo si crede, è vero ed automaticamente diventa legge. La religione stessa è un suo decreto. Qui Malebranche mostra la stretta relazione che intercorre tra le religioni idolatriche e le forme di stato. A suo dire il principe (una creatura in realtà al pari di tutti gli altri uomini) decreta con la sua immaginazione la validità dei dogmi della fede, di come debba essere interpretata ed accettata la religione, decide della natura della divinità (del Creatore) e del culto (su di esso si fondano inoltre molte delle convenzioni sociali) che gli va tributato.

Attraverso la religione, il potente, il nobile, struttura, modifica e decide della società, in quanto la religione non è soltanto a fondamento della giurisprudenza ma soprattutto dà una visione del mondo. In ciò è la vera forza del principe: ad una legge ci si può ribellare ma non ad una visione del mondo, una volta che la si è fatta propria diventa la vera prigione dell'anima. Così se cortigiani e sudditi seguono ciecamente il loro signore ciò non avviene per un mero calcolo materiale o per la sola paura di una sanzione, non c'è infatti nessun motivo di copiarlo fin nei particolari, nelle opinioni, negli atteggiamenti, nella moda ed in tutti i suoi vezzi. Essi agiscono così perché la loro immaginazione si è formata una concezione della realtà ed in base a quella pensano, giudicano ed agiscono. Le questioni che ha in mente qui Malebranche si riferiscono agli eventi religioso-politici che hanno caratterizzato il suo tempo.<sup>28</sup>

La religione, per come la ricevono ed interpretano le fantasie dei popoli si "abbassa" a mero strumento della politica; quest'ultima diventa così la risultante dei conflitti e/o rapporti di forza di immaginazioni.<sup>29</sup> Il comando, ovvero l'esercizio della forza dell'immaginazione, è essenzialmente diretto alle azioni collettive, basti pensare alle cerimonie e a come queste attività aumentino in numero, in rigidità, in ritualità in proporzione all'aumentare della forza esercitata da chi detiene il potere su tutta la comunità. E' il signore a decidere delle cerimonie che costituiscono l'asse portante del vivere civile, cerimonie che, a loro volta, agendo principalmente sull'immaginazioni delle genti, servono a mantenere ed a riprodurre il potere.

Per cerimonia inoltre, non vanno intese soltanto le funzioni religiose, ma tutti i comportamenti collettivi fissati in un rigido (la cui rigidità spesso sfugge alla consapevolezza del soggetto) protocollo. Se il re non fosse prima di tutto il padrone della

<sup>28</sup> «L'Angleterre, & l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs Princes. Les histoires de ces derniers tems en sont toutes remplies; & l'on a vû quelquefois des personnes avancées en âge, avoir changé quatre ou cinq fois de religion à cause des divers changemens de leurs Princes» R.d.V., tome I, pag.334.

<sup>29</sup> «Les rois ont dans l'Angleterre le gouvernement de tous les Etats de leurs Royaumes, soit ecclesiastiques ou civils en toutes causes. Ce sont eux qui approuvent les liturgies, les Offices des fêtes, & la manière dont on doit administrer & recevoir les sacramens» R.d.V., tome I, pag.334.

“immaginazione collettiva”, non potrebbe decidere su tutto, tanto meno sulla “ritualità” dei comportamenti dei sudditi ed infine non potrebbe mai esprimersi in campo religioso. Per Malebranche quindi il fatto che un re possa decidere per conto di Dio e, addirittura, su Dio è l'indice dell'assoluta schiavitù mentale dei suoi sudditi. Uomini vittime della loro corrotta immaginazione formano popoli superstiziosi e succubi nello spirito dei loro empî governanti aiutati in questo dall'amor proprio che lavora da sapiente mediatore tra i pregiudizi religiosi e l'interesse materiale.<sup>30</sup>

Il potere dell'immaginazione è quindi superiore al potere sulle cose e, senza il primo, il secondo sarebbe difficile da conquistare e difficilissimo da mantenere. I mutamenti sociali sono quindi, generalmente, successivi ai mutamenti nella mentalità e questi altro non sono che i cambiamenti nell'immaginazione dei popoli.<sup>31</sup> Malebranche tiene a precisare che oltre all'immaginazione ci sono molte altre cause che contribuiscono allo strutturarsi e al modificarsi della società, il che è anche evidente, ma con ciò non si toglie niente all'importanza che l'immaginazione comunque riveste nella vita dei singoli e della collettività. In definitiva: se l'obiettivo da raggiungere per persuadere e comandare è l'immaginazione, l'errore che in tali operazioni viene veicolato dall'immaginazione si diffonde a tutto il pensiero.

I sudditi non saranno così succubi del principe soltanto per la religione o per la moda, ma tutto il loro pensiero deriverà da quello del sovrano, nel senso che la logica con la quale penseranno, sarà ad immagine e somiglianza del modo di pensare nato a corte. «Se la religione del principe decide della religione dei sudditi, anche la ragione del principe deciderà della ragione dei sudditi».<sup>32</sup> I potenti determinano quindi la mentalità di tutti. La storia narrataci da Plutarco e citata da Malebranche<sup>33</sup> relativa alla sbandata del tiranno Dionigi per la geometria all'arrivo di Platone a Siracusa è, a suo modo, emblematica. Un oggetto di studio come la geometria, esempio incontestabile di razionalità può anch'essa diventare oggetto di una moda (irrazionale).

Come i popoli aderiscono alle credenze superstiziose in fatto di religione per il solo fatto che il loro re ha deciso in tal senso, così alla corte del tiranno, i cortigiani, gente senza nessun amore per il sapere, nessun rispetto per la scienza e la filosofia, dediti ai bagordi, lussuriosi, ruffiani, falsi all'inverosimile, si dedicano con leggerezza ed uno zelo posticcio alla geometria. Ma, anche se l'oggetto della loro devozione è degno della ragione, il motivo che li spinge in tal senso è quanto meno deprecabile, ha la stessa origine dell'amore del lusso e dei piaceri immorali. Appena però Dionigi entra in contrasto con Platone, ecco che tutto il suo seguito abbandona la geometria

<sup>30</sup> «Enfin on peut dire que les Rois d'Angleterre ont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets: parce que ces miserables peuples & ces enfans de la terre, se souciant bien moins de la conservation de la foi, que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les sentimens de leurs Princes, pourvû que leur intérêt temporel n'y soit point contraire» R.d.V., tome I, pag.335.

<sup>31</sup> «Les révolutions qui sont arrivées dans la religion en Suede & en Danemarck, nous pourroient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres...» R.d.V., tome I, pag.335.

<sup>32</sup> R.d.V., tome I, pag. 335.

<sup>33</sup> R.d.V., tome I, pag. 336.

per ritornare ai vecchi costumi; la corte era, in altri termini, composta di propaggini umane della lussuria di Dionigi.

Il semble, continuë cet Auteur, qu'ils soient enchantez, qu'une Circé les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la philosophie à l'inclination pour la débauche, & de l'horreur de la débauche à l'horreur de la philosophie. C'est ainsi que les princes peuvent changer les vices en vertus, & les vertus en vices, & qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science & l'érudition pour une basse pedanterie; la témérité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage; & l'impieté & le libertinage, pour force & pour liberté d'esprit.<sup>34</sup>

Nel passo citato Malebranche mostra come un gesto quasi impercettibile del sovrano sia la causa di grandi cambiamenti nel suo stato, una smorfia è sufficiente perché la gente smetta di studiare e si dia a pratiche di tutt'altro genere; uno sguardo può decretare della vita di uomini, una parola mutare le abitudini di tutti. L'espansione che sussiste tra la causa (una sola parola) e l'effetto che produce (le abitudini di un intero popolo), è opera dell'immaginazione. Nella "causalità sociale" "l'occasione" (se è concesso l'uso del termine) è rappresentata dall'immaginazione. L'immaginazione così amplifica e, contemporaneamente capovolge la realtà, rende l'erudizione pedanteria e la crudeltà grandezza animosa. L'immaginazione può quindi produrre effetti così importanti tanto che, soltanto lo studioso che vi ponga attenzione, riesce a rendersene conto.

Fino ad ora si è affrontato la questione dando per scontato che l'immaginazione sostenesse soltanto le credenze irrazionali, ma non sempre è così, a volte essa fa appello anche motivazioni razionali o, comunque, non riprovevoli moralmente;<sup>35</sup> in questi casi essa aumenta la sua già fortissima carica di convincimento. L'immaginazione sommata al verosimile e a ciò che, pur errato, non contraddice palesemente le più elementari regole morali producono un poderoso rafforzamento della mentalità.

<sup>34</sup> R.d.V., tome I, pag.336.

<sup>35</sup> «Si la force de l'imagination toute seule & sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenans, il n'y a rien de si bizarre ni de extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelques raison apparentes» R.d.V., tome I, pag.336.



## LA MENTALITÀ EROICA

L'umanità primitiva per Vico comunica essenzialmente attraverso le passioni, è infatti condividendo le stesse passioni che gli uomini possono comunicare le loro idee (che sono quasi sempre a carattere iconico) ai componenti delle loro famiglie. Le passioni sono quindi il vettore sociale dell'immaginazione. Gli eroi sono persone dalla forte immaginazione e dalle forti passioni che dominano chi ha l'immaginazione debole, dominano la natura e le famiglie con la forza fisica ma soprattutto con la forza della fantasia.

L'eroe è quindi un visionario, lega i suoi pensieri sempre a poche immagini a carattere religioso, i (miti), che colpiscono, che scuotono; pensa quindi sempre cose di non difficile comprensione; ed è anche per questo motivo che ha generalmente grandi capacità persuasive. La persuasione però (ed è questo il punto filosofico ed antropologico forse di maggior rilievo, almeno ai nostri fini nella riflessione vichiana) parte sempre da sé stessi, non si può convincere gli altri su qualcosa di cui, prima, non abbiamo convinto noi stessi. Il poeta teologo è quindi il primo esempio storico di autopersuasione, e le famiglie il primo vettore sociale delle passioni e, dato che le immagini si comunicano attraverso le passioni, senza *compassione*, non può esservi contagio, persuasione; non possono quindi esservi né famiglie né nazioni. Un altro elemento teorico che emerge dalla lettura de *La Scienza Nuova* è che la persuasione si esplica essenzialmente nell'imitazione, imitazione di comportamento che implica anche un'imitazione nel "sentire", una condivisione delle stesse passioni e, da qui, degli stessi miti, delle stesse idee.

La società eroica da una parte diffonde le passioni al proprio interno per rafforzare la struttura che la costituisce e sorregge, dall'altra, col conato, tende a limitarle nell'intensità: infatti una passionalità incontenibile, bestiale, dissolve ogni possibile legame sociale ed emotivo mentre alcune passioni (come il valor militare, l'orgoglio, la vergogna, l'ammirazione e la paura), se contenute, contribuiscono al mantenimento delle comunità. Il linguaggio è l'elemento nel quale imitazione, comunicazione, emotività si legano e si fondono, il primo e più importante collante sociale; l'immaginazione possiamo aggiungere è la plasmatrice dei linguaggi naturali ed i linguaggi sono lo strumento con il quale l'immaginazione si contagia da individuo ad individuo. La parola dell'immaginazione entra nella mente pagana e la modella sulla sua struttura.

Ciò che qui ci preme mettere in evidenza è che una concezione della mentalità eroica simile ed assimilabile a quella vichiana la troviamo già in Malebranche. E' appunto all'analisi delle tesi malebranchiane che dedicheremo quest'ultima parte della tesi che finirà con l'esposizione della teoria degli universali dell'immaginazione che si trova ne *La Recherche*. Il punto, a nostro giudizio fondamentale, è che, come per Vico, anche per Malebranche vi è una precedenza psicologica della sensibilità e dell'immaginazione sulla ragione nel costituirsi della mentalità e che tale precedenza è la conseguenza del processo di sviluppo della mentalità, processo che anche per Malebranche ha un suo "decorso" temporale. I pregiudizi infatti non occupano l'anima umana in una sola volta ma, col passare del tempo, col susseguirsi delle esperienze, si sommano gli uni agli altri e gli uni sugli altri. Mentre per la ragione non ha senso parlare di "storicità", per gli errori (i pregiudizi, il peccato ovvero, in una formula, per la mente pagana) è indispensabile introdurre nelle analisi un elemento diacronico.

Una volta che si sia entrati nell'ordine d'idee che la mente umana si esprime in una mentalità pagana risulta più semplice comprendere come quest'ultima assuma i tratti di una fantasia improntata all'eroismo. Vedremo dunque in questo capitolo i tratti caratteristici dell'atteggiamento eroico del pagano, come ciò dipenda da precise tendenze della sua immaginazione e da ben definiti rapporti di forza con le passioni. Un filo logico comune lega le analisi di Lamy, Malebranche e Vico; analisi svolte da diverse prospettive ma evidenzianti un'unica struttura della mente pagana.

*Il valore pedagogico della poesia pagana e l'eroismo secondo Lamy.* Esiste un luogo comune secondo cui il cartesianesimo ha rifiutato di attribuire ogni valore alla poesia ed alla storia; tale assunto non è falso a patto che venga ben interpretato. Innanzi tutto si tratta di una posizione assunta quasi esclusivamente da Cartesio e, sempre che ci si voglia riferire soltanto ai più importanti esponenti del movimento, giustificabile col tentativo di epurare la scienza dalle incrostrazioni della tradizione e dall'influenza inopportuna di concezioni preconcepite. In Malebranche si trova invece un'interesse profondo sia per la storia quanto per le cronache che narrano usi e costumi dei popoli, come dire: una volta che Cartesio ha tolto i pregiudizi dai vecchi principi della scienza si devono applicare i nuovi principi della scienza ai pregiudizi. Malebranche amava dire, quando si trovava in biblioteca, che era un bene se la scienza degli scolastici si trovava nei loro polverosi libri e non nella sua testa. Ma si tratta appunto di una questione di "scienza", Malebranche citava spesso i classici ed anche autori (basti pensare a Seneca e Tertulliano) che disapprovava completamente ma all'analisi dei quali dedicava energie ed interesse. Bernard Lamy ne *Le Nouvelles Reflexions* affronta la questione "vichiana" sull'utilità della lettura della poesia classica ("pagana") nell'educazione dei giovani e la conclusione a cui giunge è, anch'essa, "vichiana".

Prima però, di mostrare le conclusioni a cui giunge conviene soffermarsi su alcune importanti considerazioni preliminari che egli fa. Innanzi tutto la poesia epica (in quanto è a questo genere a cui egli si riferisce) è una poesia essenzialmente naturale perché non dà una conoscenza riflessa e concettosa (termine da intendersi proprio come peggiorativo di concettuale) dei sentimenti. La mente pagana è meno "simbolizzante" della moderna in quanto la poesia che ha prodotto non dà una conoscenza astratta e riflessiva della coscienza ma rappresenta soltanto il manifestarsi delle

passioni. La poesia moderna invece conoscendo le debolezze umane fa perno sulle inclinazioni più basse perché quanto più basse sono quelle su cui fa leva tanto più sarà efficace il condizionamento che produrrà: «Les poètes modernes connaissent mieux le ressort des passions des hommes de leur tems: ils savent ce qui est conforme à leurs inclinations corrompues, & ce qui est capable de le toucher».<sup>1</sup> La poesia epica dà una visione diretta dell'animo umano, non fornisce una descrizione concettosa di ciò che si è, esprime in maniera non mediata le passioni della coscienza pagana ma anche alcuni semplici, eppur condivisibili, principi morali. Non agisce dall'esterno sulle debolezze dell'animo ma ne esprime le più intime istanze; non è una poesia corrottrice, semmai l'espressione di una coscienza corrotta. La poesia moderna è fatta dal poeta per suscitare negli altri ed in se stesso determinate passioni; la poesia epica è lei stessa ad esser suscitata dalle passioni. La poesia moderna in altri termini, è causa di passioni nel poeta e nel lettore; la poesia epica è invece l'effetto delle passioni nel pagano. La poesia moderna ha un fine che la prescinde: si fa poesia "moderna" per corrompere i cuori, per assecondare le proprie debolezze ecc.

La poesia epica non viene fatta al fine di assecondare se stessi o di suscitare le proprie passioni negli altri: la poesia epica non ha un fine semplicemente perché non è una causa (anche se poi di effetti ne produce, come vedremo) o, almeno, non riveste questa funzione nel momento in cui viene creata; essa è semplicemente l'espressione, non riflessa né introspettiva, dei sentimenti che avvinghiano la coscienza di un uomo che percepisce, pur senza averne chiara concezione, la propria precarietà. A differenza dei pagani i moderni poeti hanno coscienza di sé, sanno quali sono le passioni che agitano gli animi ed è su queste che agiscono per corrompere, pilotare quelli. I pagani invece esprimevano direttamente le passioni nelle loro poesie, non avevano una conoscenza del loro animo in grado di costruire una poesia complessa, consapevole, concettuosa e sofisticata: facevano della poesia naturale.

Mentre i moderni cercano di "*flater la cupidité*"<sup>2</sup> i pagani producevano una poesia più ingenua ma che risvegliava nell'animo passioni più "pulite" quali l'eroismo, il coraggio, l'orgoglio ecc. La semplicità del pensiero è sempre corrispettiva alla semplicità del vivere; quella dei pagani era una vita semplice dominata da poche, ma forti passioni, funzionali in fin dei conti, più alla sopravvivenza che all'amor proprio anche se concepite sempre dal loro (di amor proprio e necessità) matrimonio. Nella poesia epica spesso amor proprio e beni primari vanno di pari passo, basti pensare all'eroe vichiano che costruisce una casa, forma una famiglia, ara i campi sì ma sotto la spinta della divinità, agisce dunque in considerazione di ciò che pensa e pensa quel che detta l'amor proprio. La mentalità eroica è allora funzionale alla sopravvivenza e là dove vi si contrappone è la credenza a prendere il sopravvento: basti pensare al valore militare che fa anzi del disprezzo della vita il suo centro psicologico strategico. Nei tempi eroici è soltanto il famolo, cioè un innesto all'inizio metafisicamente irrilevante, a subordinare il mondo poetico dell'immaginazione alla sopravvivenza.

<sup>1</sup> B. Lamy N.R. pag.220.

<sup>2</sup> B. Lamy N. R. pag.221.



Nei moderni invece si nota il processo inverso: le passioni sono funzionali più all'amor proprio che alla sopravvivenza. I tempi permettono una vita più agevole e quindi le coscienze sentono maggiore attrazione verso quelle fantasie che fomentano l'amor proprio al fine di produrre le passioni più basse, insulse e meschine (vanità, invidia, supponenza, cupidigia, ostentazione dei difetti, culto di sé ecc.). La poesia epica, proprio perché più naturale, non aveva la capacità (né sentiva la necessità) di smuovere le corde più deboli e sporche dell'animo mentre, al contrario, doveva preservare il soggetto dalla distruzione, e poteva farlo soltanto suscitando il coraggio, l'arditezza, l'onestà ecc.

La poesia quindi pur essendo effetto della debolezza umana non è totalmente cattiva se, al contrario della causa che l'ha prodotta, promuove sentimenti "sani" che rafforzano l'animo. Insomma Lamy riconosce che la sua è un'epoca decadente proprio perché dominata da passioni insulse, ad essa oppone la morale del cavaliere, del guerriero greco e romano; pur essendo un pensatore cristiano ammira nel pagano la limpidezza dei sentimenti (pur mantenendo il biasimo per la loro origine corporea) che lo muovono, mentre dispregia la morale di tanti cristiani di comodo che odiano la violenza quando hanno paura di subirla, ma che, se le situazioni si invertono, non si fanno scrupoli ad infliggerla, che professano l'ossequio delle leggi, anche se vanno a vantaggio di un despota, perché non hanno il coraggio di liberarsi dalla loro propria schiavitù; che professano il bene quando non possono fare il male, che sostengono di volere il bene di coloro ai quali fanno il male.

Alla poesia che mette in versi questa anima (corrotta tanto dal peccato quanto dalla modernità) Lamy oppone la purezza della poesia epica pagana. Purezza che non viene da una chiara visione, razionale, del buono e del giusto, ma dall'espressione diretta e naturale di alcune passioni, tutto sommato le meno dannose. Il pagano non ha un concetto di sé strutturato come il moderno, quindi pur facendo tutto inconsapevolmente in relazione all'amor proprio, produce una mentalità meno falsa in quanto non filtrata da un orgoglio che, prendendo coscienza (parziale) di sé, si fa ancor più fastidioso. Vi è un altro motivo per il quale Lamy (ed anche Malebranche come mostreremo) preferiscono la poesia (e la morale pagana) alla poesia e alla morale "pseudocristiana", degradata, della modernità: la prima propone il disprezzo del corpo, anche se per motivi "materiali", la seconda al contrario conduce ad un'attaccamento ancora maggiore alla corporeità.

L'eroe "epico" è coraggioso e disprezza la morte ed il dolore, il poeta moderno teme la morte e prova dolore anche per una spina di rosa. L'eroe epico, è vero, commette anche azioni, come l'uccisione in duello dell'avversario, palesemente in contrasto col Vangelo, ma anche quando il suo comportamento è contrario alle Scritture i suoi intenti sono comunque meno biasimevoli di quelli di tanti uomini che non commettono il male soltanto per paura di subirne le conseguenze. Il poeta moderno, il tifico dell'anima, "macchina" alle spalle anche di chi lo ama. Cristo stesso, in fin dei conti, ha avuto un atteggiamento nei confronti della morte più epico che moderno, ha affrontato il suo destino con coraggio anche se la natura del suo sentimento era ben differente e superiore da quella dell'eroe.

L'atteggiamento eroico, fa affrontare il pericolo senza esitare e tremare; al contrario della morale "pratica" dei moderni che porta a retrocedere anche davanti al più

piccolo ostacolo. Questa non è un'inutile digressione perché la morale, la poesia e l'immaginazione pagana vanno a costituire la mentalità eroica così come Vico l'ha descritta ne *La Scienza Nuova*. Ciò che i nostri Autori apprezzano della poesia epica, e quindi della morale pagana, è il fatto che essa conduce, anche se per motivi che non approvano, a negare valore al corpo e, negare la corporeità; per loro è il primo passo per riconoscere il legame che abbiamo con Dio. Al contrario la poesia moderna ci fa concentrare sul nostro corpo, ovvero sulle nostre passioni più basse e meschine, su i nostri sentimenti, sulle nostre paure, sui nostri dolori che, anche quando sono dolori dell'anima, dovuti a cause sentimentali quali l'amore, il disprezzo ecc., hanno sempre la loro origine nell'unione che la mente ha col corpo.

Lo status teorico della poesia si situa al livello della discussione sulla rappresentatività, partendo dalla concezione dell'esteso intelligibile si è visto come per Malebranche vada inteso il rapporto pensiero razionale, assoluto, pensiero pagano, rappresentativo limitato e limitante la corretta visione della nostra essenza. Ciò che mancava, se si vuole, per completare il quadro era un'applicazione non tanto della psicologia malebranchiana alla poesia quanto una diretta connessione tra le sue istanze metafisiche e la poesia. Passo compiuto dal Lamy; ne *Le Nouvelles Reflexions* applica alla poesia l'esercizio dell'esteso intelligibile, così come questo richiede che si distolga la nostra attenzione da tutti i contenuti rappresentativi del nostro pensiero per comprendere se stessi, così la poesia fa l'esatto contrario pone all'attenzione soltanto immagini fantasiose, illusioni devianti.

Non soltanto la poesia alimenta la fantasia con immagini irreali ma, proponendone tante insieme, stordisce il lettore trasportandolo in un mondo incantato esistente solo nella sua testa.<sup>3</sup> La poesia distoglie lo sguardo dalle miserie presenti alle ricchezze inesistenti, illude ed ogni spirito traviato dall'errore è uno spirito precipitato nel peccato; la poesia moderna è quindi, nella sua essenza, un male morale. Non così la poesia epica classica: «Quand je blame la poesie, on voit bien que je ne condamne que l'usage qu'on en fait pour augmenter & autoriser en nous le desordre de la concupiscence. L'on trouve dans les anciens poetes de fort belles reflexions morales, des sentences tres-judicieuses: l'on y apprend l'antiquité; dont la connoissance est necessaire».<sup>4</sup> La conoscenza dell'antichità per il cartesiano e malebranchiano B. Lamy è quindi necessaria, e nello specifico la conoscenza della poesia epica può fornire dei validi insegnamenti

<sup>3</sup> «Car enfin pour entendre l'amour des creatures, il faut les oublier, & n'y penser jamais, si ce n'est pour en connoître le neant il faut rentrer dans soy-meme, & considerer qu'elles ne nous peuvent donner cette beatitude que nous desirons; & les poetes (modern) employent tout leur art; pour nous détourner de ce devoir indispensable, & de la raison, & de la religion. Ils proposent tant de choses à la fois, qu'ils enyvrent en quelque façon leurs lecteurs: ils previennent leurs desirs: ils n'oublient rien de ce qu'ils pourroient souhaiter pour faire une grandeur achevée: ils sçavent frapper vivement l'imagination par des evenemens rares, des mots funestes, des guerres sanglantes, des sieges de villes, des combats, des renversements d'etat ou des établissement de quelque nouvel Empire: En un mot, toutes les choses que rapportent les poetes, sont capables d'arrêter l'esprit, & de le tourner vers elles par leur nouveauté, par leur rareté, & par leur grandeur» B. Lamy N.R. pag.25.

<sup>4</sup> B. Lamy N.R. pag.221.

morali. Morale poetica e storia sono quindi conoscenze valide di per sé, ciò che invece va biasimato è il loro uso scorretto. A Lamy inoltre non sfugge neppure, sebbene in termini molto vaghi, il legame tra filologia e filosofia e, proprio come Vico ricorre all'etimologia per chiarire il suo concetto: «La matiere du poeme epique est une action éclatante & d'importance, comme est une guerre & l'établissement d'un empire. C'est pourquoy le style en doit etre élevé, afin que les paroles répondent à la grandeur des choses qu'on y traite ; & c'est de là que ce poeme est nommé Epique par excellence, ce mot venant du nom grec "epos", qui signifie parole».<sup>5</sup> Qui Lamy accenna ad un legame tra poesia e antropologia che diverrà più esplicito nelle due citazioni seguenti: in una poesia si possono ricavare tutti quegli aspetti del vivere civile (cioè tutto ciò che rientra nel concetto vichiano di filologia) propri della società in cui viveva chi l'ha scritta.

La poesia è dunque una fondamentale fonte di informazioni per l'antropologo. Nelle storie che essa racconta si possono trovare le origini della nostra civiltà, l'evolversi degli usi e dei costumi; nell'Eneide ad esempio si manifestano la visione epica della realtà dei nostri antenati nonché la natura poetica della loro società. «La fin du poeme epique est de faire un tableau de ce qui se passe de plus éclatant dans le monde, comme sont le grand voyages, le grands edifices d'un superbe palais, ou d'une grande ville, des guerres, des combats, des sieges, & autres actions semblables. Les poetes prétendent y former des rois, des capitaines, & donner des leçons pour se bien conduire dans les grands emplois, au milieu de la guerre ou en tems de paix. Ce qui se remarque dans l'Eneide; qui est l'ouvrage en ce genre le plus accompli qui se soit jamais fait...»<sup>6</sup> Ed ancora: «On trouve dans l'Eneide toute l'histoire romaine. L'on y apprend les antiquitez de l'Italie; & presque de tout le monde, les origines des villes & des peuples: ils n'y a presque point de fable qui n'y soit rapportée. L'on y voit la maniere de combattre & d'assiéger des villes: les ceremonies sont expliquées dans tous leurs termes propres, comme Macrobe le fait voir. Il y a de la philosophie, de l'astronomie, de la geographie de sorte qu'un jeune romain qui étudioit ce poete avec soin, y apprenoit d'une maniere agreable tout ce qu'un jeune homme de qualité étoit obligé e sçavoir en ce tems-là: ce qui est un sujet de confusion à la plupart de nos poetes, dont le vers n'ont que de belles paroles, qui ne signifient rien».<sup>7</sup> La poesia moderna è, nei casi migliori, una composizione di belle parole ma non indica immediatamente come comportarsi nella vita, è quindi una poesia simbolica astratta, mentre la poesia epica era un canone di comportamento, aveva un significato immediato che coincideva con l'azione che spiegavano le sue parole. La poesia epica era un manuale di vita, un saggio di antropologia messo in pratica, la spiegazione di usi e costumi che dovevano essere acquisiti dal lettore, il lettore leggendo diventava come il libro voleva, un eroe.

Leurs ouvrages ne sont bons que pour faire perdre le temps agréablement: leur maniere d'écrire est toute payenne, pleine de fables: ils s'en excusent mal à propos sur l'exemple des anciens poetes. Car, comme ces fables faisoient une partie de la croyance des payens & de

<sup>5</sup> B. Lamy N.R. pag.211.

<sup>6</sup> B. Lamy N.R. pag.213.

<sup>7</sup> B. Lamy N.R. pag.214-5.

leur religion; c'étoit une necessité par exemple à Virgile, de trouver les occasions dans les ouvrages d'en instruire la jeunesse: l'on ne voit point qu'il les invente; il parle selon la commune opinion; & c'est toujours pour instruire son lecteur de tout ce qu'il peut apprendre de la matiere qui se traite: c'est pour faire connoitre l'antiquité d'un ville, l'origine d'une fete, d'un sacrifice, selon qu'on le croyoit pour lors, & que les historiens le rapportent.<sup>8</sup>

La poesia epica ha quindi la fondamentale funzione di trasmettere le conoscenze, sia direttamente con l'applicazione pedagogica che aveva sulle menti dei giovani romani, che in essa imparavano la morale, la letteratura, la storia del loro popolo; imparavano, in definitiva, a vivere; sia indirettamente in quanto una mente "analitica", quale è appunto quella degli studiosi moderni, può ritrovare in essa tutta una serie di informazioni sulle quali riflettere e, ancor più, vedervi la manifestazione di tutta una mentalità, di tutta una cultura che è a fondamento della nostra stessa società. La poesia epica classica è da una parte un manuale multidisciplinare ad uso e consumo dei giovani che vogliono costruirsi come validi cittadini, dall'altro una miniera di "fonti" per l'antropologo, il filosofo ed il filologo. «Le grand San Basile enseignant dans une de ses homelies la maniere de lire les livres des Gentils, reconnoit que la lecture de leurs ouvrage est tres utile; & que comme avant que teindre les étoffes en écarlatte, on les prépare par quelque'autre couleur moins precieuse, l'on doit ainsi se servir de cet étude pour disposer les jeunes gens à une doctrine plus solide».<sup>9</sup> Il riferimento ad un Santo non è completamente strumentale, soltanto per voler trovare un'autorità all'interno della Chiesa che confermi quanto egli, Lamy, sta argomentando. La teoria di San Basilio, è una tesi del buon senso, chiunque abbia un minimo di obiettività riconosce quanto lo studio della letteratura classica sia utile. Lamy però aggiunge qualcos'altro; in realtà, se si leggono tutte le *Reflexions* non si hanno dubbi che la maniera giusta di leggere i classici sia quella che risponde al corretto approccio allo studio per come veniva esposto ne *La Recherche* di Malebranche.

Il metodo corretto di studio dei classici è quindi quello della ragione cartesiana e, ancor più, agostiniana. Con una felice metafora San Basilio «ajoute que ce que sont les feuille à l'arbre, la connoissance que l'on acquiert dans le livres des payens, l'est à l'ame; & si on la considere comme un arbre, l'on doit dire que la verité qui en est comme le fruit, est bien plus agreable, lorsque l'arbre qui les porte n'est pas dépouillé de ses feuilles, qui sont ses ornemens; c'est pourquoi l'on ne doit point retirer entierement d'entre les mains de la jeunesse chretienne les anciens poetes. Tout le mal même que nous avons montré etre caché dans la poesie, ne se rencontre pas dans leurs ouvrages: ils sont moins dangereux que ceux qui écrivent aujourd'huy, parce qu'ils ne font pas tant d'impression sur les esprits».<sup>10</sup> Ritorna qui la contrapposizione tra la poesia epica e quella moderna, la prima aveva una funzione pedagogica di tutto rispetto, serviva a costruire un cittadino, mentre la seconda serve soltanto a seminare

<sup>8</sup> B. Lamy N.R. pag.215.

<sup>9</sup> B. Lamy N.R. pag.219.

<sup>10</sup> B. Lamy N.R. pag.220.

alienazione, autocommiserazione, vigliaccheria, la più spudorata debolezza spacciata per "sensibilità" e, quando si parla di sensibilità a fini educativi, i cartesiani non possono che prendere una posizione critica.

La sensibilità che, se intesa come facoltà dell'anima, ha già in sé la connotazione della passività, se elevata a valore poetico risulta moralmente molto più deprecabile dell'orgoglio pagano. La morale epica fornisce gli imperativi dell'azione, la poesia moderna affossa invece nella passione e, da lì, nella passività e qui ritorna l'impostazione cartesiana dell'uomo. Se la mente non è attiva attivo è il corpo (ovvero la sensibilità) e passiva la coscienza e, una coscienza passiva, è sempre una cattiva coscienza. Virgilio,<sup>11</sup> pur essendo un pagano, nei suoi versi dimostra invece di avere, sotto questo aspetto, uno spirito fundamentalmente cristiano. Le sue parole trasmettono conoscenza e non concupiscenza, tale deve essere il compito pedagogico della poesia. Ben lontano dunque dal ritenere mitologia e poesia soltanto degli "scarti" storici i nostri due Autori riconoscono alla poesia, ad un ben preciso tipo di poesia, un'importante funzione scientifica e pedagogica.

Lo stesso atteggiamento di Lamy si ritrova anche in Malebranche come vedremo nel capitolo che segue; d'altra parte *La Recherche* è un punto di riferimento privilegiato e continuo nell'opera di Lamy, chi legga le sue opere nota subito la "sudditanza" filosofica verso il suo più noto amico.

*Il "mito" malebranchiano del buon selvaggio.* Ne *La Recherche* le analisi antropologiche trovano ampio spazio e tra esse molte sono quelle che hanno per oggetto la mentalità primitiva, tale era infatti per un pensatore del '600 la mentalità dei popoli africani e anche di molti abitanti dei paesi occidentali assolutamente non acculturati, quali i pastori, i servi ecc. Nel secondo libro si prende ad esempio un racconto narrato da Diodoro Siculo (racconto riportato anche da Lamy ne *Le Reflexions*), le riflessioni che Malebranche sviluppa partendo da questo racconto sono, a mio avviso, molto interessanti. Ecco come egli espone i fatti:

Un ancien Auteur rapporte qu'en Ethiopie les gens de cour se rendoient boiteux & difformes, qu'ils se coupoient quelques membres, & qu'ils se donnoient même la mort pour se rendre semblables à leur Princes. On avoit honte de paroître avec deux yeux, & de marcher droit à la suite d'un Roi borgne & boiteux; de même qu'on n'oseroit à présent paroître à la cour avec la fraise & la toque, ou avec des bottines blanches & des éperons dorez. Cette mode des ethiopiens étoit fort bizarre & fort incommode, mais cependant c'étoit la mode. On la suivoit avec joie, & on ne songeoit pas tant à la peine qu'il falloit souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisoit de paroître plein de générosité & d'affection pour son Roi.<sup>12</sup>

Partire dall'esempio che ci può fornire un'usanza di un popolo definito primitivo, permette di identificare con maggior facilità alcune inclinazioni dell'animo umano

<sup>11</sup> «Ce poete (Virgile) est aussi admirable en ses expressions, que dans les choses qu'il expose. Aucun auteur n'a mieux parlé latin, ny plus sçavamment; il ne se sert que des termes les plus propres: il est naturel, il est clair, & cependant il est fort, & dit en peut de mots une infinité de choses» B. Lamy N.R. pag.216.

<sup>12</sup> R.d.V., tome I, pag.336-7.

dato che una società primitiva ha una struttura meno complessa delle nostre, il che permette agli uomini un comportamento più "naturale". La prima cosa che risalta di questo racconto è che in un popolo primitivo i cortigiani si sottopongono anche a torture (ad azioni che vanno contro il proprio utile) pur di imitare il superiore, pur di adeguarsi alla moda. Si crede così di aver identificato negli etiopi alcune caratteristiche che si presentano in maniera più diretta, più rozza, (come l'espressione non controllata delle proprie intenzioni, non mediata cioè dalla riflessione razionale, riflessione che a torto invece ritengono di avere i popoli "evoluti"); ma anche questo è soltanto un pregiudizio e Malebranche lo corregge subito proponendo, al posto di una contrapposizione, un paragone con le mode alla corte del re di Francia. A differenza di quest'ultime però, la moda degli etiopi aveva alcuni vantaggi: come dire "i francesi sono più stupidi, più rozzi, più vanitosi degli etiopi."

Il primo di essi è che, a differenza delle mode francesi, mostrano una qualche forma di vera affezione del cortigiano verso il proprio re, affezione che si manifesta nella mortificazione dell'amor proprio attraverso le mutilazioni corporee. Quest'ultime hanno per conseguenza il fatto che così l'individuo non cerca di imitare per prevaricare l'altro, non cerca l'affermazione personale, non vuole il massimo guadagno col minimo sforzo ma, al contrario, contiene il suo orgoglio nell'assomigliare al suo re, non nella grandezza ma nella debolezza.

La "legge" sociale che opera in un cortigiano a mutilarsi è, benchè egli ne sia totalmente inconsapevole, la forza centripeta che tiene "in sospensione" la società; il suo è un atto che rafforza la coesione della comunità di cui è parte. Era una moda bizzarra e dolorosa ma, afferma perentoriamente Malebranche, sostanzialmente uguale, nei suoi aspetti peggiori (dal punto di vista morale), alle mode francesi mentre, al contrario di queste, aveva anche delle attenuanti. Con le loro usanze gli etipi mostravano comunque una vera amicizia per il loro re, sebbene le ragioni per le quali la mostravano erano false al pari di qualsiasi altra moda seguita in qualsiasi corte (la corte per Malebranche è un esempio, per indicare un luogo ove gli inferiori sono in una condizione di sudditanza psicologica servile ed ipocrita verso un superiore che li controlla e domina).

Se ben riflettiamo comunque vediamo che c'è almeno un'altra ragione per la quale la moda degli etiopi è radicalmente differente da quella francese: quest'ultima non è che apparenza, l'altra, se così si può dire, investiva anche la sfera dell'essere. Il nobile alla corte del Re Sole vestiva alla moda per apparire bello ed interessante ma, nei fatti in niente cambiava realmente, il cortigiano etiope seguendo la moda mutava realmente il suo modo di essere: un vestito nuovo non implica un cambiamento irreversibile, mentre azzopparsi ed accecarsi si e, soprattutto, non nel senso di una migliore apparenza. Non si può sostenere che l'etiope credesse di migliorarsi amputandosi perché, se così fosse, che sacrificio potrebbe mai esserci in un'azione che ci rende più belli, o migliori? L'etiope può mostrare la propria devozione soltanto con un sacrificio. Infatti i francesi che seguono la moda non dimostrano con ciò nessuna affezione per Luigi XIV, vestendosi ed atteggiandosi a Re sole non fanno nessun sacrificio, mentre gli etiopi per il loro re si.

Certo, la ragione per la quale gli etipi mostravano la loro amicizia al re era falsa, a fondamento c'erano tutti gli aspetti che siamo andati esponendo trattando dei rapporti

tra inferiori e superiori; non di meno era una ragione forte, tanto da trasformarla da moda in costume e da costume in legge. Una moda quindi, se e quando ha una ragione a fondamento che travalichi l'amor proprio e la superficialità dell'apparire, può trasformarsi in legge. «Enfin cette fausse raison d'amitié soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coûtume & en loi qui a été observée fort long-tems». <sup>13</sup> Nel caso del cortigiano la causa della sua amicizia per il sovrano è sempre interessata anche se l'interesse non è sempre e soltanto materiale. Gli uomini, e primi tra tutti i cortigiani, sono portati da una particolare inclinazione naturale all'adulazione, <sup>14</sup> per mostrarsi di spirito, per far vedere che sono attenti anche agli altri e non soltanto a se stessi, per attirarsi la fiducia, la benevolenza, con la speranza di ottenere qualcosa o, cosa tutt'altro che rara, per prendersi gioco del prossimo. Ma il fatto che le cause siano ipocrite non vuol affatto significare che gli effetti siano meno reali. Il passaggio da moda a legge non è però automatico, passa attraverso la fase di usanza diffusa, di costume. Il costume può definirsi allora una moda che persiste, che non viene sostituita da un'altra moda un po' più "alla moda". Molte leggi delle società umane si costituiscono così, attraverso la consuetudine e la consuetudine spesso è contraria sia al buon senso che alla ragione.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le levant, nous apprennent que cette coûtume se garde dans plusieurs païs, & encore quelques autres aussi contraires au bon sens & à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne, pour voir observer religieusement des loix & des coûtumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes, & bizarres: il ne faut pas sortir de la France pour cela. <sup>15</sup>

Malebranche prende qui posizione contro tutti quegli indirizzi teorici che considerano le altre culture come inferiori alla nostra, contro ogni etnocentrismo. I costumi dei popoli che definiamo primitivi, sembrano bizzarri e folli soltanto perché non sono i nostri, se invece analizziamo criticamente i nostri come facciamo con quelli degli altri, noteremo che abbiamo costumi altrettanto irrazionali. Malebranche fa qui un'affermazione estemamente importante: non c'è bisogno di andare a studiare i popoli selvaggi, i primitivi per vedere quanto le leggi che si danno gli uomini siano irrazionali, non c'è bisogno di studiare popoli lontani migliaia di chilometri, l'irrazionalità che tanto ci stupisce in loro la possiamo trovare benissimo a casa nostra.

In tutti gli uomini operano le medesime leggi, l'errore ha le stesse cause ai tropici come ai poli. <sup>16</sup> Il fatto che per seguire la moda i francesi non si sottopongano a

<sup>13</sup> R.d.V., tome I, pag. 337.

<sup>14</sup> «Nous devons aussi nous bien mettre dans l'esprit, que la plûpart des hommes sont portez à la flatterie ou à nous faire des complimens, par une espece d'inclination naturelle...» R.d.V., tome II, pag. 123.

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag. 337.

<sup>16</sup> «Par tout où il y a des hommes sensibles aux passions, & où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie, & une bizarrerie incomprehensible. Si l'on ne souffre pas tant de la douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hyver, & à se serrer le corps durant des chaleurs excessives de l'esté, qu'à se crever un oeil ou à se couper un bras, on devrait souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente: ainsi il y a le moins une égale bizarrerie» R.d.V., tome I, pag. 337.

menomazioni cruente come gli etiopi, non rende le loro mode meno irrazionali, anzi, la moda degli etiopi è meno immorale di quelle in voga in Francia. Agli occhi del pio Padre oratoriano le mode dell'alta società francese dovevano sembrare immorali; immoralità che non riscontrava tra gli etiopi: mostrare i seni per sedurre è per lui una moda molto più indegna che ferirsi un ginocchio per solidarietà col proprio sovrano; inoltre, dato che tutti i cortigiani si azzoppavano, Malebranche non vedeva in questa pratica neppure un tentativo di mettersi in evidenza. Ciò che spingeva gli etiopi era un moto di compassione anche se molto contorto, qualcosa molto più prossimo all'autentico spirito cristiano, che non l'andare abbigliati come alla corte del re di Francia.

La compassione, il sentire alla stessa maniera e l'essere realmente partecipi del piacere e del dolore altrui, sono il collante migliore per cementare una società anche se si tratta di un materiale molto meno utilizzato dell'amor proprio; proprio per questo ancor più rispetto meritano gli etiopi, il che non toglie che anche in loro l'amor proprio non giochi un ruolo decisivo. La civile Francia, centro di cultura e paese essenzialmente cattolico è, ancor più, la culla di mode indegne, partorite da una ragione corrotta non meno del cuore; pagane più dei costumi pagani; e le mode sono così radicate nei comportamenti sociali da diventare una legge non scritta osservata rigidamente, più efficace della legge scritta da Dio sulle tavole di Mosè.<sup>17</sup>

Le mode diventano leggi scrupolosamente applicate in quanto sono scolpite sulla tavola dell'amor proprio; ma diventano leggi e questo è quanto ci interessa. Il costume, l'usanza è quindi una moda che riesce a fissarsi, a travalicare l'epoca in cui si è originata e a determinare le regole di convivenza anche nei periodi successivi. Le mode sono manifestazioni del lavoro dell'immaginazione e, a seconda dei tempi e dei luoghi, si fanno più o meno sfrenate in quanto vi sono tempi e luoghi in cui l'immaginazione collettiva ha modo di "sfogarsi" più che in altri. I francesi non devono quindi tenere atteggiamenti di superbia, non devono fare i presuntuosi nel considerare superiori la loro lingua, i loro usi e le loro leggi nei confronti di quelli dei selvaggi; la società francese, almeno nei suoi aspetti generali, ha le stesse cause, la stessa origine ed è "mossa" dalle stesse forze delle società primitive.

En vérité je ne sçai si les françois ont tout-à-fait droit de se mocquer des ethiopiens & des Sauvages. Il est vrai, que si on voyoit pour la première fois un roi borgne & boiteux, n'avoir à la suite que des boiteux & des borgnes, on auroit peine à s'empêcher de rire. Mais avec le tems on n'en riroit plus; & l'on admireroit peut-être davantage la grandeur de leur

<sup>17</sup> «Un ethiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se creve un oeil; mais que peut dire une dame chrétienne, qui fait parade de ce que la pudeur naturelle & la religion l'oblent de cacher? Que c'est la mode, & rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, mal-honnête, indigne en toutes manières: elle n'a point d'autre force qu'une manifeste corruption de la raison, & qu'une secrète corruption de coeur: on ne la peut suivre sans scandale: c'est prendre ouvertement le parti du dérèglement de l'imagination contre la raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu: en un mot, c'est violer les loix de la raison & les loix de l'Évangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode: c'est-à-dire, une lois plus sainte & plus inviolable que celle que Dieu avoit écrite de sa main sur les tables de Moïse, & que celle qu'il grave avec son esprit dans le coeur des Chrétiens» R.d.V., tome I, pag.338.



courage & de leur amitié, qu'on ne se railloir de la foiblesse de leur esprit. Il n'en est pas même des modes de France. Leur bizarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente; & si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot elles portent le caractère d'un siècle encore plus corrompu, dans lequel rien n'est assez puissant pour modérer le dérèglement de l'imagination.<sup>18</sup>

La ragionevolezza delle mode dei selvaggi (gli etiopi) consiste nel rafforzare il coraggio, la lealtà e molti altri sentimenti che hanno il doppio scopo di tenere sotto controllo l'amor proprio, l'immaginazione e cementare la società. Al contrario le mode francesi danno mano libera alla civetteria, al narcisismo, alla supponenza, alla vanità che si estende ad ogni aspetto della vita delle persone che le seguono. Le mode, sostiene Malebranche, sono l'impronta di un'epoca ed un'epoca si distingue dalle altre anche per quanto sciolte lascia le briglie all'immaginazione.

Il fine delle mode è sempre lo stesso: il piacere sensibile; piacere a se stessi, ma soltanto nella misura in cui si piace agli altri e, soprattutto, a chi ci è superiore. Il desiderio, tipico dell'amor proprio, di esser riconosciuti e di prevaricare gli altri, trova nelle mode delle nostre società, cosiddette evolute (ma che per Malebranche sono anche "involute", sia moralmente perché, nonostante la venuta del Cristo, le genti sono nel cuore e nei comportamenti ancor più corrotte e pagane di prima e con ancor meno ragioni per esserlo; sia socialmente in quanto l'amor proprio, unito all'immaginazione sfrenata, si comporta come il cloro unito all'idrogeno, andando a formare un acido che se disciolto nella società diventa molto corrosivo), un terreno fertile su cui far crescere un falso sentimento di superiorità, vano quanto apparente che, a differenza dei costumi etiopi, non presenta nessun carattere di reale valore, ma soltanto effimera apparenza di essa, quando addirittura neppure questa ma, paradossalmente, l'esaltazione di ciò che è indegno e corrotto.

Le mode francesi, con la loro vanità esaltano ciò che è debole, si fanno forza della loro debolezza, cercano l'apprezzamento in ciò che dovrebbe provocare disprezzo, rovesciano i principi della morale per poter dar libero corso alla concupiscenza. Le mode francesi sono così molto più schiave dell'amor proprio che non le etiopi, completamente prostitute all'egoismo, nate nell'immaginazione sono volte a contagiare l'immaginazione (degli altri). Le mode sono, infine, una "modalità" della politica, un mezzo con il quale si stabiliscono i rapporti di forze nella società; su di esse si tessono i rapporti che legano inferiori a superiori, attraverso di esse si trasmettono le tensioni sociali. Infatti: «Ciò che abbiamo detto dei cortigiani vale anche per la maggior parte dei servitori nel rapporto coi padroni, delle donne di servizio nel rapporto con le padrone e, per non perdersi in enumerazioni piuttosto oziose, vale per tutti gli inferiori nel rapporto coi loro superiori».<sup>19</sup> Resta ora da vedere come chi è fornito di forte immaginazione riesca ad imporsi agli altri.

<sup>18</sup> R.d.V., tome I, pag.338.

<sup>19</sup> R.d.V., tome I, pag.338.

## GLI EROI DELL'IMMAGINAZIONE

Si è mostrato come siano la grandezza e la profondità delle tracce a far sentire gli oggetti all'anima; e come alcuni uomini abbiano l'immaginazione così sviluppata da esser capaci di tracce più profonde di altri nel percepire gli stessi oggetti. Chi ha un'immaginazione sì fatta è, generalmente, una persona pervasa da forti passioni. E' attraverso le passioni che le immaginazioni si "contagiano". La comunicazione delle stesse immagini, delle stesse fantasie però non si limita alla sola sfera del pensato, ma investe anche i comportamenti, gli atteggiamenti e, in definitiva, tutto il corpo.

Le persone dalla forte immaginazione dominano quelle con l'immaginazione debole, le portano un po' alla volta ad assumere i propri atteggiamenti, caratteri, modi di fare ecc.; sono soggetti con la capacità di commuovere, di persuadere, di farsi imitare, sanno tradurre i loro pensieri in immagini molto vive e percettibili.<sup>1</sup> Chi ha una forte immaginazione è quindi un visionario, lega i suoi pensieri sempre ad immagini che colpiscono, che scuotono, ma pensa sempre cose di non difficile comprensione; ed è anche per questo motivo che ha generalmente grandi capacità persuasive.

La persuasione però, come suggerisce Malebranche, parte sempre da sé stessi, non si può convincere gli altri su qualcosa di cui, prima, non abbiamo convinto noi stessi. D'altra parte anche Vico sostiene la stessa tesi, il poeta teologo infatti giunge al pensiero attraverso un'operazione mentale di autopersuasione, illudendosi che il cielo fosse Giove si è "convinto" che tutta la realtà fosse animata. Quest'opera di persuasione, è per Vico, un atto "semantico", di attribuzione di significati alle cose. A Vico inoltre la "scienza" retorica ha insegnato che non può esserci comunicazione senza passione e quindi neanche convincimento senza trasporto emotivo; il suo bestione infatti è mosso da forti passioni, è attraverso le passioni e l'immaginazione che egli si autoconvince, si illude o, in una parola, pensa. Tale concetto però trova un'ampia trattazione ne *La*

<sup>1</sup> «Car enfin un homme qui est pénétré de ce qu'il dit, en pénètre ordinairement les autres, un passionné émeut toujours» R.d.V., tome I pag.329.

<sup>2</sup> «Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher & de persuader, à cause qu'ils forment des images tres-vives & tres-sensibles de leur pensées» R.d.V., tome I, pag.329.

*Recherche*: le immagini si comunicano attraverso le passioni e, senza *compassione*, non può esservi contagio, persuasione.<sup>2</sup> Dobbiamo quindi considerare quali siano i legami tra la persuasione “interpersonale” e l’autoconvincimento.

Si è visto che per persuadere gli altri ci si deve trovare, in qualche modo, in una posizione di superiorità nei loro confronti. Se fosse sempre così però, molte cose non sarebbero possibili, la società stessa avrebbe un’altra struttura, forse molto più piramidale di quanto già non sia; tantissime cose non sarebbero possibili, soprattutto vivremmo in uno stato di assoluta sudditanza rispetto a chi è più fantasioso e, contemporaneamente, in una posizione sociale preminente. Forse il concetto stesso di dialettica non sarebbe possibile, il senso critico poi finirebbe per essere in pratica, se non proprio di diritto, inattuato. Infine se dovessimo convincerci soltanto di quelle cose che ci vengono propinate dall’alto, non potremmo farci nessuna idea nostra, l’autoconvincimento sarebbe impossibile. Il soggetto invece ha, per Malebranche, una certa autonomia, può venir convinto anche dai suoi pari nonché dagli inferiori e convincersi da solo di qualsiasi cosa. Procediamo con ordine, partendo dalla persuasione tra “pari”.

Il n’est pas absolument nécessaire pour agir dans l’imagination des autres, d’avoir quelque autorité sur eux, & qu’ils dépendent de nous en quelque manière: la seule force d’imagination suffit quelquefois pour cela. Il arrive souvent que des inconnus, qui n’ont aucune réputation, & pour lesquels nous ne sommes prévenus d’aucune estime, ont une telle force d’imagination, & par conséquent des expressions si vives, & si touchantes, qu’ils nous persuadent sans que nous sçachions ni pourquoi, ni même précisément de quoi nous sommes persuadez. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n’y a rien de plus commun.<sup>3</sup>

La sola forza dell’immaginazione è quindi sufficiente ad attivare il meccanismo della persuasione e, quindi, dell’imitazione. La persuasione tra “uguali” è un evento comunissimo, afferma Malebranche, è non è neppure necessario che si resti convinti di qualcosa in particolare o particolarmente tangibile. E’ come se l’esser convinti fosse una necessità dello spirito, un bisogno primario al quale non è possibile sottrarsi. La persuasione come fine a sé stessa è un fenomeno comunissimo, tanto da passare spesso inosservato. «Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d’un esprit visionnaire, qui parle vivement sans sçavoir ce qu’il dit, & qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l’écourent, à croire fortement sans sçavoir ce qu’ils croyent.. Car la plûpart des hommes se laissent aller à l’effort de l’impression sensible qui les étourdit & les ébloüit, & qui les pousse à juger par passion de ce qu’ils ne conçoivent que fort confusément».<sup>4</sup> In queste dinamiche il contenuto è meno importante del “mezzo” che lo veicola, la coscienza si lascia sedurre dai sensi ed i primi ad esser convinti sono proprio i sentimenti, “ragioni” cioè, molto confuse. Il pensiero si trova così ad essere un pretesto per l’atturarsi delle passioni. L’uomo crede più al come la cosa gli viene detta che alla cosa stessa. Un’aria di pietà e di gravità infonde un (falso) senso di profondità a ciò che viene detto, si crederà quindi al messaggio più per le capacità di

<sup>3</sup> R.d.V., tome I, pag. 338-9.

<sup>4</sup> R.d.V., tome I, pag.339.

recitazione dell'oratore che non per la verità delle sue parole. Anzi si può dire che quanto più facilmente un pensiero si comunica tanto più esso sarà immaginario, con i connotati marcati dalla sensibilità e dalla passionalità.

Gli spiriti visionari sono presi dalle loro passioni, la comunicazione delle idee è un pretesto per la comunicazione dei sentimenti;<sup>5</sup> l'espressione di un pensiero è sempre qualcosa di sensibile; la comunicazione, si è sostenuto, passa attraverso i sensi; la verità invece, non passa per i sensi, ognuno la percepisce nell'esteso intelligibile. La verità è nella nostra mente, la comunicazione può servire soltanto a riportare la coscienza in sé stessa, a fargli riconoscere i pregiudizi e gli errori.; ma per far ciò bisogna che chi parla non abbia pregiudizi e, chi ascolta, abbia una volontà sufficientemente ferma da incamminarsi sulla strada della conoscenza. Condizioni queste che soltanto raramente si verificano fra gli uomini, la maggior parte preferisce abbandonarsi ai falsi insegnamenti dei sensi finendo così per esser schiavi dell'immaginazione e di chi la sa usare. In realtà chi si impone agli altri è sempre un visionario quindi, non tanto uno che sa usare l'immaginazione ma che viene da questa usato.

I "superiori" (nell'accezione malebrancheana del termine: coloro che hanno una qualunque forma di potere sugli altri) sono allora i primi e più disgraziati schiavi dell'immaginazione. In loro passioni e fantasie esercitano un potere illimitato tanto che sembrano come degli invasati, alienati e, effettivamente, in parte lo sono. Per Malebranche vale quanto sosteneva Cartesio: abbiamo tutti lo stesso tipo di intelligenza; non esistono persone più dotate di altre in intelletto; esistono persone più o meno dotate in immaginazione e in passioni. Sono le fantasie e le fissazioni prodotte da quest'ultime a limitare, più o meno, le capacità dell'intelletto.

Sono i difetti a fare le differenze negli uomini, siamo diversi negli errori e concordi nella verità anche se, pure nell'errore, come si cerca di dimostrare ne *La Recherche*, vi sono delle regolarità, ma di tutt'altro tipo e natura delle regolarità della ragione. E' quindi l'errore il principio delle differenze tra gli uomini; le disparità sociali, politiche, culturali hanno la loro origine dall'errore. In questo senso, lo studio degli usi e dei costumi, dell'antropologia, è lo studio di come l'immaginazione conduce all'errore. I visionari dell'immaginazione sono quindi il vettore dell'errore e delle disparità sociali; ma sono anche coloro che (rispondendo al bisogno di venir convinti, bisogno proprio di un'anima corrotta) contribuiscono al mantenimento della società.

Al collante della vera pietà cristiana, il peccato ha sostituito l'amor proprio, senza i visionari dell'immaginazione, che stabiliscono delle gerarchie nelle menti (e quindi nella società) l'amor proprio forse condurrebbe all'autodistruzione. Non a caso Malebranche afferma che le passioni, se contenute, contribuiscono al mantenimento

<sup>5</sup> «Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, & un certain air libre & fier qui domine, & qui dispose les imaginations foibles à se rendre des paroles vives & spécieuses, mais quine signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout-à-fait heureux en expressions, quoique tres-malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air & des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons; il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, & communiquer ainsi leurs erreurs & leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes» R.d.V., tome I, pag.340.

delle comunità; se tutti avessero forti immaginazioni (e quindi forti passioni) o se, al contrario, tutti avessero deboli fantasie, mancherebbe forse l'equilibrio indispensabile a non far precipitare in una voragine tutte le umane società. Studiare la società equivale in parte a studiare le passioni umane: concetto questo assolutamente condiviso dal Vico che in più luoghi, pone in stretta corrispondenza emotività dei potenti e dei popoli con le strutture politiche degli stati; ma non si tratta soltanto di questo.

La società stessa per Vico è un'effetto del conato; è soltanto grazie al fatto che l'uomo riesce a trattenere le sue passioni più distruttive che le società umane sono possibili. Se l'uomo imprigionando le proprie passioni non si fosse fatto, in qualche modo, schiavo di sé stesso, non vi sarebbe cultura, vivremmo ancora in uno strato ferino come quello narrato nel famoso capitolo *del diluvio universale e de' giganti*. La forte immaginazione, se così vogliamo dire è per i nostri Autori "psicologicamente" necessaria per imbrigliare le forti passioni, va da sé che nel poeta teologo, in cui massima era la potenza delle passioni, vivissime dovessero essere le fantasie.

Individui di forte immaginazione, comunque, si trovano in ogni tempo, in tutti gli strati della società e in tutte le attività umane; Malebranche prende tre autori (Tertulliano, Seneca, Montaigne) come significativi esempi di forte immaginazione, essi presentano in modo pronunciato le caratteristiche tipiche dei visionari.<sup>6</sup> L'immaginazione di questi autori è così potente che riesce a trasmettersi attraverso la sola parola, e la sola parola scritta. Il loro periodare è sufficiente a suscitare passioni ed immagini nell'animo dei lettori. La parola è cioè un "conduttore" sufficientemente buono da trasmettere efficacemente le immaginazioni. La loro immaginazione si fa sentire anche attraverso parole morte (scritte), è un'immaginazione estremamente potente quella che agisce nella mente e nella penna di questi scrittori, deve infatti supplire alla mancanza di impatto sensibile di cui invece un oratore (da intendere con questo termine qualsiasi persona che voglia persuadere con la parola) può sempre servirsi.

La parola può quindi essere, o divenire, un potente mezzo in mano all'immaginazione; può veicolarla anche attraverso i secoli. Le loro parole «entrano nell'anima, vi penetrano, la dominano in modo tanto imperioso da farsi obbedire senza farsi capire: si cede ai loro ordini senza conoscerli. Si vuole credere, ma non si sa cosa credere perché, quando si vuol sapere con precisione ciò che si crede o si vuole credere e ci si avvicina, per così dire, a quei fantasmi per conoscerli, spesso essi se ne vanno in fumo con tutto il loro apparato e tutto il loro splendore».<sup>7</sup> L'anima è così dominata dalle parole, ma si tratta di parole colorite con l'immaginazione e i sentimenti, non termini freddi adatti a trasmettere concetti astratti, è la parola dei sensi a farsi strada nelle coscienze, la parola che domina l'immaginazione domina la comprensione. La mente

<sup>6</sup> «Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Seneque, de Montagne, & de quelques autres, a tant de charmes, & tant d'éclat, qu'il ébloüit l'esprit de la plûpart des gens, quoi que ce ne soit qu'une foible peinture, & comme l'ombre de l'imagination de ces Auteurs. Leurs paroles toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens» R.d.V., tome I, pag.341.

<sup>7</sup> R.d.V., tome I, pag.341.

pagana viene assoggettata da questo linguaggio dell'immaginazione, assorbita nelle parole della fantasia, vi si trova imprigionata e totalmente compresa.

La parola dell'immaginazione entra nella mente pagana e la modella sulla sua struttura, questo il pensiero di Malebranche e queste, potremmo aggiungere le conclusioni a cui giunge Vico con la sua antropologia dell'eroe, la cui mente è modellata da e sul mito tanto che il mito, sotto questo aspetto, rispecchia la struttura linguistica e logica della mente pagana. Il contenuto di questo linguaggio è tutto rappresentativo, una sintesi di fantasmi che si dissolvono all'imporsi della ragione di chi sappia dare posto alla ragione. Immaginazione, società, linguaggio, credenza e struttura della mente sono elementi che vanno tutti di pari passo in queste analisi di Malebranche.

Vi è una sorta di necessità psicologica che lega il linguaggio all'immaginazione, che lo lega "geneticamente": la quasi totalità degli uomini cioè, usa il linguaggio dell'immaginazione, piega il linguaggio alla fantasia; è inoltre evidente che la funzione sociale del linguaggio è assolta quasi totalmente dal linguaggio "visionario", dalla lingua dell'immaginazione; non è certo sulle frequenze della ragione che si sintonizzano le lingue naturali e a nessuno forse, meglio che a Malebranche, ciò era chiaro. Ma per completare il quadro si deve osservare che immaginazione, società, credenza e struttura della mente vanno di pari passo soprattutto o, meglio, in maniera più evidente negli spiriti visionari. Gli spiriti visionari presentano alcuni tratti, forse i più caratteristici, della mente pagana.<sup>8</sup>

La mente pagana (di cui Tertulliano è un esempio) è più memoria che discernimento, è ampiezza d'immaginazione e ottusità d'intelletto, forte immaginazione e debole ragione, pensiero sensibile più che capacità riflessive ecc. Il linguaggio che una mente si fatta produrrà sarà quindi a sua immagine e somiglianza, sarà tutto compreso in immaginazione, memoria e passione; assenti, o scarse le tracce di razionalità. Il linguaggio diverrà il giunto tra cose ed idee che niente hanno in comune se non quel che la fantasia ha voluto metterci.

I mutamenti della natura (del mondo), ad esempio, niente hanno a che fare con i cambiamenti nel comportamento e nella mentalità di Tertulliano; ma egli prende a pretesto, o meglio, si convince che gli sconvolgimenti naturali siano una causa sufficiente per giustificare gli sconvolgimenti dell'animo suo, pone cioè con la fantasia un legame di causalità tra i mutamenti naturali con i mutamenti della sua coscienza. Tertulliano vede (in maniera analoga agli astrologi) nei mutamenti della natura la forza che gli ha permesso di cambiare modo di vestire, di pensare, di essere.<sup>9</sup> Ad una mente attenta il legame non sussiste, ma per una coscienza, oscura, essenzialmente

<sup>8</sup> «Tertullien étoit à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avoit plus de memoire que de jugement, plus de pénétration & plus d'étendue d'imagination, que de pénétration & d'étendue d'esprit: On ne peut douter enfin, qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, & qu'il n'eût presque toutes les qualitez que j'ai attribuées aux esprits visionnaires» R.d.V., tome I, pag.342.

<sup>9</sup> «Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses & magnifiques des changemens qui arrivent dans le monde, & que peuvent-elles contribuer à sa justification? La lune est différente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hyver & l'esté. Il arrive des débordemens

pagana come quella di Tertulliano (la sua eresia infatti è nella direzione di un ritorno al paganesimo), proclive all'irrequietezza, la fantasia rappresenta una facile scorciatoia per il pensiero. L'analisi della mentalità di Tertulliano mostra qui gli stessi tratti della mente eroica in Vico: in maniera ancor più radicale di Tertulliano il gentile di Vico cambia il suo modo di vestire, di comportarsi e di pensare in relazione a dei mutamenti atmosferici; ancor più profondamente di Tertulliano il gentile interpreta la natura attribuendole un significato tanto arbitrario quanto capace di stravolgergli l'animo e tutto il suo comportamento.

Le passioni dell'anima si legano facilmente ai grandi, appariscenti e magnificenti stravolgimenti della natura, l'analogia (che per una mente illuminata è e resta soltanto un'analogia) tra il terremoto ed il "terremoto" prodotto nell'anima da una forte paura, da un amore ecc., viene trasformata dalla mente pagana in un rapporto di causa effetto. Il mutamento nella natura ha causato il mutamento nella natura dell'uomo; l'analogia costruita dall'immaginazione tra due fatti, in verità ben distinti, viene trasformata dalla mente pagana in una causalità reale. Certo, per chi non si lascia abbindolare dal bell'interloquire, dalle indubbie capacità oratorie di Tertulliano, le sue ragioni risultano così deboli da portare quasi all'ilarità.

Il linguaggio dell'immaginazione ha quindi un solo effetto: stordire, confondere e dare libero corso alle passioni. Tertulliano è stato quindi un campione tra gli spiriti visionari, e molte possono essere state le cause che lo hanno portato ad essere un'invitato, una mente oscura che in una scrittura accattivante, coinvolgente ed impressionante celava una confusione di idee. Malebranche ha ben presente che il momento storico, il carattere, la moda, la situazione contingente possono influire sul pensiero e sull'opera di un autore ma, se si volesse stilare una classifica, la causa più importante dell'oscurità di Tertulliano è determinata dallo sfogo (che lui non ha mai saputo trattenere) delle passioni.<sup>10</sup>

L'oscurità, per l'uomo naturale (quindi tanto per Tertulliano quanto per il poeta teologo), rappresenta un segno di profondità: tanto più una cosa è oscura, indefinita tanto più il suo significato sarà profondo. E' qui evidente il rovesciamento della mente pagana rispetto alla "mente cartesiana": la prima vede la verità nell'oscurità, la seconda nella chiarezza; la prima è immaginazione, la seconda ragione, la prima è Tertulliano, la seconda Malebranche. I paladini, gli eroi dell'immaginazione, comunque hanno altre caratteristiche, riconoscibili, allo stesso titolo che in Tertulliano, an-

d'eaux qui noyent des provinces entieres (...) enfin toute la nature est sujette au changement. Donc il a eu raison de quitter la robbe pour prendre le manteau. Quel rapport entre ce qu'il doit prouver, & entre tous ces changemens, & plusieurs autres qu'il recherche avec grand soin, & qu'il décrit avec des expressions forcées, obscures & quindées» R.d.V., tome I, pag.342-3.

<sup>10</sup> «Mais, quand le génie de la nation, la fantasia de la mode qui regnoit en ce tems-là, & enfin la nature de la satire ou de la raillerie seroit capables de justifier en quelque manière ce beau dessein de se rendre obscur & incompréhensible; tout cela ne pourroit excuser le méchantes raisons & l'égarément d'un auteur, qui dans plusieurs autres de ses ouvrages, aussi-bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'esprit; pourvû que ce soit quelque pensée extraordinaire, & qu'il ait quelque expression hardie par laquelle il espère faire parade de la force, ou pour mieux dire, du dérèglement de son imagination» R.d.V., tome I, pag.343-4.

che in Seneca. Una peculiarità della mente pagana è quella di girare a vuoto su se stessa, convinta di andare verso una meta (un traguardo del pensiero), in realtà ruota come una trottola perdendo il senso dell'orientamento.

La mente di Seneca viaggia, avanza con velocità, ma soltanto lontano dalla verità e da sé stessa. Lascia gli ormeggi e prende il largo per il mare della fantasia, un mare che sulle onde delle passioni porta lontano, così lontano ed in tutte le direzioni che nessuno sente mai la nostalgia di casa, essendo la sua casa l'orizzonte dell'immaginazione, un mare pieno di isole incantate che rendono inutile cercare la via del ritorno. Ma non c'è bisogno di ritornare là da dove, in realtà, non ci siamo mai allontanati.

L'imagination de Seneca n'est quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvemens impetueux l'emportent souvent dans des pays qui lui sont inconnus, ou néanmoins il marche avec la même assurance, que s'il sçavoit où il est & où il va. Pourvû qu'il fasse de grands pas, des pas figurez, & dans une juste cadence, il s' imagine qu'il avance beaucoup; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours où ils ont commencé.<sup>11</sup>

La forza dell'immaginazione è un tutt'uno con la sensibilità, stordisce ed incanta al tempo stesso; la parola partorita da una mente che si estende nell'immaginazione è una parola che cattura, che confonde nella metafora, nell'analogia, cose che nella realtà sono molto diverse; da due le rende una e da qui parte per condursi in una foresta di simboli, di sentimenti, di immagini colorite da una sensibilità impetuosa. Il linguaggio di Seneca confonde bellezza e ragione; fa passare belle parole e toccanti espressioni per evidenti ragioni; porta le menti sulla strada dell'errore, ma ce le porta con il beneplacito dell'orecchio, della melodia, con il piacere del fantasticare. Porta lontano con l'immaginazione, restando sempre alla stessa distanza (notevole) dalla verità.

Il faut bien distinguer la force & la beauté des paroles, de la force & de l'évidence des raisons. Il y a sans doute beaucoup de force, & quelque beauté dans les paroles de Seneca, mais il y a très peu de force & d'évidence dans ces raisons. Il donne par la force de son imagination un certain tour à ses paroles, qui touche, qui agite, & qui persuade par impression; mais il ne leur donne pas cette netteté, & cette lumière pure, qui éclaire & qui persuade par évidence. Il convainc parce qu'il émeut, & parce qu'il plaît; mais je ne crois pas qu'il lui arrive de persuader ceux qui le peuvent lire de sang froid, qui prennent garde à la surprise, & qui ont coutume de ne se rendre qu'à la clarté & à l'évidence des raisons. En un mot pourvû qu'il parle & qu'il parle bien, il se met peu en peine de ce qu'il dit, comme si on pouvoit bien parler sans sçavoir ce qu'on dit: & ainsi il persuade sans que l'on sçache souvent, ni de quoi, ni comment on est persuadé, comme si on devoit jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement, & sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> R.d.V., tome I, pag.345.

<sup>12</sup> R.d.V., tome I, pag.345-6.



Ritorna qui il concetto della persuasione per la persuasione: il linguaggio dell'immaginazione ha il suo significato essenzialmente nell'espressione. Il significato non è niente di altro, distaccato, dall'espressione stessa con la quale il linguaggio si manifesta. Il linguaggio della fantasia persuade senza sapere di cosa persuade, perché il significato che trasmette è nei mezzi stessi che usa per convincere. Il segno è così una cosa sola con il significato, si identifica con esso. Si resta persuasi del segno (la parola, l'espressione sensibile che essa assume, la bellezza che la caratterizza, la forza che ha di imporsi all'immaginazione ecc.) ma una volta che si va a vedere quale significato (astratto o concettuale) esso rappresenti si trova che non ve ne è alcuno. La ragione infatti, non può trovare nessun significato in quanto pone una differenza ontologica tra segno e significato, distinzione che per la mente pagana (in un primo momento, quando cioè forma le sue credenze) non esiste; il significato per essa è il segno stesso.

La mente di Malebranche quindi, con la sua razionalità e con la sua capacità astrattiva non potrà trovare nessun legame convenzionale (si ricorderà che in un capitolo precedente abbiamo parlato dei legami tra tracce ed idee ed abbiamo visto che i legami tra idee e parole sono sempre convenzionali, astratti) tra l'oratoria di un visionario dell'immaginazione e i significati che con la sua arringa vuol comunicare. Il retore visionario infatti non parla alla ragione dei suoi ascoltatori, ma ai loro sentimenti, alle loro passioni, alle loro fantasie; per comunicare a questo livello non si deve fare ricorso a legami convenzionali tra tracce ed idee, come Malebranche riconosce, ma si "segue la natura", si dà libero sfogo all'immaginazione che segue i legami naturali tra le tracce.

Al di là dei tecnicismi scientifico-seicenteschi, ciò che qui Malebranche vuol dire è che i visionari dell'immaginazione parlano alla loro e all'altrui natura pagana, il loro linguaggio non conosce distinzione tra segno e significato, nel loro parlare l'uno è l'altro e viceversa. E' così infatti che si resta persuasi senza sapere di cosa, perché, se si va a cercare con l'intelletto quale sia il significato di ciò che il visionario dice, non si trova niente perché si va a cercare un significato astratto che, per la natura stessa del linguaggio adottato dal visionario, non può esserci. E' per questo che «una delle prove più notevoli della potenza di certe immaginazioni nei confronti di altre sta nel potere che alcuni autori hanno di persuadere senza addurre nessuna ragione».<sup>13</sup> La forza dell'immaginazione segue passo passo la forza della vanità; importante è colpire i sensi, sembrare ciò che si vuol essere. Il linguaggio sulla bocca di un visionario ha quindi questa funzione: scuotere e convincere, persuadere gli altri della propria superiorità; farsi riconoscere dagli altri: «C'est dans cette vûë qu'ils ne traitent, comme nous avons déjà dit, que des sujets rares & extraordinaires; & qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares & extraordinaires, & qu'ils ne citent que des Auteurs rares & extraordinaires. Ils ne s'expliquent guères en leur langue, elle est trop commune; ni avec un latin simple, net & facile, ce n'est pas pour se faire entendre qu'ils parlent,

<sup>13</sup> R.d.V., tome I, pag. 341.

mais pour parler & pour se faire admirer». <sup>14</sup> Non è di nessuna importanza la validità dei contenuti del discorso che si intende impostare, importare è che esso rivesta i caratteri sensibili (che possano cioè risvegliare la meraviglia) dell'eccezionalità, del mistero, dell'oscurità, della magnificenza; il significato, in altri termini, è d'importanza nulla, importante è l'efficacia del segno sull'immaginazione. Anzi, l'unico significato reale che ha il linguaggio del visionario è nell'efficacia del segno, nelle passioni e nelle fantasie che riesce a suscitare negli spiriti deboli. A questo scopo si può persino parlare una lingua sconosciuta. <sup>15</sup> Parlare, comporre discorsi in una lingua che non si conosce esclude a priori la possibilità di veicolare significati convenzionali tra chi parla e chi ascolta; l'unico significato che in questo particolare tipo di comunicazione può verificarsi è una comunicazione di sentimenti, di immagini suscitate dall'impatto sensibile che chi parla esercita su chi ascolta.

Il linguaggio dei visionari è quindi un linguaggio primordiale, più semplice ed immediato del linguaggio convenzionale. Apparentemente la lingua parlata da un visionario è quella che parlano tutti le persone del suo paese, una lingua convenzionale come il francese o l'italiano; in realtà solo il rivestimento è lo stesso, la forma, ma non il contenuto. Il contenuto del linguaggio dei visionari non è convenzionale ma "naturale", le parole non sono legate convenzionalmente a dei concetti astratti, ma legate immediatamente ai sentimenti; e se anche volessimo considerare il linguaggio dei visionari come un linguaggio simbolico il legame tra parola (il simbolo) e significato non sarebbe un legame simbolico così come siamo abituati a pensarlo; non opera l'astrazione a dare un significato ad un simbolo che di per sé stesso un significato non possiede.

La parola ha qui una carica passionale che rappresenta il suo significato e, se essa è un simbolo, lo è all'unisono con il suo senso. Gli stoici sono pensatori visionari che, attraverso la lingua convenzionale, veicolano questo linguaggio primordiale in cui parola e significato, segno e passione, simbolo e immagine sono un tutt'uno, fusi e confusi insieme e lanciati con la catapulta della sensibilità sull'animo delle menti deboli che ne restano profondamente colpite. <sup>16</sup> La vanità, il desiderio di esser riconosciuti dagli altri avvia questa dinamica del linguaggio che è anche una dinamica di pensiero; si vuol venir riconosciuti per una propria ipotetica superiorità spirituale dagli altri, come nel caso degli stoici. Sotto certi aspetti però, questa superiorità è reale; lo stoico visionario è infatti superiore a chi arringa perché riesce a convincerlo, ad imporgli la propria immaginazione. Ma lo stoico è prima di tutto un visionario e per poter convincere gli altri deve aver preventivamente convinto sé stesso, deve es-

<sup>14</sup> R.d.V., tome II, pag. 69.

<sup>15</sup> «Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec, & même quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas» R.d.V., tome I, pag.300.

<sup>16</sup> «Comme ces philosophes sont fort pathétiques & fort imaginatifs, ils enlèvent bien tôt les esprits foibles, & qui se laissent aller à l'impression, que ceux qui leur parlent, produisent en eux: car les Stoïques sont un peu visionnaires, & les visionnaires sont véhéments; ainsi ils impriment facilement dans les autres les faux sentimens dont ils sont prévenus» R.d.V., tome II, pag.76.

sersi autoilluso, il gioco di prestigio che intende, inconsapevolmente (almeno in parte), giocare agli altri lo deve, preventivamente, aver sperimentato su di sé.

L'amor proprio, la vanità, ma anche la paura (che della superbia rappresenta l'altra faccia), sono i propulsori di quest'autoillusione, di questo linguaggio primordiale, primordiale perché costruito in funzione di passioni primordiali. Un bugiardo<sup>17</sup> è spesso un caso di autopersuasione, risulta sicuro di sé, è sicuro di quel che dice e non può esserlo senza credere, almeno in parte, a ciò che dice; le prove che porta al suo argomentare sono tutte referenti dell'immaginazione, sono prove sensibili che, agli occhi di chi ascolta, vengono scambiate come probanti la tesi sostenuta, mentre in realtà testimoniano soltanto la foga e la convinzione di chi parla.

Il visionario è quindi un buon oratore ed un bugiardo patentato, ma anche un superbo ed un vanitoso. Il visionario dipinge sé stesso o qualcuno in cui intende identificarsi come un eroe, un eroe dell'immaginazione, una maschera nella quale poter materializzare tutto l'orgoglio e la vanità che straboccano dal suo amor proprio. La fantasia di Seneca dipinge un eroe, un saggio dalle incredibili capacità fisiche, mentali e morali nella persona di Catone. E' certo un ritratto irrealistico ma che rappresenta fedelmente le passioni che muovono l'animo dello stoico: orgoglio, vanità, superbia. «Qu'y a-t-il de plus pompeux & de plus magnifique, que l'idée qu'il nous donne de son sage; mais qu'y a-t-il au fond de plus vain & de plus imaginaire? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel; ce n'est que du fard & que du plâtre qui ne donne dans la vûe que de ceux qui n'étudient, & qui ne connoissent point la nature. Caton étoit un homme sujet à la misère des hommes: il n'étoit point invulnérable, c'est une idée; ceux qui le frappoient, le blessaient».<sup>18</sup> L'eroe di Seneca non era un essere sovrumano, con capacità tali da poter diventare insensibile con la sola forza della volontà. Ciò che fa fantasticare a Seneca la potenza immane, la smisurata resistenza al dolore che avrebbe dovuto avere Catone è in realtà soltanto una ipostatizzazione del proprio orgoglio, è il riconoscimento implicito della propria debolezza: non potendo infatti affrontare i problemi reali, li nega. Così è per le offese: il saggio Catone non può restar offeso da nessuno, né fisicamente, né moralmente, la sua virtù lo innalza infinitamente al di sopra di coloro che intendono percuoterlo ed insultarlo, in realtà non risponde alle offese soltanto perché o non ne ha la forza o gli manca il coraggio. La calma ostentata davanti al pericolo è in realtà paura che si manifesta in immobilità ecc.

Chi conosce la natura umana, osserva Malebranche non può restare ingannato dal fumo sparso da questi visionari: forzano la realtà in modo tale da farla coincidere

<sup>17</sup> «Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables: parce que cette assurance avec laquelle il parle, est une preuve qui touche les sens; & qui par conséquent est tres-forte & tres-persuasive pour la plupart des hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les Stoïciens comme des visionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur coeur, & que l'air de leur visage est une preuve sensible, qui impose facilement; outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur, & de cette indépendance dont ils se vantent» R.d.V., tome I, pag.353-4.

<sup>18</sup> R.d.V., tome I, pag.346.

con la loro fantasia.<sup>19</sup> La natura dell'eroe di Seneca è una natura fantasticata: quanto più è pietosa, meschina, difficile la situazione presente, quanto più debole, inetto, offeso è l'uomo, tanto più si fantasticherà forte, insensibile ai colpi del destino e degli altri uomini. L'eroe dello stoico è la fantasia che fa da contraltare, nell'animo del visionario, alle continue frustrazioni che fanno sentire la precarietà della vita. Con l'esempio di Catone, Malebranche mostra qual è uno dei tratti più caratteristici degli spiriti visionari: alle lordure presenti, alle difficoltà reali, alle offese cocenti essi rispondono con virtù fantastiche, con qualità come coraggio, forza, volontà che non hanno né potrebbero mai avere. Ad una situazione misera quindi l'uomo non reagisce soltanto pensando ai bisogni reali (quelli primari) da soddisfare ma anche costruendo un mondo fittizio dove egli diventa l'esatto contrario di ciò che è nel mondo reale.

Viene spontaneo pensare che se uno si trova in una condizione materiale precaria la prima cosa a cui penserà sarà riferita a bisogni materiali, ma l'esempio del visionario dell'immaginazione, di Seneca e, attraverso lui di Catone, ci dimostrano il contrario: il visionario reagisce alle difficoltà della vita fuggendo nell'immaginazione e costruendosi lassù una realtà in grado di riparare all'offese sopportate quaggiù. E' utile per comprendere come ciò avvenga porre, come fa Malebranche, a confronto il falso saggio Catone con il vero saggio: Cristo.

Lorsqu'on frappa Caton au visage, il ne se fâcha point; il ne se vengea point; il ne pardonna point aussi: mais il nia fierement qu'on lui eût fait quelque injure. Il vouloit qu'on le crût infiniment audessus de ceux qui l'avoient frappé. Sa patience n'étoit qu'orgueil & que fierté. (...) Mais que ces excès flattent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abaisser: & qu'il est dangereux principalement à des chrétiens de s'instruire de la morale dans un auteur aussi peu judicieux que Seneque; mais dont l'imagination est si forte, si vive, & si impetueuse, qu'elle éloit, qu'elle étourdit, & qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit, & beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte la concupiscence de l'orgueil.<sup>20</sup>

L'orgoglio stuzzica l'immaginazione soprattutto quando la sensibilità è forte, la ragione debole e la situazione ambientale penosa; niente di più normale allora che un visionario, trovandosi nella precarietà assoluta, nella miseria più nera, pensi di essere un re, un eroe e, persino, un dio. In una situazione che lo vede debole, indifeso,

<sup>19</sup> «Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Seneque emporte sa foible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs misères & leurs foiblesses, puissent tomber dans des sentimens si fiers & si vains? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader, que sa douleur ne le touche & ne le blasse? & Caton tout sage & tout fort qu'il étoit, pouvoit-il souffrir sans quelque inquiétude, ou au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'une peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille & qui le maltraite de coups, mais les piqures d'une simple mouche? Qu'y a-t-il de plus foible contre des preuves aussi fortes, & aussi convaincantes que sont celles de nôtre propre expérience, que cette belle raison de Seneque, laquelle est cependant une de ses principales preuves?» R.d.V., tome I, pag.348-9.

<sup>20</sup> R.d.V., tome I, pag.350.

piccolo piccolo, si eleva con l'orgoglio al di sopra di tutti e di tutto. Cristo<sup>21</sup> al contrario, quando ricevette uno schiaffo da uno degli sgherri del gran sacerdote, non fece finta di non aver ricevuto lo schiaffo, riconobbe l'offesa subita ma preferì perdonare, nonostante che avrebbe potuto vendicarsi in infiniti modi sia con lo sgherro che col gran sacerdote.

Caton au contraire ne pouvant ou n'osant tirer de vengeance réelle de l'offense qu'il avoit reçûë, tâche d'en tirer une imaginaire, & qui flate sa vanité & son orgueil. Il s'éleve en esprit jusques dans les nuës: il voit delà les hommes d'ici bas petits comme des mouches; & il les méprise comme des insectes incapables de l'avoir offensé, & indignes de sa colére. Cette vision est une pensée digne du sage Caton. C'est elle qui lui donne cette grandeur d'ame, & cette fermeté de courage, qui le rend semblable aux dieux. C'est elle qui le rend invulnerable, puisque c'est elle qui le met au dessus de toute la force & de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton tu t'imagines que ta vertu t'éleve au dessus de toutes choses. Ta sagesse n'est que folie, & ta grandeur qu'abomination davant Dieu, quoi qu'en pensent les sages du monde.<sup>22</sup>

Per lo stoico il mondo della fantasia, l'unico in cui poter fare la parte dell'eroe, è la vendetta su questo mondo dove è un vile; il suo coraggio è solo nell'immaginazione ma la paura in tutto l'essere; Catone si finge quindi un mondo in cui egli è simile agli dei. Il principio psicologico che sottostà alle fantasie dell'eroe visionario di Seneca (cioè a Catone), è un principio di compensazione: quanto più la realtà presenta i tratti della precarietà, del pericolo, della penuria, maggiori saranno orgoglio e vanità, più esasperate le fantasie che si dipingeranno di sicurezza, di coraggio, di forza e di ricchezza. Gli uomini così, nella più pietosa delle situazioni non penseranno semplicemente a ripararsi dalle intemperie, di procurarsi il cibo e di fuggire dalle fiere, ma si fingeranno essere semidei, di parlare con divinità che, d'altra parte, vengono credute loro simili. «Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes croyent pouvoir devenir comme des Dieux: ils l'ont cru de tout tems, & peut-être plus qu'ils ne le croyent aujourd'hui. La vanité leur a toûjours rendu cette pensée assez vraisemblable. Ils la tiennent de leurs premiers parens...»<sup>23</sup> Per chi si sente abbandonato a sé stesso, credersi simile a Dio è certo una soluzione, per quanto folle possa apparirci, quasi obbligata. L'orgoglio smisurato, ma proporzionato al suo senso di inadeguatezza, lo conduce a simili fantasie; potrebbe allora sorgere il dubbio del perché queste fantasie invece di venir considerate come follie vengono invece, accettate dalla comune degli uomini. Il visionario non è considerato tale dagli altri visionari, o comunque dagli spiriti deboli. In una società composta di peccatori, di spiriti piegati alle "ragioni" del corpo, i visionari passano spesso per bell'ingegni e vengono attribuiti di tutti gli onori ma, soprattutto, saranno condivise le loro fantasie.<sup>24</sup> Le credenze che vanno a costitu-

<sup>21</sup> R.d.V., tome I, pag.254.

<sup>22</sup> R.d.V., tome I, pag. 351.

<sup>23</sup> R.d.V., tome I, pag. 352.

<sup>24</sup> «Mais si les hommes regardent toûjours comme des fous ceux qui assurent, qu'ils sont devenus coqs, ou rois; ils ne pensent pas toûjours, que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendans &

ire la mentalità di un popolo sono la pianta cresciuta dal germoglio di qualche visionario dell'immaginazione.

Come sentenziava Bayle, le credenze vengono costruite da pochi ed accettate da tutti senza nessuna analisi critica. Il pericolo che i visionari dell'immaginazione costituiscono per la verità è in parte determinato dal fatto che le società sono costituite nella quasi totalità da spiriti visionari, chi ha quindi una fantasia visionaria non sarà facilmente riconosciuto come folle, perché non differisce sostanzialmente dagli altri che anzi, ritenendolo un grand'uomo, lo imitano. In una società di saggi, un visionario sarebbe subito identificato e non costituirebbe nessun pericolo, come nella nostra non costituiscono un pericolo per la verità i pazzi scatenati, i visionari dei sensi; nessuno crede ad un disperato che dice di essere un gallo, la sua follia è manifesta non solo ai saggi ma anche a chi è visionario dell'immaginazione. Nella comunità degli uomini invece i visionari dalla forte immaginazione parlano ad altri visionari ed è così che l'errore si può propagare. L'idolatria trae origine anche da qui. Visionari che si credono simili a dio creano pratiche che li pongono sullo stesso piano della divinità. Anche quando si prostrano in segno di totale sottomissione, lo fanno sempre in un contesto mentale per il quale loro sono in diretto contatto con la divinità, ne sanno interpretare la volontà, gli umori ed i desideri, in questo consistono infatti i sacrifici e tutte le cerimonie pagane. Ma sapere cosa dio vuole, quali desideri lo muovono, cosa si deve fare per accattivarselo vuol dire sapere "come prenderlo", avere cioè capacità intellettive o, per essere più precisi, strategiche in grado non solo di competere con quelle della divinità ma, pure di essergli superiore riuscendo a raggiarlo con falsi atti di sottomissione. Certo, i pagani non erano consapevoli di questo loro orgoglio, né comprendevano quale ruolo giocasse la superbia nella loro religione.

Le pratiche idolatriche sono quindi, a dispetto delle apparenze, un modo per avvicinarsi ad un dio, per rendersi suoi pari se non addirittura suoi superiori. I sacrifici sono sempre offerte in cambio di favori dal destino, favori di valore sempre maggiore di quello delle offerte. L'idolatria, gli auspici ecc. sono quindi, sotto questo aspetto, una sorta di baratto della fantasia con la divinità, un'attività in cui l'uomo, pur senza rendersene minimamente conto, vuol far la parte del commerciante accorto. Nell'idolatria entra in gioco la vanità umana di mettersi in "comunione", a diretto contatto con la divinità, un contatto fantasioso, in vista di un bene non meno immaginario, in una prospettiva d'esistenza completamente fittizia, tanto più succube quanto più ignara della sua dipendenza dall'ambiente reale (ma percepito con l'immaginazione), dalla natura.<sup>25</sup>

égaux à Dieu, soient véritablement visionnaires. La raison en est, que pour être estime fou, il ne suffit pas d'avoir de folles pensées, il faut outre cela, que les autres hommes prennent les pensées que l'on a pour des visions & pour des folies. Car les fous ne passent pas pour ce qu'ils sont, parmi les fous qui leur ressemblent, mais seulement parmi les hommes raisonnables, de même que les sages ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi des fous» R.d.V., tome I, pag.351-2.

<sup>25</sup> «Les intelligences même les plus pures & les plus éclairées ont été si fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont désiré & peut être crû pouvoir devenir indépendans, & même formé le dessein de monter sur le trône de Dieu. Ainsi il ne faut point s'étonner, si les hommes qui n'ont ni la pureté ni la

L'orgoglio alza l'uomo, con la fantasia, tanto quanto il peccato lo aveva abbassato nella realtà, in questo mondo dell'espiazione. La superbia viene ad interferire col senso della realtà, facendo sì che proprio là dove siamo deboli ci fingiamo superiori. La vanità è il peccato ed in questo si trova l'eredità del genere umano, un'eredità sociale fatta di ipocriti costumi, di usanze false che nascondono il vero motore dell'umanità, la spinta propulsiva che si trasmette di generazione in generazione: l'amor proprio, l'egoismo.

L'orgoglio, la superbia, sono sentimenti di mancanza, nascondono al loro interno la consapevolezza della precarietà dell'esistenza, sono reazioni dell'immaginazione e dell'amor proprio alla paura che la realtà fa all'uomo; nel tentativo di ignorarla egli si fa grande: «...si tratta di errori sottili, proporzionati alla vanità dell'uomo, affini a quello in cui i nostri progenitori si trovarono impigliati».<sup>26</sup> Questi sentimenti sono il segno tangibile del fatto che l'uomo è cosciente della propria debolezza; ma intende ignorare questa manchevolezza, vuol rimuovere sia l'idea della sua debolezza, sia il sentimento di paura che essa si porta appresso. Senza la consapevolezza confusa della propria debolezza non vi sarebbero né orgoglio, né superbia. Lo stoico, sotto questo aspetto, è l'orgoglioso per eccellenza, ma la sua virtù, come scopre il buon psicologo Malebranche, è solo finzione e gesso, foderà la paura con l'esibizione della forza. Ciò non toglie che anche gli stoici compiano azioni virtuose, anzi, appena ci sia un pubblico ad assistere diventano eroi, ma non sono eroi di virtù, ma solo eroi dell'immaginazione. Il visionario dei sensi è quindi essenzialmente un pagano cosciente della propria debolezza che cerca di nascondere a sé e agli altri sotto un manto di orgoglio e superbia.<sup>27</sup>

Quest'opera di mascheramento ha due effetti: nascondere la pochezza dell'eroe (dello stoico in questo caso specifico), nonché convincere gli spiriti deboli, della sua grandezza. Il meccanismo col quale entrano in "soluzione" passioni e fantasie nello stoico è tale da far sì che, più grande è il senso d'inferiorità dello stoico, maggiore sarà l'impatto emotivo che egli cercherà di avere sull'immaginazione altrui. Il teatrino imbastito dallo stoico agli occhi di Malebranche sa tanto di commedia dell'arte, un'esibizione tragi-comica che pesa la sua efficacia nella disperazione.<sup>28</sup> E' sempre l'intensi-

lumiére des Anges, s'abandonnent aux mouvemens de leur vanité qui les aveugle & qui les séduit. Si la tentation pour la grandeur & l'indépendance est la plus forte de toutes, c'est qu'elle nous paroît comme a nos premiers parens, assez conforme à nôtre raison, aussi bien qu'à nôtre inclination, à cause que nous ne sentons pas toujourn toute nôtre dépendance» R.d.V., tome I, pag.352-3.

<sup>26</sup> R.d.V., tome I, pag.256.

<sup>27</sup> «Mais lorsque Caton assure que ceux qui l'on frappé ne l'on point blessé, & qu'il est au dessus de toutes les injures qu'on lui peut faire; il assure, ou il peut l'assurer avec tant de fierté & de gravité, qu'on ne peut reconnoître s'il est effectivement tel au dedans, qu'il paroît être au dehors. On est même porté à croire que son ame n'est point ébranlée, à cause que son corps demeure immobile: parce que l'air extérieur de nôtre corps est une marque naturelle de ce qui se passe dans le fond de nôtre ame» R.d.V., tome I, pag.353.

<sup>28</sup> «(Gli errori e le vanità dell'uomo) sont revêtuës dans ces (di Seneca) livres d'ornemens pompeux & magnifiques, qui leur ouvrent le passage dans la plupart des esprits. Elles y entrent, elles s'en enparent, elles les étourdissent, & les aveuglent. Mais elles aveuglent d'un aveuglement superbe, d'un aveuglement ébloissant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, & non pas d'un aveuglement humiliant & plein de tenebres, qui fait sentir qu'on est aveugle, & qui le fait reconnoître aux autres» R.d.V., tome I, pag.354.

tà delle sensazioni prodotte a determinare il grado di comunicazione delle forti immaginazioni; con la loro impetuosità accecano l'individuo, ma in maniera tale che egli creda di vederci ancora e di vederci addirittura meglio; di vederci così bene da trovarsi al cospetto della divinità. Il visionario che si crede simile a dio troverà sempre una folla di persone disposte a crederlo, disposte a condividere le sue passioni, le sue follie.

L'imitazione, lo spirito di emulazione, portano anche chi lo ascolta ad identificarsi nel visionario in modo di partecipare della sua forza (che è solo nell'immaginazione ma viene creduta reale); il desiderio di superiorità, di adeguatezza portano il visionario a cercare la superiorità nell'unico posto dove può trovarla, cioè nell'immaginazione. Gli spiriti deboli quindi, credendo che la superiorità del visionario sia nella realtà invece che nell'immaginazione, si illudono di racimolarla nell'emulazione. «Quand on est frappé de cet aveuglement d'orgueil, on se met au nombre des beaux esprits & des esprits forts. Les autres même nous y mettent, & nous admirent. Ainsi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement; parce que la vanité & la sensibilité des hommes, la corruption de leurs sens & de leurs passions les dispose à rechercher d'en être frappés, & les excite à en frapper les autres».<sup>29</sup> Tutti (anche chi non ha la forza dell'immaginazione per poter esser definito uno spirito visionario) aspirano alla superiorità, quindi non tarderanno molto ad accettare tutto ciò che, in qualche modo, può procurargliela. La virtù stoica è soltanto una forma di ipocrisia, tant'è vero che «non si è mai al di sopra della natura se non per l'aiuto della grazia; e mai nessuno stoico, valendosi delle sole forze del proprio spirito, dispreggiò la gloria e la stima degli uomini».<sup>30</sup> Seppur in modo contorto, le dinamiche che portano la mente ad essere pagana, visionaria, hanno l'effetto di "rafforzare" il carattere dell'uomo; di fingere la virtù anche se mai la si realizza. Nella sola prospettiva psicologica Malebranche nota quindi che il comportamento umano riceve da queste finte virtù una certa linearità, una coerenza, anche se fondata sull'immaginazione e a suo uso e consumo.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> R.d.V., tome I, pag.354.

<sup>30</sup> R.d.V., tome I, pag.357.

<sup>31</sup> «Les hommes peuvent bien vaincre leurs passions par des passions contraires. Ils peuvent vaincre la peur, ou la douleur par vanité; je veux dire seulement, qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas se plaindre, lorsque se sentant en vûë à bien du monde, le desir de la gloire les soutient, & arrête dans leurs corps les mouvemens qui les portent à la suite. Ils peuvent vaincre de cette sorte; mais ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de la servitude: c'est peut-être changer de maître pour quelque tems, ou plutôt c'est étendre son esclavage: c'est devenir sage, heureux, & libre seulement en apparence, & souffrir en effet une dure & cruelle servitude» R.d.V., tome I, pag.357.





## VII

### FORZA DELL'IMMAGINAZIONE E SUPERSTIZIONE

Si è visto come uno spirito visionario possa trasformare la sua paura in superbia e in una finta virtù, possa “trattenerla” in un comportamento codificato atto ad “esorcizzarla”; in una sorta di conato convoglia le passioni sfrenate all’interno di una serie di azioni composte. Si è visto come, anche in queste dinamiche, entri in gioco il pensiero della divinità, come nell’immaginazione l’uomo cerchi il confronto con dio, ben inteso, un dio dell’immaginazione. Un “essere” che però, ad un osservatore cristiano come il nostro Malebranche assomiglia molto più al demonio che non al vero Dio; gli dei pagani infatti, rappresentando la natura corrotta dell’uomo, condividono molti aspetti tipici del diavolo. Il dio con il quale si rapporta il visionario, il pagano, non è un dio buono e giusto ma, come la natura nella quale si trova, capriccioso, prepotente e minaccioso: «Le plus étrange effet de la force de l’imagination, est la crainte deregulée de l’apparition des esprits, des sortileges, des caracteres, des charmes des lycanthropes ou loups-garoux, & généralement de tout ce qu’on s’imagine dépendre de la puissance du démon».<sup>1</sup> Il sentimento di inadeguatezza, di inferiorità nei confronti di una natura e, in generale, di un ambiente che sembra sopraffarci, del quale siamo in completa balia, se da una parte prende la forma di orgoglio e superbia, dall’altra assume l’aspetto della superstizione; elemento quest’ultimo che mette maggiormente in risalto (rispetto agli altri due) la paura che l’uomo prova sentendosi nudo e abbandonato in un mondo che non riesce a controllare. La natura è imponente, è grande, può sopprimere l’individuo in un attimo, niente spaventa l’uomo quindi più che la potenza della natura, ma la natura non è mai il semplice mondo fisico, materiale come noi, prodotti della mentalità moderna, siamo portati a pensare: la natura è una potenza, ha capacità d’agire, una volontà che può rivoltarsi in ogni momento contro il povero malcapitato. Niente dunque spaventa più di una potenza invisibile che agisce nella natura e che può nuocerci o distruggerci, una forza alla quale non si può opporre nessuna resistenza. «Tous les discours qui reveillent cette

<sup>1</sup> R.d.V., tome I, pag. 370.

idée sont toujours écoutez avec crainte & curiosité. Les hommes s'attachant à tout ce qui est extraordinarie, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes & prodigieuses, de la puissance & de la malice des sorciers, à épouvanter les autres & à s'épouvanter eux-mêmes». <sup>2</sup> Le storie degli stregoni hanno, tra l'altro, la funzione di collante sociale, servono a spaventare e a spaventarsi, ad agire cioè sull'amor proprio della collettività; il linguaggio è ancora una volta il veicolo attraverso il quale le immaginazioni si comunicano, la rete che lega insieme gli uomini in società. In altri termini: la paura produce aggregazione, si racconta ciò che ci spaventa per spaventare, per poter condividere la paura, e così facendo esorcizzarla; anche questa è, se si vuole, una forma di compassione. L'amor proprio agisce, in questo caso per vie traverse, ma in maniera piuttosto visibile; sapere che anche gli altri condividono i nostri timori e lo stesso destino, ci fa accettare quest'ultimo un po' meglio.

Ecco che la paura della natura si trasforma nella paura per un'entità nascosta non dietro di essa, ma al suo interno, che agisce attraverso di essa; ecco che la paura per questa forza si materializza nella paura di stregoni e dei lupi mannari (in manifestazioni certo fantastiche ma anche "alla portata" dell'uomo); ed infine ecco come, questa paura, venendo raccontata e quindi condivisa sia ancor più ridotta e, entro certi limiti, superata. Paura e curiosità, inoltre, si fondono insieme nei racconti fantastici, curiosità per tutto ciò che esce dall'ordinario, che possiede i caratteri dell'eccezionalità, dell'ignoto quindi. I fatti eccezionali incuriosiscono per molti motivi, ma se mettono anche paura è perché nel fenomeno eccezionale si vede ciò che sfugge al nostro completo controllo; e tutto ciò che non si può controllare e che riveste i caratteri sensibili dell'eccezionalità, della maestosità, della forza non può non intimorire.

La paura, d'altronde, innesca una catena di comportamenti che finiscono spesso per rafforzarla (e con essa rafforzare anche le credenze che veicola); una società quindi fondata sulla paura, è una società di superstiziosi al cui interno non potrà mai esservi né pace, né giustizia. <sup>3</sup> In comunità dove la paura è fortemente radicata, anzi dove la paura costituisce una delle più importanti cause di aggregazione, gli stregoni, cioè le rappresentazioni fantastiche che materializzano collettivamente la paura, saranno largamente diffusi. E' la paura stessa a crearli; la passione quindi, ha bisogno di una rappresentazione sulla quale fissarsi. Ed ecco che in una società della paura vi sarà bisogno di stregoni (o di altri tipi di persone che assolvano alla stessa funzione) sui quali dirigere, far confluire le paure collettive.

In una comunità impermeata di paure e di fantasie ad esse collegate, le prime vittime saranno proprio quelle persone deboli di mente. Non solo sarà facile, quasi naturale, identificare lo stregone in un folle che ha comportamenti strani, fuori dal

<sup>2</sup> R.d.V., tome I, pag. 370.

<sup>3</sup> «Ainsi il ne faut pas s'étonner si les sorciers sont si communs en certains païs, où la créance du sabbat est trop enracinée; où tous les contes les plus extravagans des sortileges, sont écoutez comme des histoires autentiues; & où l'on brûle comme sorciers véritables les fous, & les visionnaires dont l'imagination a été déréglée, autant pour le moins par le recit de ces contes, que par la corruption de leur coeur» R.d.V., tome I, pag.370-1.

comune e non comprensibili dagli altri (come incomprensibile è un rito magico per chi non è “iniziato ai misteri”); ma sarà lui stesso (il folle) a credersi spesso uno stregone. Percepirà confusamente la differenza tra lui e gli altri, sentirà la loro stessa paura e condividerà le loro stesse credenze in merito alle rappresentazioni collettive al punto tale da farsene carico in prima persona. Il folle sarà il primo a credere alle fantasie degli stregoni e ci crederà a tal punto da identificarsi in uno di essi.

Il pazzo è un visionario dei sensi, una mente completamente confusa in grado di ricevere dall'ambiente soltanto le passioni, i sentimenti che direttamente hanno a che fare con la sensibilità e di riceverli in maniera distorta; il folle percepirà in tutta la sua intensità “l'aria che tira” la paura che come nebbia si espande in tutto il circondario, e in quella nebbia crederà di vedervi tutte quelle fantasie che, ricevendole dall'ambiente, ha prontamente assimilate e trasformate.

Ainsi dans les lieux où l'on brûle les sorciers, on en trouve un gran nombre: parce que dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le sont, & cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient. Que l'on cesse de les punir, & qu'on les traite comme des fous; & l'on verra qu'avec le tems ils ne seroit plus sorciers: parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui font certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.<sup>4</sup>

Ancora una volta, al centro delle dinamiche che muovono e sostengono la società, Malebranche pone il linguaggio; è il linguaggio il veicolo delle credenze, soprattutto di quelle false. Anche le condanne a morte degli stregoni sono una forma di linguaggio, con esse si comunica la paura nei sortilegi, della magia; certo non sono un linguaggio come si è soliti intenderlo, ma inviano comunque un messaggio e non si giustizierebbe mai uno stregone se la sua magia non fosse vera, efficace. Il rogo è la parola che dà significato alla magia, tanto è terribile il rogo quanto potente la magia che deve combattere. Segno e significato della potenza del male si trovano quindi concentrati nel fuoco che lo deve eliminare. L'immaginazione del popolo mette in diretta connessione gravità della pena con efficacia della magia: tanto più dura sarà la condanna inflitta allo stregone, tanto più forte sarà la sua magia.

Come possiamo notare la mente pagana ragiona in modo scomposto, semmai dovrebbe essere la gravità della pena ad essere proporzionale alla gravità del reato e non viceversa. E' così che la paura della stregoneria si diffonde, criminalizzandola la si rende efficace. L'impressione che dà un rogo è quindi proporzionata alla forza del condannato; a che prò curare col fuoco una malattia dell'anima e della società, se questa malattia non fosse pericolosa e contagiosa? Se si uccide un uomo per la sua stregoneria, per la sua alleanza col malefico, vuol dire che non vi è altro modo per opporvisi, significa quindi che la sua forza è reale e la sua magia potente: questi, in sintesi, i pensieri che suscita nella comune degli uomini, la caccia alle streghe. Si deve comunque distinguere tra veri stregoni (che per Malebranche comunque esistono) e i visionari dei sensi (i pazzi) e quelli dell'immaginazione.

<sup>4</sup> R.d.V., tome I, pag.373.

Gli stregoni veri, sono persone in cui l'amor proprio è a tal punto esasperato, l'odio, l'invidia, la cattiveria si sono talmente impossessati della loro anima che realmente pensano a procurare il male del prossimo.<sup>5</sup> Una società in cui non si fa distinzione (una distinzione razionale) tra le colpe degli uomini, è una società in mano ai malvagi; così, paradossalmente, tanto più si perseguiranno i falsi stregoni come i veri, tanto più quest'ultimi si affermeranno. I pazzi diventeranno uno strumento in mano dei veri stregoni per diffondere la paura e la superstizione nella comunità. Implicitamente Malebranche sostiene che anche i giudici che, per il loro ruolo, sono in prima fila a combattere la stregoneria, finiscono per favorirla se, nelle loro sentenze, non fanno prevalere la ragione, se non operano le necessarie distinzioni tra gli imputati, là dove, ovviamente, le differenze esistono.

Malebranche è, ne *La Recherche*, essenzialmente uno scienziato, e nel secondo libro uno psicologo dell'immaginazione: evita quindi di parlare delle false questioni di una teologia confusa applicata all'antropologia, in molti passi delle sue opere afferma il principio che alla fede va dato solo ciò che le appartiene, niente di più inutile e falso che confondere questioni teologiche alle vicissitudini di poveri mentecatti. Egli sa bene, inoltre, che proprio chi dovrebbe condannare gli stregoni spesso ne condivide la stessa mentalità e che convincerli che, la maggior parte di quelli che condannano, sono soltanto dei poveri pazzi è altrettanto arduo che convincere quei visionari a redimersi dalle proprie fantasie. Quei giudici che non operano le necessarie distinzioni tra stregoni per immaginazione e stregoni reali, per corruzione intima del loro essere, sono anch'essi, secondo Malebranche, dei visionari. Giudici visionari e stregoni per immaginazione finiscono così, inconsapevolmente, per "tenere il sacco" ai veri stregoni, che altro non sono che i cattivi, i cuori pagani in completo dominio del male.

Al di là della prospettiva teologica il discorso di Malebranche avrà sempre un valore e sarà sempre d'attualità: l'immaginazione spesso confonde le carte e non fa vedere a chi ne è preso (dall'immaginazione) il male là dove veramente sta; costui ne diventa così inconsapevolmente complice e vittima. Lo stregone per forza d'immaginazione comunque non è un "cuore cattivo" come il vero stregone, è soltanto un debole raziocinio che permettere l'emergere di tutte quelle caratteristiche infantili e folli che caratterizzano l'animo pagano.

Je sçai bien que quelques personnes trouveront à redire, que j'attribuë la plûpart des forcelleries à la force de l'imagination, parce que je sçai que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent desabuser; & qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect, & qui exécutent

<sup>5</sup> «Il est indubitable que les vrais sorciers méritent la mort, & que ceux mêmes qui ne le sont que par imagination, ne doivent pas être réputez comme tout-à-fait innocens; puisque pour l'ordinaire ils ne se persuadent être sorciers, que parce qu'ils sont dans une disposition de coeur d'aller au sabbat, & qu'ils se sont frottez de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces criminels, la persuasion commune se fortifie, les sorciers par imagination se multiplient, & ainsi une infinité de gens se perdent & se damnent. C'est donc avec raison que plusieurs parlemens ne punissent point les sorciers: ils s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur ressort: Et l'envie, la haine, & la malice des méchans ne peuvent se servir de ce prétexte pour perdre les innocens» R.d.V., tome I, pag.374.

fidèlement les ordonnances des medecins, qui leur pronostiquent des accidens funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, & on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de deffenseurs; & cette inclination à croire aveuglément toutes les réveries des démonographes, est produite & entretenuë par la même cause, qui rend opiniâtres les superstitieux, comme il est assez facile de le prouver.<sup>6</sup>

Agli uomini piace di essere spaventati, ed anche quando non gli piace si spaventano ugualmente; l'immaginazione compone all'anima tutta una serie di rappresentazioni che per una naturale necessità richiedono che se ne venga intimoriti. Un malato immaginario crederà a quel dottore che, con le diagnosi, accondiscende alle sue fantasie. Una divinità che minaccia quindi sarà sempre creduta e i suoi ordini seguiti scrupolosamente dal superstizioso, così come l'ipocondriaco segue alla lettera le ricette per curare una malattia presente soltanto nelle sue fantasie.

Il pagano superstizioso (ed un pagano è sempre superstizioso, i due termini in parte sono sinonimi, in parte perché hanno diverse applicazioni) crederà scrupolosamente a tutti quegli eventi fisici che interpreterà come auspici perché si integrano perfettamente con i suoi sentimenti e le sue fantasie. "Se ho paura ci sarà un perché; le fantasie che ho mi dicono che c'è un perché e questo perché si trova in una potenza invisibile che può distruggermi o in un maleficio che può portarmi alla rovina": questo, in sintesi, il ragionamento contorto e, in buona parte inconsapevole, che fa il visionario, lo stregone per forza d'immaginazione, il superstizioso o, in una parola, il pagano.

Il pensiero pagano è quindi un pensiero visionario, superstizioso, che si esprime e si fonde in un linguaggio naturale, sensibile, che non presenta i caratteri di astrazione del linguaggio che sono soliti usare gli scienziati, i veri cristiani e tutti coloro che, nel riflettere, si rifanno alla loro ragione. Come la superstizione si integri perfettamente nella struttura della società, nel linguaggio; come i meccanismi con i quali si sorregge la società (soprattutto quelli che abbiamo messo in rilievo nei capitoli precedenti) siano ad essa funzionali, Malebranche lo mette perfettamente in rilievo con un esempio molto interessante: un pastore tornando la sera a casa racconta a moglie e figli di aver partecipato al sabba.

Un pastre dans sa bergerie raconte après souper à sa femme, & à ses enfans les aventures du sabat. Comme son imagination est modérément échauffée par les vapeurs du vin, & qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas de parler d'une manière forte & vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau & si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations foibles, & il n'est pas naturellement possible qu'une femme & des enfans ne demeurent tout effrayez, pénétrez & convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un père qui parle de ce qu'il a vû, de ce qu'il a fait: on l'aime & on le respecte: pourquoy ne le croiroit-on pas? Ce pastre le répète en différens jours. L'imagination de la mere & des enfans en reçoit peu à peu des traces plus profondes; ils s'y accoutument, les frayeurs passent, & la conviction demeure; & enfin la curiosité les prend d'y aller. Ils se frottent de certaine drogue dans ce dessein, ils se couchent:

<sup>6</sup> R.d.V., tome I, pag.371.

cette disposition de leur coeur échauffe encore leur imagination; & les traces que le pastre avoit formées dans leur cerveau, s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présens tous les mouvemens de la cérémonie, dont il leur avoit fait la description. Ils se levent, ils s'entre-demandent & s'entre-disent ce qu'ils ont vû. Ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision; & celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres, ne manque pas régler en peu de nuits l'histoire imaginaire du sabbat. Voila donc de sorciers achevez, que le pastre a faits, & ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte & vive, la crainte ne les empêche pas de conter de parailles histoires.<sup>7</sup>

In questa storiella abbiamo riassunti tutti gli elementi che caratterizzano la mente pagana e che abbiamo analizzato nei capitoli precedenti, Malebranche stesso la formula come esemplificazione della sua concezione della mente pagana. Nel pastore stregone descritto da Malebranche si ritrovano tutti quegli elementi psico-antropologici che Vico rilevava nell'eroe fondatore delle famiglie. Emergono dalle loro analisi le stesse strutture mentali e le medesime dinamiche sociali, si può anzi sostenere che il pastore di Malebranche è il corrispettivo concettuale dell'eroe di Vico. Dell'eroe di Vico abbiamo già parlato e molti degli elementi che ne caratterizzavano il ritratto ne *La Scienza Nuova* gli abbiamo ritrovati nelle analisi malebranchiane degli "eroi per forza d'immaginazione"; nel brano de *La Recherche* ora riportato Malebranche riprende quelle teorie approfondendole ulteriormente, cerchiamo quindi di trarne qualche conclusione.

L'esempio è tratto da una situazione familiare, il nucleo fondamentale di ogni società, e si racconta di un evento non reale ma fantastico (il sabba). Il pastore (ed è già indicativo il fatto che Malebranche abbia preso ad esempio un pastore, una persona cioè non acculturata, almeno ai suoi tempi, che vive tutto il giorno in solitudine ma anche a contatto con la natura: tutte condizioni quindi che facilitano lo svilupparsi della fantasia) per una causa esterna (il vino) ha l'immaginazione eccitata e, congiuntamente, il desiderio di comunicare agli altri queste sue fantasie.

Il suo modo di parlare colpisce la sua intima platea con la forza della sensibilità e la vivacità della sua mimica; la sua, precisa Malebranche, è un'eloquenza naturale, nasce cioè dai suoi sentimenti, è indirizzata a quelli degli altri ed è facilitata, nell'essere efficace, dalla buona disposizione ad esser convinti da parte del resto della famiglia. Inoltre il pastore si trova in una condizione di superiorità nei confronti dei figli e della moglie, dipendono da lui per il mangiare e per la protezione, è molto probabile inoltre che l'uomo incuta un certo rispetto commisto a paura ma anche, ovviamente, ad amore. La famiglia non può quindi mettere in dubbio ciò che dice il suo capo, è una persona cara che parla di ciò che ha visto. Non si penserà dunque a dubitare delle sue parole, il fatto che sia proprio lui a dirle, è garanzia sufficiente della loro validità. Le menti dei figli e della moglie cominciano un po' alla volta ad adeguarsi, a familiarizzare con l'idea del sabba, la faranno sempre più intima, tanto più che, a rinforzare il ricordo, verrà in aiuto anche il padre che ne parlerà a più riprese. Si abitua all'idea al tal

<sup>7</sup> R.d.V., tome I, pag.371-2.

punto che, mossi dalla curiosità, vorranno tutti andare veramente al sabba. Con questo bel proposito inventeranno una cerimonia spalmandosi il corpo con qualche porcheria preparata appositamente per l'eccezionale evento; e con la giusta disposizione dello spirito e del corpo andranno a dormire e, naturalmente, sogneranno il sabba.

Le parole del padre sono entrate a tal punto nel loro pensiero, che non potranno fare a meno di sognare tutte le fasi del sabba che lui ha narrato. Al risveglio ne parleranno tra loro (ancora una volta il linguaggio funge da rinforzo per l'errore, da veicolo per la conoscenza sebbene sotto forma di superstizione) e questo loro comunicare fomenterà ancor di più il pensiero di essere veramente stati a quella cerimonia. Ormai quest'idea è diventata intima, dice Malebranche, la si ritrova nel sogno come nella veglia; è così compenetrata nelle loro menti che finiscono per confondere immaginazione e realtà, sogno e veglia. La paura del sabba è ormai passata, l'idea è diventata familiare, quindi qualcosa di conosciuto ed anche di controllabile, ma la convinzione resta. Il sentimento che aveva provocato la scintilla nelle loro menti si è ormai esaurito, non così il fuoco che aveva acceso, quello non si è spento.

L'idea del sabba rappresenta una svolta cognitiva, una realtà alternativa a quella in cui gli uomini normalmente vivono, una realtà con molte ombre e poche luci, luci soffuse, che sfumano i contorni delle cose, contorni che così la mente può modificare a piacimento. La famiglia del pastore si ritrova quindi l'indomani a parlare dei propri sogni, ma non se ne parlerà come fossero veramente fantasie oniriche; i componenti della setta familiare crederanno di parlare di ciò che è veramente accaduto, si identificheranno nei propri e negli altrui sogni, rinforzando così la loro falsa credenza. Tra di loro infine vi sarà qualcuno con l'immaginazione più sviluppata, sarà lui a dare la propria impronta alla fantasia collettiva del sabba, sarà lui che la plasmerà maggiormente sulle proprie fantasie. L'idea del sabba, da racconto fantastico di un padre ubriaco, è diventata una storia vera, il pastore ha così costruito dei veri e propri stregoni per forza d'immaginazione.

La conclusione che trae Malebranche è piuttosto malinconica: i figli crescono, costruiscono nuove famiglie di cui saranno i capi, diffonderanno così la superstizione del sabba. Dato che la maggior parte della popolazione si trova in uno stato simile a quello della famiglia del pastore, ecco che le superstizioni pullulano, si diffondono e permeano le menti della gente, costituiscono un motivo di forte aggregazione contribuendo alla stabilità sociale. Una fantasia si è così propagata, è diventata più reale della stessa realtà ed ha partorito una mentalità, corre di generazione in generazione mentre tante verità evidenti muoiono spesso nelle menti di chi le pensa appena una sensazione li scuote, un desiderio li cattura o una fantasia li coinvolge.

Superstizioni come quelle del sabba sono comuni tra le genti, quasi tutti hanno abbastanza fantasia per costruire e ricevere superstizioni di tal genere, ma soprattutto di ricevere perché se, per costruire nuove superstizioni, è necessaria una qualche forza dell'immaginazione, per riceverne non ne è richiesta alcuna. Ciò risulta evidente nel caso dei racconti di lupi mannari.<sup>8</sup> Per credersi un lupo mannaro si deve, evidentemente,

<sup>8</sup> R.d.V., tome I, pag.374.



essere molto più pazzi che non pensare di aver partecipato al sabba; quindi soltanto una piccola percentuale della comunque, non esigua percentuale di folli che affollano le umane società, potrà avere fantasie così assurde come credersi un lupo mannaro; ma una volta che si sia trovato un pazzo così pazzo da credersi un licantropo, subito compariranno schiere di persone disposte a credere che egli sia veramente tale. Il principio antropologico che sta a fondamento è dunque che, per creare una superstizione, si deve avere una forte ed alterata immaginazione mentre per accettarla e per trasmetterla non è assolutamente necessaria anzi, una mente angusta dall'immaginazione rigida può spesso agevolare l'opera di diffusione delle false credenze.

La follia di credersi un licantropo mette in rilievo una caratteristica già presente nella fantasia del sabba anche se, in quest'ultima, era presente con toni più sfumati: una situazione ambientale particolare sommata ad una condizione soggettiva alterata può determinare il formarsi di superstizioni completamente assurde. Questi due principi della psicologia malebranchiana vanno indirettamente a confermare la particolare ricostruzione dei miti e delle prime società fatte da Vico: che gli uomini abbiano iniziato a pensare fingendosi il cielo un gran corpo animato non è una tesi tanto strampalata in quanto sicuramente in quei primi poeti situazione ambientale eccezionale ed emotività alterata potevano spesso manifestarsi in concomitanza; nei primi eroi quindi potevano verificarsi contemporaneamente le due condizioni indispensabili per la nascita delle più folli superstizioni.

Le fantasie sono una forma di sogni, sono sogni ad occhi aperti, e come tutti i sogni seguono una logica differente dal pensiero così detto vigile. Le rappresentazioni confuse dalle passioni seguono un'altra logica rispetto all'intelletto, il pensiero fantastico ed onirico percorre vie traverse rispetto alla razionalità. La notte suscita un'infinità di sentimenti nella mente, la spinge a costruirci sopra una moltitudine di simbolismi ecc., rappresenta un elemento di rottura con la vera realtà ma un elemento di continuità con la realtà filtrata dall'immaginazione.<sup>9</sup> Il pensiero pagano sta al pensiero razionale come la notte al giorno ed è così che un visionario, un superstizioso (lo stregone per forza d'immaginazione), confonde la sua vita con i suoi sogni, per lui, in un certo senso, è buio anche di giorno.

Il visionario è una persona capace di imprimere nel proprio cervello tracce profonde relative alle rappresentazioni fantastiche che s'immagina, così riesce ad avere un buon ricordo anche dei sogni che, nel suo cervello, seguendo la terminologia scientifica malebranchiana, hanno lasciato il segno.<sup>10</sup> Ad aumentare l'effetto dell'immaginazione contribuisce dunque anche l'ambiente; la notte che non permette di

<sup>9</sup> «Mais la persuasion d'être transformé en loup, suppose un bouleversement de cerveau bien plus difficile à produire, que celui d'un homme qui croit seulement aller au sabbat; c'est-à-dire qui croit voir la nuit des choses qui ne sont point, & qui étant réveillé ne peut distinguer ses songes des pensées qu'il a eues pendant le jour» R.d.V., tome I, pag.374.

<sup>10</sup> «C'est une chose assez ordinaire à certaines personnes d'avoir la nuit des songes assez vifs, pour s'en ressouvenir exactement lors qu'ils sont réveillés, quoique le sujet de leur songe ne soit pas de soi fort terrible. Ainsi il n'est pas difficile, que des gens se persuadent d'avoir été au sabbat; car il suffit pour cela que leur cerveau conserve les traces qui s'y font pendant le sommeil» R.d.V., tome I, pag.374.

distinguere le cose, l'effetto della cerimonia che confonde totalmente la mente, il credersi una natura eccezionale (un licantropo). Non vi è, sotto questo aspetto, continuità tra il pastore di giorno e lo stregone di notte, tra l'uomo "normale" e il lupo mannaro, bensì completa frattura. L'esempio del licantropo mette bene in evidenza il principio: la follia, l'immaginazione sfrenata, fanno cambiare natura all'uomo, il folle in preda alla sua assurda fantasia si vedrà crescere i peli, sentirà premere i canini sui premolari e gli incisivi, avvertirà un'invincibile desiderio di ululare alla luna, sbaverà e percepirà suoni ed odori di cui prima ignorava persino l'esistenza. La realtà tutta gli si trasformerà davanti e non sarà più la stessa di prima e lui con essa. Passioni abnormi legate a rappresentazioni fantastiche contorcono la debole mente del povero uomo lupo, una situazione ambientale favorevole (la notte) fa il resto.

La distinzione, come noto, è uno degli "strumenti" preferiti dai cartesiani; ecco, lo stregone ed il licantropo, neanche a dirlo, sono dei pessimi cartesiani, non sanno distinguere il giorno dalla notte, la veglia dal sonno, anzi, la loro vita è un sogno continuo. «La principale ragione che ci impedisce di scambiare i nostri sogni con la realtà sta nell'impossibilità di collegarli con le cose fatte da svegli: in questo infatti, troviamo la prova che sono solo sogni».<sup>11</sup> Cartesio, prima, Leibniz poi, hanno sostenuto che l'unica differenza tra il sogno e la veglia è di ordine logico gnoseologico: le rappresentazioni oniriche non sono compatibili con quelle della veglia; manca un "nesso" evidente che leghi le rappresentazioni del giorno con quelle del sogno; in termini generali questa è stata la posizione di quasi tutti i filosofi post cartesiani, anche Kant la farà sua adattandola al criticismo; Malebranche, ovviamente, non fa eccezione, anche se intende mantenersi molto sul generico.

Per un individuo in pieno possesso delle sue capacità razionali questo sistema può certamente funzionare anche se, come ammoniva Cartesio nella prima meditazione, può accadere a tutti di imbrogliarsi. Per lo stregone e per il licantropo, le cose vanno in tutt'altra direzione: essi non hanno bisogno di un nesso evidente per legare, ma neppure per distinguere, le rappresentazioni diurne con quelle oniriche; le prime sono legate, o scisse, tra loro con la stessa caoticità delle seconde. Il legame che lega l'ultima rappresentazione di veglia con la prima del sogno, sarà un legame del tutto simile a tutti gli altri che univano le rappresentazioni del giorno precedente; la veglia del folle, in altri termini, è una sequenza illogica di rappresentazioni in niente differente dalla sequenza delle rappresentazioni dei suoi sogni. Egli manca di un punto di riferimento, non può distinguere tra veglia e sogno proprio perché sogna anche durante la veglia.<sup>12</sup> Lo stregone non può esser disingannato sulla base di una distinzione o di un

<sup>11</sup> R.d.V., tome I, pag.375.

<sup>12</sup> «Or les sorciers par imagination ne peuvent reconnoître par-là, si leur sabbat est un songe. Car on ne va au sabbat que la nuit, & ce qui se passe au sabbat ne se peut lier avec les autres action de la journée: Ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen là. Et il n'est point encore nécessaire, que les choses que ces sorciers prétendus croyent avoir vûës au sabbat, gardent entr'elles un ordre naturel: car elles paroissent d'autant plus réelles, qu'il y a plus d'extravagance, & de confusion dans leur suite. Il suffit donc pour les tromper, que les idées des choses du sabbat soient vives & effrayantes: ce qui ne peut manquer, si on considere qu'elles representent des choses nouvelles & extraordinaires» R.d.V., tome I, pag.375.

collegamento tra ciò che accade il giorno e ciò che invece si verifica al sabba di notte, per lui non esistono i nostri stessi punti di riferimento e non si può certo convincere qualcuno dando per presupposto qualcosa che egli non condivide, non accetta.

Il sabba rappresenta un modo alternativo di comunicare con la natura e con sé stessi, il mondo per come si dischiude la notte al sabba è una realtà diversa da quella che si è soliti percepire, una dimensione slacciata dai legami logici, convenzionali, razionali che danno una qualche coerenza alla nostra realtà. Malebranche però va oltre affermando, sotto forma di paradosso, un importante principio: «nella mente dello stregone visionario, più bizzarro e confuso è il susseguirsi delle rappresentazioni, più queste sembrano reali.» Più la realtà immaginata si allontana da quella effettivamente esperita, più sembra vera. Immergiamoci per un attimo nella realtà di questi stregoni e licantropi nella società del '600: evitati da tutti, quando non apertamente perseguitati, abbandonati da parenti ed amici, a causa del loro sconvolgimento mentale non in grado di adempiere anche ai lavori più semplici e meno logoranti, senza beni materiali e senza sostegno alcuno.

Sembrerebbe logico aspettarsi che il primo e più pressante pensiero che questi uomini dovrebbero avere, sarebbe quello di come mantenersi in vita, di come procurarsi i beni di prima necessità; ed invece accade che l'immaginazione gioca a questi signori uno strano scherzo: crederanno di essere creature eccezionali, di potersi trasformare in un altro essere o di andare ad una cerimonia, penseranno ad entità fantastiche, ad entità che per noi magari sono anche astratte (come il demonio, o il concetto di divinità) mentre per loro sono di quanto più concreto non solo si possa pensare ma, addirittura, effettivamente esperire.

## VIII

### BORIA DEI DOTTI E CONOSCENZA

Malebranche osserva che le persone di studio spesso non prestano attenzione a ciò che di nuovo viene loro detto e che «la vanità della loro erudizione, disponendole a volerne giudicare prima di farsene un concetto le fa cadere in errori grossolani, di cui gli altri uomini sono incapaci.» La conoscenza può quindi fungere da ostacolo ad altra conoscenza quando, per la sua falsità e pervasività emotiva, riempie tutta la mente. La mente pagana quindi non è tipica soltanto degli analfabeti o della fascia meno acculturata della popolazione, arruola anche i “dotti” che si approssimano alla conoscenza con conoscenze acquisite con la memoria e sotto l’impulso della vanità.

L’ottusità di questi uomini di studio non è meno tenace del pastore stregone per forza d’immaginazione, sono anch’essi dei lupi mannari che credono, ululando alla luna della loro falsa sapienza, di essere creature superiori, speciali. Non cercano la verità ma solo l’affermazione personale, la presunzione li rende sordi ai richiami della ragione, sentono solo quello che dicono e se qualcuno si intromette nel loro soliloquio cercando spiegazioni più convincenti di quelle che loro raccontano alla propria superbia, perdono le staffe oppure, se è più conveniente, ignorano completamente ogni richiamo alla realtà, in quanto la realtà è troppo lontana dall’idea che hanno di loro stessi.

Nella realtà che la ragione prospetta essi occupano solo un’infinitesima parte del posto che, invece, prende la loro megalomania intellettuale nel mondo della fantasia. Per questo tipo di studiosi (che è bene ricordare per Malebranche sono la gran parte degli intellettuali, la quasi totalità) il sapere, la conoscenza rappresentano soltanto un mezzo per l’affermazione personale, come i soldi, il potere politico ecc. Lo studio diventa per loro la sola soluzione praticabile, se venissero aperte altre strade sicuramente abbandonerebbero i libri e non sentirebbero nessuna autentica spinta verso il sapere. La conoscenza (quella falsa, ma che pretende di passare per vera) è quindi un mezzo che l’amor proprio usa per soddisfare la propria boria, la superbia e la presunzione di ritenersi superiori. Le persone che si pongono nei confronti della conoscenza con questi stati d’animo si impunteranno con tenacia sulle loro posizioni. La coscienza si attaccherà con forza alle proprie idee, con la forza della boria, dell’egoismo.

Quand on veut leur représenter qu'ils se trompent eux-mêmes, & qu'ils ne savent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent, & ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuënt de s'attacher à cette fausse espèce que leur mémoire leur a présentée. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituënt une seconde & troisième, qu'ils deffendent quelque fois contre toute apparence de vérité, & même contre leur propre conscience; parce qu'ils n'ont guères de respect ni d'amour pour la vérité, & qu'ils ont beaucoup de confusion & de honte à reconnoître, qu'il y a des choses qu'on sçait mieux qu'eux.<sup>1</sup>

La tenacità delle idee, dei pregiudizi viene determinata dalle stesse passioni che hanno condotto alla ricerca della conoscenza. Questi studiosi, in definitiva, col loro comportamento e loro malgrado, mettono in evidenza una caratteristica tipica della mentalità pagana: la passionalità che promuove la curiosità e rafforza la tenacità delle idee. Caratteristica che, nelle persone di scarsa cultura, restava in parte latente, si tratta di un attaccamento "feticistico" verso le proprie credenze che tende a conservarle come preziose reliquie, senza porle al vaglio di nessuna analisi critica, accumulandole le une sulle altre, formando "cataste", strutture di conoscenze su pregiudizi che non ha mai pensato di porre in discussione.

La tendenza del pagano è quindi quella di accumulare, di sommare conoscenze su conoscenze senza interrogarsi sulla consistenza reale delle presunte "ragioni" che stanno alla base del castello che la mente va così costruendo. La tenacia delle credenze è sempre un prodotto, proporzionale nella forza, all'intensità delle passioni che hanno spinto il soggetto a pensare. Chi vuol conoscere (qualsiasi sia l'oggetto della sua conoscenza) in relazione ad un desiderio, ad un'inclinazione, ad una passione, si formerà una conoscenza che vada incontro a quelle motivazioni, che le accondiscenda. Così, quanto maggiore sarà la forza della passione (la causa) tanto più forte sarà la tenacia (l'effetto) con la quale la credenza prodotta si attaccherà alla coscienza.

Una conoscenza partorita dalle passioni sarà quindi sempre una conoscenza "tenace", di carattere essenzialmente mnemonico, e non potrebbe essere altrimenti dato che un sapere frutto della sola riflessione si alienerebbe automaticamente dal pregiudizio; al contrario, le false credenze sono pregiudizi che si fondano su una mentalità composta da altri, precedenti, pregiudizi. Nella mente pagana l'unica attività (anche se il termine nel vocabolario cartesiano non sarebbe del tutto appropriato) è quella dell'immaginazione, è quindi essenzialmente memoria e quando inventa, inventa sempre per confermare le credenze alle quali si è attaccata. E' un processo di conferma coatta della prima credenza: la seconda deve servire a confermare la prima e, se la spiegazione che offre non è sufficiente, creerà una terza credenza e così via. Le passioni sono il collante per i pregiudizi, ma anche la spinta a crearne altri in grado di confermare i precedenti: «Ils ont si peur de n'être pas au dessus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils se fâchent même qu'on les suive, qu'ils s'effarouchent lors qu'on leur demande quelque éclaircissement & qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre opposition qu'on leur fait. Enfin ils disent des choses si nouvelles & si extraordinaire,

<sup>1</sup> R.d.V., tome I, pag. 271-2.

(...) que les autres en demeurent tout étourdis». <sup>2</sup> Il linguaggio viene piegato a gioco di prestigio. Il fine della comunicazione (in questo contesto) non è la ricerca della verità, ma soltanto la compensazione delle passioni, la ricerca di un equilibrio fittizio fondato sullo stabilizzarsi ed il rafforzarsi di credenze non vere ma comode all'economia dell'amor proprio. Dato che il dotto borioso pur parlando non vuol essere compreso, il vero scopo del suo parlare non è la comunicazione delle conoscenze ma soltanto la sua affermazione personale. Vuole fare del pubblico una schiera di schiavi della sua vanità, sudditi del suo interloquire devono piegarsi alla forza sprigionata dalla sua persona; parla solo per farsi riconoscere dagli altri come loro superiore.

La boria dei dotti è quindi del tutto affine alla boria degli stoici ed il linguaggio di questi è, per fini e contenuti, identico a quello di Seneca e Catone. Il paradosso che produce il loro comportamento è tale soltanto all'apparenza: «Cercano sempre qualche ragione per difendersi; addirittura non parlano mai con tanto calore e tanta prontezza come quando non hanno nulla da dire...» <sup>3</sup> La boria dei dotti è quindi la boria degli stoici, degli stregoni per forza d'immaginazione, in una parola è la vanità della mente pagana. Per tutta la vita parlano quando dovrebbero per tutta la vita tacere, parlano per farsi ammirare, per piacere, per conquistare l'anima altrui (da sempre il campo di battaglia più difficile da conquistare) e per glorificare se stessi. Il pensiero si concentra tutto per questo scopo.

Questi dotti si sentono persone eccezionali, degli "eletti", in loro parla la passione ed è alle passioni che loro parlano, convincono quindi per quel tanto che lo spirito di chi ascolta è disposto a ricevere in sollecitazioni sensibili ed in fantasmi dell'immaginazione. Ma le passioni costruiscono la superiorità fantasticata dell'individuo sul pantano reale delle sue debolezze, convincono riempiendo l'immaginazione e vuotando l'intelletto. Quando il fine della conoscenza non è la verità, linguaggio, studio, credenze si svuotano automaticamente di ogni contenuto ed il loro contenuto diventa una cosa sola con l'espressione, con le figure retoriche, con le immagini che queste cose suscitano. E' per vanità che i dotti boriosi si fanno carico delle fatiche che comporta lo studio riducendo così il pensiero a qualcosa di vano.

Dans le malheureux état où nous sommes, il arrive souvent, que le passions les moins raisonnables nous portent plus à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que les passions les plus justes & les plus raisonnables. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité; & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qui l'abandonnent entièrement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vûë confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur sôùtient le courage dans les études même les plus stériles, & les plus ennuyeuses. Mais si par hazard, ou par la nécessité de leurs affaires, ils se trouvent éloignez de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit aussi-tôt: les études mêmes les plus solides n'ont plus d'atrait pour eux: le dégoût,

<sup>2</sup> R.d.V., tome II, pag.65.

<sup>3</sup> R.d.V., tome II, pag. 65.

l'ennui, le chagrin les prendils quittent tout. La vanité triomphoit de leur paresse naturelle, mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité: car la vanité résiste quelquefois à la paresse, mais la paresse est presque toujours victorieuse de l'amour de la vérité.<sup>4</sup>

Con l'esempio del dotto borioso (che attraverso gli studi fugge un mondo che vive come pericoloso e nel quale si sente inadeguato) Malebranche sostiene che il pensiero pagano nasce dalla debolezza umana ed è una risposta (psicologica) a quell'insieme di passioni che danno luogo al senso d'inferiorità e producono vanità ed orgoglio; il pensiero umano si "incanalerà" quindi per la sola via in cui l'amor proprio ha una qualche possibilità (seppur immaginaria) di soddisfarsi: la via della sapienza. Paradossalmente, questi studiosi boriosi, che si calano in una vita di studi per fuggire un mondo competitivo, pur di attrarre un po' d'attenzione da parte di quel mondo che ripudiano, diventano coraggiosi e volitivi e vanno incontro a maggiori difficoltà, affrontano problemi ancor più complessi e difficili da superare, di quelli che hanno inteso evitare dandosi ad un'esistenza contemplativa. Tutto questo per soddisfare una segreta vanità. Ecco che una passione come la vanità riesce a vincere la paura, a trasformare quest'ultima in coraggio, a far affrontare all'uomo compiti molto al di sopra delle sue capacità, della sua mediocrità. Chi è debole nel fisico (o si crede tale) e vive questa debolezza nei confronti del proprio ambiente cerca una fuga ed un riparo in un'immaginaria superiorità spirituale. «Il faut se tâter, se manier, se sonder, pour sçavoir qu'on est vain. On ne connoît point assez, que c'est la vanité, qui donne le branle à la plûpart des actions; & quoique l'amour propre le sçache, il ne le sçait que pour le déguiser au reste de l'homme».<sup>5</sup> Ciò che l'uomo fa lo fa per accondiscendenza verso i suoi disegni immaginari, per seguire i disegni che l'amor proprio traccia nella sua confusa coscienza. La mente pagana, e questa è un'altra sua importante caratteristica, non sa maneggiarsi, non ha punti d'appoggio, si sostiene, per così dire, soltanto sulla sua immaginazione; l'unico vero punto d'appoggio per il pensiero è la ragione, persa questa, perduto ogni equilibrio, ogni stella polare.

La vanità è quindi la causa "nascosta" che determina la maggior parte delle azioni. Non se ne è consapevoli, perché ammettere a noi stessi che è per vanità che facciamo

<sup>4</sup> R.d.V., tome II, pag.254-5. Anche Vico sostiene un'identica tesi, cioè che tutte gli intelletti sono uguali e che le immaginazioni sono tutte differenti in quanto la razionalità è la stessa in tutti mentre l'immaginazione, dipendendo dall'unione dell'anima col corpo, varia dall'uno all'altro dato che differenti tra loro sono tutti i corpi e varianti le loro collocazioni nell'ambiente, nel mondo. «Ch'è la storia civile di quel motto "...Iupiter omnibus aequus" (Rex Iuppiter omnibus idem) dove poi intrusero i dotti quel placito: che le menti son tutte eguali e che prendono diversità dalla diversa organizzazione de' corpi e dalla diversa educazione civile» S.N.S. c.415. E' questo un esempio di come Vico mutui da Malebranche la concezione della società basata sugli stessi rapporti anima corpo. E' evidente in questo capoverso de La Scienza Nuova come anche per Vico "cartesianamente" tutte le menti siano uguali e ciò che cambia, muta non l'intelletto ma la coscienza; il variare delle mentalità, cioè degli usi e costumi, delle culture è quindi dettato soltanto dai pregiudizi, dalle passioni dagli affetti, in una parola dalla corporeità. Inoltre questo brano ci fornisce un'ulteriore conferma di come Vico applichi i termini mente e corpo (in una disposizione evidentemente dualistica) in riferimento alle società, attraverso il concetto di educazione civile.

<sup>5</sup> R.d.V., tome I, pag.296.

ciò che facciamo equivale a riconoscere che vorremmo essere grandi proprio perché siamo piccoli; che desideriamo diventar forti perché siamo deboli; che aspiriamo ad una superiorità spirituale perché ci è preclusa ogni possibilità di divenir superiori nella vita, “così detta”, attiva. In una parola: riconoscere la propria vanità equivale a riconoscere la propria inferiorità a meno che, come nel caso di Montaigne,<sup>6</sup> riconoscere la propria inferiorità non diventi di moda, nel qual caso la vanità, per un paradossale scherzo dell’amor proprio, non viene negata ma affermata due volte. Come sentenza Malebranche, citando Montaigne (ma soltanto per rivolgere contro di lui le sue stesse affermazioni), lodarsi e disprezzarsi hanno origine nella stessa aria arrogante.

Per Malebranche è questo un grave indizio della corruzione dei nostri tempi (del suo come del nostro): ammettere per vanità le proprie deficienze, le proprie colpe, non per redimersi, ma per affermarsi come superiori nella debolezza. Comunque sia, il risultato non cambia, il fine è sempre nascondere la propria vanità, a se stessi come agli altri e, anche quando la si riconosce, la si riconosce per mascherare una vanità ancora maggiore (quella di ritenersi superiori nell’ammettere la propria bassezza e allo stesso tempo nel disprezzare chi è meno vano e non lo riconosce).

La vanità è il calore che dà vita al “corpo” delle azioni umane, la forza di gravità della nostra anima che agisce continuamente e sempre con la stessa intensità e di cui si diventa coscienti soltanto quando vi si faccia opposizione. Come non avvertiamo la temperatura del nostro corpo così non avvertiamo il “calore” emotivo prodotto dalla vanità ma, proprio perché solo con sforzo e parzialmente, possiamo diventarne consapevoli essa esercita ancor più attivamente la sua opera di condizionamento.<sup>7</sup>

La vanità è come fusa nella nostra coscienza che quasi ci è impossibile renderci conto che esiste e di quanto ci determini. Ci spinge all’azione per ottenere quei beni che l’immaginazione ci pone e che lei stessa ha fatto in modo che l’immaginazione ci ponesse, è così che l’amor proprio dà valore alle cose, a tutto il mondo esperito e pensato, che fornisce una concezione della realtà.

Tutto ha un valore in riferimento agli obiettivi che si pone la nostra vanità; per un uomo calato negli affari, in cui la vanità ha imposto alla sua mente come valore il denaro, il denaro avrà più valore di quanto non lo abbia per uno stoico in cui, la vanità e l’immaginazione, hanno agito altrimenti prospettandogli una superiorità spirituale una ricchezza del pensiero che ritiene di maggior valore rispetto alla superiorità del denaro. Così in due uomini mossi dalla stessa vanità si può notare che, per uno, la vanità fa intravedere un valore nel denaro e, nell’altro, nella povertà. Il valore che la vanità attribuisce è misura della distorsione che si verificherà tra la rappresentazione dell’immaginazione e l’idea chiara e distinta della cosa.

<sup>6</sup> Malebranche svolge un’accurata analisi psicologica di Montaigne nel capitolo: R.d.V. libro II, III, V.

<sup>7</sup> «Les hommes ne sentent pas la chaleur qui est dans leur coeur, quoiqu’elle donne la vie & le mouvement à toutes les autres parties de leur corps (...) Il en est de même de la vanité, elle est si naturelle à l’homme qu’il ne la sent pas; & quoique ce soit elle qui donne ainsi dire la vie & le mouvement à la plupart de ses pensées & de ses desseins, elle le fait souvent d’une manière qui lui est imperceptible» R.d.V., tome I, pag. 295-6.



Et qui peut les soutenir dans leur travail ingrat, désegréable, pénible & inutile, si ce n'est l'espérance de quelque élévation, & la vûë de quelque vaine grandeur? En effet on les regarde comme des hommes rares; on leur fait des complimens sur leur profonde érudition; on les écoute plus volontiers que les autres: & quoi qu'on puisse dire que ce sont ordinairement les moins judicieux, quand ce ne seroit qu'à cause qu'ils ont employé toute leur vie à une chose fort inutile, & qui ne peut les rendre ni plus sages, ni plus heureux; neanmoins on s' imagine qu'ils ont beaucoup plus d'esprit, & de jugement que les autres, étant plus savans dans l'origine de mots, on se laisse persuader qu'ils sont sçavant dans la nature des choses.<sup>8</sup>

La speranza di innalzarsi sugli altri, fa impantanare questi eruditi in studi inutili che hanno il solo risultato di renderli ancora più piccoli ed impotenti; si può dire di loro ciò che si disse degli stoici: vendono anni di sacrificio soltanto per il plauso di un pubblico distratto e superficiale che non tarderà a dimenticarsi di loro e ad applaudire chi afferma il contrario di quello che poco prima approvava. La vanità fa quindi credere che le cose stiano come essa desidera. Le tenebre che la vanità produce nella mente sono difficili da dissipare, esse sono i pregiudizi che con maggior forza si incollano nella mente dei più. Si è finora parlato delle passioni che suscitano negli uomini il desiderio di imporsi agli altri, affronteremo ora una passione che viene ugualmente consivisa sia da chi convince sia da chi viene convinto: la meraviglia.

<sup>8</sup> R.d.V., tome II, pag. 58-9.

## IX

### PASSIONI ED IMMAGINAZIONE

L'ansia di conoscere non è desiderio di elevarsi alla verità ma il bisogno di placare le passioni che agitano, sconvolgono e turbano un animo "commosso" e fragile. E' così che l'idea di grandezza e di rarità inizia a farsi strada nella coscienza: quest'ultima si volge verso quei beni che posseggono l'apparenza della grandezza e della rarità, l'incanto che tali oggetti provocano nella fantasia calza alla perfezione alle passioni che muovono al sapere. L'attenzione viene assorbita dall'attrattiva dei beni immaginari e del piacere sensibile.<sup>1</sup> L'ansia di conoscere è legata col doppio nodo alla paura e all'insicurezza; è nell'incertezza infatti, che l'ansia di sapere si risveglia; più è incerta la situazione in cui ci si viene a trovare e maggiore è l'ansia di sapere come conoscere la causa della precarietà e dell'incertezza. E' così che la coscienza cerca una soluzione, si attacca ai falsi giudizi dell'immaginazione e delle passioni che le prospettano la grandezza, lo splendore, la magnificenza e tutto ciò che può destare meraviglia.

La conoscenza diventa un pretesto per soddisfare un'ansia, che è ansia di sapere soltanto apparentemente. La ricerca per la verità viene così sostituita dalla curiosità per tutto ciò che colpisce la sensibilità. «Non c'è inezia a cui taluni non si dedichino con tutte le risorse della loro mente trovando sempre una giustificazione nei giudizi ingannevoli che la loro vana curiosità li porta a formulare».<sup>2</sup> Il pensiero è quasi completamente dedicato quindi ad un'operazione di giustificazione dei falsi giudizi che la curiosità e, attraverso di essa, le passioni avevano contribuito a formare nella mente dell'uomo naturale. Con questa dinamica si formano le credenze: passioni "primitive" come paura, meraviglia, appetiti di varia natura ecc. conducono il soggetto non a reagire direttamente all'ambiente, come farebbe un animale, ma a scrutare il mondo

<sup>1</sup> «Tous les hommes desirent naturellement de sçavoir, car tout esprit est fait pour la vérité: Mais le desir de sçavoir, tout juste & tout raisonnable qu'il est lui-même, devient souvent un vice tres dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations & de ses veilles: elle attache souvent à ces objets de fausses idées de grandeur: elle les releve par l'éclat trompeur de la rareté; & elle les represente si couverts de charmes & d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaisir & d'attachement» R.d.V., tome II, pag.230.

<sup>2</sup> R.d.V., tome II, pag.230.

con curiosità, cercando il modo di scaricare così un'ansia che si è accumulata nel suo animo e che non riesce a dissolvere in un'azione istintiva.

Così nasce il giudizio (ovviamente falso) nella mente pagana, il fenomeno naturale viene interpretato da un pensiero confuso sotto l'egida di passioni e sentimenti contorti, il giudizio che ne segue ha bisogno comunque di una giustificazione, ed è così che si formano le credenze e, in generale, tutte le superstizioni, una catena di giustificazioni per credenze false e passionali. Il pensiero, se manteniamo la discussione al solo livello psicologico, nasce come giustificazione delle passioni, la tensione "naturale" del nostro spirito a mantenere l'equilibrio fa sì che ogni credenza serva a controbilanciare una passione. In un gioco ad incastro pregiudizi e credenze di ogni genere vanno a legarsi nel mosaico dell'immaginazione e la mente resta imprigionata in quest'alleanza tra desideri ed idee tanto che la visione della verità resta completamente sepolta sotto una fantasiosa coltre di rappresentazioni verosimili. «Car enfin il suffit de supposer que toutes les passions se justifient, & qu'elles tournent l'imagination & ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugemens que toutes les passions nous font former».<sup>3</sup> Attraverso l'immaginazione le passioni dominano la mente, e non potrebbe essere diversamente; essendo l'immaginazione la "parte astrattiva" della sensibilità, essendo le passioni dell'anima l'azione del corpo, è ovvio che la sensibilità sarà la porta d'accesso all'anima per le passioni. La mente viene quindi "direzionata" dalle passioni attraverso l'immaginazione, chi avrà una forte immaginazione sarà quindi più sottoposto di altri all'azione delle passioni, sarà un buon strumento in mano delle sue stesse passioni per veicolare in altre menti le stesse immagini e con esse le stesse e, a volte anche altre, passioni.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui sont extrêmement sensibles, & fort sujets aux mouvemens des passions, s'intruisent parfaitement de ces choses par le sentiment qu'ils ont de ce qui se passe en eux: & ils en parlent même d'une manière plus agréable, & quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour propre, qui pénètrent le mieux & qui développent d'une manière plus sensible les replis du coeur de l'homme, soient toujours le plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins & plus corrompus que les autres.<sup>4</sup>

Questo brano espone il motivo per il quale chi è provvisto di forte immaginazione riesce a trasmettere le proprie visioni anche agli altri. Tale meccanismo per Malebranche, è bene precisare, avviene in maniera inconsapevole; inconscia si direbbe oggi. Egli, per la verità, usa sempre, per esprimere una motivazione che sfugge alla coscienza della persona ma che rappresenta la vera causa che lo spinge all'azione, il riferimento al senso, in quanto, più una conoscenza è a carattere percettivo, più il soggetto è inconsapevole, riferendosi alla sola sensibilità, delle cause reali che la hanno prodotta.

<sup>3</sup> R.d.V., tome II pag.226.

<sup>4</sup> R.d.V., tome II, pag.226.

L'esempio lo abbiamo avuto poco fa quando, parlando della vanità, egli affermava che, come il calore pur non avvertito rende possibile la fisiologia del corpo, così essa agisce sull'uomo senza che questi vi presti attenzione. Il visionario dell'immaginazione sa applicare agli altri, nel senso che riesce ad indurre negli altri gli stessi processi psicologici che lo determinano.

Il visionario è una persona che sa convincersi (e quindi anche convincere gli altri) con estrema facilità che ciò che pensa sia vero, sa trovare con estrema facilità giustificazioni alle proprie superstiziose credenze.<sup>5</sup> Passione e superstizione (falso giudizio) si rafforzano quindi a vicenda, una volta che una credenza si è formata, per mantenersi è sufficiente che trovi una passione che in essa si "scarichi", se passione e credenza si amalgamano bene, se l'una trova nell'altra un valido alleato si rafforzano a vicenda tanto che, se la passione è sufficientemente forte e la credenza abbastanza verosimile (cioè plausibile all'immaginazione), il sodalizio molto difficilmente potrà venir sciolto dalla ragione.

Il "condizionamento" all'errore però non finisce qui: le passioni, sentenzia Malebranche, non viaggiano mai da sole, nell'animo umano si verifica spesso un "sodalizio" tra passioni. Una passione serve spesso a fomentarne un'altra, a farla nascere e a farla accrescere. Quest'ultima, a sua volta, potrà essere la causa di nuove visioni e, quindi, nuove credenze e via dicendo. Così si articola la mente pagana, si dipana tra i fili delle passioni, dei sentimenti, delle visioni, delle fantasie, del fissarsi delle immagini; il tutto si compone e si stabilizza in una struttura che più si ingrandisce, più si diffonde nella mente e più si irrigidisce.

Tale struttura altro non è che la mentalità, essa è per definizione rigida, certo, ma non fino al punto di diventare immobile, come morta, al contrario, le passioni e l'immaginazione le danno un dinamismo notevole anche se in senso differente rispetto a quello che le fornirebbe la ragione. Si deve tenere ben presente inoltre che «...le passioni non sono indifferenti le une alle altre. Tutte quelle che sono tra loro compatibili contribuiscono fedelmente alla reciproca conservazione. Quindi i giudizi che giustificano il desiderio che si ha delle lingue, o di una qualunque altra cosa, sono costantemente sollecitati e pienamente confermati da tutte le passioni che non contrastano con esso».<sup>6</sup> Si deve tener presente che le passioni non si "presentano" (agiscono) nell'anima in processione (una alla volta), ma si coalizzano, fanno cooperativa, da sole non potrebbero sopravvivere, sarebbero soltanto flebili lampi, ma non costituirebbero mai un fuoco. Una passione quindi non si trova mai isolata, un uomo non è mai schiavo di un solo padrone ma, peggio di Pulcinella, alimenta quanti più sentimenti tirannici può per non sentirsi troppo poco schiavo.

<sup>5</sup> «Toutes les passions se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame l'objet qui l'agite, de la manière la plus propre pour conserver & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la passion s'augmente: & la passion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les passions contribuent sans cesse leur mutuelle conservation» R.d.V., tome II, pag.225.

<sup>6</sup> R.d.V., tome II, pag.233.

Si chaque passion n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elles se dissiperoient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soutenir long-tems la vûë de l'imagination contre la lumiere de la raison. Mais tout est réglé dans nos passions de la maniere la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les règles d'une société bien ordonnée.<sup>7</sup>

Esiste dunque una "logica" delle passioni, un ordine con il quale esse si organizzano; esiste anche, paradossalmente, una contraddizione "possibile" tra le passioni («le più lontane si prestano aiuto basta che non siano nemiche dichiarate...») per la quale esse possono o non possono coesistere. Ancora una volta ritorna il parallelismo passioni-società, questa volta però sono le passioni a far società tra di loro ed una società ben ordinata, una comunità cioè dove tutti rispettano le gerarchie. E' richiesta infine un'altra condizione affinché le passioni permangano nell'animo umano: una prospettiva mentale.<sup>8</sup> Una passione per restare a lungo e con forza nella coscienza deve riferirsi sempre a un'idea o a una credenza (cioè ad una serie invariante di idee rappresentative), in modo tale da avere un "referente" stabile. Siamo inclini a pensare che le passioni più forti e più durature siano quelle che si accompagnano alle sensazioni più vive, come il dolore o la vista sensibile di qualche male, ma Malebranche ci fa notare che non è così. La passione di paura che si accompagna al dolore in realtà si confonde con esso e sparisce al cessare di quello; anche un animale sembra (ma in realtà per un cartesiano mai può) che abbia paura del dolore; la paura del dolore quando il dolore è presente in realtà viene sostituita dal dolore stesso. Si ha invece una forte e duratura paura del dolore quando il dolore è assente e si hanno delle "ragioni", dei motivi verosimili (è verosimile ciò che appare vero all'immaginazione) per credere che possa arrivare.

Stesso discorso vale per la morte: è nel dubbio, accompagnato dalla probabilità, che la paura si riscalda. La passione quindi per durare ha bisogno sì del "terreno" della sensibilità, ma soprattutto di una prospettiva mentale: la passione si attacca più all'immagine che non alla sensazione, senza una prospettiva mentale (confusa, pagana) le passioni non avrebbero vita, e questo vale soprattutto per le paure "sociali" come l'odio, l'invidia, la gelosia ecc. intessute dall'amor proprio su false rappresentazioni della propria coscienza. Comprendere questo equivale a capire il nucleo della mentalità pagana,

<sup>7</sup> R.d.V., tome II, pag.233.

<sup>8</sup> Si veda R.d.V., tome II, pag.240-1: «Car on doit remarquer qu'il y a des passions qui passent & qui ne reviennent plus, & qu'il y en d'autres constantes & qui subsistent long-tems. Celles qui ne sont point soutenues par la vûë de l'esprit & par quelque raison vrai-semblable mais qui sont seulement produites & fortifiées par la vûë sensible de quelque objet & par la fermentation du sang, ne durent pas; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naissance. Mais celles qui sont accompagnées de la vûë de l'esprit, sont constantes; car le principe qui les produit, n'est pas sujet au changement comme le sang & les humeurs. De sorte que la haine, la crainte, & toutes les autres passions qui s'excitent ou qui se conservent en nous par la connoissance de l'esprit, & non point par la vûë de quelque mal, doivent subsister long-tems. Ces passions sont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injustes. Mais elles ne sont pas les plus vives & les plus sensibles, comme on le va faire voir».

il centro intorno al quale ruotano tutte le superstizioni, le false credenze, gli usi i costumi e la maggior parte delle regole che le società si danno. Se una passione si accompagna ad una rappresentazione o, cosa più probabile, se un'insieme di passioni si legano ad una sequenza di rappresentazioni, (cioè ad una credenza, una cognizione di sé stessi, degli altri ecc.) allora diventano stabili e con esse si stabilizzano anche le altre. La passione si mantiene a lungo, quanto più viva è la rappresentazione ma non la sensazione della cosa. E' questo il motivo per cui, a volte, attribuiamo agli altri e persino ad animali e a cose inanimate le nostre stesse passioni. «Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous, & nous pensons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cause de nos passions qui n'est souvent qu'imaginaire est réellement dans quelque objet».<sup>9</sup> Questo è un brutto scherzo che l'immaginazione e le passioni giocano all'uomo. E' l'insano principio che sottostà ad ogni ragionare della mente pagana, il rovesciamento di fronte rispetto alla realtà: ciò che ci fa paura è la nostra paura e non la cosa in sé, la passione in questo caso alimenta sé stessa. Il fulmine ed il tuono con la loro eccezionalità, diventano la causa della paura in chi non ha una chiara conoscenza del proprio animo e della natura.

E' così che il pagano crede veramente che essi siano avvertimenti di un dio prepotente, crede cioè che siano le cause reali della sua paura. Non siamo noi allora ad aver paura, ma i fulmini ed i tuoni ad incutercela, sono loro la causa di un sentimento che, dal momento che non siamo in grado neppure di identificarne l'origine, non può non essere confuso e caotico in un animo ancor più torbido. Se *attribuiamo agli oggetti delle nostre passioni le emozioni che destano in noi*, dal momento che ci sentiamo vivi, viva sarà la natura. Questo principio malebranchiano inoltre, è perfettamente coerente con alcune dignità vichiane, su tutte la prima: «L'uomo, per l'indiffinita natura della mente umana, ove questa si rovesci in ignoranza, egli fa se regola dell'universo», ma anche la IX e la XXXII. Tanti sarebbero i parallelismi che, passo passo si potrebbero fare con Vico, per ora è sufficiente osservare come il principio esposto in questa pagina de *La Recherche* sia perfettamente coerente con quanto afferma Vico, anche se, riferendosi a questo solo principio, quasi tutti i filosofi del '600 si trovano d'accordo anche se nessuno come Malebranche ha approfondito la struttura emotivo-cognitiva delle passioni. Vi è però una passione "tipicamente vichiana" che trova un'ampia ed approfondita trattazione ne *La Recherche*, forse più che in ogni importante opera del Grand Siècle: la meraviglia.

L'uomo presta attenzione a ciò che colpisce l'immaginazione, a ciò che lo meraviglia. Le passioni determinano quindi gli oggetti della conoscenza, non ci si applica a ciò che non riesce a suscitare in noi un qualche sentimento. Se qualcosa non muove il nostro intimo, se non suscita un movimento di attrazione o di repulsione, resta inosservato, è di valore nullo per la coscienza e, anche se entra nel campo percettivo, come ne esce viene dimenticato. Di per sé quindi, una certa dose di passionalità, stante la nostra attuale condizione, è indispensabile alla conoscenze e alla consapevolezza; ma

<sup>9</sup> R.d.V., tome II, pag.179-180.

in niente come nelle passioni la dose è determinante per condizionare gli esiti della somministrazione, passare dall'insufficienza al sovradosaggio è questione di inezie.

Toutes les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit & elles gagnent le coeur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connoissance de la vérité, pourvû que l'on sçache en faire usage: car l'application produit la lumière découvre la vérité. Mais en ce qu'elles gagnent le coeur, elles font toujours un mauvais effet; parce qu'elles ne gagnent le coeur qu'en corrompant la raison, & en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elle-mêmes ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.<sup>10</sup>

In moderate dosi le passioni spingono alla conoscenza, ma se dirette al cuore fanno precipitare nella concupiscenza. Le cose che sente con maggiore emozione sono quelle che, più delle altre, si trovano al centro dell'universo, quelle meno "appassionate" si situano ai margini fino a scomparire con l'esaurirsi della passione. Le passioni, per essere utili alla conoscenza devono allora essere della giusta intensità ed avere poco a che fare con il cuore. Ora, «fra tutte le passioni, quella che ha meno a che fare col cuore è la meraviglia. Ad agitarci, infatti, è il vedere le cose come buone o come cattive; vederle come nuove, grandi, straordinarie senz'altro rapporto con noi, quasi non ci tocca. Quindi la meraviglia che si associa alla conoscenza della grandezza o dell'eccellenza delle cose nuove che consideriamo corrompe la ragione molto meno di tutte le altre passioni; può risultare anche molto utile per la conoscenza della verità, purchè si abbia gran cura d'impedire che, come accade quasi sempre, le altre passioni le tengano dietro».<sup>11</sup> La meraviglia è la passione che si lega alle novità, alla grandezza, alla straordinarietà; una passione che, in prima approssimazione, potremmo definire "neutra" perché non direttamente impegnata a farci considerare le cose buone o cattive (e quindi come utili e dannose, sicure o pericolose ecc.). Di per sé, la meraviglia, corrompe la mente meno di tutte le altre passioni e può addirittura essere di qualche utilità nella ricerca della verità, sennonchè, quasi sempre la meraviglia non viaggia mai da sola per le tracce del cervello e tra le idee della mente. Come tutte le altre passioni non si manifesta mai da sola ma agisce sempre insieme ad altre ad essa compatibili sostendosi e alimentandosi a vicenda.

L'importanza della meraviglia però rispetto alle altre passioni è notevole; essa è infatti la passione che si accompagna alle idee nuove; è la passione che rende possibile il progredire del pensiero. Senza di essa non potremmo pensare cose nuove, penseremmo sempre le stesse cose e, forse, non potremmo pensare niente perché, a livello psicologico, nella nostra esistenza ci deve comunque essere un primo momento in cui si pensa una prima idea che, quindi, essendo la prima sarà nuova in assoluto. La meraviglia è la passione che si verifica quando si pensa un'idea nuova o un nuovo nesso tra idee, è quindi una passione imperfetta in quanto non ha la sua origine nel corpo o, comunque, non viene determinata completamente dalla corporeità.

<sup>10</sup> R.d.V., tome II, pag.204.

<sup>11</sup> R.d.V., tome II, pag.204.

È, tra le passioni, quella più debole e più “intellettuale” proprio perché ha a che fare con la novità di un’idea o con un giudizio (un nesso tra idee) mai prima pensato. Anche uno scienziato, ad esempio, facendo una scoperta si meraviglierà di ciò che ha trovato.<sup>12</sup> E’ la meraviglia che determina lo svilupparsi del pensiero, che accompagna i nuovi nessi tra le vecchie idee e le nuove, e tra le nuove. Un uomo che viene colpito dalla meraviglia è uno essere in sobbuglio, uno scuotimento sensibile lo coglie, qualche evento naturale che risveglia in lui il senso e l’idea della grandezza, della maestosità, agisce sul suo sistema nervoso provocando una forte agitazione che non è possibile (non più) scaricare in un’azione istintiva. Questa agitazione che è tanto fisica quanto mentale, porta il soggetto ad applicarsi con attenzione all’oggetto rappresentato e ad attribuirgli i caratteri propri delle passioni che lo colgono. Una debole sensazione, ma inattesa e a cui non si è abituati, può risvegliare la sensazione umana portandola a concentrarsi sull’oggetto che la ha provocata. Ciò rappresenta il substrato psicofisico della meraviglia.<sup>13</sup>

La novità riesce quindi spesso a supplire alla debolezza della sensazione, provocando comunque un considerevole movimento nel corpo e nell’anima. La meraviglia e, in generale, l’attenzione rivolta verso qualcosa di nuovo introducono un elemento nuovo e, in parte, difficilmente classificabile all’interno della psicofisica malebranchiana. Se i movimenti del corpo, attraverso le leggi che regolano l’unione dell’anima col corpo, sono “paralleli” o, se il termine può suscitare perplessità, legati occasionalmente con i movimenti dell’anima (pensieri, passioni, sensazioni, immagini ecc.), allora, a dereterminate tracce corrisponderanno sempre determinate idee. Ed è così infatti, ma nella teoria della meraviglia di Malebranche si nota comunque una asimmetria e viene spontaneo andare a cercare una spiegazione nei rapporti anima corpo; questo è vero sebbene la prospettiva vada allargata. L’asimmetria non è tra tracce e sensibilità ma tra percezione fisica-tracce-sensazione-emozioni-idee: come può una percezione debole provocare un maggior movimento di spiriti animali e quindi suscitare sentimenti più intensi di un’altra percezione più forte che, se è reale il rigido determinismo delle leggi di natura e della natura umana, dovrebbe necessariamente provocare, lei sì, rispetto all’altra, più emozioni e passioni? Il dolore provato per un duro colpo ricevuto realmente suscita sensazioni intensissime al cui confronto tutto il resto sbiadisce e non c’è novità che tenga, o possa tenere, il suo confronto: se

<sup>12</sup> «Ainsi une niouvelle idée, ou une nouvelle liaison de vielles idées cause en nous une passion imparfaite, qui est la premiere de toutes, & que l’on nomme admiration» R.d.V., tome II, pag.188. Si veda anche l’articolo 53 de *Le Passioni dell’Anima* di Cartesio.

<sup>13</sup> «Le cerveau se trouvant alors frappé en certains endroits dans lesquels il ne l’avoit jamais été, ou d’une manière toute nouvelle, l’ame en est sensiblement touchée, & par conséquent elle s’applique fortement à ce qu’il y a de nouveau dans son objet; par la même raison, qu’un simple chatouillement à la plante des pieds, excite dans l’ame par la nouveauté plutôt que par la force de l’impression, un sentiment tres-sensible & tres-appliquant. Il y a encore d’autres raisons de l’application de l’ame aux choses nouvelles, mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles: on ne considere ici l’ame que par rapport au corps, & selon ce rapport, c’est l’émotion extraordinaire des esprit animaux qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles, car les émotions ordinaires des esprits n’excitent que tres-peu notre attention» R.d.V., tome II, pag.188.



è questa l'obiezione che può venire in mente; non è questo però il punto del discutere. Come può la novità, che non è in niente un fenomeno fisico ma soltanto un evento psicologico, supplire alla mancanza di intensità di una percezione, come può, in altri termini, la meraviglia (passione debole ed imperfetta) rafforzare una sensazione debole nei confronti di una più forte?

La soluzione, ancora una volta, la possiamo ricavare dall'idea dell'immaginazione che Malebranche ha esposto all'inizio del II libro de *La Recherche*<sup>14</sup> e cioè che la percezione può suscitare nella mente immagini ma anche l'immaginazione può provocare forti percezioni o, quanto meno, amplificarle. La strada che va dal corpo all'anima, dalla pura percezione (si badi bene non la sensazione che è fenomeno psicologico, ma il solo evento fisico, espresso nella terminologia seicentesca dal movimento degli spiriti e dalle tracce ecc.) al pensiero è a doppio senso di marcia (una marcia di una metafisica occasionalista) ed è così, tra l'altro, che anche la volontà può svolgere il suo ruolo. Se la "strada", per mantenere la metafora, fosse a senso unico la volontà non potrebbe opporsi a niente, sarebbe in fin dei conti, annullata nel determinismo non psicofisico ma, a ben guardare, soltanto fisico. Invece possiamo opporre la volontà all'intensità delle sensazioni esercitata sull'attenzione, trattenere il giudizio e via dicendo. Questo contesto va tenuto presente altrimenti sfugge la possibilità stessa di penetrare il senso profondo dell'analisi della meraviglia che viene svolta ne *La Recherche*. Per Malebranche, come anche per Vico e per molti altri pensatori, ogni conoscenza emotivamente rilevante (ma si è visto che qualcosa può esser conosciuto solo se è emotivamente rilevante) è frutto o, a volte, concausa di un'eccezionale agitazione degli spiriti animali. Quindi, ogni nuova conoscenza implica una rottura con l'ordinarietà (con l'ordinario movimento degli spiriti animali), un cambiamento e, conseguentemente, una rivoluzione nel sistema cognitivo dell'individuo. La meraviglia può quindi avvicinarci alla verità se riesce a rompere la struttura dei nostri pregiudizi, se sa farsi serva della ragione ma, al contrario, può anche renderci, a nostra volta, schiavi delle peggiori credenze se viene pilotata dalla più bassa curiosità, da passioni torbide e dall'amor proprio che acceca l'intelletto.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux, il ne suffit pas que nous ayons considéré une des faces de quelque objet, pour le connaître pleinement, il faut que nous ayons en la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la dernière exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est très-inutile pour la connoissance de la vérité. Alors elle ne remplit l'esprit que de vraisemblances & de probabilités, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choses. Il ne suffit pas admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité.<sup>15</sup>

Nel razionalista la meraviglia viene suscitata da una scoperta che il suo intelletto ha fatto, la causa della meraviglia è in questo caso è una verità di ragione; nel pagano

<sup>14</sup> R.d.V., tome I, pag.191-194.

<sup>15</sup> R.d.V., tome II, pag.206-7.

invece la meraviglia viene prodotta dal presentarsi nella coscienza di una nuova immagine. La mente pagana non si attarderà alla ricerca della verità ma si adagerà su una più comoda visione del verosimile, si spingerà a dare giudizi avventati su tutte le cose che la meraviglieranno. Vera o falsa che sia l'idea che dopo ci si formerà, è importante notare che comunque la meraviglia è la molla che ci spinge ad esaminare la natura e tutte le cose che escono dall'ordinario; è la meraviglia a segnare una rottura nella concezione della realtà del soggetto, che lo spinge a mutare prospettiva o a darsene una, se prima non l'aveva.

I bambini, come noto, si meravigliano di tutto: questo agli occhi di Malebranche, ed ancor più di Vico, è un gran pregio: con la meraviglia il bambino si approssima alla realtà, ne fa conoscenza; anche se è una conoscenza meravigliosa, cioè non ispirata a verità, non vuol dire, è importante invece che sia una conoscenza, perché prima di quella il piccolo una visione del mondo non l'aveva, o l'aveva molto meno strutturata. La meraviglia ha quindi un'importanza fondamentale nel formarsi del pensiero, sia nel bene che nel male conduce ad un accrescimento della conoscenza. Anche in questo caso la differenza tra un buono ed un cattivo effetto che ne può derivare è determinato dall'intensità emotiva: entro certi limiti la meraviglia è utile alla verità, oltre diventa controproducente.

Mais lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée: ils le representent nettement à l'esprit; & il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumiere & l'évidence, sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration, sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles; ils sont ingénieux, & les autres sont stupides. Cependant lorsque l'admiration devient excessive, & qu'elle va jusqu'à l'étonnement ou l'épouvante, ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raisonnable, elle fait un tres-mauvais effet. Car alors les esprits animaux sont tout occupez à représenter l'objet par celui de ses côtez que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considerer.<sup>16</sup>

L'ultimo aspetto della meraviglia, esposto con la presente citazione, nella mente pagana assume un'importanza rilevante, in essa la meraviglia si fa spesso eccessiva, conduce allo sbigottimento. La mente pagana meravigliata da qualche fenomeno che esce dall'ordinario ne resta sbigottita e spaventata, lo considera per come gli si presenta, per i caratteri sensibili che assume, caratteri sempre alterati dall'animo "commosso", lo giudica in base a quelli e se ne forma così un'idea fantastica. Una realtà vista con meraviglia è sempre una realtà meravigliosa, magica, è una realtà che nasce e finisce con quegli aspetti meravigliosi che l'hanno fatta risaltare nell'immaginazione.

Considerare un oggetto per gli aspetti sensibili che possono stordire la mente e suscitare meraviglia, significa pensarlo in maniera non razionale; ogni oggetto andrebbe infatti considerato solo per l'idea chiara e distinta che ne possiamo avere, una meraviglia sensibile non può quindi far parte di questo processo di razionalizzazione

<sup>16</sup> R.d.V., tome II, pag.206.

delle conoscenze. Può servire soltanto come un “escamotage” psicologico per rendere più attenti, ma se da mezzo la meraviglia si trasforma in fine ecco che tutti gli effetti che produrrà tenderanno a formare o a rafforzare una mentalità pagana. La meraviglia ha cioè la capacità di mantenere l'attenzione sulla rappresentazione di una cosa in modo tale che questa possa venir studiata,<sup>17</sup> ed è per questo che le cose astratte solo con difficoltà vengono tenute a mente, perché non presentano quei tratti sensibili di grandezza, di magnificenza e di novità sui quali può attecchire la meraviglia.

Il principio che si può trarre è che la mente è incline a rappresentarsi le cose che destano meraviglia, che escono fuori dall'ordinario, il primo pensiero che la mente pagana penserà sarà quindi un pensiero suscitato dalla passione della meraviglia. Sono le cose strane, fuori dall'ordinario, a destare la nostra attenzione, a suscitare sentimenti di sbigottimento, di paura, di meraviglia ecc.; chi non ha una forte capacità di riflessione spesso resta vittima della meraviglia; essa infatti rappresenta la premessa psicologica all'insinuarsi nella mente pagana dell'idolatria e di una miriade di altri falsi giudizi.<sup>18</sup> Ritorna qui il principio che la rarità e la novità costituiscono dei propulsori per i movimenti del sistema nervoso, nonché dei dilatatori della sensibilità. In più si afferma che ciò comporta una distorsione della ragione, un ripiegamento del pensiero sull'immaginazione e sulla sensibilità.

Tale venerazione per le cose straordinarie inoltre porta ad un annichilimento del soggetto verso di esse, egli pone le sue conoscenze al di sopra di sé stesso, ne diventa schiavo tanto che, come dice Malebranche, la mente non osa giudicare o collocarsi al di sopra di ciò che rispetta. Ma quel che rispetta in realtà è soltanto il frutto della sua immaginazione, nient'altro che un gioco di prestigio della natura con la complicità della natura umana. Inoltre rendersi schiavi di ciò che ci meraviglia implica renderci, a nostra volta, meravigliosi, possedere quelli stessi caratteri di eccezionalità e magnificenza che veneriamo nelle cose che ci stupiscono.

La meraviglia si fonde allora con l'amor proprio, grande è l'uomo che ammira grandi cose, che si sottomette a ciò che lo sovrasta (che sovrasta in realtà soltanto la sua fantasia) ma che, nello stesso tempo lo rende superiore a tutto il resto, a tutto ciò che non partecipa della sua meraviglia. Alla base di questo ragionamento c'è un principio psicologico molto semplice: attraverso la meraviglia il valore delle cose viene giudicato sulla loro maggiore o minore grandezza sensibile, sull'impatto o meno che ha con le fantasie e con l'amor proprio.<sup>19</sup> Ciò che ci sembra grande sembra anche in grado di renderci grandi, di farci partecipare, attraverso la meraviglia, della sua stessa

<sup>17</sup> R.d.V., tome II, pag.205.

<sup>18</sup> «Les choses rares & extraordinaires produisent dans les esprits des mouvemens plus grands & plus sensibles, que celles qui se voyent tous les jours: on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur & elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime & de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens: il y en a beaucoup qui sont si respectueux & si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui est rare & extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave; car l'esprit n'ose juger ou se mettre au dessus de ce qu'il respecte» R.d.V., tome II, pag.200.

<sup>19</sup> R.d.V., tome II, pag.197-8.

grandezza. Con la meraviglia l'uomo in realtà si stupisce solo di se stesso, con la paura si inchina alla sua immaginazione, il pensiero pagano lo rende schiavo dei suoi sentimenti, della sua concupiscenza. Ma il tiro mancino che l'immaginazione gioca all'anima non si arresta qui: se per un bislacco capovolgimento della realtà, la fantasia porta a genuflettersi davanti al nulla, per una ancor più paradossale capriola conduce all'illusione di poter partecipare alla potenza di quell'universo,<sup>20</sup> di quella divinità (immaginata) che la meraviglia ha fatto scoprire alla mente e che solo in quest'ultima, in verità, si trova. Con questi presupposti si sono creati molti rapporti sociali, la grandezza di un re<sup>21</sup> dipende dalla meraviglia che riesce a suscitare negli animi dei sudditi, la stessa meraviglia che gli astri hanno suscitato in lui. Questi, inoltre, sono elementi che si ritrovano anche nell'idolatria e nella superstizione.

Ces grands corps par exemple qui roulent sur nos têtes, ont fait de tout tems impression sur les esprit: on les a d'abord adorez à cause de l'idée sensible de leur grandeur & de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvemens, & ces Astres ont été dans tous les siècles, l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires, qui effrayent encore présentement les astrologues, & les esprit foibles, est une espèce d'adoration qu'une imagination abbatuë rend à l'idée de grandeur qui représente les corps celestes.<sup>22</sup>

Il genio più ardito, in questo caso, non è un genio sul tipo di Cartesio ma piuttosto un poeta pazzo, un astrologo che fa l'oroscopo, un visionario dell'immaginazione, un essere con una mente dall'intelletto debole, in preda a forti immaginazioni e ad ancor più forti passioni. La debolezza della mente si piega quindi alla grandezza sensibile degli astri, alla meraviglia che essi fanno suscitare. Il fatto è che la meraviglia difficilmente viaggia da sola, il rispetto e la venerazione sono gli elementi che la seguono quasi necessariamente, sono inoltre gli elementi su cui si strutturano le gerarchie nella società, nonché concause della superstizione e dell'idolatria. «Se le cose che destano la nostra meraviglia sembrano grandi, la meraviglia è sempre seguita da stima e talvolta da venerazione».<sup>23</sup> La meraviglia è una passione che, forse più di altre, mette l'immaginazione in grado di universalizzare le proprie rappresentazioni.

<sup>20</sup> «Ils prétendent que c'est en cela (nel credere che le cose siano così come le pensa) que l'homme est fait à l'image de Dieu, & qu'il participe à sa puissance. (...) Ce sont d'ordinaire des pensées qui viennent de son fonds vain & superbe. Cette participation à la puissance de Dieu, que les hommes se vantent d'avoir pour se représenter les objets, & pour faire plusieurs autres actions particulières, est une participation qui semble tenir quelque chose de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'est aussi une participation chimérique, que l'ignorance & la vanité des hommes leur a fait imaginer» R.d.V., tome I, pag.422.

<sup>21</sup> «Il s'est trouvé des Princes & des Rois astronomes, & qui faisoient gloire de l'être: la grandeur des Astres sembloit s'accorder avec la grandeur de leur dignité» R.d.V., tome II, pag.200.

<sup>22</sup> R.d.V., tome II, pag.199.

<sup>23</sup> R.d.V., tome II, pag.198. La constatazione che la meraviglia si accompagna sempre ad altre passioni quali la venerazione, la curiosità e la paura era ben nota al Vico che così si esprimeva: «La meraviglia è figliola dell'ignoranza; e quanto l'effetto ammirato è più grande, tanto più a proporzione cresce la meraviglia» S.N.S. c.184.‡ «La curiosità, proprietà connaturale dell'uomo, figliola dell'ignoranza, che

La novità, la grandezza, la magnificenza che suscitano meraviglia stuzzicano l'immaginazione a pensare ciò che le si presenta come grande (sensibilmente grande) e forte, come universale. Ciò che sovrasta spinge il soggetto alla venerazione che è sempre una forma di superstizione; il vero Dio secondo Malebranche, ovvero l'unico ente verso cui si potrebbe supporre essere ammissibile provare venerazione, non vuole essere venerato ma amato. La meraviglia entra anche in una complessa serie di operazioni della mente umana; nei processi di universalizzazione compiuti attraverso l'immaginazione, la meraviglia è il primo approccio con il quale la mente si rende delle idee familiari, non che di per sé la meraviglia giunga a tanto, ma costituisce il primo passo di quel processo.

Riprendiamo la teoria vichiana della meraviglia e consideriamola alla luce di quanto fin qui sostenuto da Malebranche. Ogni elemento evidenziato dalle analisi malebranchiane collima con la descrizione vichiana della meraviglia che i poeti teologici provavano nel volgere lo sguardo al cielo. Ciò che Vico aggiunge a quanto osservato dall'Oratoriano, e non è poco, è che la meraviglia accompagna l'uomo fin dal suo nascere. La poesia delle origini è espressione di meraviglia per un universo che si dischiude davanti all'uomo.

Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa or degli addottrinati, ma sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle Dignità stabilito. Questa fu la loro propria poesia, la quale in essi fu una facultà loro connaturale (perch'erano di tali sensi e di si fatte fantasie), nata da ignoranza di cagioni, la quale fu loro madre di meraviglia di tutte le cose, che quelli, ignoranti di tutte le cose, fortemente ammiravano, come si è accennato nelle dignità. Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano ed ammiravano essere dei (...) nello stesso tempo diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sotanze dalla propria lor idea...<sup>24</sup>

L'aspetto psicologico evidenziato dal Vico è quello relativo alla grandezza e alla magnificenza dell'oggetto percepito direttamente proporzionale all'ignoranza del soggetto percepiente. Si è detto che essa è infatti la passione che si accompagna alle idee nuove; è la passione che rende possibile il progredire del pensiero e, nel caso di Vico, soprattutto del nascere del pensiero. Niente di più nuovo infatti che il mito per un bestione; niente di più nuovo che la prima idea in assoluto, il primo pensiero della gentilità. Il temporale è il manifestarsi di qualcosa di nuovo, Giove, che prima l'uomo non notava; la meraviglia in questo caso funge anche da amplificatore dell'immaginazione: la novità riesce quindi spesso a dilatare l'intensità della sensazione fino a farla sublimare in un nuovo pensiero.

partorisce la scienza, all'aprire che fa della nostra mente la meraviglia, porta questo costume: ch'ove osserva straordinario effetto in natura, come cometa, parelio, o stella di mezzodì, subito domanda che tal cosa voglia dire o significare» S.N.S. c.189.

<sup>24</sup> S.N.S. c.375.

## GLI UNIVERSALI DELL'IMMAGINAZIONE

In questo capitolo si affronta un tema centrale per questo studio che, in termini vichiani, possiamo definire degli universalisti fantastici. Anche in Malebranche si trova una teoria degli universalisti fantastici addirittura più ampia e strutturata che non ne *La Scienza Nuova*. Con ciò non si intende affatto porre le due diverse teorie sullo stesso piano. Nei due autori l'universalità dell'immaginazione assume una valenza in parte differente, con differenti applicazioni e, a volte, differenti presupposti, ma l'umanità che ci descrivono in fondo è la stessa. Vico, è vero parla dei primitivi mentre Malebranche parla più in generale dell'uomo carnale senza interrogarsi direttamente sulle modalità della nascita dello spirito nei primi uomini, ma si tratta di differenze che, analizzando approfonditamente l'antropologia malebranchiana, pur non esaurendosi sfumano nei contorni e smussano gli spigoli tanto che si può affermare, senza timore di sbagliare che se Vico cerca il "moderno" (la nascita della civiltà) nella mente primitiva, Malebranche trova ciò che di primitivo c'è (immaginazioni e passioni) nella mente moderna.<sup>1</sup>

L'universalità dell'immaginazione è un punto sul quale i due Pensatori si avvicinano fornendoci analisi in parte identiche (ed in parte complementari) andando l'uno a coprire i vuoti nelle concezioni dell'altro, vuoti dovuti ovviamente non ad una carenza interna alle loro filosofie, ma semplicemente dal fatto che assumono due punti di prospettiva (metafisica) in parte differenti. Ecco allora che l'uomo che entrambi ci prospettano non ha una mente con capacità di universalizzare attraverso la ragione ma solo con l'immaginazione. Per Malebranche l'uomo vive tutta la sua vita con e attraverso il pensiero, un pensiero però quasi completamente immaginifico.

<sup>1</sup> «Mais la plûpart des hommes ne sont point en cet état: ils n'ont du goût, de l'intelligence, de la délicatesse, que pour ce qui touche les sens. Leur imagination est corrompue d'un nombre presque infini des traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées: car ils tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagements, les desirs inquiets de faire quelque fortune, si commun dans le gens du monde, obscurcissent en eux la vûe de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de piété» R.d.V., tome II, pag.256-7.

L'universalità razionale, tanto importante in filosofia, nella mente delle genti è latitante, non ha, né potrebbe mai avere, alcun peso. Al contrario l'universalità prodotta dall'immaginazione determina la vita di tutti i singoli e delle società, non è però la brutta copia dell'universalità razionale; si situa in un'altra dimensione di pensiero, segue una logica differente, che è doveroso criticare ma impossibile paragonare.

Per comprendere come funzioni l'universalità dell'immaginazione si deve tener presente quanto si è detto riguardo alla somiglianza delle idee e alla loro familiarità. In un capitolo precedente si è mostrato come il soggetto (antropologico) ragioni per "familiarità" di idee, ovvero pensi sempre in riferimento a poche idee che, per giunta, si assomigliano tra loro. Le altre idee verranno pensate in funzione e per la somiglianza che presentano con le idee più familiari. Già qui, come è facile notare, si assiste ad una forma di universalizzazione, le idee familiari fungono da universali, ad esse infatti vengono riferiti tutti gli altri pensieri. Le idee familiari, inoltre, non sono idee pure, ma sempre rappresentazioni, prodotti dell'immaginazione. L'anima umana cerca cioè sempre le cose che hanno, o si immagina che abbiano, rapporti con lei, ovvero con le idee che le sono più familiari.<sup>2</sup> Le idee che l'uomo si renderà più familiari saranno quelle che più facilmente cattureranno la sua attenzione, si è infatti quasi impossibilitati a pensare alle cose che non catturano il nostro interesse.

L'universalità dell'immaginazione è un'universalità creduta tale, ma in realtà è impossibile che l'immaginazione comprenda una qualche universalità, in quanto l'immaginazione produce rappresentazioni (cioè figure) nella mente e, le figure, hanno sempre dei limiti, non possono essere dei veri universali come mostra, tra gli altri, l'esempio del chiliogono nelle *Meditazioni metafisiche*. Il motore che muove l'animo e che rende alcune idee, immagini, più familiari di altre è dunque l'immaginazione e la passionalità.<sup>3</sup> Spesso infatti si legano cose ad idee, che ci sono familiari, che sentiamo nostre, ma con le quali non hanno niente a che fare. Interpretiamo cioè degli oggetti con idee non adatte, con la segreta propensione a ritrovare in tutte queste cose diverse sempre le nostre idee familiari.

Nelle cose nuove, con le quali ancora non si è "familiarizzato", speriamo sempre di trovare qualcosa che ce le renda meno sconosciute, in modo da assopire la sempre presente paura dell'ignoto. Le passioni spingono quindi verso un'omologazione con le idee che occupano maggior spazio nella mente pagana. I preconcetti in questa ottica, altro non sono che il progressivo adeguamento dei giudizi alle idee familiari. Il pagano: «Non può più giudicare in modo assennato di tutto ciò che ha qualche rapporto col soggetto della sua adesione preconcetta. Neppure può applicarsi a cose del tutto estranee agli oggetti del suo preventivo favore».<sup>4</sup> L'universalità a cui conducono

<sup>2</sup> «Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses; premierement ceux que les objets qu'il considere peuvent avoir avec lui, ceux qu'ils ont les uns avec les autres» R.d.V., tome I, pag. 474.

<sup>3</sup> «Les passions confondent toutes les idées en mille manières, & nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous desirons d'y trouver» R.d.V., tome I, pag. 305.

<sup>4</sup> R.d.V., tome I, pag. 301.

le idee familiari è allora un'operazione di esclusione di tutto ciò che non può presentare, neppure superficialmente i caratteri della somiglianza. E' un processo di inclusione ma anche, contemporaneamente, di esclusione: il setaccio, ovviamente, lo fa l'immaginazione comparando i tratti somiglianti che una cosa può avere con le idee familiari che sono dei veri e propri universali dell'immaginazione, ma le passioni costituiscono la forza, il magnete che attrae verso l'idea più familiare quelle che lo sono meno.<sup>5</sup>

L'oggetto principale di pensiero è l'idea che più delle altre sentiamo nostra, ma sarà pure la prima vittima della distorsione operata dalle passioni e dalle sensazioni. In conseguenza di ciò anche le idee che per somiglianza verranno categorizzate dalla mente pagana all'interno di quell'idea universale seguiranno la medesima sorte, verranno anch'esse distorte in egual misura e forse più in quanto hanno preventivamente subito la distorsione di essere state assimilate a l'idea familiare che funge da loro universale. Quanto più un individuo sarà passionale e fantasioso, tanto più questo processo sarà esasperato.<sup>6</sup> Si tratta di processi mentali talmente permeati dalla consuetudine nella vita mentale che spesso non vi prestiamo la dovuta attenzione, a raccontarli viene quasi la tentazione di andar di fretta perché sembra di dire cose note a tutti eppure non vi è niente di così oscuro alla coscienza dei più quanto questi modi di pensiero.

Si deve quindi considerare che processi così semplici da descrivere e da comprendere sono anche quelli che maggiormente usiamo, che contraddistinguono la mente pagana, e quelli che, in conseguenza della loro ovvietà, usiamo con un'assoluta inconsapevolezza tanto ci appartengono, fanno un tutt'uno con la nostra natura (corrotta); si devono infine tener presenti gli effetti che queste caratteristiche dell'uomo naturale sortono nella formazione degli universali per immaginazione. Essi sono praticamente infiniti per varietà e disposizione, partono dalla sfera mentale, personale fino a giungere a quella sociale. La conclusione a cui giunge Malebranche è che: «Le cose suddette costituiscono principi così generali e fertili di errori, di prevenzioni e d'ingiustizie che è impossibile metterne in rilievo tutte le conseguenze. La maggior parte delle verità, o meglio degli errori, di certi luoghi, di certe epoche, di certi gruppi, di certe famiglie vengono di lì. Ciò che è vero in Spagna è falso in Francia; ciò che è vero a Parigi è falso a Roma. Ci sono anche verità ed errori propri di certe epoche».<sup>7</sup> Da una sola idea si ricavano quindi troppe conclusioni, la si usa per esprimere giudizi sulle più disparate cose, le esperienze che si fanno della realtà vengono quindi interpretate sempre in considerazione delle solite immagini, come uno scienziato che da un solo esperimento volesse ricavare molte conclusioni, volesse provare troppo, ma come noto le

<sup>5</sup> «Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport» R.d.V., tome II, pag.180.

<sup>6</sup> «Elles passent même plus avant dans ceux qui ont quelque étendue & quelque force d'imagination; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste & si étendue, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes» R.d.V., tome II, pag.180.

<sup>7</sup> R.d.V., tome II, pag.181.



prove che dimostrano troppo, in verità, non dimostrano nulla. Questo «difetto consiste nel ricavare troppe conclusioni da un solo esperimento».<sup>8</sup> In seguito a questa disposizione gli uomini si soffermano sempre sugli aspetti della realtà che possono confermare quello che loro sostengono, che possono assecondare i loro erronei meccanismi mentali. Il metodo è semplice e sconcertante al tempo stesso: si trattiene tutto ciò che può servire da conferma alla credenza, tutto ciò che rientra nella sfera dell'universale per immaginazione e si elimina tutto ciò che presenta caratteri da esso divergenti.<sup>9</sup>

Le idee familiari sono quelle a cui si attacca con più tenacia la mente, servono da universali, da principi per spiegare tutto ciò che rientra nella sfera percettiva dell'individuo. Si tratta di un fenomeno però che non è circoscritto ad una particolare categoria di uomini, ma è proprio di tutti, anche di coloro che fanno scienza e che, quindi, dovrebbero cercare di emendarsi da questi "trabocchetti" che la concupiscenza gioca. L'uomo riporta tutte le conoscenze che si forma alle poche idee che usa come principi e fulcri del suo pensare.<sup>10</sup>

Le idee familiari plasmano a loro immagine la mente ed attraverso di essa tutta la realtà. Minore è il numero delle idee che fungono da universali, maggiore sarà l'omologazione delle cose, degli oggetti di pensiero. Applicarsi ad un genere di studi, come pure svolgere sempre lo stesso tipo di vita, costringono l'individuo in una gabbia concettuale dalla quale è quasi impossibile che si liberi. «Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la croix: cela lui a fait voir des croix par tout; & c'est avec raison que le Pere Morin le raille de ce qu'il croyoit, qu'une médaille représentoit une croix, quoy qu'elle représentât toute autre chose».<sup>11</sup> Questo esempio è significativo per due motivi. Innanzi tutto non vi è nessun legame reale tra l'idea della croce e la medaglia, è soltanto la fantasia dello studioso che ve lo ha posto. Egli ha creato un legame assolutamente fittizio, tra cose in cui manca totalmente la somiglianza: a questo punto si è verificato un altro fenomeno straordinario. Si è detto che l'immaginazione confonde le idee simili; ma in questo caso (medaglia e croce) la somiglianza, anche sensibile, è completamente assente. L'uomo non ha quindi soltanto unito cose che in realtà dovevano restar distinte ma che, pur tuttavia, erano simili: ha prima creato una somiglianza immaginaria poi ha unito ciò che aveva, con la fantasia, avvicinato.

L'immaginazione alterata ha, in altri termini, identificato due cose che neppure apparentemente (sensibilmente) erano simili. Si deve inoltre notare che il fenomeno di assimilazione è tanto più esasperato quanto minore è il numero delle idee familiari.

<sup>8</sup> R.d.V., tome I, pag.319.

<sup>9</sup> «Ainsi lorsqu'il ont une fois imaginé un systeme qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les détromper. Ils retiennent & conservent très-chérement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer; & au contraire ils n'apperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées» R.d.V., tome I, pag.304.

<sup>10</sup> «Quand un chymiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en esprit. Un peripaticien pense d'abord aux quatre éléments, & aux quatre éléments, & aux quatre premières qualitez; & un autre philosophe rapporte tout à d'autres principes» R.d.V., tome I, pag.269-270.

<sup>11</sup> R.d.V., tome I, pag.277.

Se la mente ha una sola idea che usa come universale; il processo di omologazione raggiungerà la massima estensione, la fantasia si riduce ad interpretazione e coadiuvante nella spiegazione di tutti i fenomeni naturali con una sola idea.<sup>12</sup> A fondamento di questo tipo di processo c'è un principio per il quale l'attenzione avvicina automaticamente le idee delle cose a cui si applica. Inconsapevolmente quando avviciniamo le cose su cui ci concentriamo,<sup>13</sup> rafforziamo i legami convenzionali, ma pure quelli naturali, per il solo fatto di pensare in sequenza o nello stesso tempo, a determinate cose.

La somiglianza è come una categoria, l'unica con la quale ragiona una mente ottusa, con poca autonomia di pensiero; l'omologazione di tante idee particolari (che tra loro hanno ben poco in comune) sotto un'idea familiare (un'idea cioè con la quale la mente ha confidenza, che conosce bene attraverso le passioni, le sensazioni ma anche un'idea di cui non è consapevole della falsità) è il processo psicologico attraverso il quale la mente pagana esercita la sua immaginazione a procedere per universali. Si tratta di un'universalità sentita, immaginata sulla quale poco si è riflettuto; un'universalità che sfugge alla critica dell'intelletto anche perché propria, nelle sue esasperazioni, delle menti in cui la luce della ragione è molto assopita, quando non completamente sepolta sotto una coltre di pregiudizi, di passioni, di sensazioni e fantasie; è un'universalità del corpo, parte dai sensi e su questi erge la sua falsa certezza. «Gli errori dei nostri sensi ci servono come principi generali per ricavarne conclusioni errate che, a loro volta, servono da principi».<sup>14</sup> Poche pagine prima Malebranche aveva affermato che non sono i sensi ad ingannarci ma la precipitazione con la quale giudichiamo fidandoci della loro testimonianza invece di attenerci alle idee evidenti; gli errori dei sensi di cui parla qui sono allora soltanto questi giudizi precipitosi e il tipo di pensiero che con essi si costruisce, cioè il pensiero pagano. La forma di questi errori è quella, tipica di gran parte della filosofia classica, soprattutto aristotelica, che vuole essere le qualità sensibili proprie dell'oggetto e non del modo di percepire del soggetto.

B) *La struttura degli universali dell'immaginazione e delle religioni pagane.* La concezione della realtà che emerge da questo modo di pensare è quella di un gran corpo animato, infatti attribuendo alle cose ciò che invece è proprio solo dell'anima, si attribuisce alla realtà una forma di vita. Questa interpretazione complessiva, questa prospettiva dalla quale guardare il mondo funge da principio generale col quale poi si spiegano tutti i vari fenomeni. E' questa una spiegazione sintetica ma precisa di cosa intenda Malebranche per universali della sensibilità e dell'immaginazione, di quei principi generali che sono anche gli universali della superstizione e dell'idolatria e di tutte le false scienze partorite dalla confusione della mente pagana. Ecco come spiega il concetto più ampiamente:

<sup>12</sup> «C'est pour un semblable tour d'imagination, que Gilbert, & plusieurs autres, après avoir étudié l'aiman, & admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualitez magnétique, un tres-grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport» R.d.V., tome I, pag.277.

<sup>13</sup> R.d.V., tome I, pag.407-8.

<sup>14</sup> R.d.V., tome I, pag.165.

Il est maintenant à propos de montrer, qu'on s'est servi de ces erreurs générales, comme de principes incontestables, pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principes pour tirer d'autres conséquences; & qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps & sans réalité, après lesquelles on court aveuglément; mais qui semblables à des fantômes, ne laissent autre chose à ceux qui les embrassent, que la confusion & la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions & de chimères <sup>15</sup>

Questi errori sono veri e propri universali perché servono per spiegare tutto, sono principi validi a tutti gli usi, applicabili universalmente appunto. Si tratta di principi irrazionali perché si sostituiscono alle regole della ragione, gli unici universali che un cartesiano come Malebranche può accettare sono l'idea di estensione, quella di pensiero e estensione intelligibile (sebbene quest'ultimo universale differisca per status ed applicazioni da tutti gli altri, ma discutere di ciò si situa fuori dal raggio del presente argomento). Gli universali dell'immaginazione sostituiscono quindi quelli della ragione, ma ciò non vuol affatto dire che seguano le medesime strategie, le stesse logiche. I due modi di pensiero non procedono cioè parallelamente, alla linearità della ragione non corrisponde una parallela linearità dell'immaginazione, quest'ultima procede per sbalzi, segue parabole irregolari, cambia improvvisamente traiettoria. La logica dell'immaginazione è quella della mente pagana, della scienza della natura degli aristotelici che, nonostante lo strombazzare dei proclami filosofici, si pongono in una prospettiva magica dalla quale osservare la natura.

... on croit cependant qu'il est tout-à-fait contre la raison, que des philosophes (pagani) pour expliquer les effets naturels se servent d'autres idées, que de celles qui dépendent de la pensée & de l'étenduë, puisqu'en effet ce sont les seules que nous ayons qui soient distinctes ou particulières. Il n'y a rien de si déraisonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de logique; de leur attribuer une infinité de propriétés; & de vouloir ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point, par des choses que non seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir. C'est faire de même que des aveugles qui voulant parler entr'eux des couleurs & en soutenir des theses, se serviroient pour cela des définitions que les philosophes leur donnent, des quelles ils tireroient plusieurs conclusions. Car comme ces aveugles ne pourroient faire que des raisonnemens plaisans & ridicules sur les couleurs, parce qu'ils n'en auroient pas des idées distinctes, & qu'ils en voudroient raisonner sur des idées générales & de logique: ainsi les philosophes ne peuvent pas faire des raisonnemens solides sur les effets de la nature, lorsqu'ils ne se servent pour cela que des idées générales & de logique, d'acte, de puissance, d'être, de cause, de principe, de forme, de qualité, & d'autres semblables.<sup>16</sup>

Il bersaglio polemico di questo brano è, evidentemente, Aristotele, non solo però il filosofo Aristotele (e neppure tutta la sua scuola), bensì la logica, la mentalità di cui

<sup>15</sup> R.d.V., tome I, pag.165.

<sup>16</sup> R.d.V., tome I, pag.471-2.

egli rappresenta la sublimazione filosofica; la filosofia aristotelica è come la grappa distillata dalla vinaccia della mentalità pagana. Non è un materiale grossolano come la vinaccia, è distillata, trasparente tanto da sembrare pura, buona all'assaggio, anzi ottima, visto che a distillarla è stato il potente cervello di Aristotele, ma l'origine è comunque quella del residuo della vinificazione della mentalità pagana.

La mentalità che la filosofia aristotelica sottintende è certo più grossolana, gli errori che include sono più palesi, evidenti, ovvi dei suoi, ma la logica è la stessa. Aristotele ed un povero pagano analfabeta, che crede essere il fulmine ed il tuono manifestazioni e corpo di Giove, sono certamente due persone con capacità intellettuali diversissime con credenze anche molto diverse, ma la prospettiva dalla quale guardano al mondo non è poi così diversa come farebbe presupporre il potente genio e la cultura enciclopedica di Aristotele. Entrambi infatti *immaginano un'infinità di esseri sulla base di semplici idee di ordine logico* (ma una logica pagana, poetica direbbe Vico). A ciò che si immaginano attribuiscono poi un'infinità di qualità (che in realtà non appartengono che alla loro anima), di proprietà che formano le cose in maniera falsa, le gonfiano a dismisura tanto che, per chi non condivide il loro punto di vista, risulta persino difficile capire di cosa si tratti.

L'immaginazione, in altri termini, non si affianca alla realtà, e neppure vi si sovrappone ma la sostituisce completamente: per un pagano l'immaginazione è la realtà. Nel brano ora citato vi è una frase che riassume alla perfezione il principio che sottostà al pensare per universali d'immaginazione: con la generalizzazione operata dall'immaginazione, in realtà, si cerca di «spiegare cose che non si intendono con cose che non solo non si concepiscono, ma che nemmeno è possibile concepire.» I miti delle origini per Vico seguono questa logica, gli uomini hanno cominciato a pensare pensando «di spiegare cose che non intendevano con cose che non solo non concepivano, ma che nemmeno era possibile che concepissero.» Ma di Vico parleremo in seguito, per ora basta accennarlo per rilevare l'importanza di quanto va affermando in queste pagine Malebranche. La logica pagana che generalizza i giudizi partendo dalla sua erronea prospettiva da cui guardare il mondo, procede proprio in questo modo, la vera natura delle cose le sfugge, la interpreta allora sotto l'influsso delle passioni e delle fantasie, ma le credenze con le quali si spiega il mondo sono a loro volta inesplicabili, veramente inesplicabili: come si potrà mai spiegare che il fulmine ed il tuono sono veramente una divinità, che la sostanza della divinità è infusa nel messaggio (il tuono ed il fulmine appunto) che essa invia all'uomo in una sorta di "transustanziazione" immaginata.

La mente pagana non potrà mai arrivare a capo di queste sue irrazionali credenze. Il pagano è come un cieco che non vede la reale natura delle cose e così ci costruisce sopra un'infinità di fantasie; i filosofi pagani, ciechi intellettualmente, vogliono dare spiegazioni di ordine logico, ma della loro logica, sui fenomeni naturali, finendo così per costruirsi una visione distorta e fantasiosa della realtà. Popolano la natura di entità aventi vita, intelligenza e volontà, cioè uno spirito, quando invece nella natura vi è solo estensione e movimento. La tensione ad universalizzare propria dell'immaginazione si unisce così ad un'altra tensione, anch'essa tipica della mente pagana, quella di inferire per cause naturali, reali: quando si verifica un evento nuovo deve

esserci una causa nuova, che si trova all'interno del fenomeno che ha prodotto. «Vedono un effetto nuovo; subito immaginano un'entità nuova che lo produca. Il fuoco riscalda; nel fuoco c'è dunque una qualche entità che produce tale effetto; ed essa è diversa dalla materia di cui il fuoco si compone». <sup>17</sup> Dell'entità che produce il fuoco, il pagano in realtà vede solo l'effetto, cioè il fuoco che si produce, può sembrare un gioco di parole ma è così che, inconsapevolmente pensa (o, meglio, per pensare, pensa consapevolmente, ciò che gli resta nascosto è la logica erronea del suo ragionare, non è consapevole della contraddittorietà in cui cade); l'ente causa del fuoco è qualcosa di diverso dall'effetto, dal fuoco, ma la mente pagana inferisce la causa dall'effetto e solo quest'ultimo le è conosciuto, visibile, la causa, in altri termini, è immaginata nell'effetto.

La critica che qui svolge Malebranche è contro una forma di pensiero filosofico, un pensiero quindi che, pur essendo pagano anzi, il modello di tutti i pensieri pagani, ne è pure la sublimazione astratta. Si tratta di un pensiero strutturato con una forte capacità di astrazione, un pensiero cioè molto più strutturato di quello proprio della comune delle genti, con il quale ha in comune l'origine e la logica, ma non l'estensione, la capacità astrattiva, la quantità di conoscenze e, in fin dei conti, una coerenza che le credenze popolari, prodotte non da filosofi ma da uomini che impegnano il loro tempo in altre mansioni che non nel pensare, non possono avere. È importante notare come il pensiero pagano distingua, poi, artificialmente (con la filosofia aristotelica) ciò che prima aveva unito fantasiosamente. Prima immagina che la causa del fuoco sia dentro il fuoco (una cosa sola con esso) poi, con la riflessione (che il pagano non filosofo spesso non ha) distingue tra la manifestazione della causa, il fuoco, e la sostanza della causa che resta dietro.

Come si è visto in altro luogo questa distinzione presuppone che, preventivamente si siano pensate le cose come unite, come fossero una cosa sola, l'astrazione è successiva e, se dal terreno filosofico ci spostiamo a quello antropologico, neppure consueta. Il fuoco è il simbolo della causa che lo produce, attraverso il fuoco essa si manifesta, fa un tutt'uno con esso. Simbolo e riferimento, segno e significato, per il pagano, sono nella natura tutt'uno, si compenetrano e confondono pur essendo, in un secondo tempo, astrattamente distinguibili. «E poiché il fuoco è capace di molti effetti diversi - separare i corpi, ridurli in cenere ed in vetro, seccarli, indurirli, ammorbidirli, dilatarli, purificarli, scaldarci, farci lume ecc. - liberamente accordano al fuoco tante facoltà o qualità reali quanti effetti diversi è capace di produrre». <sup>18</sup> L'esempio del fuoco è ottimo per capire come l'associazione di idee («...liberamente accordano al fuoco tante facoltà...») renda l'idea in che cosa consista il cuore dell'universalizzazione per immaginazione: dall'idea del fuoco si è ricavato una causa del fuoco (totalmente immaginaria), dall'idea di questa causa si sono ricavati un ampio numero di effetti diversi, ed anche contrapposti tra loro. Da un'idea se ne sono ricavate tante: la causa è l'universale degli effetti e, così, l'idea della causa è l'universale delle idee degli effetti.

<sup>17</sup> R.d.V., tome I, pag.458.

<sup>18</sup> R.d.V., tome I, pag.458.

Qui la logica erronea si confonde ad un'altra altrettanto erronea dinamica psicologica. L'idea della causa non sarà mai un'idea di una cosa normale, ma sempre di una cosa che presenta i caratteri della grandezza, in grado di risvegliare il sentimento di meraviglia. Giudicare il fuoco come fanno i pagani equivale a giudicarlo con la sensibilità e le passioni. Immaginarsi una causa significa immaginarsela con i caratteri sensibili della potenza, della grandezza e di tutto ciò che può risvegliare nell'animo l'idea di un ente con la forza di agire, un ente quindi divino. «E' così che gli uomini si lasciano abbagliare da una falsa idea di grandezza che li lusinga e li mette in agitazione. Appena la loro immaginazione ne è colpita si prosterne davanti a questo fantasma; lo venera, capovolge ed acceca la ragione che deve giudicarne. Quando gli uomini giudicano gli oggetti della loro passione sembrano sognare e mancare di senso comune».<sup>19</sup> La causa a cui i pagani risaliranno sarà quindi una causa sensibile e passionale. La causa universale prodotta dall'immaginazione in poco tempo si trasformerà in un fantasma.

La situazione psicologica del pagano è quindi facilmente identificabile, dal di fuori, come la condizione di un visionario; ma dal suo punto di vista la realtà si presenta veramente come se la immagina: le sue divinità, le sue forze agenti in natura sono veramente presenti nei fenomeni: sono i fenomeni stessi, lo spirito è nella materia e le dà vita. Lo spirito è la materia, non vi è distinzione (se non a posteriori, in una riflessione che, tra i pagani, è riservata ai soli filosofi che, da parte loro, rappresentano un'élite e il cui pensiero ha una capacità astrattiva che gli stregoni ed i licantropi, per fare altri esempi emblematici di mentalità pagana, non hanno) tra la sostanza e le modalità con le quali si manifesta. Una realtà sconosciuta viene così interpretata con delle finzioni di enti che non solo non si conoscono ma che è impossibile conoscere, perché, in verità, non vi è nessuno spirito nel tuono o nel fulmine, nel vento o nella sorgente.<sup>20</sup>

Il pagano si spiega la natura (il suo mondo) ricorrendo all'idea di un oggetto che in realtà non esiste, un'idea quindi necessariamente confusa, un'idea a cui non corrisponde una cosa precisa ma solo confuse sensazioni ed ancor più frastornanti passioni. Questa idea proprio perché non corrisponde a niente in particolare può essere utilizzata per spiegare qualsiasi cosa, purchè la cosa in questione sia, agli occhi del pagano, altrettanto confusa; eventualità che si verifica quasi sempre. Essa diventa così un universale dell'immaginazione in un'immaginazione confusa e caotica, e può diventarla soltanto in quanto è un'idea che non corrisponde a nessun particolare oggetto (di pensiero), non essendo niente di specifico si può applicare a tutto. Così immaginando un'entità agente nei fenomeni naturali e non avendo nessuna cognizione chiara di tale entità si crederà che essa sia la causa di tutto ciò che si verifica e di

<sup>19</sup> R.d.V., tome II, pag.60.

<sup>20</sup> Questo è un punto importante per capire come da una confusa idea di causapossano poi scaturire degli universalid ell'immaginazione: «Non seulement les philosophes disent ce qu'ils conçoivent point, lorsqu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particuliere, ils fournissent même un principe dont on peut tirer directement des conséquences tres-fausstes & tres-dangereuses» R.d.V., tome II, pag.309.

cui si ha soltanto una conoscenza confusa: l'inadeguatezza dell'idea della causa si lega, con l'immaginazione, alla confusa cognizione dell'effetto.<sup>21</sup>

Di principio tali entità dovrebbero essere distinte dalla loro manifestazione (il fenomeno), però l'idea della loro sostanza non è un'idea distinta, distinta in primo luogo dalla rappresentazione dell'evento, quindi ciò che nella speculazione filosofica degli aristotelici si suppone come distinto, in realtà, si pensa come confuso, ovvero come "fuso insieme", una miscela densa e dal colore ibrido, in un primo tempo refrattaria all'astrazione. Se non si ha un'idea distinta dell'entità (presunta distinta dalla materia, ma immaginata in realtà con essa) che pur tuttavia è nella materia, se questa idea non è distinta, se non è evidente, sarà confusa con la materia da cui vanamente il filosofico aveva cercato di "estrarla" astraendola. La divinità di Giove, ad esempio viene immaginata dal bestione vichiano come una cosa sola col tuono e col fulmine, infatti il bestione ha un'idea confusa della divinità, non ha però la capacità astrattiva del filosofo aristotelico, il bestione vichiano è molto più rozzo, la sua mente infinitamente più ottusa, limitata in estensione ed in capacità di operazioni mentali, di quella di qualunque filosofo aristotelico, anche del più mediocre. Però, se diamo al poeta teologo il tempo di evolvere, dal ferino error divagando per la gran selva della terra sboccierà l'aristotelico. Senza accorgercene dagli universali dell'immaginazione siamo andati a finire alla religione e alla mitologia; non si tratta però di una forzatura, è Malebranche stesso che inclina in questa direzione, come vedremo molto chiaramente con le prossime citazioni. Ecco come si spiega la connessione tra i concetti di causa, di universale dell'immaginazione ed idea della divinità.

Que si l'on vient ensuite à considerer attentivement l'idée que l'on a de la cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne represente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des payens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultez, des qualitez, des vertus, ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de la nature; & l'on entre ainsi insensiblement dans les sentiment des payens par le respect que l'on a pour leur philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être peut-on dire, qu'en cela si le coeur est chrétien, le fond de l'esprit est payen.<sup>22</sup>

La critica del teologo cristiano si congiunge e confonde, qui come altrove, alle analisi dello psicologo cartesiano; è sufficiente però estrapolare il principio: pensare per cause naturali equivale a pensare che la realtà che ci circonda sia qualcosa di divino. Un'osservazione: per Malebranche il pensatore razionalista adotta come come prin-

<sup>21</sup> «Car si on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entitez distinguées de la matiere; n'ayant point d'idée distincte de ces entitez, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver» R.d.V., tome II, pag.309.

<sup>22</sup> R.d.V., tome II, pag.309-310.

cipio "scientifico" la causalità occasionale, il pagano idolatra invece, è portato naturalmente a pensare per cause naturali: mentre la causalità occasionale è tipica della ragione, la causalità naturale è propria dell'immaginazione. La critica alle divinità pagane non ha così un carattere preminentemente morale, non si cerca di condannare o giustificare ma, al contrario, si riscontra nell'idolatria e nella superstizione una caratteristica tipica di tutto il pensiero umano: quella di spiegare mediante cause naturali.

L'amalgama incoerente delle passioni si riversa in un pensiero non completamente formato (perché il pensiero pagano è sempre un pensiero incompiuto in quanto non ha la forza di riflettere su se stesso), troppo ingenuo per non essere determinato dalle idee sensibili, un pensiero che sulla sensibilità costruisce pure quelle idee che per noi rappresentano il massimo dell'astrazione quali Dio, causa, infinito. Il parallelismo che non si può stabilire tra logica pagana e logica razionale si può invece proporre per la divinità pagana e Dio, nel senso che l'idea di Giove nella mente pagana (come vedremo tra poco) riveste un ruolo paragonabile all'idea di Dio nella mente razionale; fatte salve tutte le differenze sia ontologiche che logiche, come del resto si è già affermato. Idee quindi che nel pagano niente hanno di speculativo, completamente calate come sono nella materia a cui danno vita e di cui sono la forma. Per inverso se la mente è sepolta nel sensibile, il mondo naturale acquisterà in intelligenza, si penseranno forme, facoltà, virtù agenti nella natura, entità che le animano, che rivelano in ogni fenomeno un'intenzione.

Causalità naturale, qualità reali, critica all'aristotelismo, animismo con il collante del ragionare per idee familiari, sono tutti elementi che si fondono insieme nelle analisi critiche di Malebranche. La causalità naturale è in definitiva il principio logico che sta a fondamento di ogni idolatria così come di ogni filosofia precristiana che mal distingue gli attributi della materia da quelli dell'anima. L'anello di congiunzione tra causalità naturale e l'idea dell'idolo è individuata nel fatto che la potenza di agire delle cose, l'intenzionalità attribuita agli eventi inducono il pagano a ritenere che una o più divinità si manifestino nella natura e tramite essa. Ma l'ipotesi prospettata già da questo brano, va oltre: l'idea degli idoli è, per così dire, connaturata alla mente umana ed è, anche se non soltanto per questo motivo, la prima idea che della divinità ha l'uomo. Se la mente è pagana, e lo è sempre, la prima idea rappresentativa di Dio che essa produrrà, sarà l'idea di un dio pagano; ma, cosa importantissima, a livello psicologico l'idea del dio pagano non è antecedente soltanto all'idea del vero dio ma anche a tutte le altre idee.

Il fatto è che l'uomo pensa sempre in riferimento alle idee familiari, che costituiscono il terreno sul quale si formano gli universali dell'immaginazione; esse ancora non sono, in sé, universali, ma forniscono la possibilità della formazione di universali dell'immaginazione. L'inferire per cause naturali costituisce il secondo elemento per la composizione di questi universali. Ci sono quindi delle idee familiari e un modo di considerare gli eventi (la causalità naturale), con questi l'uomo si appresta a considerare il mondo, gli applicherà entrambi a tutti i fenomeni che entreranno nel suo campo percettivo; è qui che nascono gli universali per immaginazione, delle idee rappresentative, cioè immaginate ed immaginarie, vengono utilizzate, attraverso la logica della causalità naturale, per spiegare tutti i fenomeni. Così si formano gli uni-



versali. Saranno, per forza di cose, idee confuse e, come sentenza Malebranche, verranno necessariamente identificate come cause universali (già la formula causa universale racchiude gli elementi dell'universale applicazione delle idee familiari e della causalità naturale) e quindi come divinità. Questo in sintesi il processo che porta all'idolatria, ma che riassume anche l'evoluzione della mente umana, la sua logica ecc. Il processo comunque non si arresta qui, l'idea della causa universale inoltre viene identificata dalla mente pagana con un essere particolare, Giove appunto.<sup>23</sup> Giove, la prima divinità pagana, è una causa generale, e quindi un termine generale, ma pure un essere particolare.

La prima rappresentazione che si formerà il pensatore che inferisce per cause naturali sarà quella di una causa assoluta in grado di render ragione non di questo o quel fenomeno ma di tutti i fenomeni possibili. In ordine logico (ma di una logica pagana) il primo pensiero che si formerà la mente sarà il pensiero di una divinità, cioè di una causa universale. Seguendo passo passo l'argomento malebranchiano: il primo pensiero sarà una rappresentazione di un evento, la prima riflessione sarà sulla causa di questo evento e, dato che il pensiero procede per causalità naturale, penserà a questa causa come ad una potenza d'agire, ad una divinità appunto. E' comunque evidente come nelle ultime citazioni (ed anche in altre che ora seguiranno) Malebranche colleghi direttamente l'idea di potenza d'agire all'idea del divino; è per lui ovvio, riferendosi al pensiero pagano, identificare il concetto di causa con quello di causa universale: per il pagano una è la causa di tutto (quindi universale) ed unica la divinità che la incarna.

In questa prospettiva Malebranche non sembra dunque incline a considerare la religione pagana quale semplice politeismo, ma come un politeismo "derivato" da un monoteismo originario. A differenza di molti filosofi moderni, cartesiani e non, egli non collega direttamente l'idolatria ad una moltitudine di divinità: la fantasia del pagano prima di creare un'infinità di finti idoli, produce una sola divinità ritenuta presente in tutto ciò che accade. Soffermiamoci ancora su quanto affermava Malebranche ne *La Recherche*: «Se ci si volge a considerare attentamente l'idea che si ha di causa o di potenza di agire, non si può dubitare che questa idea non rappresenti qualcosa di divino. Perché l'idea di una somma potenza è l'idea della somma divinità e l'idea di una potenza subalterna è l'idea di una divinità inferiore, ma di una divinità vera, almeno secondo il punto di vista dei pagani».<sup>24</sup> Insisto su questo punto perché in questo argomento si concentrano tutti gli aspetti della questione, e Malebranche, come Vico, si è posto di organizzare tutti questi elementi in maniera tale da costruire una complessa teoria degli universali per immaginazione. Questo monoteismo origi-

<sup>23</sup> «Car les philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux, & d'idées vagues qui y répondent: ils veulent outre cela que ces termes signifient certains êtres particuliers» R.d.V., tome II, pag.307.

<sup>24</sup> Questo principio riassume due caratteri alla mente dell'analista razionale ben distinti ma che nella mente pagana si fondono insieme. L'idea confusa della causa che fa credere la natura essere animata e quindi divina precede e rende possibile la fittizia gerarchia tra le finte cause: più l'idea confusa della causa ha i caratteri sensibili della grandezza più sarà ritenuta agente ed efficace.

nario, originato da una necessità logica tutta interna alla mentalità pagana, è ciò che è sfuggito alla maggior parte dei filosofi contemporanei a Malebranche, compreso Spinoza; ma d'altra parte è pure ciò che avvicina Malebranche in modo chiaro ed inequivocabile a Vico.

Sotto un secondo aspetto, ed in un secondo tempo, la pagania è soprattutto politeismo. Alla causa universale si aggiungono le cause particolari, alla divinità che tutto pervade, che tutto produce, si affiancano le divinità subalterne, cause particolari di circostanziati eventi. Se si pensa come pensano i pagani, osserva Malebranche, non si può non ammettere qualcosa di divino in tutti i corpi. La divinità permea tutte le cose, è presente in tutto; non è rilevante tanto il fatto che "tutte le cose sono divine", è importante invece notare come "tutte le cose hanno qualcosa di divino". La religione cristiana (e la ragione) si oppongono necessariamente a questa visione delle cose, ma criticando il paganesimo e sentenziando sull'irrazionalità umana, Malebranche mette in evidenza i caratteri tipici della mente pagana.

Car si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu; cette Philosophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la Religion nous apprend que toutes les divinitez du paganisme ne sont que des pierres & des métaux sans vie & sans mouvement, cette Philosophie nous découvre aussi que toutes les Divinitez de la Philosophie, ne sont que de la matière & des volontez inefficaces. Enfin si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genouïl devant des dieux qui ne sont point Dieu; cette Philosophie nous apprend aussi que nôtre imagination è nôtre esprit ne doivent point s'abatre devant la grandeur & la puissance imaginaire des causes qui ne sont point causes: qu'il ne faut ni les aimer ni les craindre: qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, craindre & aimer Dieu en toutes choses.<sup>25</sup>

La contrapposizione religione cristiana-paganesimo, ragione-idolatria è illuminante. Malebranche afferma che si deve vedere Dio in tutte le cose, amare e temere Dio in tutte le cose, ma questo vedere, questo amore e questa paura hanno una ragione completamente differente da quella che spinge il pagano ad adorare Giove. La comparazione tra cristianesimo e paganesimo, unita alla critica alla causa universale e naturale, pone il paganesimo come un monoteismo dell'immaginazione contro un monoteismo della ragione (il cristianesimo), ma comunque come (inizialmente) un monoteismo. La vera causa per un occasionalista cristiano (cioè per Malebranche) è Dio, così per un pagano che ragiona per causalità naturale sarà Giove. Si intende così ancor più accentuare la derivazione del politeismo da un monoteismo originario. Come dalla causa universale derivano e dipendono le cause particolari, così da Giove derivano e dipendono le altre divinità in quanto: causa materiale, universale e Dio sono per il pagano la stessa cosa.

Il pensiero che procede per causalità naturale tende per sua interna dialettica a rappresentarsi prima ciò che ritiene essere la causa universale e poi tutte le altre cause e tutto ciò che accade. Vedremo tra poco che Malebranche, proprio come Vico, iden-

<sup>25</sup> R.d.V., tome II, pag.319-320.

tifica la causa universale pensata ed immaginata dal pagano col mito di Giove; comunque, indipendentemente da questo, se passiamo l'idolatria pagana al setaccio della critica occasionalista alle cause naturali, all'analisi delle idee familiari, non possiamo non isolare un monoteismo originario, logicamente precedente al politeismo tipico di tutte le religioni pagane. Vi è inoltre un'altra ragione in parte metafisica, in parte antropologica, che spinge Malebranche a collegare tra loro le nozioni di Dio, causa universale e primo pensiero.

L'idea di Dio (sia essa del vero Dio come del falso idolo) non può mai venir considerata alla stregua delle altre idee: secondo i dettami del platonismo malebranchiano in Dio vediamo tutte le cose; in Dio sono tutte le idee (non le rappresentazioni ma le forme di esse, le idee in senso platonico appunto) e, tra tutte, l'idea di Dio riveste un ruolo particolare (unico ed insostituibile), per il quale funge da universale. Di Dio però non possiamo formarci una rappresentazione ed anche la sua idea per Malebranche non è un'idea come l'idea del cerchio, del cavallo ecc. è qualcosa di completamente diverso, ma su questo argomento sono stati scritti numerosi volumi, rimandiamo quindi alla bibliografia, ed inoltre esula dal nostro discorso, ciò che invece merita far rilevare è che a Malebranche non sfugge che lo stesso rapporto di dipendenza che intercorre tra l'idea di Dio e le altre idee sul piano metafisico sussiste pure tra l'idea di Giove e le idee degli altri idoli sul piano psicologico: in un caso come nell'altro dalle prime derivano e dipendono le seconde. E' la logica ed il "terreno" sul quale questa dipendenza si svolge a fare la differenza, tanto che soltanto per analogia possiamo fare il paragone. Inoltre si deve fare i conti con l'antecedenza psicologica (ripetiamo psicologica e non metafisica; basta pensare al fatto che pur partecipando di diritto la mente di tutti all'intelligenza divina, molti per tutta la loro vita non pensano mai a Dio, all'idea pura che ne abbiamo) dell'idea dell'idolo sull'idea del vero Dio, una natura corrotta come la nostra si formerà sempre prima i pregiudizi e solo con difficoltà e raramente, la ragione riuscirà a dissiparli. Come se tutto ciò non bastasse, Dio ce lo possiamo rappresentare solo antropomorficamente, cioè erroneamente: creiamo dunque un falso idolo con l'immaginazione ma con l'intenzione di pensare, attraverso tale finzione, il vero Dio. Produciamo queste rappresentazioni fantastiche per una nostra naturale inclinazione a dare ad ogni idea un'immagine che la rappresenti.

Seppur su due piani diversi (e, va sottolineato, con logiche diverse) intelletto ed immaginazione devono procedere di pari passo, parallelamente. I rapporti che intercorrono tra le rappresentazioni devono intercorrere pure tra le idee ad esse corrispondenti, altrimenti il pensiero umano non sarebbe possibile. Dal momento che, secondo il teocentrismo metafisico dell'Oratoriano, dall'idea di Dio devono dipendere tutte le altre idee, una stessa stessa sorte è riservata pure alle immagini degli idoli: «l'idea di una somma potenza è l'idea della somma divinità e l'idea di una potenza subalterna è l'idea di una divinità inferiore».<sup>26</sup> L'illusione dei pagani è dovuta al fatto che riten-

<sup>26</sup> R.d.V., tome II, pag.309.

gono adeguate rappresentazioni (in realtà) inadeguate di Dio. Ci preme qui mostrare come la "ricostruzione di una teoria sugli universali dell'immaginazione" nella dottrina malbranchiana non sia diretta su questioni contingenti, ma sgorgi dal centro stesso delle meditazioni de Padre Oratoriano.

La religione pagana produce quindi un universale sovvertimento dei costumi che, a ben guardare, sembra avere una qualche ragione verosimile.<sup>27</sup> Soltanto una causa universale può provocare un universale sovvertimento dei costumi, soltanto l'idea di un idolo che può provocare qualsiasi cosa, può indurre le genti dei popoli pagani a seguire un pensiero che li porterà ad assumere una condotta intimamente dominata dalla concupiscenza. Si accenna qui ad un problema che abbiamo affrontato in un precedente capitolo, cioè al rapporto idolatria e paura, tra il formarsi delle credenze e l'idea di bene, adesso però conviene soffermarci sull'aspetto logico della questione, sempre, ovviamente, dal punto di vista della logica pagana.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faisse adorer les oignons & les porreaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent nous rendre entierement heureux lorsque nous en avons, ou entierement malheureux lorsque nous n'en avons point. Aussi les payens ne leur ont jamais rendu tant d'honneur qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinitez dépendoient: ou qu'au Soleil que nos sens nous représentent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses; & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme une divinité, si l'on suppose avec les philosophes payens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire, non seulement dans nôtre corps & sur nôtre esprit, mais encore dans tous les êtres qui nous environnent.<sup>28</sup>

Questo passo sintetizza quanto siamo andati fino ad ora dicendo: Giove è la divinità da cui dipendono tutte le altre in quanto è la causa universale di tutto ciò che accade. Inferendo per cause naturali, il primo pensiero che la mente pagana si rappresenterà sarà quello di una causa universale, e la causa universale non può essere altro che un dio, ed un dio pagano in quanto si presume presente ed agente materialmente nella natura. Il fatto è che l'uomo si immagina di partecipare a questa recita universale come protagonista a fianco della divinità, è, in altri termini, non spettatore passivo, ma partecipe in qualche modo della potenza divina, dell'attività creativa presente nella natura, nella sua natura come anche in quella che si dischiude alla vista della sua mente. «Questa partecipazione alla potenza divina che gli uomini vantano nella rappresentazione degli oggetti e in molte altre azioni, (...) è una partecipazione chimerica, immaginata dagli uomini a cagione della loro ignoranza e vanità».<sup>29</sup> Malebranche nota che in tutti i tipi di idolatria e superstizione un elemento è costantemente pre-

<sup>27</sup> «De sorte que si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes & que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons; la raison semble en quelque sorte justifier une religion semblable à celles des payens, & approuver le dérèglement universel des moeurs» R.d.V., tome II, pag.311.

<sup>28</sup> R.d.V., tome II, pag.311-2.

<sup>29</sup> R.d.V., tome I, pag.422.

sente: il fatto che nella finzione, nell'illusione che l'uomo produce in se stesso, l'immaginazione crea la rappresentazione sensibile dell'oggetto che domina nel momento la sua attenzione.

Si crede di vedere in quel che si percepisce ciò che si immagina; ciò che viene immaginato cioè, si confonde col percepito facendo sì che della realtà ci formiamo una rappresentazione distorta ma coerente con le credenze che dominano la coscienza. Sebbene si tratti di un frutto del peccato, il pensiero pagano è comunque un processo creativo della mente umana. I pagani così, attraverso la loro immaginazione corrotta credono di esser partecipi della potenza divina e, a ben considerare, sono totalmente partecipi della potenza dei loro dei in quanto sono loro ad averli creati, e li hanno creati attraverso la tendenza ad immaginare cause universali. Come si è già accennato la differenza "speculativa" tra universale fantastico ed universale intelligibile è nell'opposta logica che ad essi sottostà. L'universale fantastico tende ad uniformare, ad aggregare a sé tutto ciò che la mente conosce, ad annullare le differenze e a creare somiglianze improbabili o addirittura inconcepibili ad una mente limpida.

Giove racchiude in sé molteplici elementi, e ciò che di nuovo si presenta alla rozza mente del primitivo non può essere che Giove stesso. Giove è il nome proprio della divinità, ad esso si collega tutto ciò che concerne gli auspici. Auspici sono il tuono, il fulmine, lo stormo di uccelli, ma pure un qualsiasi altro evento che colpisca con forza i sensi e l'immaginazione, che desti meraviglia. Non è affatto necessario che tra i vari "segni" di Giove vi sia una qualche reale somiglianza, là dove manca, è la fantasia a crearla dal niente; è importante invece che si tratti di fenomeni che escono fuori dall'ordinario, che abbiano i caratteri dell'eccezionalità e della magnificenza in modo tale che soffino sulla meraviglia. In questa maniera una moltitudine di eventi diventano Giove che, da nome proprio, si trasforma in nome generico, atto ad indicare una totalità. Questa tendenza a pensare in riferimento ad universali partoriti dall'immaginazione e cullati dall'ottusità viene analizzata sotto molti aspetti ne *La Recherche*; riportiamo qui un esempio che considero particolarmente illuminante su come avvenga il passaggio da nome proprio a nome generico.

Une maladie est nouvelle: elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toujours presente à l'esprit. Si cette maladie est appelée par exemple le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut, est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptomes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies: cela n'importe. S'il arrive qu'une maladie ait quelqu'un de ces symptomes, il sera malade de scorbut; & on ne pensera pas seulement aux autres maladies, qui ont les mêmes symptomes. On s'attendra, que tous les accidens qui sont arrivez à ceux qu'on a vû malades de scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines; & on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas même effet, qu'on a vû dans les autres.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> R.d.V., tome I, pag.277.

Lo scorbuto, che è un nome proprio di una ben precisa patologia, viene usato per chiamare altre malattie che possono avere con esso qualche sintomo in comune; viene cioè usato quale nome generico per indicare non una ma più malattie tra loro diverse. In questo brano si possono ritrovare molti dei luoghi che abbiamo già, mentalmente, attraversato; vi è però una fondamentale novità rispetto a quanto abbiamo fin ora sostenuto: la previsione del futuro, o meglio, il concetto stesso di futuro.

L'universale per immaginazione fa sì non soltanto che vengano spiegate le cose nuove che si sono conosciute, ma anche che ci si disponga in attesa di quelle che si conosceranno. L'attesa per il futuro è quindi soddisfatta attraverso delle previsioni che confermano le nostre idee familiari e che permettano di "categorizzare" il nuovo (e quindi anche sconosciuto) nel già noto, nel già conosciuto. Il pagano (pur non essendone consapevole) segue il principio che è la realtà a doversi adeguare al pensiero per poter essere conosciuta. Una cosa che non possa essere riportata nella sfera di un'idea familiare, cioè di un universale, sfugge alla conoscenza del pagano, viene ignorata fin quando non si trasforma (nella mente) e si fa più simile a ciò che è familiare. In uno spirito visionario deve essere la realtà ad adeguarsi al pensiero, altrimenti tanto peggio per la realtà.

I visionari dei sensi, i pazzi manifesti, si riconoscono, per Malebranche, allorché la realtà contraddice palesemente le loro credenze: in un manicomio dove tutti credono di essere dei cavalli un uomo che nitrisce non viene riconosciuto dagli altri come pazzo, mentre se abbaia gli altri, nitrendo, gli diranno che è pazzo.<sup>31</sup> Tutti poi verranno giudicati folli dalle persone che invece di nitrire o abbaia, parlano; ed essendo la maggioranza delle persone parlanti è così che chi nitrisce e abbaia viene rinchiuso in manicomio: ancora una volta possiamo ripetere che nelle società umane il metro di giudizio non è mai la ragione ma sempre l'opinione e quest'ultima si regge sempre sul verosimile e, quindi, sull'errore e sul pregiudizio.

In conclusione: nella terza parte di questo libro abbiamo visto come l'antropologia malebranchiana risulti affine a questioni proprie di buona parte della filosofia vichiana: la genesi dell'autorità individuata nelle dinamiche dell'immaginazione, il legame con la concezione idolatrica della divinità, la concezione delle società "pagane", la natura e struttura dei rapporti sociali, la comunicazione delle forti immaginazioni, la persuasione, una complessa e, almeno dal punto di vista dell'Oratoriano, completa analisi della mentalità "eroica" (presente come si è visto soprattutto nella critica allo stoicismo), la teoria degli universali per immaginazione ecc., sono tutti momenti teorici della filosofia di Malebranche che spesso non sono stati tenuti nella dovuta considerazione soprattutto in relazione a Vico.

L'antropologia "sociale" e la dinamica delle immaginazioni affrontate in quest'ultima parte, nonché la linguistica ed i principi psicologici accennano ad un possibile avvicinamento di due capisaldi della riflessione vichiana (la logica poetica ed il vero poetico) ad alcune teorizzazioni dell'Oratoriano.

<sup>31</sup> Si veda Recherche, II, III, VI e II, III, I (paragrafi IV, V, VI).

Attraverso la fusione dei principi cartesiani con uno dei capisaldi teorici della teologia cristiana (il concetto di "uomo carnale") Malebranche riesce a proporre una nuova antropologia ed un'originale psicologia. Il cartesianesimo il lui fa sì che si crei una tensione tra problemi psicologici e fini religiosi, una tensione che non crea però conflitti o contraddizioni interne alla sua riflessione, ma che al contrario fornisce alcune direttrici di sviluppo del suo sistema metafisico. Come in Vico, è presente nell'Oratoriano la distinzione tra popoli pagani - ebrei e cristiani; ma, mentre in Vico ciò aveva come principale utilità il tracciare chiaramente una linea di demarcazione tra antropologia e storia da una parte e teologia dall'altra, in Malebranche tale taglio netto non è presente, facendo sì che l'interesse principale resti quello religioso. La critica al pensiero pagano, l'antropologia viene, in altri termini, legata dall'uno ancora alla teologia mentre nell'altro si fonde, in una nuova "lega", con la storia: è per questo che Vico può, con diritto, affermare di aver fondato una nuova scienza mentre Malebranche ha costruito non più che una nuova psicologia e, forse, una nuova concezione teologica. E' per questo che l'antropologia malebranchiana risulta, come suol dirsi, sincronica mentre quella vichiana è diacronica; ciò avviene non tanto perché la prima sia cartesiana mentre la seconda no, quanto perché la prima ha uno scopo preminentemente religioso andando in direzione quindi della teologia; l'antropologia vichiana invece vuol costituirsi come scienza autonoma (che vuol conoscere partendo da ciò che l'uomo ha fatto e non considerando come Dio lo ha creato) sfociando così in una nuova concezione della storia.

Malebranche pur iniziando ad affrancare l'antropologia dalla teologia (parte delle tesi psico-sociali sviluppate ne *La Recherche* non hanno bisogno di nessun "supporto" teologico per esser sostenute), non è andato, se così si può dire, fino in fondo; in lui resta ancora predominante lo sfondo metafisico della filosofia cristiano platonica medievale, l'obbiettivo cui mira Malebranche va forse cercato più indietro nel tempo che non per Vico. Il pensiero pagano in Vico ha una componente esclusivamente antropologica; non viene più considerato in quanto pensiero dell'uomo carnale ma come pensiero di un primitivo che vive in uno stato bestiale. E' un più accentuato affrancamento dell'antropologia dalla teologia a favore della storia a rendere la psicologia vichiana, la cui matrice resta comunque malebranchiana, realmente nuova ed innovativa anche nei confronti dello stesso Oratoriano.

## BIBLIOGRAFIA

*In questa bibliografia vengono riportati soltanto i principali studi citati nelle note.*

### Fonti primarie:

- Bayle P., 1680, *Pensées diverses*, Rotterdam, Leers.  
Bayle P., 1697, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, Leers.  
Descartes. R., 1964-76, *Oeuvres de Descartes*, a cura di C Adam e P. Tannery, Paris, Vrin.  
Lamy B., 1668, *Nouvelles reflexions sur l'art poétique*, Paris, Pralard.  
Malebranche N., 1958-68, *Oeuvres complètes de Malebranche*, direction de André Robinet, Paris, Vrin.  
Vico G., 1914-41, *Opere di Giambattista Vico*, a cura di Benedetto Croce e Fausto Nicolini, Bari, Laterza.  
Vico G., 1971, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni.  
Vico G., 1974, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni.

### Studi su Cartesio:

- Alquié F., 1950, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F.  
Cottingham J., 1991, *Cartesio*, Bologna, Il Mulino.  
Garin E., 1984, *Vita ed opere di Cartesio*, Bari, Laterza.  
Gouhier H., 1962, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.  
Guéroult M., 1952, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier.

### Studi su Malebranche:

- Alquié F., 1974, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin.  
Banchetti S., 1963, *Il pensiero e l'opera di N. Malebranche*, Milano, Marzorati.  
Del Noce A., 1964, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino.  
Del Noce A., 1965, *Riforma Cattolica e filosofia moderna*, *Cartesio*, Il Mulino.  
Gouhier H., 1926, *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin.  
Gouhier H., 1948, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin.  
Gouhier H., 1987, *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Vrin.  
Guéroult M., 1955-59, *Malebranche*, Aubier.



### Studi su Vico:

- Agrimi M., 1990-94, *Descartes nella Napoli di fine Seicento; Retorica e filosofia in G.B. Vico*, Napoli, Guida.
- Agrimi M., 1999, *Vico e Malebranche*, in *G.B. Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli Cuen.
- Badaloni N., 1961, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Feltrinelli.
- Botturi F., 1990, *La Sapienza della storia. G.B. Vico e la filosofia pratica*, Milano Vita e pensiero.
- Botturi F., 1996, *Tempo, linguaggio e azione*, Napoli, Alfredo Guida Editore.
- Botturi F., 1999, *Poetica e pragmatica*, in *G.B. Vico nel suo tempo e nel nostro*, Napoli Cuen.
- Cantelli G., 1986, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, Sansoni.
- Costa G., 1988, *Genesi del concetto vichiano di fantasia*, in AA. VV., *Phantasia-Imaginatío*, Roma, E.d.A.
- Costa G., 1998, *Malebranche y Vico*, in *Cuadernos sobre Vico*, Siviglia, CIV.
- Fabiani P., 1997, *La persuasion desde la Institutiones Oratoriae a la Scienza Nuova*, in *Cuadernos sobre Vico*, Siviglia, CIV.
- Fabiani P., 1999, *Fantasia ed immaginazione in Malebranche e Vico*, Napoli Cuen.
- Garin E., 1970, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi.
- Ingegno A., 1991, *Da Malebranche a Vico*, in AA. VV. *Filosofia e cultura.*, Roma, Editori Riuniti.
- Rossi P., 1969, *Le sterminate Antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi.
- Verene A. Ph., 1984, *Vico. La scienza della fantasia*, Roma, Armando.