

LA FORMAZIONE DELLA FILOSOFIA VICHIANA E STUDI DI STORIA DELLA STORIOGRAFIA

di
Geri Cerchiai



FILOSOFIA E SCIENZA
NELL'ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA

FRANCOANGELI

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

FILOSOFIA E SCIENZA NELL'ETÀ MODERNA E CONTEMPORANEA

1. Studi

2. Strumenti bibliografici

3. Testi inediti o rari

Collana diretta da
Manuela Sanna
Geri Cerchiai

Consiglio scientifico
Emanuela Scribano, Luisa Simonutti, Pierre Girard,
Giovanni Rota, Jürgen Trabant



SEZIONE DI MILANO
ISTITUTO PER LA STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO MODERNO
CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
Via Cozzi 53, 20125 Milano

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

**LA FORMAZIONE
DELLA FILOSOFIA VICHIANA
E STUDI DI STORIA
DELLA STORIOGRAFIA**

di
Geri Cerchiai

FrancoAngeli

Volume pubblicato con il contributo dell'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno del Consiglio nazionale delle ricerche.

Isbn: 9788835157670

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

INDICE

Introduzione	pag.	7
Avvertenza	»	11

Parte prima **La formazione della filosofia vichiana**

1. Coscienza

1. Mercurio, Plauto e Cartesio	»	15
2. I confini delle cose	»	17
3. «Uno scetticismo inorpellato di verità»	»	19
4. La natura integrale dell'uomo	»	21
5. Essenza ed esistenza	»	27

2. Memoria

1. Il demone di Socrate	»	39
2. Demoni e conati	»	40
3. Facoltà	»	42
4. Conato, conoscenza e libertà	»	45
5. La sua «tale e non altra riuscita di letterato	»	48

3. Ingegno

1. La «dissennata» natura dell'uomo	»	51
2. Il «fango della materia»	»	53
3. «Nova invenire unius ingenii virtus est»	»	54
4. Dalla metafisica alla metafisica	»	56
5. Il principio del sapere	»	59

Parte seconda
Studi di storia della storiografia

1. Il principio di varietà e l'etica della relazione. Pagine di letteratura cattaneana su Vico	pag. 65
2. Percorsi vichiani nel Novecento italiano (1911-1950)	
1. Fra neoidealismo e neoscolastica. Una «pietra miliare» della tradizione italiana	» 79
2. Critiche di metodo. Ernesto Buonaiuti	» 81
3. Il “programma di assimilazione”	» 85
4. Un problema «che non è storico, ma logico»	» 87
5. Emilio Chiochetti	» 90
6. Immanenza e trascendenza nella storia	» 93
7. Unità di vita e pensiero	» 95
8. Fra guerra e dopoguerra	» 97
9. Conclusioni: una filosofia “mediterranea”. Ancora su Buonaiuti	» 101
3. Una polemica fascista su Vico e Spinoza	» 109
4. Letture vichiane di Barié	» 121
Bibliografia	» 131
Indice dei nomi	» 143

INTRODUZIONE

Gli studi raccolti in queste pagine ripresentano testi da me già pubblicati in diverse occasioni nell'arco degli ultimi vent'anni¹. Nel complesso, la forma dei saggi è stata aggiornata, onde evitare ripetizioni, solo là dove si è ritenuto utile a restituire la continuità di un discorso internamente coerente.

Le due sezioni del volume rispecchiano a loro volta l'andamento seguito dai miei studi su Vico, dedicati ai temi della analisi della formazione della metafisica dei primi anni – con particolare riferimento al *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) – e della storia della storiografia vichiana Ottocento-Novecentesca.

Nella prima parte, la storia della filosofia vichiana è ripercorsa facendola ruotare intorno al problema delle forme gnoseologiche del sapere, da Vico sintetizzate nel concetto di ingegno attraverso un serrato confronto con il pensiero di Descartes e con il rapporto da questi istituito fra *res cogitans* e *res extensa*.

In un fortunato testo del 1994, fedelmente tradotto in italiano col titolo *L'errore di Cartesio*, il neuroscienziato Antonio Damasio così descrive quello che gli pare essere stato il fatale equivoco del cartesianesimo, ossia «l'abissale separazione tra corpo e mente» da questi introdotta:

Preso alla lettera, [il movimento del *cogito* cartesiano] esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensiero, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente [...] dal corpo non pensante [...]. E tuttavia, assai prima dell'alba dell'umanità gli esseri erano esseri [...]. Per noi, allora, all'inizio vi fu l'essere e solo in seguito vi fu il pensiero; e noi adesso [...] ancora incominciamo con l'essere e solo in seguito pensiamo. Noi siamo, e quindi pensiamo, dal momento che il pensare è causato dalle strutture e dalle attività dell'essere².

1. Cfr. *infra*, Avvertenza, p. 11.

2. Damasio 2003, p. 337.

È, questa, un'opinione che, prima ancora di comprovare il declino della filosofia cartesiana, ne testimonia la perdurante vitalità, mostrando al contempo la necessità di misurarsi con la prospettiva da essa avanzata e con le critiche che ne hanno da sempre accompagnato il successo.

Fra tali critiche colpisce, per la sua originalità, la polemica svolta da Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) contro la nozione cartesiana di *cogito*, polemica che, pur coi suoi oscuri e spesso involuti arcaismi concettuali, sembra talvolta muoversi faticosamente nel labirinto di quelle medesime esigenze che ancor oggi caratterizzano le riflessioni sulla mente e sui suoi meccanismi. Scrive di nuovo Damasio che:

una piena comprensione della mente umana richiede una *prospettiva integrata*: la mente non solo deve muovere da un "cogito" non fisico al regno dei tessuti biologici, ma deve anche essere correlata con un organismo intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale³.

L'idea di un *integrum iudicium*⁴, ossia di un giudizio che sappia rendere conto di tutti gli aspetti dell'umano sapere, è anche la linea direttiva che ha ispirato, fin dalle *Orazioni inaugurali*, la riflessione vichiana, che a partire da essa si è cimentata nella ricostruzione di una pedagogia, di una metafisica e di una filosofia della storia più attente a coordinare la «*scienza del vero*» con la «*Coscienza del Certo*»⁵. A tale idea, come si cercherà di mostrare nelle pagine seguenti, possono del pari essere ricondotte le riflessioni del *De antiquissima* sull'origine e sulla natura del pensiero, riflessioni che, pur non sviluppandosi organicamente in una dottrina del funzionamento dei nostri stati interiori, lasciano intravedere alcuni sparsi elementi per una teoria della coscienza intesa, quest'ultima, non solo come un particolare grado nella scala della consapevolezza o della percezione, ma pure come il luogo d'intersezione fra mente e corpo, luogo dal quale germina anche la nostra facoltà raziocinante.

Come già anticipato, nella seconda parte del volume sono riuniti quattro saggi di storia della storiografia vichiana Otto-Novecentesca che, da diverse prospettive, si soffermano sui modi di assimilazione della filosofia vichiana in certi particolari momenti della cultura italiana contemporanea.

Il pensiero di un autore si nutre inevitabilmente dei problemi dell'epoca sua, ed è muovendo da questi problemi che riguarda anche al passato. Esso, di conseguenza, dev'essere certamente analizzato all'interno del suo contesto di riferimento. Nondimeno, è indubbio che le differenti interpretazioni che si susseguono negli anni risentono da una parte dell'ambiente politico

3. Ivi, p. 341, corsivi miei.

4. Cfr. Dr., p. 110.

5. Sn44, p. 62.

e sociale nel quale vengono elaborate, e dall'altra incidono sui modi stessi della pratica storiografica.

Le polemiche d'inizio Novecento sul Vico positivista, cattolico o cripto-ateista, sulla sua possibile "anticipazione" del secolo Decimonono piuttosto che sulla sua aderenza ad una non meglio definita "tradizione mediterranea", hanno così lasciato progressivamente lo spazio ad altre urgenze interpretative, in ciò seguendo l'evoluzione del Paese ed intersecandosi con le turbolenze dei tempi; d'altra parte, esse non solo contribuiscono a rendere conto degli sviluppi critici seguenti, ma fanno anche emergere – se adeguatamente indagate – i motivi, spesso sottaciuti dai protagonisti, che hanno volta per volta animato il dibattito culturale, andandosi a sovrapporre con la più pura analisi testuale.

La storia della storiografia vichiana, se rivista alla luce di queste premesse, può essere considerata come un capitolo fondamentale della stessa ricerca critica sull'autore, e può quindi essere proficuamente riletta come un utile apporto alla intelligenza del suo pensiero e del suo effettivo lascito culturale.

Ringrazio Manuela Sanna per la pazienza con la quale ha sostenuto e letto il mio lavoro; ringrazio inoltre Giovanni Rota per i suoi utili suggerimenti. La mia gratitudine va infine a mia moglie Eleonora e al suo prezioso incoraggiamento.

A mia figlia Elettra

AVVERTENZA

Con riferimento ai saggi raccolti in questo volume, si vedano in particolare: Cerchiai 2008.a, 2004, 2012 per i Capitoli I, II, III della prima parte; Cerchiai 2020.b, 2006, 2015 per i primi due capitoli della seconda parte; Cerchiai 2021 e 2008.b per gli ultimi due capitoli della seconda parte. Per l' *Introduzione*, infine, cfr. Cerchiai 2010.

Abbreviazioni

Salvo dove esplicitamente indicato, per le opere vichiane ho generalmente utilizzato le edizioni critiche pubblicate dal CNR – Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf). Per il *De antiquissima Italarum sapientia* ho preferito avvalermi della traduzione, a cura di Manuela Sanna, in Vico 2005, così come per il *De nostri temporis studiorum ratione* mi sono servito della versione di Andrea Battistini in Vico 1990.

Si riportano di seguito le abbreviazioni utilizzate in citazione e la relativa edizione di riferimento.

Art. X: «Giornale de' Letterati d'Italia», T. VIII 1711, Articolo X – Vico 2020.

CMA3: *Correzioni, Miglioramenti e aggiunte terze* – Vico 2004.

De ant.: *De antiquissima Italarum sapientia* – Vico 2005.

Dr: *De nostri temporis studiorum ratione* – Vico 1990.

Or. (seguito dal n. di Orazione): *Le Orazioni inaugurali I-VI* – Vico 1982.

Risp.1: *Risposta del signor Giambattista Vico nella quale si sciogliono...* – Vico 2020.

Risp.2: *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X...* – Vico 2020.

Sn30: *La scienza nuova 1730* – Vico 2004.

Sn44: *Principi di scienza nuova (1744)* – Vico 2013.

Vita: *Vita scritta da se medesimo* – Vico 1990.

VV.: *Vici Vindiciae* – Vico 1996.

PARTE PRIMA
LA FORMAZIONE DELLA FILOSOFIA VICHIANA

1. COSCIENZA

1. Mercurio, Plauto e Cartesio

Dopo la critica del principio conoscitivo cartesiano impostata nel cap. I, § I del *De antiquissima* sulla *Origine e verità delle scienze*, l'analisi specifica del *cogito* è da Vico condotta nel successivo paragrafo II, intitolato *Il primo vero, sul quale Renato Cartesio meditò*. Un rapido riassunto del procedimento inaugurato dal dubbio metodico è l'occasione per definire sommariamente quello che dovrebbe rappresentare il confine fra scetticismo e regola del *cogito* ma che, per Vico, si rivela piuttosto come un esile tratto di demarcazione destinato a scomparire sotto la pressione delle argomentazioni scettiche: «la linea di discriminazione tra dogmatici [cartesiani] e scettici sarà data dal primo vero che ci viene fornito dalla [...] metafisica [di Cartesio]»¹. Quest'ultimo, era già scritto nel *De ratione*, ci insegna infatti «quel primo vero del quale si è certi anche nell'atto di dubitare», e ritiene con ciò di aver «debellato» «completamente [...] l'Accademia nuova»². E tuttavia, chiosa Vico nel *De antiquissima*, «anche il Sosia di Plauto, non diversamente dal genio ingannatore di Cartesio o dal sogno dello stoico mandato dagli dei, spinto a dubitare della propria esistenza da Mercurio, che aveva assunto le sue sembianze, a furia di meditarci su si era fermato su questo primo vero»³.

In tutto e per tutto uguale all'immagine di Mercurio, «sura, pes, statura, tonsus, oculi, nasum, dens, labra, Malae, mentum, barba, collum»⁴; identico persino nelle cicatrici sulla schiena, Sosia, che di certo nulla conosce circa le cause del pensiero e per nulla s'interroga sull'origine o sullo statuto dell'intelletto, pure conclude (con quel medesimo ragionamento cui s'appoggiano i «dogmatici della nostra epoca»⁵), dalla coscienza di sé all'esistenza: «Sed

1. De ant., p. 31.

2. Dr., p. 99.

3. De ant., pp. 31-33. Così recita il verso 447 dell'*Amphitruo*: «sed quom cogito, equidem certo idem sum qui semper fui».

4. De ant., p. 32.

5. Ivi, p. 29.

quom cogito, equidem certo sum, ac semper fui»⁶. Lo scettico, d'altra parte, «non dubita di pensare [cogitare] [...]. E non dubita affatto della propria esistenza [nec dubitat se esse]»⁷; egli dichiara però

con fermezza che la certezza di pensare è coscienza non scienza [conscientiam contendit esse, non scientiam] e che questa è una volgare cognizione nella quale può incorrere chiunque, anche un illetterato come Sosia. Non dunque una verità così rara e ricercata da richiedere, per essere trovata, la riflessione di un così grande filosofo⁸.

Nella *Prima risposta* al «Giornale de' letterati d'Italia», Vico ribadisce ed esplicita l'ironia del proprio argomentare contro il "Magnus meditator" della moderna scienza metafisica⁹, e spiega: «confuto non già l'analisi [...] con la quale il Cartesio perviene al suo Primo Vero. Io l'approvo, e l'approvo tanto, che dico anche i *Sosj* di *Plauto*, posti in dubbio di ogni cosa da Mercurio, come da un Genio fallace, acquetarsi a quello, *Sed quom cogito, equidem sum*»¹⁰.

Nel dibattito sull'interpretazione del *cogito* cartesiano come intuizione del nesso fra pensiero ed essere piuttosto che come atto introspettivo o coscienza, Vico si schiera dunque sul secondo versante, privando così tanto il *cogito*, quanto la coscienza di ogni possibile carattere metafisico e fondativo¹¹.

Sotto questo aspetto, la critica vichiana, nel *De antiquissima* e nelle relative polemiche, si articola a grandi linee lungo quattro direzioni: la percezione chiara e distinta non può esser criterio né del *cogito*, né di qualsiasi altro primo vero; la percezione chiara e distinta confonde l'*intelligere* divino con la *cogitatio* dell'uomo conducendo a una indistinguibile forma di scetticismo; la teoria cartesiana del dubbio metodico non tiene conto (accanto alla differenza) dell'unione nell'uomo di *res cogitans* e *res extensa*; la speculazione metafisica alla quale si richiama tale teoria si appoggia a una nozione di

6. Ivi, p. 32, corsivi di Vico.

7. Ivi, p. 33.

8. Ivi, pp. 33-35.

9. La definizione è tratta dal *De ant.*, p. 30.

10. *Risp.*1, p. 103. A queste parole il recensore ribatterà che, stante l'atteggiamento di Vico nei confronti dell'analisi cartesiana, «potremo noi rettamente argomentare che esso [Vico] non confuta l'Analisi del Cartesio, ma però la biasima; che esso l'approva, ma però la riprova» (Art.X, p. 172).

11. Per un inquadramento storico della questione con specifico riferimento alla Napoli del Settecento resta ancora valido Marcialis 1996, che così riassume, alle pp. 585-586, la radice, tutta interna al pensiero cartesiano, della possibile duplice interpretazione del *Je pense je suis*: «quello che importa [...] è la complessità delle caratterizzazioni della conoscenza del *cogito* [in Cartesio], quale che sia la sua derivazione: che è conoscenza "vista" ma anche "sentita", esempio di conoscenza intuitiva ma anche oggetto di elaborazione da parte dello spirito, coscienza, quindi, ma anche intuizione». Per una recente ed esaustiva introduzione al pensiero vichiano in generale rimando a Sanna 2016.

sostanza male interpretata la cui rettifica comporta una radicale revisione dei concetti di mente e corpo.

Al di là dello svolgimento impresso da Vico alla propria materia, i primi due elementi di questo schema impostano l'aspetto propriamente "negativo" dell'indagine sul *cogito* cartesiano; il terzo e il quarto consentono invece di determinare (sebbene con una certa approssimazione terminologica) cosa debba intendersi, nella metafisica vichiana giovanile, con la locuzione di "coscienza" e come, anche grazie ad un confronto dialettico col cartesianesimo, si possa per l'autore risalire a una sia pur limitata cognizione dell'architettura metafisica delle cose.

2. I confini delle cose

Nella *Risposta alle quarte obiezioni*, Cartesio aveva replicato ai rilievi di Arnauld precisando la differenza fra idea adeguata e principio della evidenza: «affinché una conoscenza sia intera e perfetta [adaequata]», aveva scritto Descartes, «deve in sé contenere tutte quante le proprietà che sono nella cosa conosciuta. E perciò non v'ha che Dio solo il quale sappia di avere le conoscenze intere e perfette di tutte le cose»¹². L'intelletto umano, «benché [...] abbia forse di fatto le conoscenze intere e perfette di parecchie cose [etsi forte revera habeat rerum multarum], nondimeno mai può sapere di averle»¹³; perciò, secondo Descartes, per «stabilire una distinzione reale [distinctionem realem]» non si richiede all'uomo «una conoscenza intera e perfetta [adaequatam], ma solo una conoscenza tale, che non fosse da noi resa "imperfetta e difettosa [inadaequatam]" con l'astrazione e restrizione del nostro spirito [per abstractionem intellectus]»¹⁴. Alla prima parte dell'esposizione cartesiana fa eco quella di Vico, per il quale: «La mente divina vede le cose al sole della sua verità, il che equivale a dire che, nel vedere una cosa, conosce insieme alla cosa che vede tutte le infinite altre»¹⁵. Questa riflessione serve però a Vico per capovolgere il senso del ragionamento cartesiano ed evidenziare la peculiare limitatezza del pensiero chiaro e distinto: «La mente umana,

12. Descartes 2002, p. 211.

13. *Ibidem*.

14. Ivi, p. 212. Sull'argomento, e sulla spiegazione di questa citazione cartesiana, rinvio a Santinelli 2000. Cfr. in partic. le pp. 53-63 su *Un nuovo strumento della scoperta: la percezione «chiara e distinta»*. Scrive la Santinelli che «Oltre all'accusa di vuoto di logica e di psicologismo Cartesio ha dovuto affrontare un altro fraintendimento [...]. È stato il teologo Arnauld a sollevare il problema: avere l'idea "chiara e distinta" di qualcosa significa possederne una conoscenza intera e perfetta, nei termini della scuola, *adaequata*? La risposta di Cartesio è negativa [...]. Cartesio non esclude che l'adeguazione sia possibile per il nostro intelletto, ma poiché mai potremmo averne consapevolezza, essa deve rimanere un concetto estraneo alla considerazione delle nostre idee» (pp. 61-62).

15. De ant., p. 79.

quando conosce distintamente una cosa [quum distincte rem cognoscit], la vede come di notte alla luce di una lampada: mentre vede quelle cose, esclude dalla sua vista gli oggetti che la circondano»¹⁶. La conoscenza di Dio è dunque un sapere che comprende intimamente quel medesimo infinito ch'egli ha creato; il pensare chiaro distinto dell'uomo equivale al contrario a un processo di determinazione che, per il semplice fatto di caratterizzarsi come regola di definizione, circoscrive e delimita l'oggetto conoscitivo rispetto ai suoi possibili rapporti e manifesta quindi, prima di tutto, l'insufficienza del proprio stesso andamento: «conoscere distintamente [distincte cognoscere] più che una virtù è un difetto della mente umana: difatti significa conoscere i confini delle cose [cognoscere fines rerum]»¹⁷.

La scienza, a parere di Vico, consiste nella conoscenza delle cause attraverso le quali gli enti sono prodotti; più esattamente, «la scienza è la conoscenza del genere o del modo [cognitio generis, seu modi] in cui le cose si fanno e, tramite questa, quando la mente conosce il modo fa la cosa perché ne compone [componit] gli elementi»¹⁸. Il fondamentale principio della conversione fra vero e fatto viene pertanto connesso con una più tradizionale immagine della scienza come *scire per causas*, ed è precisamente la congiunzione delle due componenti che permette a Vico sia di rifiutare l'autoevidenza fondativa del *cogito*, sia di definire, per il momento *in negativo*, cosa diversifichi la scienza dalla coscienza. In primo luogo, infatti, Vico scrive che

dalle cose delle quali si è fin qui discusso è del tutto lecito concludere che criterio e regola del vero consistono nell'aver fatto quel vero; quindi l'idea chiara e distinta che noi abbiamo della mente [ac proinde nostra clara, ac distincta mentis idea] non può essere criterio non solo delle altre verità ma neanche della mente stessa, perché nell'atto di conoscersi la mente non si fa e, non facendosi, ignora il genere o modo in cui si conosce»¹⁹.

D'altra parte, e quanto al secondo aspetto, Vico afferma che «Conoscere significa [...] possedere il genere o la forma con la quale una cosa viene

16. *Ibidem*. Cfr. anche De ant., p. 127: «se si confida nell'idea chiara e distinta della mente per analizzare una cosa, s'incorre facilmente in errore e spesso si crederà di aver penetrato distintamente le cose quando invece le si è solo conosciute confusamente, perché non si è giunti a tutte le caratteristiche che differenziano quella cosa dalle altre».

17. *Ibidem*, p. 79; «l' conoscere chiara e distintamente», ripete Vico in un passo della *Prima risposta* che dovrà essere ripreso anche più avanti, «è vitio anzi che virtù dell'intendimento humano» (Risp.1, p. 112).

18. De ant., p. 17. I generi, a loro volta, «sono da ritenersi infiniti non per universalità [amplitudine] ma per perfezione» (ivi, p. 41); essi devono quindi «necessariamente coincidere con le forme, e non con gli universali delle Scuole» (*ibidem*).

19. Ivi, p. 27. E nella *Seconda risposta* Vico afferma: «Il criterio della chiara e distinta percezione non mi assicura della cognizion scientifica; perché usato nelle fisiche, e nelle agibili cose, non mi dà una verità dell'istessa forza, che mi dà nelle Matematiche. Il Criterio del far ciò, che si conosce me ne da la differenza; perché nelle Matematiche conosco il vero col farlo; nelle fisiche, e nelle altre va la cosa altrimenti» (Risp.2, p. 136).

ad essere; mentre invece abbiamo solo coscienza delle cose delle quali non siamo in grado di dimostrare il genere o la forma»²⁰. Perciò, «per quanto lo scettico sia consapevole di pensare [consciis sit Scepticus se cogitare], pure ignora le cause del pensiero, vale a dire il modo in cui il pensiero si forma»²¹.

3. «Uno scetticismo inorpellato di verità»

Le riflessioni svolte fin qui s'inscrivono, almeno in parte, all'interno di quella fondamentale differenza che Vico stabilisce fra il *cogitare* dell'uomo (che di per sé non può mai attingere al vero), e il divino *intelligere*. Di nuovo, il salto qualitativo da un livello all'altro è seguito da Vico con uno svolgimento che tende ad accentuare l'insufficienza del nostro pensiero:

Sapere [...] equivale a disporre gli elementi delle cose; ragion per cui alla mente umana appartiene specificamente il pensiero [cogitatio], a quella divina l'intelligenza [intelligentia]. Perciò Dio raccoglie tutti gli elementi delle cose, sia quelli intrinseci che quelli estrinseci, perché li contiene e li dispone; poiché invece la mente umana è limitata e sono poste al di fuori di essa tutte le cose che non sono la stessa mente, non può mai raccogliere tutti gli elementi, ma è costretta ad accontentarsi solo di quelli esteriori. Cosicché ad essa è concesso pensare alle cose, certo non intenderle [ita ut de rebus cogitare quidem possit, intelligere autem non possit]; ed è per questo che è partecipe della ragione ma non ne è padrona²².

L'evidenza chiara e distinta («nostra clara, ac distincta mentis idea»), così come ogni forma di umano sapere, è da Vico esplicitamente collocata sulla sponda della *cogitatio*: «la mente umana [...] è finita e formata e non è in grado di intendere cose indefinite e informi, ma di pensarle sì [informia intelligere non potest, cogitare quidem potest]; si potrebbe dire con parole di uso corrente [quod vernacula lingua diceremus]: “può andarle raccogliendo, ma non già raccorle tutte”»²³.

Al *cogito* cartesiano, che per garantire la possibilità di una scienza veridica mirava a cogliere in un solo atto introspettivo l'unione di pensiero ed essere, Vico oppone dunque la sua personale interpretazione della *cogitatio*, separata dall'*intelligentia* divina e, da questo punto di vista, osservata nel suo aspetto schiettamente condizionato. Ciò che, all'interno di tale prospettiva, pone poi per Vico un ulteriore limite al sistema cartesiano, è il disconoscimento da questo operato del carattere essenzialmente difettivo del sapere

20. De ant., p. 35.

21. *Ibidem*.

22. *Ivi*, p. 17.

23. *Ivi*, p. 79; il testo fra “virgolette” è in italiano nell'originale.

umano; è difatti solo muovendo dalla accettazione di un simile stato di fatto che, per il Vico delle *Orazioni* come per quello della *Scienza nuova*, è possibile ricostruire una «Metaphysicam humana imbecillitate dignam», una metafisica cioè che «non permette all'uomo tutte le verità e non gliene nega tutte, ma solo alcune»²⁴.

Ignorando la fragilità dell'uomo e, al tempo stesso, misconoscendo la propria debolezza metodologica, l'evidenza chiara e distinta, non che riuscire a sopraffare l'«Accademia nuova», rispinge la scienza verso quel soggettivismo del «senso proprio fatto regolatore del vero»²⁵ che è l'inevitabile premessa di «uno scetticismo inorpellato di verità»²⁶:

Si dee certamente obbligazione a *Renato*, che volle il proprio sentimento regola del vero; perché era servitù troppo vile, star tutto sopra l'autorità: gli si dee obbligazione, che volle l'ordine nel pensare; perché già si pensava troppo disordinatamente, con quelli tanti, e tanto sciolti tra loro *objicies primo, objicies secundo*. Ma che non regni altro, che 'l proprio giudizio, non si disponga, che con metodo geometrico, questo è pur troppo²⁷.

Quindici anni dopo le *Risposte*, nel 1726, Vico scriverà a Luigi Esperti che Descartes «stabilisce per regola del vero l'Idea venutaci da Dio, senza mai diffinirla: onde tra essi Cartesiani [...] sovente avviene, che una stessa Idea per uno sarà chiara, e distinta, oscura, e confusa per l'altro»²⁸; e nel 1729 egli ribadirà a Francesco Saverio Estevan che «il criterio della verità del me-

24. Ivi, p. 143, tradotto in Vico 1976, p. 245. «Il concetto dell'antropologia vichiana», spiega Semerari 1968, p. 207, «è che l'uomo è inchiodato alla sua natura corrotta dal peccato di Adamo e ha una mente limitatissima, che partecipa della ragione, ma non la possiede interamente e, incapace di penetrarne la interiorità, si ferma alla superficie delle cose»; per ciò il «punto di partenza deve essere il riconoscimento dello stato di caduta e di debolezza dell'uomo. Questo è lo stato proprio dell'uomo, la sua *natura*, che pertanto né la filosofia né la scienza né la pedagogia devono pretendere di poter violare o sacrificare: ciò che esse possono e *devono* fare è sostenere, aiutare l'uomo non uscendo però dai confini della sua condizione naturale» (ivi, p. 208). È emblematica, per mostrare la persistenza di questo tema nella riflessione vichiana, la Dignità V della *Scienza nuova* del '44: «La *Filosofia*, per *giovare* al *Gener'Umano*, dee *sollevar*, e *reggere* l'uomo *caduto*, e *debole*, non *convellerli* la *natura*, nè *abbandonarlo* nella sua *corrosione*.» (Sn44, p. 61).

25. *Risp.2*, p. 144.

26. *Ibidem*.

27. *Risp.2*, p. 150. Vale la pena di leggere per intero il prosieguo della citazione, poiché da esso emerge, accanto alla critica, anche l'ammirazione di Vico nei confronti di Descartes; questi, di certo, «ha fatto trascurare la lezione degli altri Filosofi, col professare, che con la forza del lume naturale huom possa sapere, quanto altri seppero. E i giovani semplicetti volentieri cadono nell'inganno; perché la lunga fatica di moltissima lezione è molesta: ed è grande il piacer della mente d'apparar in breve. Ma esso in fatti, benché 'l dissimuli con grandissima arte in parole, fu versatissimo in ogni sorta di filosofie, matematico al mondo celebratissimo [...], e, quel che più importa, di mente, che non ogni secolo suol darne una simigliante: co' quali requisiti, che huom voglia seguire il proprio giudizio, il può, ne altro ha ragion di poterlo. Leggano, quanto Cartesio lesse, Platone, Aristotile, Epicuro, Santo Agostino, Bacone da Verulamio, Galileo; meditino, quanto Cartesio in quelle sue lunghissime ritirate; e 'l Mondo avrà Filosofi di ugual valore a Cartesio» (*ibidem*).

28. Vico 1993, p. 128.

desimo Renato, che è la chiara, e distinta percezione, il quale non definito è più incerto di quel di Epicuro [...], conduce di leggieri allo Scetticismo»²⁹. L'insufficiente definizione dell'evidenza, la limitazione del *cogito* a coscienza esperienziale, la condanna del metodo analitico-geometrico e il rigetto della chiara e distinta percezione sono tutti motivi fra loro interdipendenti e da Vico tradotti nei termini di una lunga e profonda polemica che, in ultima conclusione, si volgerà contro il pensiero dei cosiddetti «*Filosofi Monastici, o solitari*»³⁰: «Ma lo Scetticismo», scriverà ancora Vico a Estevan nel 1729, «mettendo in dubbio la verità, la qual unisce gli huomini, li dispone ad ogni motivo di proprio piacere, o di propria utilità, che sieguano il senso proprio: e sì dalle comunanze Civili li richiama allo Stato della solitudine»³¹.

La riduzione del sapere a *cogitatio* rischia però di trascinare con sé la medesima riflessione vichiana sul crinale di una sia pur differente forma di scetticismo³²; è dunque per sfuggire alle sue stesse difficoltà che la critica al *cogito* cartesiano deve a questo punto aprirsi ad un nuovo discorso intorno alla struttura dell'animo umano.

4. La natura integrale dell'uomo

4.1. Τεκμήριον

Il *cogito* è per Vico un *segno*, un *indizio* o un *sintomo* del pensiero: «Senza dubbio», è infatti scritto nel *De antiquissima* al termine del paragrafo su

29. Ivi, p. 147. «Il rifiuto del criterio dell'evidenza», spiega Marcialis 1996 (p. 593), «incerto perché non definito e quindi in qualche modo basato sull'empiria soggettivistica, privo pertanto di qualsiasi validità oggettiva e suscettibile di esiti scettici, è [...] particolarmente significativo perché ci aiuta a comprendere l'atteggiamento vichiano nei confronti del *cogito*». Cfr. anche Marcialis 2003, p. 233: «In spite of their diversity these interpretations [di Michelangelo Fardella, Paolo Mattia Doria e Giambattista Vico] appear to endorse the image, which was very widespread in the republic of letters in the seventeenth and eighteenth centuries, of a sceptical Descartes: they endorse this image, however, not by insisting – or not only by insisting – on the procedure of doubt or on the derivation of eternal truths from the will of God, or on groundless hypotheses, but by highlighting the inadequacy of a criterion of truth they recognized as undefined or unclear».

30. Sn44, p. 61. L'espressione è posta a chiarimento della Dignità V già sopra riportata.

31. Vico 1993, p. 144.

32. «Considerata nella sua interezza», conclude ad esempio Benedetto Croce il capitolo dedicato alla metafisica del *De antiquissima*, «la prima gnoseologia del Vico non è intellettualistica, non è sensistica e non è veramente speculativa; ma contiene tutte tre queste tendenze che si compongono in certo modo tra loro, non col sottomettersi gerarchicamente a una tra esse, ma col sottomettersi tutte alla riconosciuta incompiutezza della scienza umana. Il suo intento sarebbe di fronteggiare, con un sol movimento tattico, dommatici e scettici, contro i primi negando che si possa sapere tutto e contro i secondi che non si possa sapere cosa alcuna; ma riesce invece a un'affermazione di scetticismo o agnosticismo, nella quale non manca neppure qualche tratto mistico» (Croce 1997, pp. 26-27).

Cartesio, «il pensare [cogitare] non è la causa del mio essere mente, ma solo il sintomo [sed signum]. Infatti, il Τεκμήριον [techmerium] non è la causa, e qualunque scettico prudente non potrà negare la certezza degli indizi [techmeriorum], ma solo quella delle cause»³³.

Nella *Seconda risposta*, congiungendo la definizione della coscienza come “segno dell’essere” con la sua particolare rivisitazione dello *scire per causas* alla luce del *verum-factum*, Vico precisa che:

Io concedo quel metodo [cartesiano] esser buono, a rinvenire i certi segni ed indubitati del mio essere, ma non esser buono a ritrovarne le cagioni. Io nella [*Prima*] *Risposta* definii *cagione* quella, che per produrre l’effetto non ha di cosa forestiera bisogno. Di sì fatta diffinizione immediato corollario è, che la scienza è haver cognizione di questa sorta di causa [...]; e che il provare dalla causa sia il farla; [...] questo criterio mi assicura che le scienze umane sono unicamente le matematiche [...]; et oltre a ciò mi dà la distinzione delle altre, che sono notizie non scientifiche, ma o certe, per via di segni indubitati, o probabili per forza di buoni ratiocinj, o verisimili per la condotta di conghietture potenti³⁴.

Ad eccezione della matematica, la quale in tanto è vera scienza in quanto con essa «Homo sibi confingit mundum quemdam formarum, et numerorum»³⁵, le altre possibili conoscenze sono dunque soltanto «certe per via di segni indubitati», «probabili per forza di buoni raziocini» o «verosimili per la condotta di conghietture potenti»; il cartesiano «primo vero», nella sequenza dall’“indubitato segno” alla “congettura potente”, è giudicato «buono» soltanto «a rinvenire i certi segni ed indubitati del mio essere».

Al di là della palese svalutazione del *cogito* cartesiano che emerge dall’insieme di queste parole, preme qui sottolineare l’utilizzo del termine tecnico “sintomo”: con l’aiuto di alcuni passi tratti dal paragrafo del *De studiorum ratione* sull’arte medica, sarà infatti possibile caratterizzarne positivamente la nozione e ottenere, muovendo da lì, un chiarimento sull’anticartesianesimo vichiano circa l’idea di *cogito* e sulla conseguente concezione del rapporto fra la mente e il corpo dell’uomo.

Stigmatizzando l’applicazione del metodo cartesiano alla medicina («l’uom di Renato», si afferma infatti nella *Vita*, «dagli anatomici non si

33. De ant., p. 37. E ancora, nella *Prima risposta* (p. 135), Vico ribadisce: «dico che quel *cogito* è segno indubitato del mio essere; ma, non essendo cagion del mio essere, non m’induce scienza dell’essere». Annota Manuela Sanna nel commento al testo vichiano da lei curato: «Questo termine di Τεκμήριον ha nell’uso classico il significato di “segno”, “indizio” in quanto “traccia” di un passaggio, ma anche nel lessico medico di “sintomo” di altro, dal quale non si può prescindere» (De ant., p. 37n).

34. Resp.2, p. 136.

35. De ant., p. 24 a margine. Così traduce Abbagnano, ponendo l’accento sul carattere fittizio che Vico attribuisce, in questo caso, alla matematica: «L’uomo si immagina un mondo di forme e di numeri» (Vico 1976, p. 196).

ritruova in natura»³⁶), Vico protesta che, «pur non conoscendo bene le cause dei morbi, diamo scarsa importanza ai sintomi [parum attendamus signa], pronunciando diagnosi avventate»³⁷. Spinti dalla metafisica “renatista”, «ricaviamo i ragionamenti fisici da un unico vero investigato, laddove sono verisimili i segni [signa] e le diagnosi [judicia] raccolte con lunga indagine»³⁸. «Ces longues chaînes de raisons» che per il Cartesio del *Discours* rappresentavano il modello analitico-deduttivo di «toutes les choses qui peuvent tomber sous la connoissance des hommes»³⁹, risultano per Vico tanto inappropriate per la cura delle malattie quanto inadeguate alla comprensione della natura umana. Le infermità «sono sempre nuove, diverse secondo gli ammalati»⁴⁰ e differenti secondo i modi e i tempi del loro decorso; in tal senso, esse seguono d'appresso la mutevolezza e l'incertezza della vita terrena: «neppure io sono lo stesso di un minuto fa», scrive Vico con accenti eraclitei, «al contrario, da allora a ora, innumerevoli istanti della mia vita sono trascorsi, innumerevoli movimenti si sono compiuti verso il giorno supremo»⁴¹.

Così come non conosciamo le cause del pensiero, che ci sono esterne, le origini delle malattie ci restano ugualmente «occultae incertaeque»⁴² e devono essere indagate a partire da una vigile attenzione agli indizi attraverso i quali esse si manifestano. È, questa, la prova di come il corpo e la mente dell'uomo condividano una *comune* struttura che, a tale livello, è espressione di una profonda solidarietà di *res cogitans* e *res extensa*. Le affezioni dell'animo accompagnano le malattie dell'organismo e queste si riflettono su quelle senza soluzione di continuità, tanto da potersi stabilire «una correlazione precisa tra i mali del corpo e quelli dell'animo»⁴³. Pure là dove il corpo sia platonicamente interpretato come un fattore di possibile corruzione della *mens*⁴⁴, rimane tuttavia come dato certo che la filosofia

36. Vita, p. 22.

37. Dr., p. 127.

38. Ivi, p. 129.

39. Descartes 1902, p. 19.

40. Dr., p. 129.

41. *Ibidem*. Nel *De antiquissima*, esponendo la teoria del moto circompulsivo dell'aria, e connettendone gli effetti fisici con la metafisica del punto e del conato lì elaborata, Vico ripeterà che «“retto” e “identico” sono concetti metafisici. Io stesso sembro sempre identico, ma la costante assunzione ed espulsione di materie che entrano in me e da me escono mi rende in ogni istante diverso» (De ant., p. 87). Sulla rilevanza della metafora eraclitea per comprendere l'evoluzione del pensiero vichiano si rimanda a Cristofolini 2002.

42. Dr., p. 126.

43. Ivi, p. 127.

44. Ancora nel *De ratione*, trattando dell'eloquenza, Vico da una parte ne spiega il valore proprio in forza del congiungimento di anima e corpo, dall'altra parla dell'*appetitus* come di una «animi labes, corporis contagione contracta»: «Il volgo è volto e travolto dalla bramosia, che è tumultuosa e turbolenta, come un marchio dell'anima contratto a contagio col corpo, del quale segue la natura, onde non si muove se non mediante cose corporee. Pertanto si deve attrarre l'ascoltatore con immagini corporee» (ivi, p. 137).

deve saperne interpretare e comprendere la *correlazione*, poiché è precisamente da uno stato d'interdipendenza che muove la condizione reale del sapere umano: «i nostri critici», afferma Vico nel capitolo sugli *Svantaggi della nuova critica* riferendosi ai cartesiani, «pongono il primo vero come anteriore estraneo e superiore ad ogni immagine corporea»⁴⁵; secondo Vico, che alla “critica” cartesiana affianca (e, nella sostanza, oppone) l'arte della “topica” come capacità di ritrovare e inventare argomenti⁴⁶, «entrambi i metodi di ragionare [topica e critica] sono difettosi: quello dei topici, perché spesso assumono per vere cose false e quello dei critici che respingono anche il verisimile. Quindi», egli conclude, «per evitare i due eccessi, sarei d'avviso d'istruire i giovani in tutte le arti e scienze con giudizio integrale [integro iudicio]»⁴⁷.

Al *giudizio integrale* che orienta i principi della pedagogia vichiana corrisponde, su di un livello più squisitamente speculativo, quella che potrebbe essere definita come una dottrina della natura umana quale *natura integrale*, incapace cioè di prescindere dalla dimensione *anche corporea* che informa ogni pensiero e ogni atto della nostra esistenza. Il *De antiquissima*, e l'“offensiva” lì condotta contro il *cogito* cartesiano, rappresentano, sotto tale riguardo, un determinante punto di elaborazione e sintesi teorica.

4.2. Un'opera di anatomia

«Scientia humana est quaedam naturae Anatomae»⁴⁸, scrive Vico nel 1710. Dio contiene in sé gli elementi di tutte le cose; l'uomo, al contrario, «si sforza di conoscere le cose dividendole in parti [studet dividendo ea scire]»⁴⁹; perciò «la scienza umana ha diviso l'uomo in corpo e animo, l'animo in intelletto e volontà, e dal corpo ha tratto o, come si dice, astratto [abstraxit] la figura e il moto»⁵⁰. E tuttavia, aggiunge Vico, «questi concetti di ente, unità, figura, moto, corpo, intelletto [corpus, intellectus], volontà altro sono in Dio, nel quale costituiscono l'unità, e altra cosa sono nell'uomo, nel quale

45. Ivi, p. 105.

46. Sul tema, oltre che il paragrafo terzo del *De ratione*, si vedano in particolare il cap. VII, § IV (*De certa facultate sciendi*) del *De antiquissima* e le relative esplicazioni nelle *Risposte*.

47. Dr., p. 111. Un analogo concetto è espresso nel *De antiquissima* in un contesto di censura della nozione di chiarezza e distinzione: «Come può dunque l'idea chiara e distinta della nostra mente essere regola del vero se non viene analizzato [tramite la critica] tutto ciò che è insito nella cosa e che ad essa si riferisce? E in che modo si può essere certi di avere analizzato ogni cosa se non è stata esaminata [tramite la topica] ogni questione che possa sorgere su quella cosa?» (*De ant.*, p. 125).

48. Ivi, p. 18 a margine.

49. *Ibidem*.

50. *Ibidem*.

sono divisi: mentre in Dio vivono, nell'uomo periscono»⁵¹. Come si è già accennato, nell'ottica vichiana la "ricostruzione del sapere" può avvenire soltanto passando per una piena consapevolezza di questo stato di fatto. Al contrario, la distinzione cartesiana fra sostanza pensante e sostanza estesa si mostra puntualmente come il frutto di un andamento di astrazione incapace, in forza di quel medesimo metodo analitico dal quale secondo Vico discende, di affrancarsi dal proprio «limite originario» per divenire, «con il fare», simile «alla scienza divina»⁵²: «Cartesio», afferma infatti Vico, «alla maniera degli analitici, suppose la materia creata e la divide»⁵³. Alla matematica di Descartes, Vico oppone perciò la "geometria sintetica" degli "zenonisti"⁵⁴ e di Zenone⁵⁵, la quale – ragionando *per analogia* con le "costruzioni" della matematica – suppone la materia metafisica consistere nel punto metafisico e nel conato, rispettivamente «virtù indivisibile dell'estensione e del moto»⁵⁶, l'uno e l'altro «termine medio fra Dio e le cose estese» e «tra la quiete e il moto»⁵⁷. Nella prospettiva del "sintetismo" vichiano, in altri termini, il punto, sostanza *metafisica* delle cose, dev'essere pensato *per ipotesi di somiglianza* col punto geometrico: «come il punto, che non è disteso, con un escorso [...] [fa] l'estension della linea, così [si può supporre] vi sia una sostanza infinita che con un suo come escorso [...] dia forme alle cose finite»⁵⁸; per ciò «il punto, che sta egualmente sotto linee distese ineguali [...] è un'ipotesi di una sostanza inestesa, che sotto corpi disuguali vi stia egualmente sotto ed egualmente li sostenga»⁵⁹. La matematica, se interpretata in tal modo, diviene per Vico capace di mediare tra fisica e metafisica e di restituire all'uomo quel ch'è possibile conoscere circa la struttura ontologica del reale⁶⁰. Il metodo geometrico dei cartesiani, invece, *impone* le proprie regole ai fatti e, appunto con un'opera di anatomia, ne disgrega la ricchezza all'interno di schemi teorici artificiali⁶¹. Così, a chi sostenesse «non haver'altra

51. Ivi, p. 21. «E i nostri asceti», prosegue Vico il suo ragionamento, «predicano che noi [...] rispetto a Dio non siamo nulla. E poiché soltanto Dio è uno, in quanto è infinito [...], l'unità creata rispetto a lui perisce. E per lo stesso motivo perisce il corpo, perché l'immenso non può essere misurato. Perisce il moto, che è definito a partire dallo spazio proprio perché il corpo perisce [...]. Perisce questa ragione umana» (Ivi, pp. 21-23).

52. Ivi, p. 27.

53. Ivi, p. 77.

54. *Ibidem*.

55. Occorre sottolineare come spesso Vico confonda, sovrapponendoli, Zenone di Elea con Zenone di Cizio. Per questo, nell'indice dei nomi, essi saranno riportati sotto la medesima voce.

56. Ivi, p. 61.

57. Ivi, p. 73 a margine. Cfr. *infra*, n. 69, p. 27 e il cap. II di questa stessa parte, p. 40, n. 6.

58. Vita, p. 41.

59. Ivi, p. 42.

60. Per una bibliografia sullo "zenonismo vichiano", si rimanda ancora a quanto riportato alla nota 6 di p. 40.

61. «Sostengono i dotti che questa fisica, insegnata con metodo geometrico», scrive Vico nel *De ratione*, «è la stessa natura [...]. Qualora la natura si comportasse come essi l'hanno

idea, che di estensione, e di moto» e, «prima dell'estensione», non aver altra idea che «del suo pensiero, pero che il pensiero sia il moto particolare che 'l costituisca nell'esser huomo»⁶², Vico replica che una simile concezione deriva esattamente dal non aver saputo intendere la geometria come luogo di mediazione fra l'essenza metafisica della materia e la sua espressione fisica:

tanto *Aristotile* pecca in trattare la Fisica metafisicamente, per potenze ed infinite virtù; quanto *Renato*, che tratta fisicamente la Metafisica, per atti e forme finite. E la ragione dell'errore d'entrambi è una: perché amendue trattarono delle cose con regola infinitamente sproporzionata. Perciò *Zenone* non portò a dirittura l'una nell'altra, ma vi frappose la Geometria [...] e col suo aiuto ne ragionò⁶³.

A colui che poi, sulla base del dubbio metodico, persistesse nella propria opposizione, «dicendo, haver più evidenza del pensiero, e dell'estensione, che di qualunque dimostrazion geometrica; e in conseguenza queste idee dover' esser regola di tutto l'humano sapere»⁶⁴, Vico obietta rinviando dalla censura del metodo geometrico analitico alla critica dell'evidenza chiara e distinta:

'l conoscere chiara e distintamente è vitio anzi che virtù dell'intendimento humano; [...] le forme fisiche sono evidenti, finché non si pongono al paragone delle metafisiche; [...] [e] questo istesso si è confermato, che finche considero me, son certissimo, che *se io penso, ci sono*: ma addentrandomi in Dio, che è l'unico e vero Ente, io conosco, veramente non essere⁶⁵.

Mancata la soluzione cartesiana del rapporto fra mente e corpo nascono, per il Vico del *De antiquissima*,

quei rovi e quegli spini con i quali si graffiano e si feriscono reciprocamente quei finisimi metafisici dei nostri tempi, quando si chiedono in che modo la mente umana agisca sul corpo e il corpo sulla mente. Appunto perché toccare ed essere toccato è un concetto che si può applicare solo ai corpi. Costretti da queste difficoltà, ricorrono, come fosse uno stratagemma, a un'occulta legge divina per la quale i nervi, quando vengono stimolati dagli oggetti esterni eccitano la mente, e la mente invece tende i nervi allorquando intende compiere un'azione. E così si figurano la mente umana immobile nella ghiandola pineale alla stregua di un ragno al centro della sua ragnatela; e quando in qualsiasi punto della tela un filo viene mosso, il ragno lo sente. D'altra parte, quando il ragno presagisce il temporale agita tutti i fili della sua tela [...]. E ricorrono a questa legge occulta perché ignorano il modo con il quale il pensiero si produce⁶⁶.

concepita, bisognerebbe ringraziarli; ma [...] stiano attenti a non trattare con sicurezza la natura [...]! Codesti metodi, codesti soriti, come in geometria sono verissime vie di dimostrazione, così dove la materia non tollera dimostrazione, già dalle antiche scuole filosofiche erano stati censurati» (Dr., pp. 115-117).

62. Risp.1, p. 110.

63. *Ibidem*.

64. Ivi, p. 111.

65. Ivi, p. 112.

66. De ant., pp. 35-37. Sulla metafora del ragno cfr. Contarini 2001.

Secondo Vico, si deve quindi invertire il procedimento astrattivo cartesiano e, anziché scomporre la natura dell'uomo, prender l'avvio dalla constatazione della comunanza di mente e corpo; «io che penso [ego qui cogito]», scrive infatti Vico nel *De antiquissima*,

sono mente e corpo; e, se il pensiero [cogitatio] fosse causa del mio essere, sarebbe causa anche del mio corpo. Ma ci sono corpi che non pensano. Anzi, io penso proprio perché sono formato di corpo e mente, *sicché il corpo e la mente uniti sono causa del pensiero [itaut corpus, et mens unita sint cogitationis causa]*: giacché, se fossi solo corpo, non penserei [non cogitarem]; se fossi solo mente, intenderei [intelligerem]⁶⁷.

La coscienza come testimonianza dell'essere rimandava, come si è rilevato, a una più complessa articolazione del rapporto fra mente e corpo; a tale articolazione si può ora ricondurre anche l'opposizione, introdotta fin dall'inizio del capitolo I del *De antiquissima*, fra *intelligere* e *cogitare*. Per comprendere dunque «il modo con il quale il pensiero si produce», è necessario muovere dalla interconnessione di pensiero ed estensione: «*itaut corpus, et mens unita sint cogitationis caussa*». Per Cartesio, il dubbio metodico portava alla certezza di essere una cosa pensante che, per ciò stesso, si percepiva nella sua alterità rispetto alla *res extensa*; ed è su questa fondamentale distinzione che viene ad insistere la critica vichiana: i corpi non possiedono alcuna possibilità di *cogitatio*; ad una pura mente, per converso, appartarrebbe quell'*intelligere* che definisce il sapere di un essere infinito. L'uomo, dunque, può dire “*cogito*” perché è composto di mente e di corpo.

5. Essenza ed esistenza

5.1. Sostanza

A fondamento della dottrina cartesiana delle due *res* è possibile rinvenire, a parere di Vico, un'idea di sostanza inadeguata a discriminare fra essenza metafisica ed esistenza fisica delle cose⁶⁸: «sapientemente», ragiona Vico nella *Prima risposta*,

gli *Scrittori della bassa latinità* dissero ciò, che stà sotto *sostanza*, nella quale noi habbiamo riposto la vera essenza. Ma in quella proportion, che la sostanza tiene ragion di essenza; gli attributi tengono quella dell'esistenza. L'essenza noi provammo esser materia metafisica, cioè virtù. Dunque può ciascun per se trarne le conseguenze, la sostanza è virtù: gli attributi sono esistenza, ed atti della virtù⁶⁹.

67. Ivi, p. 37, tradotto in Vico 1976, p. 203, corsivi miei.

68. Spiega Vico come «l'essenza sia Metafisica e l'esistenza Fisica cosa» (Risp.1, p. 113).

69. Ivi, p. 114. È opportuno precisare che quando Vico tratta della sostanza si riferisce in genere al punto metafisico; ma sostanza, in quanto essenza, è anche Dio, conformemente

Vico contesta dunque quella intuizione cartesiana che dall'evidenza della *cogitatio* era giunta, in un'unica visione, alla definizione del pensiero come sostanza pensante e alla determinazione dell'estensione come sostanza estesa⁷⁰: «il dogmatico», così riassume lo stesso Vico questo essenziale passaggio del cartesianesimo, «replicherà che lo scettico acquista scienza dell'essere proprio dalla coscienza del pensare [Dogmaticus replicaverit, Scepticum ex conscientia cogitandi scientiam entis acquirere], dal momento che dalla coscienza del pensare nasce una stabile certezza dell'essere»⁷¹. Marcando invece la *differenza* fra “ciò che sta sotto”, la sostanza, e l'*existere* dell'attributo, che «altro non suona che *esserci, esser sorto, star sopra*»⁷², Vico rifiuta la filosofia cartesiana nei suoi presupposti e, pertanto, respinge la prospettiva sulla spiegazione dei rapporti interni all'anima umana da essa suggerita:

E qui non posso non notare, che con improprij vocaboli *Renato* parla, ove medita: *Io penso, dunque sono*. Havrebbe dovuto dire; *Io penso, dunque esisto*: e, presa questa voce nel significato, che ci dà la sua saggia origine, havrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all'essenza, così: *Io penso, dunque ci sono*; quel, *ci* gli havrebbe destato immediatamente questa idea: *Dunque vi ha cosa, che mi sostiene, che è la sostanza; la sostanza porta seco l'idea di sostenere, non di essere sostenuta; dunque*

alla relazione che così viene espressa nel *De antiquissima*: «In natura esistono le cose estese: prima di ogni natura, c'è la realtà che rifiuta ogni estensione, Dio; dunque, fra Dio e le cose estese vi è una realtà intermedia, inestesa eppure capace di estensione, costituita dai punti metafisici. E non c'è davvero altro modo per stabilire migliore simmetria o, come si dice, “proporzione” fra le cose: da una parte quiete, conato, moto; dall'altra Dio, materia e corpo esteso [hinc quies, conatus, motus; atque hinc Deus, materia, et corpus extensuum]» (De ant., p. 73).

70. Le *Meditationes* cartesiane, scrive Cristina Santinelli, «consentono di sperimentare che se, con un opportuno esercizio meditativo, sgomberiamo la mente da ogni idea preconcepita per “ascoltare” il nostro pensiero, o meglio, per “guardarvi dentro” (*intueri*) ci accorgiamo che siamo capaci di pensare con chiarezza e distinzione delle qualità tra loro incompatibili. La chiarezza e distinzione con cui si fa presente alla mente tale incompatibilità vuole che le riferiamo a due diverse sostanze o *res*. E il riferimento è pressoché istantaneo: il passaggio dalla *cogitatio* alla *res cogitans* e quello dalla *extensio* alla *res extensa* non ha un andamento discorsivo, ma si verifica in un'unica *visio*» (Santinelli 2000, pp. 66-67). Nei *Principia Philosophiae* Cartesio affronta la medesima questione «in uno stile discorsivo prossimo a quello dei manuali scolastici, che lo costringe a ricorrere al lessico della scuola» (ivi, p. 67). In particolare, il cap. LI e quelli immediatamente successivi, dedicati al rapporto fra “sostanza”, “attributo”, “attributo principale”, “modo”, “qualità”, mostrano la complessità di un ragionamento di cui Vico ha sì afferrato alcuni aspetti, ma al prezzo di una inevitabile semplificazione. «È certamente», spiega ad es. Descartes al cap. LIII, «la sostanza si conosce da qualsiasi attributo; ma tuttavia una sola è la proprietà principale di ciascuna sostanza, che costituisce la sua natura ed essenza [una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas quae ipsius naturam essentiamque constituit], e alla quale tutte le altre si riferiscono: precisamente l'estensione [...] costituisce la natura della sostanza corporea e il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. Infatti ogni altra cosa che possa attribuirsi al corpo presuppone l'estensione ed è soltanto un modo della cosa estesa, come anche tutte le cose che ritroviamo nella mente sono soltanto diversi modi del pensare» (Descartes 1994, II, p. 91).

71. De ant., p. 37.

72. Risp.1, p. 114.

*è da sé; dunque è eterna, ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio, che sostiene il mio pensiero*⁷³.

A questo punto risulta possibile comprendere con maggior chiarezza cosa Vico intenda quando afferma che «la certezza di pensare è coscienza non scienza»⁷⁴ dell'essere: la coscienza è stata definita come un “indubitato segno” dell'essere; l'imperfezione della nostra *cogitatio* si determina a sua volta nel duplice vincolo della mente col corpo e dell'uomo con Dio, vincolo al quale la nostra riflessione è rinviata pure dalla nozione di *cogito* come indizio dell'essere. Positivamente, dunque, il *cogito* si configura come cognizione di esistenza nel riferimento a un “altro da sé” che ne è causa e appoggio. Come ciò avvenga Vico spiegherà, di nuovo, muovendo dalla polemica col *cogito* cartesiano, ma volgendo lo sguardo all'interpretazione che ne aveva fornito Nicolas Malebranche.

Per spingersi in questa direzione egli dovrà però offrire anzitutto un proprio personale modello di anima.

5.2. Aër, anima, animo e mente

«Dio», afferma Vico nel *De antiquissima* «è il primo autore di tutti i moti, sia dei corpi che degli animi»⁷⁵. Anima e animo sono ugualmente generati dal movimento circompulsivo dell'aria, unico elemento materiale «che si muove con moto comune a tutte le cose»⁷⁶: l'*aër* diviene

73. *Ibidem*, corsivi dell'autore. Così la *Seconda risposta*: «Essi [i miei avversari] diffiniscono la sostanza, cosa, che è; cosa, che esiste. Però io feci vedere nella [Prima] Risposta quanto total diffinizione sia sconcia, e contraria a se stessa: confondere ciò, che è, con ciò, che esiste; cioè l'essere, e l'esserci; ciò che stà sotto e sostiene, con ciò, che sovrasta e s'appoggia; la sostanza con l'attributo; e finalmente l'essenza con l'esistenza. Di che poi nascono quelli cotanto improprij parlari, *Ego sum, Deus existit*: che io sono, e Dio ci è; quando Iddio propriamente è, ed io sono propriamente in Dio: che con molta proprietà di vocaboli, le Scuole dicono, *Dio essere sostanza per essenza, le cose create esserlo per partecipazione*» (Risp.2, p. 139).

74. De ant., p. 33.

75. Ivi, p. 109.

76. Ivi, p. 97; «la macchina comune a tutti i moti», spiega Vico nel capitolo IV, «è l'aria e la circompulsione è la sensibile mano di Dio che muove ogni cosa» (ivi, p. 93). Commentando un passo della *Vita* nel quale Vico riassume la fisica che componeva il *De aequilibrio corporis animantis*, Andrea Battistini annota rispetto a questa teoria: «fondamento [...] della] cosmologia [vichiana] è la teoria stoica dell'etere, l'elemento maschile che feconda l'aria, l'elemento femminile [...]. Tradotti in termini mitologici, l'etere è Giove e l'aria è Giunone. Per questa fisica, discussa all'Accademica degli Investiganti, Vico può essersi ispirato a Tommaso Cornelio» (in Vico 1990, II, n. 1, p. 1280). Sulle fonti vichiane, e sui rapporti con la cultura degli investiganti e con quella napoletana più in generale, resta fondamentale Badaloni 1961. Su Tommaso Cornelio si veda, oltre che lo stesso Badaloni (e in partic. le pp. 71-78 e 113-124), anche Torrini 1977 e Mocchi 2004.

“anima”, «vehiculum vitae»⁷⁷, nel sangue; diviene “animo”, «sensus [...] vehiculum»⁷⁸, quando, «penetrando attraverso i nervi ne agita l’umore e ne distende, gonfia e contorce le fibre»⁷⁹. Si ha dunque una progressione, non solo quantitativa, che dall’aria, mano *sensibile* di Dio e *machina*⁸⁰ comune d’ogni moto, procede alla caratterizzazione del principio vitale e, da questo, perviene alla definizione dell’animo, discrimine primo col mondo ferino: «anima vivamus, animo sentiamus», scrive Vico citando Lucrezio⁸¹, cosicché gli uomini, a differenza degli animali, «possiedono un principio interno di movimento, appunto l’animo, che è in grado di muoversi spontaneamente [libere, “liberamente”]»⁸². Vico pone quindi un dislivello, morale e metafisico, fra anima e animo, dislivello che, pur maturando all’interno d’una matrice comune⁸³, va a diversificare le prime due componenti del nostro spirito: «l’uomo è stato creato con un animo immortale, e creato immortale da Dio»⁸⁴; e ancora:

77. De ant., p. 96.

78. *Ibidem*.

79. *Ivi*, p. 97.

80. Per uno studio sul valore delle diverse occorrenze del termine *machina* in Vico si veda Veneziani 2005.

81. De ant., p. 97. Sulle influenze epicuree e lucreziane in Vico cfr. Girard 2006. Oltre alla bibliografia menzionata in questo studio, rimando anche a Pizzani 1981; Pizzani 1984; Pizzani 1990.

82. De ant., p. 101. L’animo, dunque, pur legato alla corporeità della materia, è anche il principio di una libertà che ci differenzia dagli altri esseri viventi. «Bisogna perciò pensare», afferma Vico trattando *De Anima Brutorum* nel *De antiquissima*, «che gli antichi filosofi italici ritenessero i bruti immobili in sé, cioè incapaci di muoversi se non sollecitati da oggetti presenti, dai quali venivano mossi come per azione di una macchina. Gli uomini, invece, possiedono un principio interno di movimento [principium internum motus habere], appunto l’animo, che è in grado di muoversi spontaneamente [libere]» (*ivi*, p. 101). Nicola Perullo, analizzando il problema del rapporto fra uomo ed animale nella filosofia vichiana, ha così riassunto il significato dello scarto qualitativo posto da Vico fra *anima* e *animus*: «Il principio del movimento risiede al di fuori della fisica; siccome è *metafisico*, coloro che sono privi di ragione non si muovono nello stesso senso in cui si muovono coloro che ne dispongono» (Perullo 2002.a, p. 76). Molto chiari, a questo proposito, risultano essere due testi vichiani ricordati dallo stesso Perullo. Nel *De uno*, Vico afferma, riferendosi a quanto già sostenuto nel *De antiquissima*: «Ma noi, nella nostra Metafisica [in nostra *Metaphysica*], alle cose inanimate ed ai bruti abbiam diniegato lo sforzo, il conato [conatum] [...], riportando lo sforzo, il conato, alla sola mente [et conatum uni menti attribuimus]» (Vico 1974, p. 94); e nel *De constantia* è ribadito: «nella nostra *Metafisica* e nelle *Lettere scritte* su di essa [in nostra *Metaphysica* et in *Epistolis* quas ad eam scripsimus], abbiamo escluso dal campo della fisica il conato per introdurlo in quello metafisico. Infatti il poter resistere al moto di un qualche corpo è proprio di chi questo moto può dare, cioè della mente e di Dio» (*ivi*, p. 380). Sull’argomento cfr. anche Perullo 2002.b.

83. Scrive Vico nella *Prima risposta*: «come il movimento comune dell’aria diventa proprio e vero moto della fiamma, della pianta, della bestia; mercè delle particolari macchine, onde ciascuna di queste cose particolari ha la propria sua forma: così il Divin volere diventa proprio e vero moto della nostra volontà» (Risp.1, p. 112).

84. De ant., p. 99.