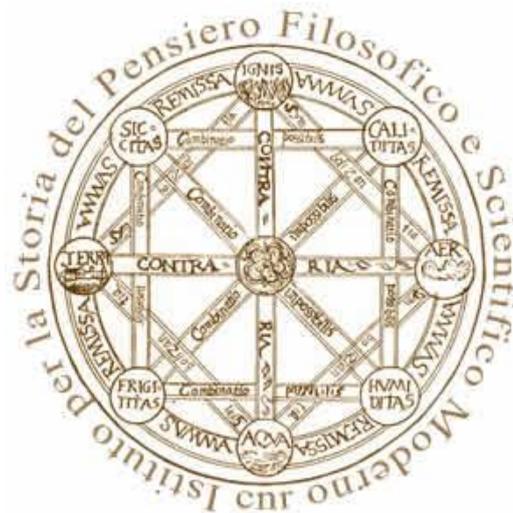


Gerì Cerchiai

L'«acerrimus Malebrancius». Vico, il *De antiquissima Italorum sapientia* e Malebranche



Laboratorio dell'ISPSPF, XIV, 2017

7

DOI: 10.12862/Lab17CRG

1. Il *De antiquissima Italorum sapientia* si presenta, per una parte considerevole delle sue argomentazioni, come una serrata critica alla riflessione gnoseologica cartesiana, accusata non solo di non saper costruire una «metafisica degna dell'umana limitatezza»¹, ma anche di risospingere il pensiero, pur col tentativo di rifondarne i principi, verso una sorta di «scetticismo inorpellato di verità»². In questo senso, Descartes sembra assumere nel *De antiquissima* quasi il ruolo dell'antagonista, utile a mostrare i difetti di una filosofia, quella analitica, che scambiando per verità le astrazioni del metodo geometrico, ne ha poi fondato i presupposti sul «sentimento» e sul «giudizio» dei singoli. Scrive Vico:

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 [...]. Ma che non regni altro che 'l proprio giudizio, non si disponga che con metodo geometrico, questo è pur troppo³.

In opposizione a Cartesio, Malebranche rappresenta invece per Vico il tentativo di trovare una corretta definizione del *cogito*, che giungendo a chiarirne le reali premesse, contribuisca anche a precisare alcuni elementi chiave della struttura della realtà: è lo stesso Vico, da questo punto di vista, a indicare espressamente, nella seconda *Risposta* al «Giornale de' letterati d'Italia», il contesto nel quale s'inscrive il proprio impiego della filosofia malebranchiana. Rivendicando infatti l'originalità della riflessione filosofica del *De antiquissima*⁴, egli scrive le seguenti parole:

Ciò bastami per ritrarre che queste voci [d'ingegno, memoria e fantasia] furono usate in cotal saggio sentimento dagli antichi filosofi italiani: ch'essi opinassero noi non aver cognizione alcuna, che non ci venga da Dio. Che poi ciò si faccia per via de' sensi, come volle Aristotile ed Epicuro; o che l'imparare non sia altro che ricordarsi, come piacque falsamente a Socrate od a Platone; o che l'idee in noi sieno innate o congenerate, come medita Renato; o che Iddio tuttavia le ci crei, *come la discorre Malebranche, nel quale volentieri inclinerei*: lo lascio irresoluto, perché non volli trattare in quel libricciuolo cose di altrui⁵.

A partire da questi presupposti, si può affermare che il confronto vichiano con Malebranche si articola, nel *Liber metaphysicus*, lungo tre direttrici fondamentali: ricondurre il *cogito* cartesiano alla funzione di semplice *coscienza* dell'essere; giungere ad una corretta spiegazione dei concetti di *mens* e di pensiero; deter-

¹ G. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, con traduzione italiana a fronte, a cura di M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, p. 143 (da ora innanzi citerò questa edizione con la sigla *De ant.*, seguita dal numero di pagina).

² G. Vico, *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del «Giornale de' letterati d'Italia»*, in Id. *Opere filosofiche*, testi, versioni e note a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 166; abbrevierò il testo in: *Risp2*.

³ Ivi, p. 167.

⁴ Cfr. ivi, p. 152: «mio proposito fu mandar fuori un libricciuolo tutto pieno di cose proprie».

⁵ Ivi, pp. 152-153, corsivo mio.

minare infine le possibilità e i limiti del nostro sapere, sì da sfuggire a quella medesima “deriva scettica” che, rimproverata a Descartes, rappresenta indubbiamente un rischio per la stessa riflessione vichiana.

2. Il nome di Malebranche è da Vico esplicitamente citato, nelle risposte, due volte, una per ciascuno dei due articoli. Della seconda *Risposta* si è appena detto. Nella prima *Risposta* il malebranchismo è legato al problema, tutto cartesiano, del rapporto fra *res cogitans* e *res extensa* e quindi, oltre che naturalmente alla questione dei significati da attribuirsi al *cogito*, a quello della relazione fra mente e corpo. Scrive Vico:

Così, compita la dottrina dell'una e dell'altra sostanza, passo a vedere della mente o sia del pensiero; e qui noto Malebranche, che vuole Iddio creare in noi l'idee, che è tanto dire quanto che Iddio pensa in noi, e dà nel primo vero di Renato, ed ammette per vero che “*ego cogito*”. Ragione della libertà dell'arbitrio umano e della immutabilità de' divini decreti, e come insieme componansi⁶.

Nel *De antiquissima* l'oratoriano è menzionato nel capitolo VI *De Mente*, e torna di nuovo – come s'intende dal titolo – con riferimento al problema del nesso fra Dio e la mente ed il corpo degli uomini.

Prima di affrontare la lettura di questo momento della formazione della metafisica vichiana, è tuttavia opportuno soffermarsi brevemente su alcuni elementi del malebranchismo, riguardanti i concetti di “sentimento interiore” e di “visione in Dio”, che più di altri sembrano avere inciso sulla riflessione del *De antiquissima*.

Nel primo libro de *La ricerca della verità*⁷, Malebranche afferma, nel paragrafo del decimo capitolo dedicato alla *Distinzione tra anima e corpo*, che:

⁶ G. Vico, *Risposta del signor Giambattista Vico nella quale si sciolgono tre opposizioni [...]*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, cit., p. 138; abbrevierò questo testo in: *Risp1*.

⁷ La filosofia di Malebranche era conosciuta, nella Napoli di fine Sei-inizi Settecento, soprattutto attraverso la *Recherche*, per lo più letta nella traduzione latina di J. L'Enfant, pubblicata nel 1685 e riedita poi nell'89, nel '90 e nel '91. Cfr. A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, in M. Ciliberto e C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, 2 voll., Roma, Editori Riuniti, 1991, vol. II, pp. 495-529; G. Costa, *Malebranche e Vico*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 1997, 2, pp. 31-44; M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, in M. Agrimi (a cura di), *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, Atti del Convegno, Napoli, 1-3 dicembre 1994, Napoli, Cuen, 1999, pp. 9-46; A. Stile, *Anatomia dell'anima: tra Malebranche e Vico*, in M. Sanna e A. Stile (a cura di), *Vico tra l'Italia e la Francia*, Napoli, Guida, 2000, pp. 263-286. Più generalmente dedicati alle opere successive al *De antiquissima* sono i due studi P. Fabiani: *Fantasia e immaginazione in Malebranche e Vico* (in *Giambattista Vico nel suo tempo e nel nostro*, cit., pp. 167-193) e *La filosofia dell'immaginazione in Vico e Malebranche*, Firenze University Press, Firenze 2002. Ancora Gustavo Costa, in *Genesi del concetto vichiano di fantasia* (in M. Fattori e M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V colloquio internazionale, Roma, 9-11 gennaio 1986, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 309-365) ha condotto una precisa disamina dei riferimenti concettuali vichiani a Malebranche nelle *Orazioni inaugurali*, mostrandone l'importanza per la formazione del successivo pensiero. Cfr. inoltre B. Billi, *Vico interprete di Descartes e Malebranche. Il problema delle verità eterne nel De uno universis iuris principio et fine uno*, in G. Canziani e Y. C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milano, FrancoAngeli, 1993, pp. 208-223. Nelle

l'anima [...] è quest'io che pensa, che sente, che vuole; è la sostanza dove si trovano tutte le modificazioni di cui ho il sentimento interiore [*sentiment intérieur*] e che possono sussistere soltanto nell'anima che le sente. Quindi non si deve attribuire all'anima nessuna proprietà diversa dai suoi diversi pensieri⁸.

È, questo, un passaggio fondamentale del malebranchismo, che consente di comprendere il particolare orientamento impresso dal filosofo francese al “*Je pense je suis*” cartesiano. L'idea di *sentimento interiore* marca infatti la differenza, secondo quanto riassume Maria Garin annotando la sua traduzione, del «modo di concepire l'anima proprio di Malebranche dall'idea cartesiana di *res cogitans* [...]». La coscienza o sentimento interiore è conoscenza immediata, intuitiva [...]; è il *cogito* cartesiano, ma con l'accento che poggia, anziché sull'aspetto raziocinante, sul senso immediato di sé⁹. Secondo Malebranche, in altri termini, dell'anima abbiamo solo coscienza, e il *cogito* diviene quindi uno strumento certamente capace di fornirci *coscienza dell'esistenza*, ma del tutto inadatto a pervenire ad una qualche forma di *conoscenza* del sé: «se è facile conoscere l'esistenza della propria anima», scrive perciò Malebranche,

non è altrettanto facile conoscerne l'essenza e la natura. Se si vuol sapere che cos'è, bisogna soprattutto badar bene a non confonderla con le cose a cui è unita. Se si dubita, se si vuole, se si ragiona, bisogna solamente credere che l'anima è una cosa che dubita, che vuole, che ragiona, e nulla di più, a meno di aver la prova che vi sono in essa altre proprietà; infatti si conosce la propria anima solo in base al sentimento interiore che se ne ha [...]. Si deve quindi credere dell'anima solo ciò che non potremmo impedirci di credere e ciò di cui si è pienamente convinti per il sentimento interiore che si ha di se stessi; altrimenti ci s'ingannerebbe¹⁰.

Il *cogito* assume così in Malebranche, come si vede, una curvatura teorica affatto diversa da quella che aveva in Descartes¹¹: ridimensionato nel suo valore

pagine seguenti si utilizzerà la traduzione de *La ricerca della verità* a cura di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1983, indicando, di seguito al numero di pagina di questa edizione, i riferimenti alla edizione a cura di G. Rodis-Lewis, in N. Malebranche, *Œuvres complètes*, voll. I-II, Paris, Vrin, 1972², abbreviata con la sigla OC.

⁸ N. Malebranche, *La ricerca della verità*, cit., p. 87; OC, vol. I, p. 123.

⁹ *Ibidem*, n. 39, commento al testo.

¹⁰ Ivi, p. 651; OC, vol. II, pp. 369-370. Scrive Alessandro Stile (*Anatomia dell'anima*, cit., p. 272): «Il richiamo al sentimento interiore sottolinea un elemento centrale dell'anticartesianesimo di Malebranche; il *cogito* è considerato strumento privilegiato per darci la *coscienza* dell'*esistenza* della nostra anima, e in questo effettivamente attingiamo a una certezza che non abbiamo ancora rispetto ai corpi. Ma, quanto all'*essenza* dell'anima, non la possiamo conoscere, a differenza dei corpi, dei quali possiamo avere idee chiare e distinte».

¹¹ Per dovere di completezza occorre tuttavia segnalare, insieme con Mara Teresa Marcialis, una certa ambiguità dello statuto del *cogito* nella filosofia cartesiana, ambiguità che contribuisce a rendere conto dei modi della sua stessa diffusione nella cultura italiana dei secoli XVII e XVIII: «la affermazione “Io penso dunque sono” è colta, “vista”, dalla mente con una semplice intuizione; la connessione tra l'atto del pensare e la certezza di esistere è “sentita” da chi formula l'affermazione ad essa relativa. Il *cogito* si pone quindi come intuizione e come coscienza»; d'altra parte, prosegue la Marcialis, «nei testi cartesiani le due diverse formulazioni del *cogito*

speculativo, esso si allarga però ad una idea della coscienza che sarà quella discussa da Vico, il quale ne sfrutterà tuttavia i presupposti per impostare una concezione dell'opera di Dio nell'uomo a sua volta diversa da quella dell'oratoriano.

Fra le ipotesi rifiutate da Malebranche circa il funzionamento della “visione in Dio” vi è infatti quella – ammessa invece da Vico – secondo la quale sarebbe Dio stesso a creare le idee in noi. Scrive Malebranche:

[vi è] chi pretende che tutte le idee siano innate o create in noi. Per rendersi conto della scarsa verosimiglianza di questa opinione bisogna pensare che nel mondo ci sono parecchie cose tutte diverse di cui abbiamo idea [...]. Ora io chiedo se è verosimile che Dio abbia creato tante cose con lo spirito dell'uomo. A me non pare; soprattutto perché [...] si può raggiungere lo scopo procedendo in un'altra maniera, molto semplice e molto facile. Infatti, dato che Dio agisce sempre per le vie più semplici, non sembra ragionevole spiegare come conosciamo gli oggetti ammettendo la creazione di un'infinità di esseri [...]. Neanche si può dire che Dio, di momento in momento, ne produca tante di nuove quante sono le diverse cose che vediamo¹².

Seguendo i tre aspetti introdotti nel paragrafo precedente, si può a questo punto affermare che Vico concordi con Malebranche circa il significato del *cogito* come coscienza; questa posizione è però funzionale, nel filosofo napoletano, a criticare la «Malebrancicae doctrinae constantia»¹³, sì da ridefinire in maniera del tutto originale i rapporti fra Dio, mente e corpo, e avanzare perciò – tramite una personale interpretazione della “visione in Dio” – una diversa teoria della conoscenza.

sembrano interscambiabili: se è vero, infatti, che il valore di verità di quest'ultimo deriva dal suo essere immediatamente evidente non dal supporto esperienziale che lo sostiene, è pur vero che, nel corso dell'opera cartesiana, è a questo supporto esperienziale (alla conoscenza interiore e alla introspezione) che talvolta viene conferito valore di verità, con qualche ambiguità e con conseguenze non marginali per quanto riguarda l'interpretazione e la diffusione della filosofia di Cartesio nella cultura filosofica non solo sei-settecentesca» (M. T. Marcialis, *Il cogito e la coscienza. Letture cartesiane nella Napoli settecentesca*, in «Rivista di storia della filosofia», LI, 1996, pp. 581-612, p. 585 e p. 589). Nella Napoli del tempo di Vico si può così notare una generale disattenzione per «il Cartesio teorico della soggettività la quale si afferma nel porre a fondamento della scienza il *cogito*» (ivi, p. 582); e tale «disattenzione per il Cartesio della soggettività passa attraverso una lettura del *cogito* che ne accentua l'accezione di “coscienza” a scapito dell'accezione di “verità autoevidente”» (ivi, p. 583). In questo genere di lettura ebbe un ruolo fondamentale proprio la definizione malebranchiana di *sentiment intérieur*.

¹² N. Malebranche, *La ricerca della verità*, cit. pp. 314-316; *OC*, vol. I, pp. 429-431. Nel successivo capitolo VI, poche pagine oltre il testo qui riportato, Malebranche introdurrà la teoria della visione in Dio. Commenta Alfonso Ingegno: «Ora mi sembra opportuno rilevare che l'equivoco, se di equivoco si può parlare e non di scelta, in cui è caduto Vico, è cosa relativamente diffusa: corrisponde da un lato ad una delle possibili versioni dell'occasionalismo e sembra poter poggiare sul fatto che, in questi stessi testi ma in realtà in tutto l'arco della *Recherche*, Malebranche ripeta costantemente che Dio è l'autore di tutto ciò che ha luogo in noi sia sul piano della conoscenza che su quello della volontà» (A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, cit., p. 498).

¹³ *De ant.*, p. 108. Scrive ancora Ingegno a proposito di questa affermazione vichiana: «La meraviglia di Vico sembra essere quella di chi vede partire Malebranche da posizioni analoghe senza trarre identiche conclusioni» (A. Ingegno, *Da Malebranche a Vico*, cit., p. 497).

3. Come si è accennato, alla base del discorso portato avanti nel *De antiquissima* è la critica, già da Vico intrapresa nel *De nostri temporis studiorum ratione*, dell'impostazione gnoseologica e metafisica cartesiana. Fissata la differenza fra scienza e coscienza – secondo la quale «Conoscere significa [...] possedere il genere o la forma con la quale una cosa viene ad essere; mentre invece abbiamo solo coscienza delle cose delle quali non siamo in grado di dimostrare il genere o la forma»¹⁴ – Vico respinge tanto la possibilità di risalire dall'io all'essere, quanto l'effettiva coerenza della regola della chiarezza e distinzione:

E 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 non può essere criterio non solo delle altre verità ma neanche della stessa mente, perché nell'atto di conoscersi la mente non si fa e, non facendosi, ignora il genere o il modo in cui si conosce¹⁵.

Al rifiuto del *cogito* quale principio fondativo del sapere, si accompagna poi in Vico una più generale polemica contro il procedimento analitico cartesiano che – secondo le parole dello stesso Descartes – imporrebbe di «dividere ciascuna delle difficoltà [...] esaminate] in quante più parti [...] possibile, in vista di una miglior soluzione»¹⁶. Seguendo un simile procedimento si riduce infatti, per il filosofo napoletano, la scienza dell'uomo ad una sorta di «anatomia delle opere della natura», perdendo così definitivamente il contatto con la reale sostanza delle cose: «la scienza umana», scrive perciò Vico riferendosi particolarmente al metodo cartesiano,

ha diviso l'uomo in corpo e animo, l'animo in intelletto e volontà, e dal corpo ha tratto o, come si dice, astratto la figura e il moto [...]. Ma succede in questa sorta di anatomia la stessa cosa che succede alla normale anatomia del corpo umano, nella quale i medici, anche quelli più acuti, hanno non poche incertezze sulla posizione, sulla struttura e sulla funzione delle parti [...]. Infatti, questi concetti di ente, unità, figura, moto, corpo, intelletto, volontà altro sono in Dio, nel quale costituiscono l'unità, e altra cosa sono nell'uomo, nel quale sono divisi: mentre in Dio vivono, nell'uomo invece periscono¹⁷.

¹⁴ *De ant.*, p. 35.

¹⁵ *Ivi*, p. 27.

¹⁶ R. Descartes, *Discours de la Methode*, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, vol. VI, Vrin, Paris 1982, p. 18; utilizzo la traduzione di M. Garin, in R. Descartes, *Opere filosofiche*, vol. I, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1991², p. 303.

¹⁷ *De ant.*, pp. 19-21. Scrive ad esempio Vico: «Da qui [ossia dall'analisi cartesiana] quei rovi e quegli spini con i quali si graffiano e si feriscono reciprocamente quei finissimi metafisici dei nostri tempi, quando si chiedono in che modo la mente umana agisca sul corpo e il corpo sulla mente [...]. 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, fino a quel momento

Così criticati i principi del metodo cartesiano, Vico può a questo punto contrapporre al *cogito* una propria concezione del *cogitare*, volta a sottolineare la limitatezza del nostro sapere rispetto all'*intelligere* di Dio, ma capace di restituire una prospettiva compiuta sulla struttura dell'animo umano, lontana cioè da quella notomizzazione delle facoltà che ne provoca in definitiva l'ammortamento. In questo senso, il metodo vichiano del *De antiquissima* consiste nel rovesciare il ragionamento analitico e procedere, anziché dalla divisione razionale della realtà, direttamente dalla constatazione della corrispondenza fra i suoi diversi elementi¹⁸. Se il *cogito* cartesiano forniva così in primo luogo la consapevolezza di essere una *res cogitans* che soltanto in seguito si sarebbe intuita come congiunta alla *res extensa*¹⁹, il *cogitare* vichiano si costituisce al contrario nell'*intrinseco rapporto* fra le due *res*: «Quin quia corpore, et mente consto, ea propter cogito: itaut corpus, et mens unita sint cogitationis caussa»²⁰.

Il “cogito di Vico” si sviluppa in tal modo, a differenza di quello cartesiano, con un andamento che dall’“io penso” giunge alla coscienza dell’esistenza, e da questa alla consapevolezza della correlazione fra il mio pensiero e Dio. Scrive Vico:

immobili. E ricorrono a questa legge occulta perché ignorano il modo con il quale il pensiero si produce» (ivi, pp. 35-37).

¹⁸ È opportuno notare che un simile atteggiamento vichiano è frutto di un’evoluzione il cui inizio è caratterizzato da una ben diversa considerazione del cartesianesimo. È significativo, sotto questo aspetto, che il Vico della prima *Orazione inaugurale*, per dimostrare «con prove la natura divina degli animi nostri», presenti un fedele e preciso riassunto della procedura del *cogito* cartesiano: «Anche se la mente è incerta e dubita di tutte le cose, assolutamente non può dubitare di questo: del suo pensiero; difatti lo stesso dubbio è un pensiero. Dunque, poiché non può non riconoscere di essere consapevole del pensiero, da questa consapevolezza del pensare deduce per prima cosa di essere una *res*» (G. Vico, *I Orazioni*, in *Le Orazioni inaugurali I-VI*, a cura di G. G. Visconti, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 85-87). Scrive Mario Agrimi: «In questo quadro [della prima *Orazione*], il filosofo napoletano pensa che possa essere utilizzabile anche il *cogito* cartesiano [...]; ed espone sinteticamente la dimostrazione del *cogito*, che Giovanni Gentile giudicò giustamente “uno stringato estratto della III Meditazione cartesiana [G. Gentile, *Studi vichiani*, seconda edizione riveduta e accresciuta, Firenze, Le Monnier, 1927, p. 59]. Ma Vico colloca la proposta cartesiana in un contesto che non può non segnalare l’insufficienza, perché “Expressissimum Dei Simulacrum est animus” [G.B. Vico, *I Orazioni*, cit., p. 78], e non è ridicibile a semplice e pura mente, a una *res cogitans*, che si ponga come *ratio* astratta, scissa da ogni corporeità» (M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, cit., p. 22).

¹⁹ Scrive Cartesio nella *Sesta meditazione*: «dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura [...], tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, ch'io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene [...] io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in *Cœuvres de Descartes*, cit., vol. VII, p. 78; leggo dalla traduzione di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, nel vol. II delle *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 2002⁹, pp. 72-73).

²⁰ *De ant.*, p. 36.

E qui non posso non notare che con impropri vocaboli Renato parla, ove medita “Io penso, dunque sono”. Avrebbe dovuto dire: “Io penso, dunque esisto”; e, presa questa voce nel significato che ci dà la sua saggia origine, avrebbe fatto più breve cammino, quando dalla sua esistenza vuol pervenire all’essenza, così: “Io penso, dunque ci sono”. Quel “ci” gli avrebbe 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 è da sé; dunque è eterna ed infinita; dunque la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero²¹.”

Con queste parole, decisive per la sua riflessione, Vico apre la strada a quella nozione di *animi mens* che, chiarita nel capitolo VI del *De antiquissima* attraverso il riferimento a Malebranche, consentirà all’autore di affrontare i due restanti elementi ai quali si è fatto sopra riferimento: l’analisi della struttura dell’anima, e l’esame dei limiti e delle effettive possibilità della conoscenza.

4. Come appare evidente dalla sua stessa definizione, il concetto di *animi mens* racchiude in sé due diversi principi: il primo, che esprime il legame dell’uomo con la sua componente corporea, è significato dal termine *animus*; il secondo, che manifesta il suo aspetto divino, è identificato dal termine *mens*.

Nel capitolo V su *De Animus, et Anima*, Vico aveva già trattato della differenza fra *anima* («veicolo della vita»²²) e *animus* («veicolo del senso»²³), definendoli entrambi in relazione al movimento circompulsivo dall’*aër*, «macchina comune a tutti i moti» e «sensibile mano di Dio che muove ogni cosa»²⁴; nello specifico, secondo Vico, il «moto dell’aria attraverso i nervi, moto maschio e vigoroso, i Latini lo dissero “animo”; quello trasmesso nel sangue, movimento, per così dire, effeminato e passivo, fu detto “anima”»²⁵. Collocato fra l’*anima* e la *mens* – e parente anch’esso della componente sensibile rappresentata dall’*aër* – l’*animus* si trova in tal modo ad essere come sospeso fra la materia e la spinta all’infinito che pure gli è intrinseca e che, insieme con l’arbitrio, definisce il carattere stesso della sua umanità: «quando i Latini discutevano sull’“immortalità”», può così concludere Vico,

parlavano di *animi*, non di *anime*. L’origine di questa espressione sta forse nel fatto che gli autori avevano osservato che i moti dell’animo sono liberi e dipendono dal nostro arbitrio, quando invece il moto dell’anima non può essere generato che dalla macchina del corpo, che è corruttibile. E giacché l’animo si muove liberamente, aspira all’infinito e all’immortalità²⁶.

²¹ *Risp1*, p. 143.

²² *De ant.*, p. 97.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 93.

²⁵ *Ivi*, p. 99. Cfr. anche *Risp1*, p. 137: «Ragionato della “sostanza distesa” e del “moto”, passo [nel *De antiquissima*] alla “cogitante”, e tratto dell’“anima” o della vita, dell’“animo” o sia del senso, e dell’aria o etere, detta dai latini *anima*; e pruovo che l’aere del sangue è il veicolo della vita, quel de’ nervi del senso».

²⁶ *De ant.*, p. 99. Per alcuni cenni sulle fonti alle quali poteva attingere Vico per il complesso di questa sua dottrina circa le nozioni di *aër*, *anima*, *animus*, *mens*, cfr. *infra*, § 5.

“Introdotta” direttamente da Dio nell’animo dell’uomo, la *mens* dovrà a sua volta regolarsi sul complesso equilibrio tra la finitezza dell’individuo e l’infinità di Dio ma, come ha scritto Mario Agrimi, dal punto di vista gnoseologico – e tramite una forzatura del pensiero malebranchiano –, si presenterà anche come una nozione capace di assicurare «all’io, alla mente, all’animo umano, una fondazione conoscitiva di sé (*verum*) e della sua attività (*factum*)»²⁷.

Secondo quanto si è detto, dunque, il “*cogito* di Vico” giunge alla conclusione che «la mia essenza è Iddio che sostiene il mio pensiero»; ora, definiti i primi termini della configurazione mentale dell’uomo, il capitolo *De mente* così precisa la riflessione vichiana:

In latino *mens* equivale a quel che è per noi il “pensiero” [in italiano nel testo], e sempre i Latini dicevano che la *mens* agli uomini fosse “data”, “introdotta”, “immessa”. È evidente allora che chi formulò queste espressioni fosse convinto che le idee fossero state create ed eccitate da Dio negli animi umani. Appare quindi naturale che i Latini parlassero di *animi mens* e che riferissero a Dio un assoluto diritto ed arbitrio sui moti dell’animo. Allo stesso modo che la *libido*, ossia la facoltà di desiderare, *sit suus cuique Deus*²⁸.

Si tratta, come si vede, di un passo assai complicato, che trova la spiegazione dei modi dell’umano pensiero in un rapporto di convergenza-divergenza fra la «*libido*»²⁹ e la creazione delle idee da parte di Dio; pur nella sua complessità, tale passo consente però a Vico di chiudere il cerchio della sua visione dell’anima, riportando al contempo la filosofia di Malebranche – seguendo le parole dell’autore stesso – alla coerenza coi propri principi:

se Malebranche avesse voluto essere coerente con la propria dottrina avrebbe dovuto mostrare come la mente umana riceva la conoscenza da Dio, non solo quella del corpo, del quale è mente, ma anche di se stessa: cosicché non può conoscere se stessa se non si conosce in Dio. La mente, infatti, si manifesta pensando [*mens enim cogitando se*

²⁷ M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, cit., p. 25, n. 23. Spiega ancora Agrimi: «La discussione della teoria di Malebranche [...] è di non poco rilievo. Ma si tenga presente che nel *De antiquissima* Vico tende a concludere che, ad eccezione delle scienze astratte e matematiche, l’uomo non può avere conoscenza né del mondo naturale, né di se stesso, né può avere accesso alle “verità eterne”. La filosofia di Malebranche consentiva invece tutto ciò e quindi Vico ne è interessato e tentato» (*ibidem*). Sulla duplicità del concetto di *animi mens*, con particolare riferimento alla polarizzazione finito-infinito, rimando allo studio di M. Lollini, *Vico e il pensiero dell’infinito*, in G. Matteucci (a cura di), *Studi sul De antiquissima Itolorum sapientia di Vico*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp. 49-68.

²⁸ *De ant.*, p. 107; ecco l’originale in latino: «*Mens latinis idem quod nobis pensiero. et ab iisdem mens hominibus dari, indi, immitti dicebatur. Par igitur est ut qui has locutiones excogitarint, ideas in hominum animis a Deo creari excitarique sint opinati; ac proinde animi mentem dixerint; et ad Deum liberum jus et arbitrium animi motuum retulerint, ut libido, seu facultas quaeque desiderandi sit suus cuique Deus.*»

²⁹ Gli «antichi», scrive ancora Vico «devono aver creduto che la mente dipendesse dall’animo perché il pensiero cambia a seconda del diverso stato d’animo [*ab animo pendere mentem putarint, quia ut quisque est animatus ita cogitat*]» (ivi, p. 105).

exhibet]: ma è Dio che conosce in me ed è dunque in Dio che conosco la mia stessa mente. Ma queste riflessioni avrebbero reso coerente la dottrina di Malebranche³⁰.

Dopo il rifiuto del metodo analitico, la critica al *cogito* cartesiano aveva rivelato, nel denso sviluppo di pochi passaggi concettuali, la necessità di una diversa ripartizione interna all'anima e, in particolare, di una profonda revisione dei rapporti fra *res cogitans* e *res extensa*. In un simile contesto, è precisamente il confronto con il pensiero malebranchiano a consentire a Vico d'impostare in modo positivo, attraverso il duplice riferimento alla *mens* e al plesso concettuale di *aër-anima-animus*, il fondamento teorico del sapere dell'uomo. Trattato nel capitolo VII, quest'ultimo è anticartesianamente imperniato sulle nozioni di memoria, di fantasia e di *ingenium*, «facoltà» che – come verrà ripetuto nella *Scienza nuova* del '44 – «appartengono, egli è vero, alla mente, ma mettono le loro radici nel corpo e prendon vigore dal corpo»³¹. Così, nella capacità ingegnosa «di unificare cose separate» e di generare quindi – non per astrazione, ma per analogia – nuove sintesi conoscitive, il Vico del *De antiquissima* trova una prima estensione del principio di conversione fra vero e fatto³², ma soprattutto può concretizzare, da un punto di vista conoscitivo, le riflessioni metafisiche svolte anche grazie alla discussione con la filosofia di Malebranche.

5. Il malebranchismo vichiano s'innesta su di un complesso retroterra le cui influenze sono il frutto di una vasta stratificazione culturale. Nicola Badaloni, che tale retroterra ha ampiamente approfondito a partire dalla sua *Introduzione a G.B. Vico*³³, ha scritto a questo proposito: «Tra i critici di Malebranche ha un suo posto anche il Vico, che, negando la possibilità dell'autocoscienza, tende a

³⁰ Ivi, p. 109. Subito prima, Vico aveva ripetuto la propria visione del *cogito*: «Purtuttavia, anche se l'acutissimo Malebranche sostiene la verità di queste affermazioni, stupisce il fatto che accolga il *cogito, ergo sum*, il primo vero di Renato Cartesio. Dal momento che ammette che è Dio a creare in me le idee, avrebbe piuttosto dovuto ragionare così: "qualcosa in me pensa, dunque è. Tuttavia nel pensiero non riconosco alcuna idea di corpo; quindi, quel che in me pensa è una mente purissima, cioè Dio"» (ivi, pp. 107-109).

³¹ G. Vico, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni [1744]*, in Id., *Opere*, a cura di A. Battistini, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990, vol. I, § 819, p. 827.

³² La citazione è tratta da *De ant.*, p. 119. Scrive A. Pennisi in uno studio su "*Calcolo*" versus "*ingenium*" in G. B. Vico: *per una politica della lingua*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XVI, 1986, pp. 345-363, pp. 348-349: «Diversamente [...] che nell'accezione barocca del termine *ingenium*, in Vico quest'attività produttrice di nuove forme è di natura prettamente "*corporale*", sia perché agisce attraverso i sensi, sia perché opera solo sugli oggetti esterni alla mente umana, sia perché trasforma le immagini medesime in oggetti materiali. L'ingegno, ribadisce più volte, è il "padre divino di tutte le invenzioni", non in senso figurato ma in senso proprio. Esso non ha prodotto solo le invenzioni poetico-estetiche, ma strumenti di "pubblica felicità": la bussola, la nave a vela, l'alambicco, la polvere e lo schioppo, la stampa e la carta, il cannocchiale etc.». Non è qui possibile soffermarsi sull'*ingenium* vichiano; per una più approfondita analisi del quale mi permetto di rinviare al mio scritto: *Il «padre divino di ogni ritrovato»*. *Aspetti dell'idea vichiana di ingegno*, in M. Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 33-49.

³³ Milano, Feltrinelli, 1961.

riportare la visione in Dio nei termini della teoria stoicizzante dell'«etere-Giove»³⁴. Muovendo da queste premesse, secondo Badaloni, la metafisica vichiana getterebbe poi «le sue basi nella cultura scientifica napoletana derivata dal galileismo e dal gassendismo»³⁵. Molto chiaro, da tale punto di vista, è il resoconto del *De antiquissima* proposto dallo stesso Vico nella sua autobiografia:

E i latini la “natura” dissero “*ingenium*”, di cui è principal proprietà l'acutezza; sì che la natura formi e sformi ogni forma col bolino dell'aria [...]; e la mano che muova questo strumento sia l'etere, la cui mente fu creduta da tutti Giove. E i latini l'“aria” dissero “*anima*”, come principio onde l'universo abbia il moto e la vita, sopra cui, come femmina, operi come maschio l'etere, che, insinuato nell'animale, da' latini fu detto “*animus*”; onde è quella volgar differenza di latine proprietà: “*anima vivimus, animo sentimus*”; talché l'anima, o l'aria, insinuata nel sangue sia nell'uomo principio della vita, l'etere insinuato ne' nervi sia principio del senso; ed a quella proporzione che l'etere è più attivo dell'aria, così gli spiriti animali sieno più mobili e presti che i vitali; e come sopra l'anima opera l'animo, così sopra l'animo operi quella che da' latini si dice “*mens*”, che tanto vale quanto “pensiero”, onde restò a' latini detta “*mens animi*”, e che l' pensiero o mente sia agli uomini mandato da Giove, che è la mente dell'etere³⁶.

Commentando queste parole, Andrea Battistini ha notato che «a fondamento di questa cosmologia è la teoria stoica dell'etere [...]. Tradotti in termini mitologici, l'etere è Giove e l'aria Giunone. Per questa fisica, discussa all'Accademia degli Investiganti, Vico può essersi ispirato a Tommaso Cornelio»³⁷. Per quanto riguarda poi l'espressione lucreziana *anima vivimus, animo sentimus*³⁸, ancora Battistini afferma: «la psicologia lucreziana, spogliata della tesi della mortalità dell'anima e viceversa arricchita delle suggestioni offerte dagli Investiganti napoletani, presso cui Lucrezio si saldava a Democrito, al pensiero rinascimentale, a Malebranche e a Gassendi, è il punto di partenza delle [...] riflessioni vichiane»³⁹.

Ora, e al di là delle composite ascendenze, della forzature e dei veri e propri fraintendimenti, ciò che occorre sottolineare è come la reinterpretazione del malebranchismo permetta a Vico di affrontare e di sciogliere alcuni dei punti nodali della propria filosofia. Certamente, come è stato fatto notare⁴⁰, essa lascia anche molte questioni in sospeso, le quali tuttavia rivelano a loro volta – per il modo stesso in cui si sviluppa il discorso vichiano – la centralità dei passi

³⁴ N. Badaloni, *Vico prima della scienza nuova*, in «Rivista di filosofia», LIX, 1968, 2, pp. 127-148, poi in *Atti del Convegno internazionale sul tema: Campanella e Vico*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 339-355, p. 341.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 38-39.

³⁷ A. Battistini, *Note a Vita scritta da se medesimo*, in G. B. Vico, *Opere*, cit., vol. II, p. 1280.

³⁸ Cfr. *De rer. nat.* III, 137-321; *De ant.*, p. 97.

³⁹ A. Battistini, *Note a Vita*, cit., p. 1280.

⁴⁰ La «critica all'incongruenza malebranchiana», ha scritto a questo proposito Alfonso Ingegno, «apre [...] una serie di problemi la cui risoluzione appare proibitiva allo stesso Vico e che sono gli stessi intorno a cui si era affaticato l'Oratoriano o su cui doveva essere attaccato» (*Da Malebranche a Vico*, cit., p. 500). Cfr. anche M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, cit., pp. 25-26.

qui analizzati nell'economia del ragionamento portato avanti dal *De antiquissima*. Tali difficoltà sono in parte riepilogate dallo stesso Vico in chiusura al “capitolo malebranchiano” *De mente*:

Noi accettiamo dunque che Dio è il primo autore di tutti i moti, sia dei corpi che degli animi. Ma proprio qui nascono le sirti, qui gli scogli: perché mai, pur essendo Dio motore della mente umana, ci sono tante imperfezioni, tante brutture, tante falsità, tanti vizi? Perché mai in Dio vi è scienza del tutto vera e assoluta, nell'uomo il libero arbitrio nelle sue azioni?⁴¹

I problemi qui indicati da Vico sono quelli dell'errore – gnoseologico e morale – e del libero arbitrio. La soluzione è in primo luogo cercata con un significativo riferimento ad Agostino⁴², per proseguire poi con la duplice constatazione che «Dio non scompare mai dalla nostra vista, perfino quando erriamo: difatti, abbracciamo il falso sotto l'apparenza del vero, il male sotto l'apparenza del bene»⁴³. Come ciò avvenga è di nuovo riassunto da Vico in quello che appare come una vera e propria sintesi del cammino fin lì percorso, dalla teoria dell'*aër-etero* e del *conatus* sviluppata nel capitolo IV, a quella dell'*animus*, per giungere a quanto è stato appena esaminato circa la visione in Dio:

Vediamo le cose finite e ci sentiamo infiniti, ma proprio questo dimostra che possiamo pensare l'infinito; ci sembra di vedere il moto suscitato dai corpi e dai corpi comunicato, ma anche queste stesse produzioni del moto, queste stesse comunicazioni testimoniano e confermano che Dio, Dio mente è l'autore del moto [*Deum, et Deum mentem motus authorem afferunt et confirman*]⁴⁴. Vediamo rette le cose distorte, il molteplice ci sembra uno, cose differenti come se fossero identiche, cose in quiete come se fossero in moto; ma poiché in natura non esiste il retto, né l'uno, né l'identico, né la quiete⁴⁵, gli uomini in questi casi sbagliano solo perché o per avventatezza o per un falso

⁴¹ *De ant.*, p. 109.

⁴² Scrive Vico: «sappiamo anche, come insegnano le sacre scritture, che nessuno può “andare al Padre” se allo stesso tempo il “Padre non lo trae a sé”. E in che modo lo trae, se quegli è in possesso della propria volontà? Risponde Agostino: “Egli non solo trae a sé un uomo che lo vuole, ma che lo desidera e che ne ha piacere”. Vi è qualcosa di più consono alla fermezza della volontà divina e alla libertà del nostro arbitrio?» (ivi, p. 111).

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ «La natura è moto; di questo moto il conato è l' indefinita virtù del movimento che Dio, mente infinita in sé immobile, suscita. Le opere della natura giungono a compimento grazie al moto e nel conato trovano origine cosicché la genesi delle cose segue il moto, il moto segue il conato e il conato Dio» (*De ant.*, p. 85); per questa teoria e per quelle accennate nelle righe successive, cfr. in generale tutto il capitolo IV del *De antiquissima*.

⁴⁵ Scrive Vico sempre nel capitolo IV: «poiché tutti i moti si generano da un movimento di circompulsione dell'aria, è assolutamente impossibile che esistano moti semplici e rettilinei [...]. Infatti, “retto” e “identico” sono concetti metafisici. Senonché [...] è solo una l'ipotesi vera, cioè quella grazie alla quale dalla metafisica discendiamo alla fisica. Come difatti linee distorte sono composte da linee rette – ragion per cui le linee circolari constano di indefinite rette [...] –, così i moti composti delle cose estese si compongono dei semplici conati dei punti. In natura le cose sono distorte e imperfette, al di fuori della natura [ossia sul piano della metafisica] esiste il concetto di retto, che è regola delle cose distorte» (ivi, p. 87).

giudizio sulle cose create mantengono lo sguardo rivolto a Dio Ottimo Massimo anche in queste stesse imitazioni⁴⁶.

La discussione con Malebranche si trova così sapientemente posta al centro di una serie di argomenti dalla quale sembra in parte dipendere e che a sua volta contribuisce ad impostare e a sviluppare.

Passando per il tema dell'ordine – affrontato nell'ultimo capitolo del *Liber metaphysicus*⁴⁷ – essa sarà infine destinata a proseguire più o meno esplicitamente nelle opere successive, in una trama di rimandi e possibili condizionamenti che, una volta di più, mostrano l'importanza dello studio del *De antiquissima* per comprendere appieno non solo la genesi del pensiero vichiano, ma anche – più in generale – la fisionomia da questo assunta nella sua forma compiuta.

⁴⁶ *De ant.*, p. 111. Si tratta, commenta di nuovo Alfonso Ingegno, di una «conclusione [...] di estrema importanza: il mio errore ed il mio inganno sono in ogni caso collegati a qualcosa di più alto che ne è la stessa origine e che sta ad indicare come di fatto non perdo mai di vista la divinità, anche se resta problematico il nesso tra il mio vedere Dio nelle cose ed il fatto che Egli pensi in me» (*Da Malebranche a Vico*, cit., p. 501).

⁴⁷ Nel § II *De Fato, et Casu*, del cap. VIII, riportando il *fatum* al *dictum* («*Fatum autem et dictum idem*») e quindi il “detto” di Dio al suo *facere* (*factum*), Vico scrive: «I sapienti italici che per primi hanno escogitato queste voci, credevano [...] che il *fatum* fosse l'ordine eterno delle cause [...]. Coticché i fatti sono i “detti” di Dio» (*De ant.*, p. 139). Così spiega Agrimi: «È un determinismo categorico [...]: all'immutabile “ordine eterno delle cause”, ordine delle idee, corrisponde l'inesorabile ordine dei fatti, l'identità *fatum-factum* è allineata al *verum-factum*. e si giungerà lungo un tormentato percorso alla dignità dell'ultima *Scienza nuova*: “L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose”, d'intonazione fortemente spinoziana, che comunque soprattutto sottolinea esser l'ordine delle idee a dover seguire l'ordine delle cose» (M. Agrimi, *Vico e Malebranche*, cit., p. 31).



Geri Cerchiai

ISPSP-CNR, Milano

geri.cerchiai@ispsf.cnr.it

– L'«*acerrimus Malebrancius*». Vico, il *De antiquissima Italarum sapientia e Malebranche*

Citation standard:

CERCHIAI, Geri. L'«*acerrimus Malebrancius*». Vico, il *De antiquissima Italarum sapientia e Malebranche*. Laboratorio dell'ISPSP. 2017, vol. XIV (7). DOI: 10.12862/Lab17CRG.

Online: 23.06.2017

Full issue online: 20.12.2017

ABSTRACT

The «acerrimus Malebrancius». Vico, the De antiquissima Italarum sapientia and Malebranche. The article analyzes the contribution of Malebranche's thought to the formation of the Vichian metaphysics as it is expressed in the *De antiquissima Italarum sapientia*. In particular, the comparison with Malebranche's philosophy allows Vico to define three fundamental issues: bringing back the Cartesian *cogito* to the simple function of consciousness; reaching a correct explanation of the concept of *animi mens*; determining the possibilities and the limits of our knowledge.

KEYWORDS

G. Vico; N. Malebranche; *De antiquissima Italarum sapientia*

SOMMARIO

L'articolo analizza il contributo del pensiero di Malebranche alla formazione della metafisica vichiana così come questa viene espressa nel *De antiquissima Italarum sapientia*. In particolare, il confronto con la filosofia di Malebranche contribuisce in Vico alla definizione di tre fondamentali questioni: ricondurre il *cogito* cartesiano alla funzione di semplice coscienza; giungere ad una corretta spiegazione del concetto di *animi mens*; determinare le possibilità e i limiti del nostro sapere.

PAROLE CHIAVE

G. Vico; N. Malebranche; *De antiquissima Italarum sapientia*

Laboratorio dell'ISPSP

ISSN 1824-9817

www.ispf-lab.cnr.it

