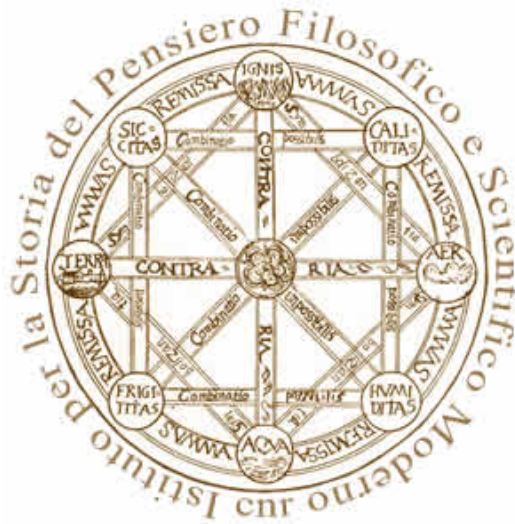


Giuseppe Cacciatore

## **Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'**



citare come: Giuseppe Cacciatore, *Le facoltà della mente 'rintuzzata dentro il corpo'*, in *Il corpo e le sue facoltà. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kuropsychka, E. Nuzzo, M. Sanna e A. Scognamiglio*, in «Laboratorio dell'ISPf» ([www.ispf.cnr.it/ispf-lab](http://www.ispf.cnr.it/ispf-lab)), II, 2005, 1, ISSN 1824-9817. Il testo è protetto da copyright.

Parafrasando una famosa affermazione di Wilhelm Dilthey che era riferita alla 'vita', si potrebbe sostenere che il corpo è «il fatto fondamentale che deve costituire il punto di partenza della filosofia», esso «è ciò che ci è noto dall'interno, è ciò al di là di cui non si può procedere». Il corpo non può essere condotto «dinanzi al tribunale della ragione»<sup>1</sup>. Dunque il corpo come punto di partenza. Ma anche il corpo come entità concettuale e, al tempo stesso, come luogo empirico per eccellenza che oggi si ripresenta, in una rinnovata dimensione problematica, come uno degli sfondi principali entro cui si colloca una parte significativa del dibattito filosofico contemporaneo, ben sapendo, comunque, che esso ha sempre costituito, sin dagli albori della filosofia, un cruciale punto di passaggio per riflessioni sulla natura e sulla coscienza, sulla conoscenza e sull'etica, sulla vita e sulla genesi dell'umano<sup>2</sup>. Chi s'accinga, allora, a pensare, forse sbagliando, che riflettere, a partire da Vico, sullo statuto epistemologico, conoscitivo ed etico-politico del corpo, possa costituire una troppo forzata operazione di attualizzazione, potrebbe essere ricondotto ad una più misurata valutazione alla luce di una semplice considerazione. Si può mai ritenere che la filosofia (tanto nella sua dimensione critico-teoretica, quanto in quella storico-ricostruttiva) possa oggi restare indifferente, possa, per usare una efficace immagine di Habermas, restare in una posizione di «*astensione giustificata*», sol perché essa si ritiene ormai al sicuro da derive metafisiche? Il sempre più accelerato quadro di cambiamento dei metodi e dei contenuti dei saperi che hanno ad oggetto la vita umana (tanto nella sua individualità corporea, quanto nella sua dimensione sociale e culturale) non può assolutamente fare a meno che anche la filosofia, come il diritto e la psicologia, – pena il sicuro destino di inaridimento della sua funzione critica e di una sua riduzione ad esercizio retorico – si misuri seriamente (anche utilizzando il bagaglio della sua tradizione storica e, dunque, anche Vico) con gli esiti di quegli ambiti disciplinari e scientifici che muovono da rinnovati studi e ricerche sui meccanismi della vita e della corporeità. Si può, ad esempio, assumere un maggiore distanziamento critico, rispetto ad Habermas, sui cosiddetti rischi della genetica liberistico-mercantile, ma non v'è dubbio che «non appena sia *complessivamente* messa in pericolo

<sup>1</sup> W. DILTHEY, *Critica della ragione storica*, Torino, 1954, p. 368.

<sup>2</sup> «Il corpo ci riempie di amori, di desideri, di paure, di immaginazioni di ogni tipo e di inezie sicché, come si suol dire, realmente non ci lascia mai pensare a niente. Guerre, rivoluzioni, battaglie non sono procurate da altro che dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre, infatti, nascono per il possesso di ricchezze e le ricchezze siamo costretti a procurarcele per il corpo» (PLATONE, *Fedone*, 66 c-d).

l'autocomprensione etica dei soggetti capaci di azione e di linguaggio, la filosofia non può più esimersi dal prender posizione su questioni di contenuto»<sup>3</sup>. Il vero grande problema, inedito problema, dinanzi al quale si è trovata e si trova la filosofia negli ultimi anni è dato dal fatto che noi siamo adesso ad una mutata immagine della natura umana, e, con essa, dinanzi ad una riscrittura delle categorie, ma anche, degli stessi meccanismi empirici, entro i quali si ridefinisce la relazione mente/corpo. Si ripropone di nuovo la domanda: può la filosofia rimanere estranea a un processo nel quale concetti tradizionali come identità, individualità, intersoggettività, cultura, vengono radicalmente investiti di nuovi significati dai risultati della genetica e delle neuroscienze? In una fase nella quale il corpo come manifestazione originaria della natura umana perde (per chi non voglia naturalmente restare dentro una ispirazione di tipo religioso-metafisico) ogni certezza creaturale e persino ogni riferimento stabile ad una genesi organico-evolutiva? Ciò che ora caratterizza il discorso scientifico ed empirico sul corpo è quella situazione che, ancora Habermas, definisce di «programmazione intenzionale». E' in questo inedito spazio di intervento che riprende plausibilità il discorso filosofico, etico e politico e non si può non consentire sul dato di fatto che «le nuove tecnologie ci costringono ad aprire un pubblico discorso sul giusto modo di comprendere la nostra forma culturale di vita. E i filosofi non hanno più nessun motivo di riservare questa discussione soltanto agli scienziati biologi o agli ingegneri entusiasti di fantascienza»<sup>4</sup>.

Se poi si riflette – anche se non sistematicamente in questa sede – alla interessante gamma di problemi che suscita il confronto in atto tra il rinnovato approccio individuale e intersoggettivo all'analisi e allo studio della vita da parte delle scienze della cultura, da un lato, e il riemergere, sia pur motivato da accreditati risultati e talvolta da vere e proprie scoperte della ricerca empirica, di forme di biologismo e di determinismo genetico, dall'altro, diventa plausibile un approfondimento di quei percorsi filosofici (come quello di Vico o, per fare un altro significativo riferimento, quello di Dilthey) che hanno, con tutti i limiti derivanti dalla loro contestualizzazione storica e culturale, messo in questione il tema della esperienza individuale, fondandolo su una immagine unitaria della vita e della sua costituzione, a un tempo, sensibile-corporea e storico-culturale.

Al di là, dunque, di ogni facile e riduttiva ricerca di precorrenti (dei quali tanto ha sofferto proprio Vico nella lunga storia della sua fortuna) che sempre può annidarsi in un discorso che

---

<sup>3</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. Sui rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

voglia mettere in tensione critica la tradizione critica della filosofia con i bisogni di comprensione della contemporaneità, delle sue tendenze e delle sue articolate coordinate, una riflessione sulle facoltà del corpo, dei suoi saperi, delle sue pratiche, della sua genesi, così come fu elaborata da Vico, può forse contribuire alla chiarificazione non certo dei complicati nuovi aspetti delle filosofie e delle scienze della vita, o dei percorsi tracciati dalla attuale filosofia della mente, ma quanto meno di una esigenza che sempre più appare fondata e ineludibile: l'inedita complessità della natura individuale dell'uomo, ormai del tutto irriducibile ad ogni olistica riduzione di tipo deterministico o di tipo culturalistico.

Cosicché, il ricorso al tentativo vichiano – tra i più perspicui dell'età moderna, quali che siano le pur legittime e ancora aperte discussioni sul controverso rapporto tra il filosofo napoletano e la scienza moderna – di fondazione consapevole di un sapere della storia di tipo genetico che non si limiti alla mera ricostruzione genealogica, ma individui le forme permanenti di appropriazione dell'esperienza di vita dell'individuo nelle sue movenze originarie (innanzitutto poetiche e poietiche), è da intendere anche e soprattutto nel suo presentarsi come una delineazione dell'essere dell'uomo e della sua collocazione nel mondo fisico-naturale come in quello storico-politico. Sbaglierebbero dunque, e di gran lunga, tanto coloro che ritengono l'insieme delle formulazioni di Vico sulla storia e sulla prassi come un mero suggello argomentativo delle teorie metafisiche platoniche e neo-platoniche (ma anche cristiano-provvidenzialistiche), quanto coloro che, aprendo un poco comprensibile iato tra metafisica e pratica, riconducono unilateralmente buona parte dell'itinerario vichiano alla filosofia civile e, peggio ancora, ad un semplice catalogo di regole prudenziali e pedagogiche dell'agire. Ritengo che non si possa mai prescindere dal fatto che il vero oggetto della *Scienza nuova* resta pur sempre il mondo storico e il processo della sua civilizzazione e non un modello sovratemporale di umanità o di ordinamento naturale della società e della storia. È a partire da queste coordinate che è possibile intendere la filosofia pratica di Vico, come una filosofia, cioè, che pone il problema dell'agire dell'uomo, in maniera anche difforme rispetto ai modelli geometrizzanti della sua epoca, muovendo da una visione complessiva del suo essere, del suo essere corporeità fisica di linguaggi e passioni, di miti originari e istinti primordiali, ma anche del suo essere progressiva filosofia della mente capace, attraverso le sue 'grandezze', di ritrovare e riconoscere l'ordine civile delle cose e i principi giuridico-politici dell'autorità.

Credo, dunque, che si debba partire da una generale ipotesi di lettura del rapporto mente/corpo in Vico che – pur tenendo conto delle oggettive stratificazioni argomentative accumulate nel passaggio

dalle *Orazioni* al *De antiquissima* e dal *De uno* alla *Scienza nuova* – faccia emergere una visione non riduzionistica di esso, tesa, cioè, a non trasformare una relazione tra facoltà dell'individuo umano (conoscitive e psicologiche, ma anche pratiche e culturali) in opposizione di tipo sostanzialistico.

Prendo le mosse da un passo dell'*Autobiografia* che mi sembra estremamente indicativo di questa posizione. È il punto in cui Vico racconta di come si fosse avvicinato a Platone per reagire agli eccessi del sensismo (sbrigativamente individuato in un percorso che da Epicuro conduceva fino a Bayle e a Locke). Ora qui non interessa riproporre pregi e difetti della interpretazione vichiana delle filosofie materialistiche e sensistiche, su cui già molto si è detto e si è scritto. Piuttosto importa cogliere, pur dietro il compatto aderire all'idealismo platonico, l'esistenza di una autonoma dimensione dell'esperienza corporea dell'individualità. Dunque, è ben vero che Platone ha stabilito una volta per tutte il principio di una idea eterna che vale «sulla scienza e conoscenza che abbiamo di noi medesimi». Tuttavia, poste le verità eterne indiscutibili «che non sono da noi», di ciò che resta «sentiamo in noi una *libertà di fare*, intendendo, tutte le cose che han dipendenza dal corpo, e perciò le facciamo in tempo, cioè quando vogliamo applicarvi, e tutte in conoscendo le facciamo, e tutte le conteniamo dentro di noi: come le immagini con la fantasia; le reminiscenze con la memoria; con l'appetito le passioni; gli odori, i sapori, i colori, i suoni, i tatti co' sensi; e tutte queste cose le conteniamo dentro di noi»<sup>5</sup> quasi a voler preannunciare il movimento del 'rintuzzarsi' reciproco delle facoltà della mente nel corpo e viceversa.

Si potrebbe allora tradurre la pur visibile riconduzione vichiana delle cose umane all'idea eterna «tutta scevera da corpo», più che nei termini di una separazione sostanzialistica in quelli di una ricercata interazione tra metafisica e antropologia. È, infatti, sul terreno dell'antropologia (che è, nel discorso vichiano, analisi della genesi, al tempo stesso, storica, psicologica e conoscitiva delle facoltà dell'uomo), più che su quello della separazione metafisica tra eternità delle idee e sensibilità dei corpi, che si costituisce la relazione mente/corpo.

In questo senso la mia lettura coincide per molti aspetti con una convincente ipotesi interpretativa suggerita da Enrico Nuzzo. Questi ha sostenuto ragionevolmente – come anch'io ho tentato di fare

---

<sup>5</sup> Cfr. G. VICO, *Vita scritta da se medesimo*, in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, p. 19; corsivo nostro.

in un mio recente libro<sup>6</sup> - che la matura visione vichiana del processo di «contrazione», prima ancora che di relazione, tra la dimensione ideale della mente e quella sensibile-naturale del corpo, non riesce a cancellare del tutto l'eredità del platonismo, sia che lo si consideri *sub specie* ontologica sia che lo si inquadri in una prospettiva dualistica<sup>7</sup>. Per chiarire questo passaggio, torniamo un attimo indietro alla cosiddetta prima fase della filosofia vichiana. Già nel primo capitolo del *Liber metaphysicus* appare evidente l'intento vichiano di elaborare una idea della metafisica che, attraverso il principio ontologico e gnoseologico del *verum/factum*, potesse individuare le forme di rapporto tra l'infinita compiutezza della scienza divina e la finita e limitata capacità della mente umana: «Il vero si identifica col fatto; di conseguenza il primo vero è in Dio, perché Dio è il primo facitore; codesto primo vero è infinito, in quanto facitore di tutte le cose; è compiutissimo, poiché rappresenta a Dio, in quanto li contiene, gli elementi estrinseci ed intrinseci delle cose. Sapere (*scire*) significa comporre gli elementi delle cose: quindi alla mente umana è proprio il pensiero (*cogitatio*), alla divina l'intelligenza (*intelligentia*). Dio infatti raccoglie (*legit*) tutti gli elementi delle cose, estrinseci ed intrinseci, in quanto li contiene e dispone; invece la mente umana, in quanto limitata, e in quanto sono fuori di lei tutte le altre cose che non siano essa stessa, può soltanto andare ad accozzare gli elementi estremi delle cose, senza mai collegarli tutti. Pertanto è partecipe della ragione, non padrona»<sup>8</sup>. Già in altri miei interventi ho avanzato la plausibilità di una lettura che vada al di là della mera, sia pur indiscutibile, posizione metafisica di Vico, sostenendo che proprio là dove il filosofo napoletano ribadisce l'assoluto primato della metafisica della mente sulla naturalità del corpo, si può scorgere una sottile prova negativa della possibilità di fondazione di un ambito autonomo di esplicazione del fare umano e della sua scienza. Il vero assoluto e completo è inaccessibile all'uomo, ma proprio per questo «è possibile risalire all'origine delle scienze umane, e avere alla fine una norma per riconoscere quelle che sono vere»<sup>9</sup>. Con una efficacissima analogia, Vico paragona la scienza umana all'anatomia, giacché è in grado di sezionare l'uomo in corpo e animo e poi di sezionare l'animo in intelletto e volontà; così come dal corpo ha separato la figura e il moto e dall'insieme delle cose ha tratto fuori l'ente. Resta

<sup>6</sup> Cfr. G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, 2002.

<sup>7</sup> Cfr. E. NUZZO, *Tra ordine della storia e storicità. Saggi sui saperi della storia in Vico*, Roma, 2003, pp. 28 e sgg.

<sup>8</sup> G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 62.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 64.



naturalmente il dato imprescindibile della differenza incolmabile tra ciò che è vero ente e ciò che è dell'ente. «Poiché soltanto Dio è *uno*, in quanto è *infinito* (l'infinito non può in effetti moltiplicarsi), l'unità creata rispetto a lui svanisce. Per lo stesso motivo rispetto a lui svanisce il corpo, giacché l'immenso non è passibile di misurazione. Svanisce il moto, la cui definizione è data dal luogo [...]. Svanisce questa ragione umana, poiché, avendo Dio dentro di sé tutte presenti le cose che intende, ciò che in noi è raziocinio, in lui è opera»<sup>10</sup>. Ma l'ente finito e incompleto riesce ad utilizzare questo *mentis viciū* e a piegarlo ai suoi fini grazie all'immaginazione e all'azione creatrice della sua mente. La conclusione a cui Vico perviene – almeno a livello del *De antiquissima* ed anche oltre a dire il vero – è che la stessa *scientia humana* s'origina da un «difetto della nostra mente, ossia dalla sua estrema limitatezza», anche se alla fine comunque si possono costruire scienze «certissime» che hanno espiato il vizio originario e, per mezzo delle loro operazioni, sono diventate simili alla scienza divina<sup>11</sup>. Ma, dato per acquisito ancora una volta il processo genetico della mente umana dalla limitatezza dei sensi alla certezza della scienza, colpisce il fatto che, proprio al centro della polemica che Vico ingaggia con Cartesio, si profili una visione, per così dire integrata, dei rapporti corpo/mente. La metafisica del cogito è quella che solo può schiuderci l'accesso al primo vero e ai secondi veri (le scienze) che da esso derivano. Sulla scena dello scontro che ora si apre tra dogmatici e scettici sulla indubitabilità del pensiero come fonte primaria dell'essere, crescono «quei pruni e quegli spini, ove si feriscono e si pungono a vicenda i più sottili metafisici del nostro tempo, quando vanno in cerca del modo in cui si compie l'azione reciproca della mente umana sul corpo, e del corpo sulla mente»<sup>12</sup>. La soluzione di ricorrere a ciò che Vico chiama «espedito artificiale» (*ad machinam confugiunt*), per il quale i nervi eccitano la mente quando sono colpiti da cause esterne e la mente mette in tensione il sistema nervoso quando vuole compiere un'azione, deriva dal fatto che gli scettici non hanno alcuna certezza di una scienza del pensare, non conoscendo la genesi stessa del pensiero. I dogmatici, invece, muovono proprio dalla coscienza di pensare per arrivare alla certezza dell'essere: «Ora io che penso sono mente e corpo, e se il pensiero fosse la causa del mio essere, il pensiero sarebbe la causa del corpo; ma ci sono corpi che non pensano. Anzi, io penso proprio perché sono composto di corpo e mente uniti. Infatti, se fossi soltanto corpo non penserei, e se fossi

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 72.

soltanto mente, intenderei. Di fatto, il pensiero non è una causa, ma un indizio (*signum*)»<sup>13</sup>. Questo ragionamento non smentisce comunque la soluzione che Vico intende offrire al vicolo cieco imboccato dagli scettici: «identificare il criterio del vero con l'effettuazione di esso». Né toglie spazio al convincimento dell'esistenza di un primo vero che comprende tutte le cause e che, dunque, «precede il corpo», giacché qui si tratta di ciò che è causa di sé stesso, cioè del «Dio in cui crediamo noi cristiani». Ma ciò non toglie che assolto, per così dire, il compito di commisurare le verità umane al primo vero, queste verità sono «quelle delle quali noi stessi ci formiamo gli elementi, quelle che conteniamo dentro di noi [nel processo di integrazione di mente e corpo] e che, mediante postulati prolunghiamo all'infinito. Quando le componiamo, facciamo vere quelle cose che conosciamo nell'atto di comporle; e per tutto ciò possediamo il genere o forma del nostro fare»<sup>14</sup>. Insomma alla metafisica della mente divina si affianca una limitata e naturale metafisica della mente umana, commisurata alla sua originaria indigenza e capace di uscire progressivamente dal suo rintuzzarsi nel corpo, dalle sue passioni e dalle sue finzioni, fino alla ragione dispiegata nella storia, ma senza mai separarsi astrattamente dalla sua genesi.

Che si possa dunque parlare di una concezione integrata della natura umana, basata sulla configurazione articolata e complessiva delle sue facoltà tanto conoscitive, quanto pratico-sensibili e volitive (rendendo così problematica se non sul piano della metafisica almeno su quello della teoria della conoscenza e della stessa filosofia pratica) una lettura dualistica di Vico, lo si può desumere, tra gli altri testi, da un famoso passo della *Sinopsi del diritto universale*. La mente umana, sostiene Vico, è stata creata da Dio, ma essa non ha carattere di completezza e definitività. Essa, piuttosto, rappresenta il mondo della indeterminatezza e della possibilità. La natura di Dio è che «sia 'nosse, velle, posse infinitum', dal che dimostra la natura dell'uomo, che sia 'nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum'»<sup>15</sup>. È alla luce di questa visione unitaria della natura dell'uomo che il problema della relazione tra vero e certo, almeno a partire dal *De uno*, può trascorrere dal piano, per così dire, metafisico e gnoseologico a quello della fondazione del diritto, della ricerca dei principi delle leggi, rinvenibili da un lato nella ragione (la forma del vero) e, dall'altro, nell'autorità (la forma del certo). In questo contesto di discorso, la questione del

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>14</sup> *Ivi.*

<sup>15</sup> G. VICO, *Sinopsi del diritto universale* [1720], in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, p. 5. Nel *Proloquio* Vico scrive che la mente si configura come l'unico principio su cui si fondano gli elementi di ogni scienza: «la Cognizione, la Volontà, la Possanza» (*ibid.*, p. 32).



nesso mente/corpo si ripropone proprio quando Vico deve ricostruire la genesi e il progresso dell'autorità, di quella autorità di natura la quale definisce «*sua cuiusque humanae naturae proprietas: nosse, velle, posse, et quidam posse tum animo, tum corpore, quia utroque constamus*»<sup>16</sup>. Vico continua a distinguere – fedele al suo originario impianto platonico-cristiano – la sostanza intelligente da quella corporea, ma sempre all'interno di una visione unitaria dell'uomo: «La mente, per mezzo d'idee chiare, giudica la verità delle cose, i sensi sono apposti all'uomo a fargli discernere, colle rapide ed immediate indicazioni del piacere e del dolore, le cose giovevoli dalle nocive; ma la realtà del piacere e del dolore è pur giudizio della mente istessa»<sup>17</sup>. Il problema si chiarisce definitivamente all'inizio del libro primo, dove Vico argomenta, si potrebbe dire, una e vera e propria teoria della relazione corpo mente nel senso del nesso necessario tra la molteplicità dell'individuale e l'unicità dell'universale: «L'uomo è composto di corpo e di mente. Il corpo e le cose che al corpo pervengono, come i sensi, che sono cose finite, dividono l'uomo da ogni altr'uomo, e perciò circa le cose sensibili, tanti sono gli uomini, quante le opinioni. Ma la mente lo fa posseditore di alcune comuni nozioni di eterna verità, nelle quali egli con altri uomini partecipando, viene con essi a congiungersi»<sup>18</sup>. Qui prevale, è ben vero, l'idea dell'ordine, di un ordine accomunante che oltrepassa il molteplice sensibile ed offre principi di ragione e di autorità al mondo umano, ma la condizione di possibilità per il costituirsi stesso dell'ordine non è soltanto nell'infinita scienza della mente divina, ma anche nel luogo di percezione e pensabilità di esso: la natura umana. «Ma l'uomo» – scrive Vico riprendendo la definizione annunciata nella *Sinopsi* – «di animo e di corpo è composto, ed è cognizione (*nosse*), volontà (*velle*) e possanza (*posse*); essendo egli composto di animo e di corpo, dall'animo e dal corpo gli deriva la sua possanza; l'animo per essere spirituale, non è da luogo alcuno circoscritto, mentre il corpo, per le corporali sue condizioni, trovasi posto fra limiti terminati; adunque, egli è una Cognizione, una Volontà, una Possanza finita che tende verso l'Infinito»<sup>19</sup>. D'altronde, che si possa parlare di una visione 'integrata' della natura umana, è possibile affidandosi proprio al titolo del capitolo X del primo libro (*De natura hominis integra*) che il traduttore ottocentesco Carlo Sarchi ha voluto rendere con *Dell'incorrotta natura dell'uomo*, mentre a me pare del tutto plausibile

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>17</sup> *Id.*, *De universi iuris uno principio et fine uno*, in *Id.*, *Opere giuridiche*, cit., p. 36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44.

il senso originario di *integer*, cioè, come si legge ad esempio nel *Forcellini Lexicon*, «intero, cui nihil deest, totus, solidus, intactus, plenus».

Si tratta ora di vedere come il difficile equilibrio che Vico ha trovato – a livello del *De uno* - tra la dimensione ontologica da cui nasce la superiorità della ragione sugli aspetti volitivi e sensibili della natura umana<sup>20</sup> e l'idea di una natura umana *integra* in cui interagiscono conoscenza e sensibilità, si presenti nella fase matura della sua riflessione, nel mutato quadro concettuale della costruzione della scienza storica e della complessità dei suoi saperi innanzitutto poetici e antropologici. L'intelligente escogitazione di una mente che, dovendo conservare l'assoluta priorità ontologica sul dato corporeo-sensibile, è costretta a rintuzzarsi nel corpo, quasi a restare silente nelle manifestazioni, tutte ispirate alla robusta fantasia e naturalità, dei primi uomini, consente a Vico di mettere, per così dire tra parentesi, la preoccupazione metafisica, per dare senso e funzione a ciò che la mitologia, la storia e la filologia ci dicono essere all'inizio e senza il quale il mondo umano non solo non avrebbe avviato il suo processo di incivilimento, ma non avrebbe rappresentato la realizzazione dello stesso disegno provvidenzialistico: cioè le peculiari forme di esperienza e di conoscenza che la mente rintuzzata ha lasciato, per il momento, alla potenza fantastica della sensibilità corporea. Memoria, fantasia e ingegno, pur rispondendo a diverse funzioni sia psicologiche che conoscitive, sono i primi principi, le forme costitutive del mondo umano, ma rappresentano anche, dal punto di vista storico, gli elementi che caratterizzano la prima sapienza dell'uomo. L'attività mitopoietica, la capacità di concentrare le reminiscenze in un atto della fantasia, il lavoro svolto dall'ingegno sui materiali del ricordo, caratterizzano il procedimento della mente umana in un'epoca in cui essa – come Vico osserva – «non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti»<sup>21</sup>. Sono facoltà che Vico – certamente consapevole di muoversi contro corrente rispetto alla tradizione filosofica razionalistica – afferma appartenere al corpo. Esse sono il *proprium* delle prime operazioni della mente, la quale, in questa fase si affida all'«arte regolatrice» della topica. E, dal momento che prima interviene la capacità di «ritruovare» le cose e soltanto dopo subentra il giudizio, allora la «fanciullezza del mondo» doveva

<sup>20</sup> «Richiederebbe adunque l'ordine della natura, quale, come fu da noi dimostrato, lo ha disposto la suprema sapienza d'Iddio, che la ragione, origine di ogni superiorità dell'uomo, comandasse alla volontà» (*ibid.*, p. 46).

<sup>21</sup> *Id.*, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in *Id.*, *Opere*, cit., vol. I, p. 767.

necessariamente («quando il mondo aveva di bisogno di tutti i ritrovati per le necessità ed utilità della vita») volgersi a quel primo atto operativo. «Quindi a ragione i poeti teologi dissero la Memoria esser 'madre delle muse', le quali sopra si sono truovate essere l'arti dell'umanità»<sup>22</sup>.

Nella *Metafisica poetica*, com'è noto, Vico ragiona sulla genesi di una sapienza poetica che dovette (l'uso del verbo è significativo perché indica quasi una necessità naturale) prendere avvio non da una metafisica ragionata, bensì «sentita ed immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»<sup>23</sup>. Il sapere poetico, dunque, si presenta, per Vico, come una facoltà «connaturale» per uomini, appunto, naturalmente forniti di fantasia più che di intelligenza di cause e ragioni. Anche i «primi uomini della gentilità» sono in grado di attivare un processo creativo di cose, e si tratta di una capacità che Vico fonda, ancora una volta senza che ciò costituisca una smentita delle sue premesse metafisiche, alla luce del grado differenziale tra l'intelligenza divina (che nella sua infinita purezza conosce le cose e conoscendole le crea) e l'ignoranza umana che fa le cose «in forza d'una corpulentissima fantasia»<sup>24</sup>. Meraviglia, paura, finzioni poetiche sono all'origine di quella straordinaria «sublimità» e perturbazione dell'animo che induce l'uomo naturale (questa «natura di cose umane» – scrive Vico – «restò eterna proprietà») a trasformare la paura come originario sentimento del corpo in finzione di cose nelle quali – secondo il detto tacitiano richiamato da Vico – dovette credere. Per questo i primi uomini, «tutti robuste forze di corpo [...] spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove [...] e sì incominciarono a celebrare la naturale curiosità, ch'è figliuola dell'ignoranza e madre della scienza»<sup>25</sup>. Vico doveva, in tal modo, spiegare senza smentire il pur evidente finalismo insito nella processualità dalla corporeità sensibile alla mente raffinata, il peculiare procedimento conoscitivo dei primi uomini che, pur dominati da forti e bestiali passioni, sono alla fine in grado di indirizzare l'istinto corporeo verso la sapienza e le virtù civili. Così il pensiero spaventoso della divinità è all'origine del lento trasformarsi delle passioni bestiali in passioni umane. «Da cotal pensiero dovette nascere il conato, il qual è propio dell'umana volontà, di tener in freno

<sup>22</sup> *Ivi*. Qui Vico fa riferimento al capov. 508, p. 647, dove, indicando come fonte Omero, si definisce la poesia come «scienza del bene e del male».

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 569-570.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 570.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 571.

i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquetargli, ch'è dell'uomo sappiente, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile»<sup>26</sup>. I corpi, come chiaramente dice Vico subito dopo, sono «agenti necessari in natura» e, anche quando, si dispiega il grandioso moto evolutivo che dal bestione errante conduce alle società e alle nazioni moderne, ciò che resta come dato ineliminabile è il senso originario dell'utilità per il proprio corpo e la propria vita. «Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il genere umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria»<sup>27</sup>.

Ma come si pone ora il problema di questa funzione costitutiva della primordiale esperienza corporea e vitale nella ricostruzione vichiana della prima storia dell'umanità? Il racconto mitico delle origini funge, a un tempo, come ricerca di un discorso filosofico sulla genesi del mondo umano, adeguato alla corporeità sensibile della ragione poetico-fantastica, e come consapevole uso della congettura storica ed etimologica ai fini della spiegazione dei processi originari di costituzione della civiltà. È il terrore generato dall'inspiegabile fenomeno del fulmine che spinge il bestione errante nella selva a inventare forme di stanziamento e di aggregazione prima familiare e poi sociale. Ogni nazione, osserva Vico, ha il suo Ercole fondatore e ogni storia mitica lo rappresenta nella «maggior sua fatica», l'uccisione del leone che, vomitando il fuoco distruttore della selva nemea, simboleggia l'azione del disboscamento e la creazione delle prime colture. Ma Ercole è anche l'universale fantastico che simboleggia l'inizio dei giochi olimpici, cioè, nella spiegazione congetturale di Vico, la nascita dell'uso dei tempi, cosicché «i tempi de' greci cominciarono da che tra loro incominciò la coltivazione de' campi»<sup>28</sup>. La finzione di «umane immagini» di divinità (Giove, Cibele, Nettuno), spiega Vico più innanzi, e l'uso di caratteri poetici, stanno a base dei primordiali tentativi dell'umanità di trovare un senso e un significato alle «sostanze del cielo, della terra e del mare»<sup>29</sup>. La stessa mente divina finisce – come dice Vico nella spiegazione della Dipintura – coll'essere «immaginata» dai primi popoli, «i quali

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 547.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 417.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 586-587.

fantasticarono i corpi esser dèi, che perciò con segni sensibili avvisassero le cose avvenire alle genti»<sup>30</sup>.

Il passaggio alla modernità, osserva acutamente Vico, in una fase cioè in cui la natura della mente umana sembra essersi fin troppo «ritirata da' sensi» per affidarsi alle astrazioni, sembra essersi «spiritualezzata» nell'arte dello scrivere e con la pratica dei numeri, non ci consente di «entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualezzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate dalle passioni, tutte seppellite ne' corpi»<sup>31</sup>. Il discorso non a caso è ripreso da Vico nella *Fisica poetica* la cui maggiore ed importante parte è proprio la «contemplazione della natura dell'uomo»<sup>32</sup>. Qui Vico descrive come i poeti teologi – «con aspetto di rozzissima fisica» - guardassero alla natura umana a partire da due «metafisiche idee», quella di «essere» (nel senso della materialità dell'esistenza) e di «sossistere». E, poi, dopo aver descritto ancora come fossero considerati il corpo nelle parti liquide e solide e l'anima come l'elemento aria che è veicolo di vita, distinta dall'animo che è facoltà interna sede della memoria, ripropone il ruolo della fantasia e delle connesse facoltà della memoria e dell'ingegno, come il livello adeguato di comprensione del mondo nella sua fase originaria. «Ora, perché la mente umana de' tempi che ragioniamo non era assottigliata da verun'arte di scrivere, non spiritualezzata da alcuna pratica di conto e ragione, non fatta astrattiva da tanti vocaboli astratti di quanti ora abbondan le lingue [...] ella esercitava tutta la sua forza in queste tre bellissime facoltà, che le provengon dal corpo»<sup>33</sup>. Lo stesso linguaggio, come è ben noto ai lettori di Vico, si costituisce in una prima, originaria «spezie di lingue», la quale «si truova essere stata una lingua muta per cenni o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee ch'essi volevan significare»<sup>34</sup>. Ma questo riferimento al

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 572. Nell'*Iconomica poetica* Vico ribadisce il concetto, quando, parlando dell'educazione eroica, individua un primo passo verso la determinazione della forma dell'animo umano, «che ne' vasti corpi de' giganti era affatto seppellita dalla materia, e s'incominciò a menar fuori la forma di esso corpo umano di giusta corporatura dagli smisurati corpi lor giganteschi» (*ibid.*, p. 655).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 763.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 767. Vico, come è noto, muove da questa considerazione per riproporre la centrale distinzione tra topica e critica.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 439. Nella *Degnità LVII* Vico così scrive: «I mutoli si spiegano per atti o corpi, c'hanno naturali rapporti all'idee ch'essi vogliono significare». È, spiega Vico, il «principio del parlar naturale, che congetturò

linguaggio naturale (ma anche al convincimento, espresso nella Dignità LIX, secondo cui gli uomini danno libero sfogo alle passioni «dando nel canto») ci conduce ancora una volta alla plausibile congettura interpretativa di un nesso integrato tra corpo e mente. «La mente umana è inchinata naturalmente co' sensi a vedersi fuori nel corpo, e con molta difficoltà per mezzo della riflessione ad intendere se medesima. Questa Dignità ne dà l'universal principio d'etimologia in tutte le lingue, nelle qual'i vocaboli sono trasportati da' corpi a significare le cose della mente e dell'animo»<sup>35</sup>. Ancor di più aiuta a convincerci di una visione integrata mente/corpo presente in Vico, la conclusione del libro IV della *Scienza nuova*, dedicata si ricordi alle «ultime pruove» che confermano il corso delle nazioni. «Non essendo altro l'uomo, propriamente, che mente, corpo e favella, e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo – il *certo* d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo; di poi, ritrovate le favelle che si dicon articolate, passò alle certe idee, ovvero formole di parole; finalmente essendosi spiegata tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel *vero* dell'idee d'intorno al giusto, determinate con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti»<sup>36</sup>.

La molteplicità delle «istorie fisiche» - come le definisce Vico<sup>37</sup> - dei «tanti Giovi» che ogni nazione si dette, insomma la gamma infinita degli universali fantastici di cui si intesse l'antica sapienza poetica, mette allo scoperto l'intento vichiano che non è certo quello della mera erudizione mitologica, etimologica e filologica. Si tratta, piuttosto, di ritrovare quella 'storica' capacità di immaginare le cose che proprio la mente raffinata e la ragione dispiegata hanno creduto di relegare in un incomprensibile e oscuro mondo primitivo. È ciò che s'origina dalla profondità del corpo dell'uomo rozzo e semplice che si trasforma, «*ob terrorem praesentis potentiae*», in finzione di divinità<sup>38</sup>, ma è una fingersi «non fatto da altri ad altri uomini, ma da essi a se stessi», cosicché non può che essere confermata l'eterna proprietà della poesia: «che la di lei propria materia è l'impossibile credibile, quanto egli è impossibile ch'i corpi sieno menti (e fu creduto che 'l cielo tonante si fusse Giove)»<sup>39</sup>. L'origine della poesia ci mostra, allora, non la «sapienza inarrivabile degli

---

Platone nel *Cratilo*» (*ibid.*, p. 517). Ma cfr. lo stesso concetto espresso anche nella *Logica poetica* (*ibid.*, p. 585).

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 518-519.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 930.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 574.

<sup>38</sup> Si ricordi che i «poeti teologi» come dice Vico in molti luoghi (qui mi riferisco all'inizio della *Logica poetica*) «immaginarono i corpi essere per lo più divine sostanze» (*ibid.*, p. 585).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 575.



antichi», non l'astratta riconduzione di essa ai «sensi mistici» dei filosofi, ma ai naturali «sensi storici» che le favole contenevano<sup>40</sup>.

Quasi tutte le conclusioni a cui è giunta la critica vichiana contemporanea<sup>41</sup> hanno insistito non più e non soltanto sul tema, pur importante, della funzione storico-narrativa ed antropologico-culturale dei miti, ma sulla peculiarità di una procedura conoscitiva che colloca l'ingegno come facoltà in cui maggiormente diventa visibile la struttura integrata del nesso mente/corpo, proprio grazie alla capacità dei primi uomini di attivare un vero e proprio processo di mediazione tra bisogni e manifestazioni della corporeità e finzioni mitologiche a cui trasferire (nelle metafore<sup>42</sup> e negli universali fantastici) i significati delle cose. La concezione di una mente, dunque, sin dall'inizio rintuzzata nella naturalità dell'istinto e della finzione fantastica, incorporata nella sensibilità, non risponde solo ad una coerenza verso una visione metafisica che assegna priorità alla mente umana rispecchiantesi nella infinità di quella divina, ma anche e soprattutto all'esigenza filosofica ed etica di una configurazione unitaria della natura umana, nella quale possano essere di nuovo operanti la ragione e le passioni, la conoscenza e la volontà, la determinazione dei principi e i moventi dell'agire etico-pratico. Per dare forza maggiore a quella che ho creduto essere una possibile chiave di lettura di ciò che ho indicato come struttura integrata della relazione mente/corpo, può essere interessante osservare, in conclusione, come mente e corpo vengano significativamente utilizzate da Vico in una chiave metaforica nella delineazione delle essenziali coordinate della sua filosofia pratica. Questa, infatti, può essere interpretata come un tentativo di tenere insieme la metafisica dei principi e l'etica civile della prudenza. I principi e le forme che all'uomo derivano da Dio resterebbero mere

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 575-576.

<sup>41</sup> Mi riferisco in modo particolare ai contributi di Grassi e Verene: E. GRASSI, *Vico e l'Umanesimo*, tr. it., Milano, 1992; D. PH. VERENE, *Vico. La scienza della fantasia*, tr. it., Roma, 1984. Ma cfr. anche *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, V. Gessa Kurotschka, E. Nuzzo e M. Sanna, Napoli, 2004; M. SANNA, *'La fantasia, che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001; G. CACCIATORE, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, cit., pp. 109-139.

<sup>42</sup> La metafora «vieppiù lodata quando alle cose insensate ella dà senso e passione [...]: tutte le metafore portate con simiglianze prese da' corpi a significare lavori di menti astratte debbon essere de' tempi ne' quali s'eran incominciate a dirozzar le filosofie. Lo che si dimostra da ciò: ch'in ogni lingua le voci ch'abbisognano all'arti colte ed alle scienze riposte hanno contadinesche le lor origini» (*ibid.*, p. 588).

astrazioni se non fossero commisurabili proprio grazie alla pratica della politica, della morale e della storia. La natura del «mondo civile» - aveva sostenuto Vico nella *Pratica di questa scienza* aggiunta all'edizione della *Scienza nuova* del 1730 - si basa, allora, su un elemento materiale e un elemento formale: il primo si dà nella molteplicità empirica della realtà storica e nella inadeguatezza della conoscenza umana, il secondo si manifesta nella universalità e perfezione delle idee della mente come riflesso della perfetta conoscenza divina. L'elemento materiale, come dice Vico, è il «corpo del mondo delle nazioni», è il regno delle passioni e delle utilità, della salvezza della propria vita; quello formale è la «mente del mondo delle nazioni», è il dominio della saggezza, dell'ordine, della disposizione degli uomini alle «virtù civili»<sup>43</sup>.

Uno dei più grandi e, purtroppo, dimenticati interpreti italiani di Vico, Giuseppe Capograssi, aveva colto a pieno il significato dello sforzo vichiano di mantenere il delicato equilibrio tra il principio della storia come ordine e la ricostruzione del suo primo sorgere quando la nascita dell'uomo nell'individuo inizia non col pensiero astratto di una razionalità bella e pronta nel suo inspiegabile destarsi, ma con il pensiero concreto e materiale della paura degli inspiegabili eventi naturali, col pensiero della morte e del suo riscatto nell'immortalità garantita da una divinità provvedente, con il pensiero del pudore e del trasformarsi dell'animalità in socialità e comunità. Se il grande filosofo dell'idealismo, Hegel, si presenta come il filosofo del tramonto, del giorno già compiuto che si offre alla spiegazione della ragione, Vico appare invece alla straordinaria intuizione di Capograssi come il «poeta dell'alba», interessato al «nascere del primo filo di luce: il pensiero umano nascente»<sup>44</sup>. C'è una brevissima frase di Capograssi, con la quale concludo e che vale più di tante monografie e saggi dedicati al problema che qui ho tentato maldestramente di affrontare: «Il tormento di Vico è stato di scoprire l'idea nascosta nel reale, il secretissimo nesso tra idea e vita *dentro lo stesso rapporto di vita*»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Il testo si può ora leggere nell'edizione critica del *La Scienza nuova 1730*, recentemente pubblicata come vol. VIII delle *Opere di Giambattista Vico*, curata da P. Cristofolini con la collab. di M. Sanna, Napoli, 2004, pp. 511-514.

<sup>44</sup> G. CAPOGRASSI, *L'attualità di Vico* [1943], in ID., *Opere*, vol. IV, Milano, 1959, pp. 399-400.

<sup>45</sup> ID., *Dominio, libertà e tutela nel De Uno* [1925], in *ibid.*, p. 12.