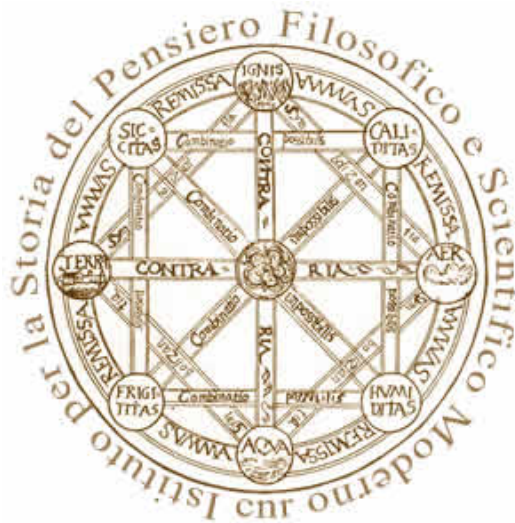


Alessandro Stile

## Le corps endormi



citare come: Alessandro Stile, *Le corps endormi*, in *Il corpo e le sue facoltà*. G.B. Vico, a cura di G. Cacciatori, V. Gessa Kurotschka, 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.

Il titolo di questo intervento riprende un passo di Malebranche in cui l'autore della *Recherche de la vérité* sosteneva l'esigenza di una «preghiera naturale» che ponesse l'uomo a contatto diretto con Dio, e la cui condizione necessaria doveva essere, appunto, «le corps endormi», il silenzio di quello che in modo molto conflittuale, Malebranche riteneva problematico ostacolo per quel contatto. Quando ho pensato di affrontare il tema del corpo in Vico, mi è venuto alla mente quel passo, sia per un motivo legato a Malebranche, in quanto proprio a lui Vico, provocatoriamente, attribuiva una «corpulenza» filosofica, e sia perché in confronto al filosofo francese, mi sembrava a tutta prima stridente una tale affermazione se accostata a Vico. L'opinione non si è di fatto modificata, ma nel corso di un lavoro ampio e non concluso, il tema in questione si è aperto a risvolti spesso imprevedibili.

Il Vico che fa il suo esordio speculativo con una *Orazione* che inaugura l'anno accademico napoletano, il 18 ottobre 1699<sup>1</sup>, poneva subito un rapporto tra Dio e l'universo da una parte, e l'animo e il corpo dall'altra:

come Dio è presente nell'universo, e non ne è racchiuso, così l'animo è presente dovunque nel corpo, e non ne è racchiuso

e aggiungeva che «il corpo sente perché l'animo vive, ma l'animo è immortale anche se il corpo muore»<sup>2</sup>. Inoltre, si riferiva alla *mens* facendola coincidere con l'*animus*, usando i due termini in modo assolutamente intercambiabile, e sottolineandone la stretta relazione con i sensi:

---

<sup>1</sup> Ricordiamo però che le *Orazioni I-VI* non saranno pubblicate fino alla seconda metà del secolo XIX, quando il bibliotecario della Biblioteca Nazionale di Napoli, Antonio Galasso, darà alle stampe i manoscritti (in realtà con il solo inizio della *Orazione II*) con il titolo *Ioh. Bapt. Vici Orationes Quinque Ineditas ex cod.ms.partim authographo qui in R. Neapol. Bibliotheca servatur edidit Antonius Galasso bibliothecarius*, Neapoli, 1869; gli stessi saranno ripubblicati nello stesso anno, con una traduzione, presso Morano. Ci serviremo qui dell'edizione a cura di G. G. Visconti pubblicata come primo volume delle *Opere di Giambattista Vico*, il progetto di edizione critica curato dal Centro di Studi Vichiani, col titolo *Le Orazioni inaugurali. I-VI* (Bologna, 1980); d'ora in poi indicato con *Or. I...VI*. Desidero tuttavia precisare che sia in questo caso, sia negli altri in cui ci si riferisce a traduzioni dal latino delle opere di Vico, si è tenuto doverosamente conto di quelle versioni, ma esse sono state modificate da chi scrive, per evitare di riportare i gravi errori presenti in quelle traduzioni, tutte, in ugual misura, insoddisfacenti e fuorvianti.

<sup>2</sup> *Or. I*, pp. 80-81.

la mente umana ode nell'orecchio, vede nell'occhio, si adira nel petto, ride nella milza, sente nel cuore, comprende nel cervello, ma non ha una sede definita in alcuna parte del corpo<sup>3</sup>.

L'immagine evocata, per quanto suggestiva, non è originale, perché tipica del pensiero investigante a cui il Vico trentenne ampiamente attinge. Quasi letterale sembra infatti la citazione dai *Progymnasmata Physica*, in cui Tommaso Cornelio riprendeva Epicarmo: «Mens videt, mens audit, coeca, surda sunt omnia»<sup>4</sup>. Lo scienziato calabrese, nello spirito della cultura del primo Seicento, utilizzava il pensiero di Cartesio in modo eterodosso, innestando elementi stoici in un tessuto filosofico-scientifico centrato sul fenomeno del movimento e, in particolare, sullo *spiritus* come elemento dinamico e vitale, causa dell'agitazione del sangue e di tutti i fenomeni del mondo fisico-biologico. Particolarmente, Cornelio sottolineava come la forza dello *spiritus* si sottraesse al rigido determinismo cartesiano, legandosi invece al pensiero, pur avendo una base materiale. Di qui una concezione articolata della *mens* influenzata dagli *spiritus*, come emerge dalla frase di Cornelio, per cui, complessivamente, il movimento, i sensi, l'intelletto e tutto ciò che è apparentato alle facoltà vitali, «a vi et potestate spirituum pendet atque perficitur»<sup>5</sup>, cioè dipendono e sono orientati dalla forza e dal potere degli spiriti. Sono queste tesi di vasta risonanza nella cultura Seicentesca, soprattutto per il rapporto tra sostanza spirituale e sostanza materiale che si esprime nella cosiddetta dottrina dell'etere-Giove, in cui influenze stoiche e rinascimentali si fondono con le dinamiche materiali che intrecciano gli *spiritus* e la *mens*<sup>6</sup>.

Ma il Vico giovane docente non riceve solo questo tipo di influenze, che peraltro lo vedono attento e partecipe interlocutore del dibattito europeo; strettissimo è infatti il suo legame con la cultura popolare, quella dei vicoli e delle superstizioni, nutrita meno di pane che di immagini e di richiami di forte corpulenza (per dirla col suo linguaggio). È la Napoli pervasa da una spiritualità che, nel secolo della mistica, coglie di questa tutti i risvolti materiali e sensuali; una città percorsa in lungo e in largo da predicatori di ogni sorta, religiosi

<sup>3</sup> *Ivi*.

<sup>4</sup> *Thomae Corneli Consentini Progymnasmata Physica*, Neapoli, MDCLXXXVIII, p. 70.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>6</sup> Su questi temi il testo di riferimento rimane N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, 1961, in partic. le pp. 113-124. Su Tommaso Cornelio, si veda F. CRISPINI, *Metafisica del senso e scienza della vita. Tommaso Cornelio*, Napoli, 1975.

sensibili e comunicativi, in grado di trovare una sintonia con il popolo sofferente, ma anche profittatori senza scrupoli cui ben poteva essere attribuita la vichiana *cupiditas*. Tra i primi, Vico ricordava Antonio Torres, membro della Congregazione dei Pii Operai, amatissimo dal popolo, di cui tesse le lodi incurante della condanna che era stata inflitta allo stesso per una presunta adesione alle idee quietiste di Molinos. Le lettere di Torres, così come i testi delle predicazioni sue e di altri religiosi dell'epoca costituiscono un materiale ancora troppo poco approfondito, abbandonato come è tutt'ora alla custodia di congreghe paludate in vecchie e sterili polemiche, e che invece consentirebbe una analisi importante, sia di quella spiritualità, sia delle tecniche retoriche e linguistiche delle predicazioni. D'altra parte, il richiamo a Caravaggio nella *brochure* del Convegno mi induce a ricordare come agli inizi del secolo XVII Michelangelo Merisi ritraesse l'amore divino che *vincit omnia* nelle fattezze di un giovane popolano e carnale, e che questa immagine non abbia mai suscitato scandalo; piuttosto, nella Galleria del committente cardinale Giustiniani era conservato coperto da una tenda verde perché la sua bellezza non 'oscurasse' le altre opere presenti.

Torniamo allora a Vico e alla *Seconda orazione inaugurale*, tenuta il 18 ottobre 1700, dove l'impeto del *furor* e della *libido* costituisce la minaccia per la *mens / animus*, ancora indistinte nel loro significato: Vico riprende la tradizione platonica, e in una parte dell'animo che è «priva di ragione» rappresenta due cavalli, uno irascibile (*irascens*), «smanioso, coraggioso, indocile», con connotati maschili, che dà un impulso verso «le cose ardue ed eroiche», l'altro, *concupiscens*, «debole, fiacco, pigro», con connotati femminili (Vico dice: «ille mas, haec foemina») che inclina verso le cose «facili e piacevoli»<sup>7</sup>, dove Vico sottolinea, già in questo momento, la portata solipsistica della *concupiscentia*. Accanto alla parte dell'animo «che è priva di ragione», Vico fa riferimento a quella parte «fornita di ragione», e che è sollecitata da una virtù radicata nell'uomo, la sapienza, e dal suo strumento, la cultura, il cui compito è di fare in modo «che il sapiente allontani il suo animo dal corpo»<sup>8</sup>.

Ma, a partire dalla *Orazione IV* (tenuta il 18 ottobre 1704), assistiamo a un significativo spostamento terminologico. Nell'esortare i giovani a distinguere l'utile personale dall'utile di tutti, Vico si sofferma sull'importanza delle arti liberali e delle scienze, dapprima ricordando «che scaturiscono interamente dall'animo e si fondano sull'intelletto» («quae totae ab animo sunt et intellectu consistunt»), poi, che «derivano dalla ricchezza della mente e dell'animo» («quae a

<sup>7</sup> *Or. II*, pp. 106-107.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

mentis opibus animique proveniunt»); in ogni caso, che sono utili solo se messe al servizio degli altri<sup>9</sup>. Non può sfuggire l'importanza dell'oscillazione nel considerare fonte delle ricchezze interiori ora il solo *animus*, ora l'*animus* e la *mens*, come se fossero, per la prima volta, separate. Ma c'è un altro punto importante da sottolineare, quando Vico ci dice che queste attività «hanno una natura talmente meravigliosa che chi le tiene non le possiede» («ut qui eas tenent, non habeant»), spiegando che «coloro che le pongono al servizio degli altri, proprio perché le pongono a servizio degli altri, le conservano»<sup>10</sup>, e che dunque il trattenere per sé significa non possedere autenticamente.

Nella *Orazione V*, pronunciata esattamente un anno dopo, il 18 ottobre 1705, Vico chiarisce la sua posizione attuale, superando le precedenti oscillazioni terminologiche:

L'uomo è mente e animo: tuttavia la mente è devastata dagli errori, l'animo è corrotto dalla *cupiditas*. La sapienza guarisce l'uno e l'altro male, ed educa la mente con la verità, l'animo con la virtù<sup>11</sup>.

Siamo di fatto a una prima fondamentale svolta nel pensiero di Vico, in quanto, con la separazione tra *mens* e *animus*, viene sancito anche il distacco dalla lunga tradizione in cui quel pensiero si inseriva. Assistiamo ora all'ambivalente conflittualità di una *mens*, struttura potenziale di pensiero e conoscenza, e di un *animus* ancora non perfettamente definito nelle sue dinamiche, ma che, esaltato per la sua «grande e meravigliosa forza», dà espressione alle parti sensibili e corporee.

Nell'*Orazione VI*, tenuta il 18 ottobre 1707, Vico mette a punto ulteriormente il suo spostamento con alcune significative aggiunte: l'invito ai suoi ascoltatori a «guardare in sé», a «contemplare la propria natura umana», deve portare alla consapevolezza «di non essere altro che mente, animo e linguaggio»<sup>12</sup>; e, accanto a queste parti

<sup>9</sup> *Or. IV*, pp. 158-159.

<sup>10</sup> *Ivi*.

<sup>11</sup> «Mens et animus homo: mens autem erroribus obrupta, animus cupiditatibus depravatus. Sapientia utrique medetur malo, et mentem veritate, animum virtute format» (*Or. V*, pp. 170-171).

<sup>12</sup> *Or. VI*, pp. 192-193. La traduzione di Visconti, che purtroppo, tranne nella *Orazione I*, traduce sempre *animus* con anima, con conseguenze a mio avviso rovinose per la corretta interpretazione, qui rende *mens* con pensiero, a differenza della letterale versione di Fratoianni nelle *Opere filosofiche* a cura di P. Cristofolini. In questo passo Visconti coglie nel segno quanto al significato, ma è del tutto discutibile la modifica della terminologia indicata da Vico.

ben individuate, Vico ci presenta un altro elemento, che «deve essere *giudicato a parte*»: «il corpo e quanto vi è in lui [nell'uomo] di fisico», e che è «proprio dei bruti o comune con gli altri bruti»<sup>13</sup>.

A questo punto, sono stati messi in campo tutti gli oggetti su cui meditare, seguendo un preciso ordine: prima il linguaggio nella sua «insufficienza espressiva» (*linguae infantiam*), che si evince dalle divisioni tra i popoli<sup>14</sup>, poi «la mente ottenebrata dalle opinioni» che si spacciano per verità<sup>15</sup>, e infine l'animo «corrotto dai vizi»<sup>16</sup>, osservando come l'esito di queste perversioni sia stato il «dissociare, disgiungere, dissipare»<sup>17</sup>. Straordinaria è poi l'immagine sulla quale Vico invita a riflettere, e che ha come suo oggetto il corpo, una immagine che evoca la materialità della pittura fiamminga:

gli assembramenti umani sembrano, in apparenza, delle società, ma in realtà immensa è la solitudine delle anime nella moltitudine dei corpi che si affollano, e sarebbe meglio dire nella calca delle carceri

<sup>13</sup> *Ivi*.

<sup>14</sup> «In innumerevoli occasioni per la sua insufficienza espressiva il linguaggio non soccorre la mente, e gli viene meno quando invoca il suo aiuto per manifestarsi; oppure con la grossolana e ruvida rozzezza dell'espressione altera il significato della mente del pensiero con termini che non gli si addicono [...] così che il linguaggio viene recepito con un senso diverso da quello che intende dire, oppure s'ingarbuglia ed incespica nelle stesse parole che dice» (*ivi*).

<sup>15</sup> «Potrebbe essere in preda ad un torpore continuo, false apparenze di realtà potrebbero deluderlo e spesso anche illuderlo, giudizi avventati potrebbero scaraventarlo a capofitto in conclusioni errate, ragionamenti capziosi potrebbero irretirlo, e infine la confusione delle cose potrebbe renderlo smarrito ed incerto» (*ivi*).

<sup>16</sup> «Ciascuno di voi guardi in se stesso e consideri la sua natura di uomo. Potrà allora certamente accorgersi di non essere altro che pensiero, animo e linguaggio; e infatti il corpo e quanto vi è in lui di fisico li considererà a parte e li giudicherà o propri dei bruti o comuni con gli altri bruti. Noti poi che l'uomo è tutto corrotto, e mediti prima sull'insufficienza espressiva del linguaggio, poi sul pensiero ottenebrato dalle false opinioni e infine sull'animo corrotto dai vizi, e si convinca che queste sono le pene divine con le quali il sommo Iddio ha punito il peccato del nostro primo progenitore per dissociare, disgiungere, disperdere il genere umano nato da lui» (*ibid.*, pp. 192-193).

<sup>17</sup> «È sconvolto dalle tempeste e dai flutti delle passioni, più terribili di ogni tempestoso stretto di mare, così che arde nei desideri, rabbrivisce nei timori; esulta pazzamente nei piaceri, si abbatte stremato nei dolori; ha tutte le inclinazioni per tutte le cose, e non persevera mai in alcuna di esse» (*ibid.*, pp. 193-195).

[*ergastulorum vicinia*], dove gli animi, ciascuno nella propria cella, scontano le pene<sup>18</sup>.

Nonostante tutti i *mala mentis, animi e linguae*, in nome dell'origine divina della natura umana, Vico prospetta una condizione di riscatto in cui *eloquenza, conoscenza e virtù* cambiano il segno alle corruzioni del linguaggio, della mente e dell'animo, grazie, ancora una volta, a quella virtù che costituisce tutte le altre, la *sapientia*<sup>19</sup>, in un percorso che partendo dagli elementi originari dell'espressione linguistica<sup>20</sup> si articola poi nella «conoscenza delle cose divine»<sup>21</sup>, e infine perviene, attraverso una «esperienza delle cose umane»<sup>22</sup>, al consolidamento di una dottrina morale che è premessa per la «teologia morale» e per la giurisprudenza, in cui «le tre dottrine sfociano e confluiscono»<sup>23</sup>.

Quando Vico riprende a interrogarsi sul metodo degli studi nel *De ratione*, la prima opera da lui pubblicata, nel 1709, ma che rielabora la Prolusione tenuta il 10 ottobre 1708, si trova di fronte a una serie di problemi spinosi, frutto delle riflessioni precedenti. Per entrare nella complessità dei fatti umani, bisogna accettare «i momenti e le contingenze delle cose», che non possono essere sottoposte a una «regola mentale rettilinea e rigida»; è più opportuno rispettare l'antica «misura di Lesbo», che «non volge i corpi a sé, ma adatta se stessa ai corpi» («non ad se corpora dirigit, sed se ad corpora inflectit»)<sup>24</sup>; non è

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 194-195.

<sup>19</sup> «Le doti della natura umana riscattata dal peccato originale sono queste: l'eloquenza, la conoscenza, la virtù; e sono questi, per così dire, i tre punti centrali intorno a cui ruota tutt'intero il ciclo delle arti e delle scienze» (*ivi*).

<sup>20</sup> *Ivi*.

<sup>21</sup> Vico ci dice che *divine* sono da considerarsi «sia quelle cose di cui Dio è la natura naturante e che sono dette naturali» (la matematica e la fisica), «sia quelle la cui natura è costituita da Dio stesso e che con termine specifico sono definite divine», cioè «il pensiero umano e Dio», che la metafisica e la teologia pongono rispettivamente nell'ambito della scienza e della religione (*ibid.*, pp. 198-199). Appare qui marcata l'influenza su Vico della cultura napoletana seicentesca; in particolar modo per la tesi dell'«etere Giove» che pervade in un solo afflato il mondo divino e quello umano. L'inclusione, tra le cose divine, del pensiero umano, sarà successivamente trasformata; ma rimarrà ferma nel pensiero di Vico la consapevolezza di una comune Ragione onnicomprensiva, che discende direttamente dalle tesi investiganti.

<sup>22</sup> «La esperienza delle cose umane rende possibile questo, che ciascuno compia il proprio dovere come uomo e come cittadino» (*ivi*).

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 200-201.

<sup>24</sup> «Homines, cum bona ex parte stulti sint, non consilio, sed libidine vel fortuna reguntur» (G. VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *ID.*,



infatti la ragione, ma la *libido* e la *fortuna* che regolano i comportamenti degli uomini. La stessa eloquenza, che lo si voglia o no, «ha da fare tutta, non con la mente, ma con l'animo», e di certo non con quella *mens* che «si lascia piegare dai sottili ragionamenti»<sup>25</sup> e non è sensibile alla «corpulenza». L'*animus* è invece vinto, debellato («contorquetur et expugnatus»), ma anche persuaso, solo da *corpulentioribus machinis*, dagli strumenti legati alla corporeità, il cui lecito obiettivo è di indirizzare la volontà ad amare totalmente: «si deve attrarre l'ascoltatore con immagini corporee, affinché ami» («per corporeas imagines est alliciendus ut ames»), perché «se ama una volta, facilmente verrà indotto a credere» («nam ubi semel amat, facile docetur, ut credat»)<sup>26</sup>.

Ma di quale amore, e di quale fede Vico sta parlando? Di un sentimento che, partendo da un livello sensibile si apre, per natura, a Dio e alla fede, ma che non si acquieta in questo, perché, aggiunge Vico, chi ha trovato la fede e l'amore «deve essere infiammato affinché, nonostante la sua radicata debolezza, possa esprimere il suo volere» («ubi credat et amat, est inflammandus, ut sua solita impotentia velit»)<sup>27</sup>. Diverso è il discorso del mero *appetitus*, che travolge gli uomini («rapitur et abripitur») in quanto «tumultuosus et turbulentus»<sup>28</sup> e che imprime nell'*animus* la traccia del corpo privo di ricchezza interiore, così come la *mens*, nel passo citato sopra, era sterile nella sua esclusività. Il corpo e la mente costituiscono perciò le prime due coppie che Vico espelle dall'*humanitas* se intese come «monastiche», se si sottraggono cioè al progetto di un 'uomo integrale'. Vi è un corpo opaco, meccanico, divisibile, preda degli «spiriti animali», così come vi è una mente algida e sterile; ma vi è anche, di converso, un *animus* che, di quel corpo, valorizza la

---

*Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 811; d'ora poi *De rat.*). E i sapienti che «cum sensum communem non excoluerint, nec verisimilia unquam secuti sint, uno vero contenti, quid porro de eo homines communiter sentiant, et an iis quoque vera videantur, nequicquam pendunt» («Poiché non hanno coltivato il senso comune né mai perseguito le verosimiglianze, contenti della sola verità, non apprezzano come in concreto la pensino gli uomini e se ciò sembri loro pur vero» (*ibid.*, pp. 810-811). Questa impostazione è alla base delle predicazioni dell'epoca che cercavano di recuperare i fondamenti più legati al senso comune per far presa sui penitenti.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 812-813.

<sup>26</sup> *Ivi.*

<sup>27</sup> *Ivi.*

<sup>28</sup> *Ivi.*



*corporeità*, e che dell'anima fa germinare quelle che tra poco, Vico chiamerà *facultates*<sup>29</sup>.

Il congedo dalle posizioni animistiche e investiganti di Vico viene consumato anche terminologicamente nel *De antiquissima*. Rifacendosi ai Latini, Vico definisce l'*animus* espressione di un movimento dell'aria che si trasmette ai nervi, «moto maschio e vigoroso», distinguendolo dall'*anima*, che esprime un moto che agita il sangue, e che è «per così dire, effeminato e passivo». Gli stessi antichi avevano osservato che

i moti dell'animo sono liberi e dipendono dal nostro arbitrio, mentre 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 quindi all'immortalità<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> È perfino superfluo osservare quanto intrecciati siano questi temi con quelli più strettamente politici presenti nell'Orazione; fondamentale è la posizione che Vico assume nei confronti del diritto privato. Se da una parte infatti, Vico sembra non aderire alla spinta democratica dal momento che critica il prevalere del diritto privato (*l'equità naturale*, il *verum*) su quello pubblico (il bene comune, *l'equità civile*, il *certum*), dall'altra egli denuncia che *l'equità naturale* (l'ambito del privato), distogliendo dalla legge e dal suo rigore, rischia di consegnarsi a una *sapientia* che facilmente corre il pericolo di scivolare nell'arbitrio. Su questi temi, cfr. B. DE GIOVANNI, *Il 'De nostri temporis studiorum ratione' nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 141-191.

<sup>30</sup> G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., V, I, pp. 104-105; d'ora in poi *De ant.* Nella *Seconda risposta*, del 1712, Vico dirà, riprendendo la metafora dell'immagine riflessa, che «la mente umana viene ad essere come uno specchio della mente di Dio» (ID., *Risposta di Giambattista Vico all'articolo X del tomo VIII del 'Giornale de' letterati d'Italia'*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., p. 162; d'ora in poi *Prima risposta*). Così il tema è affrontato nella *Scienza nuova* del 1744: «Dovetter, ancora con giusto senso, sentir che l'animo 'l' veicolo sia del senso, perché restò a' latini la proprietà dell'espressione '*animo sentimus*'. E, con giusto senso altresì, fecero l'animo maschio, femmina l'anima, perché l'animo operi nell'anima (ch'è l'*igneus vigor*' che dice Virgilio); talché l'animo debba avere il suo subbietto nei nervi e nella sostanza nervea, e l'anima nelle vene e nel sangue: e così i veicoli sieno, dell'animo, l'etere e, dell'anima, l'aere, con quella proporzione con la quale gli spiriti animali son mobilissimi, alquanto tardi i vitali. E, come l'anima è la ministra del moto, così l'animo sia del conato, e 'n conseguenza il principio; ch'è l'*igneus vigor*' che testè ci ha detto Virgilio» (ID., *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* [1744], in ID., *Opere*, 2 voll. a cura di A. Battistini, Milano, 1990, vol. I, capov. 696; d'ora in poi *Sn44*).

*Corpus* e *anima* sono ora assimilati in una comune valenza meccanica, dove il corpo è inteso come oggetto di divisibilità; nell'*animus* invece si radicano i principi affettivi e decisionali. Viene adesso precisato quell'appellativo di 'bruti' già incontrato nell'*Orazione VI*, e che i latini, scrive Vico, attribuivano agli «esseri animati privi di ragione», considerandoli immobili nel senso che «sono spinti all'azione come per effetto di un meccanismo», al contrario degli uomini, che possiedono «un principio interiore di movimento, appunto l'animo, che si muove liberamente»<sup>31</sup>. Interessante è poi il riferimento all'antica filosofia italica che

riteneva fosse il cuore la sede e dimora dell'animo. Infatti, i Latini collocavano di consueto nel cuore la prudenza, e nel cuore si agitavano decisioni e affanni, e nel petto l'acume dell'inventiva<sup>32</sup>.

Se Vico respinge la parte pseudo-scientifica di questa tesi con osservazioni interessanti per farci comprendere i termini del dibattito<sup>33</sup>, mostra tuttavia di essere fortemente affascinato dal cuore come luogo degli *affectus* ma anche degli stimoli provenienti dalla mente<sup>34</sup>. Nella *Prima risposta* ai critici del *Lyber metaphysicus*, così riassume: «tratto dell'«anima» o della vita, dell'«animo» ovvero del senso»<sup>35</sup>; nell'*Autobiografia* ricordava che nell'*Orazione VI* aveva diviso l'uomo «nella lingua, nella mente e nel cuore»<sup>36</sup>, identificando

<sup>31</sup> *De ant.*, cap. V, § II, pp. 106-107.

<sup>32</sup> *Ivi*, cap. V, § III.

<sup>33</sup> «Ma l'opinione che i nervi prendano origine dal cuore è stata già riconosciuta falsa dalla scienza anatomica dei tempi nostri: è stato osservato, infatti, che essi, partendo dal cervello si diffondono come da un tronco per tutto il corpo. Per questo motivo i cartesiani collocano l'animo umano nella ghiandola pineale, come in un osservatorio, e credono che di qui l'animo riceva attraverso i nervi tutti i moti del corpo e attraverso questi moti contempi gli oggetti esterni. E spesso è stato osservato che uomini con problemi cerebrali vivono, si muovono, sentono e usano felicemente la ragione. Ma non pare verosimile che la sede dell'animo sia nella parte del corpo più ricca di muco e più povera di sangue, parte quindi spessa e lenta» (*ivi*).

<sup>34</sup> «Credevano allora che nel cuore risiedesse il principio dell'anima, ossia della vita, e sempre in esso il principio dell'animo, ossia della ragione? O infine perché, dal momento che sapiente è colui che pensa il vero e vuole il giusto, collocarono l'animo negli affetti e la mente nell'animo, per cui la dissero *mens animi*?» (*ibid.*, pp. 108-109).

<sup>35</sup> *Prima risposta*, p. 137.

<sup>36</sup> «Qui egli fa entrar gli uditori in una meditazione di se medesimi, che l'uomo in pena del peccato è diviso dall'uomo con la lingua, con la mente e col cuore: con la lingua, che spesso non soccorre e spesso tradisce l'idee per le

dunque esplicitamente quest'ultimo con l'*animus*. In latino, ricorda poi Vico, *mens* equivale a quel che è per noi il 'pensiero', e nella stessa tradizione, era definita «pensiero dell'animo»<sup>37</sup>, nel quale era stata «data», «introdotta», «immessa» da Dio; probabilmente, dice Vico, gli antichi «collocarono l'animo negli affetti e la mente nell'animo» in quanto «il pensiero cambia a seconda del diverso stato d'animo». D'altra parte, l'errore degli antichi era quello di coinvolgere la mente nelle vicende dei sensi e legare le sue modificazioni al contatto con i corpi, «laddove la nostra religione insegna che essa [la mente] è assolutamente incorporea, e i nostri metafisici confermano che, mentre gli organi corporei del senso sono mossi dai corpi, in quella stessa occasione la mente è mossa da Dio»<sup>38</sup>.

Con il *Diritto universale*, il rapporto tra *animus* e *corpus* viene affrontato fin nella sua genesi. Il corpo viene ora analizzato nella sua radice solipsistica:

---

quali l'uomo vorrebbe e non può unirsi con l'uomo; con la mente, per la varietà delle opinioni nate dalla diversità de' gusti de' sensi, ne' quali uom non conviene con altr'uomo; e finalmente col cuore, per lo quale, corrotto, nemmeno l'uniformità de' vizi concilia l'uomo con l'uomo» (ID., *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in ID., *Opere filosofiche*, cit., p. 23; d'ora in poi *Vita*).

<sup>37</sup> *De ant.*, cap. VI, pp. 110-111. Nell'Autobiografia, Vico riproponeva la distinzione: «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*, ond'è quella volgar differenza di latine proprietà: *anima vivimus*, *animus 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'etere» (*Vita*, p. 25). Nella *Scienza nuova* del 1744, Vico ribadirà che i latini «fecero l'animo maschio, femmina l'anima, perché l'animo operi nell'anima [...]; talché l'animo debba avere il suo subbietto nei nervi e nella sostanza nervea, e l'anima nelle vene e nel sangue: e così i veicoli sieno, dell'animo, l'etere e, dell'anima, l'aere, con quella proporzione con la quale gli spiriti animali son mobilissimi, alquanto tardi i vitali. E, come l'anima è la ministra del moto, così l'animo sia del conato, e 'n conseguenza il principio» (*Sn44*, capov. 696).

<sup>38</sup> *Ibid.*, cap. VII, § II, pp. 114-115.

il corpo chiuso in se stesso e le cose finì a se stesse separano gli uomini, mentre grazie all'idea di un ordine eterno gli uomini comunicano e si uniscono<sup>39</sup>.

A partire da ora, Vico riproporrà costantemente, in tutti i suoi risvolti, il tema della separazione, il cui emblema è il mero corpo, contrapponendovi l'istanza relazionale che si identifica con la *corporeità*, e che travalica i confini del privato. In un passo del cap. X del *De uno*, Vico sottolinea come l'*animus*, in virtù della sua natura spirituale, non possa essere circoscritto, dunque tende ad 'aprirsi', mentre il corpo, se è inteso nella sua autonomia, se non va oltre la materia, se non si fa *strumento* di conoscenza (che è il carattere distintivo dell'uomo, cap. XVII), e dunque se non viene a far parte dell'*animus* stesso, è preda della sua costitutiva finitezza; ma l'uomo nel suo complesso è conoscenza, volontà e potenza che tendono all'infinito *proprio quando* il corpo trasgredisce la sua tendenza introiettiva. Un corpo deve rivelarsi nella dimensione spirituale dell'*animus*, così come sempre nell'*animus* deve realizzarsi quanto nella mente è posto a livello di possibilità (le *facultates*). In altri termini, al mero corpo, se è soltanto l'oggetto di una attenzione scientifica, Vico nega la fecondità; non a caso, alla *concupiscentia* associa anche la fantasia («altra bruttura dell'anima anch'essa originata dal corpo», cap. XXX), che pure assumerà un ruolo portante nella costruzione della nuova scienza. Solo nella relazione i due aspetti si realizzano. Nel cap. LXIX [3], Vico ripropone il rapporto tra mente e animo; ma questa volta sottolinea l'importanza della loro integrazione, proprio alla luce della nuova apertura sociale, con l'inserimento di un elemento come la *conscientia*, di cui traccia l'etimologia, da *scire*, che è «verum noscere», e *conscire*, letteralmente «cum alio verum noscere», cioè «partecipare agli altri la conoscenza del vero». Si tratta dunque di una partecipazione che è possibile «quando la mente e l'animo conoscono il vero, nella cui elezione cooperano entrambi» («ubi mens cum animo noscit verum, in quo utroque electio posita est»); allora, l'animo è consapevole di sé, cioè della propria mente, della propria ragione («tunc animus est sibi, hoc est suae menti conscius, suae conscius rationi»).

È su questi valori che Vico opera una ricostruzione teologica del concetto di *relazione* a partire dall'originaria condizione dell'uomo incorrotto. La natura umana prima del peccato, al di là di ogni contestualità biblica (e Vico denota in questo una visione

<sup>39</sup> ID., *De uno universi iuris principio et fine uno*, liber unus, Principium, in ID., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974. Di questa edizione mi servirò unicamente per la parte latina e per i riferimenti convenzionali di parafrasi, che richiamerò solo nel testo.

modernissima dell'interpretazione delle Scritture) contemplava direttamente Dio, senza mediazioni, con mente pura; e proprio a causa di quel bene così assoluto, poteva volgersi agli altri in una relazione affettiva (cap. XVII).

Il primo esito della caduta è proprio la perdita di questa apertura relazionale: Vico definisce la *cupiditas* in un modo che incontrovertibilmente allude alla chiusura verso le relazioni: «Cupiditatem gignit φιλαυτία, sive amor sui ipsius, quo nos nostri delicias facimus» (cap. XXIII), cioè l'amore di sé produce la «concupiscenza» nel momento in cui non si volge ad altro che a se stesso per trarre piacere. Nel capitolo successivo (XXIV) Vico è ancora più esplicito:

La concupiscenza viene eccitata dalle cose di cui cogliamo la limitatezza, cioè dalle cose finite [...]; è eccitata perciò dalle cose corporee limitate («rebus finitis corporeis», ripete nel cap. XXXI).

Attraverso il «corpus finitus», la *cupiditas* si trasmette all'animo, come si è detto, insieme a quella *phantasia* che non le è tanto difforme, se relega l'uomo in un mondo privato, da cui esclusivamente trae il suo piacere (cap. XXIX). Il frutto di tale isolamento è perciò un attacco alla *ragione dell'animus* da parte di una sensibilità che risponde solo a ripiegamenti solipsistici che investono il corpo (ma che, si badi bene, non sono *del* corpo).

Vico affronta nuovamente il rapporto tra *cupiditas* e «amore di sé» nel cap. XXXVIII, ma questa volta per contrapporvi la «virtù cristiana», che deve mostrare all'uomo quanto poco significhi un piacere di introversione, anche quando è legato a una virtù; infatti, «non ci può essere una virtù solitaria e isolata: dove c'è una devono esservi le altre; le virtù isolate a stento sussistono, se pure possono essere definite virtù, come scriveva S. Agostino» (cap. XLI).

La natura umana è colta dunque nella sua originaria relazionalità, dove il piacere non nasce come godimento privato ma per essere comunicato agli altri; Vico lo dice a chiare lettere: l'uomo, «nato principalmente per comunicare socialmente la verità e coltivare la ragione, deve ugualmente accomunare le utilità, conformandosi alla verità e alla ragione» (cap. XLV). Rendere dunque le utilità scambievoli, vivere il piacere nella reciprocità una volta che sia stato sottratto all'isolamento, sapere che cosa assume una funzione relazionale e che cosa rischia di perdersi nella *cupiditas*, che è fondamentalmente una colpa di solitudine: «l'utilità del corpo che rimane nel corpo, è qualcosa di sfuggente» («Utilitatis corporis, quia corporis, fluxa») dice Vico, «ma non la moralità, che è invece eterna, perché si fonda sull'eterno vero e certamente sulla mente» (cap.

XLVI) e si realizza nella sua estroversione. Dunque, vi è una *utilitas* che è *occasione* per cui gli uomini, «socievoli per natura, ma divisi, deboli e bisognosi a causa del peccato originale, si costituirono in società per soddisfare la loro natura sociale»<sup>40</sup>.

Ma perché il primo uomo ha peccato? Vico lo spiega nel *De constantia philologiae* sempre all'interno del rapporto tra *cupiditas*, corpo e amore di sé; Adamo, essendo incorrotto, poteva non piegarsi alla *cupiditas*; la sua natura *socialis*, la sua predisposizione all'apertura al mondo, all'amore dell'altro, poteva impedirgli di cedere a quelle 'cose finite' legate a un piacere solitario che non gli apparteneva. Ma qui sta la grande intuizione vichiana:

Adamo ascoltò il demone maligno, il quale *non gli propose un qualche bene del corpo*, che sarebbe stato necessariamente finito, ma *un infinito bene dell'animo*: la sapienza stessa di Dio, dicendogli 'Sarete come gli dèi, a conoscenza del bene e del male' (cap. III [2]; corsivo nostro).

La pena per questa colpa sarà appropriata («condigna»), sarà la «coscienza dell'errore e del male commesso», dove per 'coscienza', Vico lo ribadisce, si intende «veri ignorati pudor», cioè il pudore per aver ignorato il vero. Ma proprio attraverso il pudore Dio

pose le basi dell'intero diritto naturale e con la forza dell'animo nata dal pudore, che regge il corpo e la mente, educò l'uomo caduto a tutte le arti buone, sostenendo e conservando con esse gli uomini naturalmente socializzati (cap. III [15]).

Una volta corrottasi la natura umana, dice Vico nel *De constantia philosophiae*, all'amore (*pietas*) si sostituisce la *religio*, il culto, nel quale l'amore verso Dio e verso gli uomini può solo trovare una ricomposizione *formale*. Il corpo, dalla sua funzione strumentale alla conservazione dell'*animus*, si ritrova improvvisamente investito del ruolo, a lui estraneo, di discriminare tra il bene e il male (cap. IV [7]) mediante una pratica formale che prende il posto dell'originaria «castità della mente». Vico ritorna puntigliosamente su questi temi: la colpa genera la paura di Dio, e all'amore subentra l'*honor*, il rispetto, «un sintomo della nostra debolezza e della divina potenza che si manifesta negli altari, nei templi, nei sacrifici». Questo rispetto, aggiunge immediatamente Vico, viene offerto alle prime divinità «solo

---

<sup>40</sup> Per questa «natura socialis», l'uomo è «destinato dalla natura a comunicare le utilità agli altri uomini seguendo l'equità [aequo bono]; la società è la comunanza delle utilità; l'equità è il diritto di natura» (*ivi*).



puro corpore», cioè con un atto di sottomissione del corpo, un corpo non chiuso in sé ma nemmeno partecipe, in quanto slegato dal sentimento ormai velato dalla colpa.

Questa nuova dimensione del corpo si apre dunque con la caduta, e il corpo stesso diventa da una parte offerta penitenziale, ma, dall'altra, nuova occasione del rapporto con Dio, a partire dalla *sguardo*: l'occhio viene ad essere lo strumento per tornare a guardare Dio; Vico lo dice in vari modi: nella condizione incontaminata, l'uomo «imparava direttamente da Dio il comportamento pratico», mentre dopo il peccato, per sapere come comportarsi, «interrogava il cielo», dunque doveva *interpretare*<sup>41</sup>. Poco oltre, aggiunge che se l'uomo avesse perseguito nel suo stato di purezza, il culto che avrebbe tributato a Dio sarebbe stato «sempre uniforme». È invece proprio perché l'uomo, a causa del peccato, è stato privato «della conoscenza del vero con mente pura nel comportamento pratico», che al *vero* del contatto diretto con Dio si sostituisce il *certo*, con tutte le sue espressioni che Vico definisce «elementi divini imposti dalla legge», cioè «le cose che la filosofia insegna in maniera razionale», e che sono anche «le verità prime ed eterne stabilite dalla metafisica» (cap. IV [10]).

L'avvento di Cristo come Verbo incarnato, va interpretato allora nell'ottica vichiana come l'uscita di Dio dalla massima introiezione possibile, quella del Dio Uno, per accettare che il corpo divino, da sempre sottratto al mondo, vi si aprisse per estrinsecarsi come corporeità salvifica. Il cristianesimo non può deflettere da questo messaggio: la lotta contro la *cupiditas* è amore del prossimo in quanto relazione, e opposizione all'amor proprio. Le virtù dei filosofi pagani, dice Vico, non sono perfette proprio in quanto «presuppongono la φιλαυτία; sono infatti generate dalla passione per la gloria terrena» (cap. X), e il loro pensiero morale, per quanto di per sé apprezzabile, non si fonda sulla effettiva natura umana. Ancora una volta, è dunque la φιλαυτία e – insieme alla *cupiditas* da essa generata – al centro dell'osservazione di Vico: proprio in quanto «l'amore per se stessi ha il suo principio nella corruzione della nostra natura», solo una virtù superiore alla natura umana può debellarlo; è quanto fa la grazia divina, che generando il disprezzo di noi stessi consente di aprirci all'umiltà, «sostanza di ogni virtù cristiana».

Con la *Scienza nuova*, la dimensione costitutiva dell'uomo e la sua risoluzione sempre più marcatamente etico-sociale, vengono

---

<sup>41</sup> Il fatto che il popolo ebreo («cui apparteneva il culto del vero Dio») finisca per isolarsi sembra suggerire che esso applichi *senza interpretare* (cap. IV [9]).



ulteriormente definite. L'impulso all'estroversione, il superamento dell'individualismo del corpo isolato e il volgersi a una corporeità intesa come relazione è sollecitato da una Provvidenza che ha trasformato passioni private e 'solitarie' come la ferocia, l'avarizia e l'ambizione, in ordini civili, convertendoli in forza, opulenza e sapienza<sup>42</sup>. Le repubbliche, ad esempio, nascono nel momento in cui «le materie» sono pronte a «ricever la forma»; il «formato delle repubbliche», dice Vico, è «composto di mente e di corpo»<sup>43</sup>: la mente si rispecchia nei sapienti, senza i quali «gli Stati sembrano repubbliche in vista, ma sono corpi morti senz'anima», mentre il corpo «è formato dalla testa e da altre membra minori»<sup>44</sup>. Nell'esercizio del potere vi sono alcuni che «vi debban esercitare la mente nell'impieghi della sapienza civile, altri il corpo ne' mestieri e nell'arti che deon servire così alla pace come alla guerra»; non dimenticando mai «che la mente sempre vi comandi e che 'l corpo v'abbia perpetuamente a servire».

Ancora una volta, è solo nell'*animus* che *corpus* e *mens* possono esprimersi nella pienezza della vita morale e delle relazioni sociali rette dal diritto<sup>45</sup>. Se quanto di più proprio per l'uomo è di essere composto di «mente ed animo, o vogliam dire intelletto e volontà», la sapienza deve armonizzare queste parti di modo che la volontà segua l'intelletto, e «dalla mente illuminata con la cognizione delle cose altissime» [«quelle che s'intendono e si ragionan di Dio»], l'animo s'induca all'elezione delle cose ottime» [«quelle che

<sup>42</sup> «Questa dignità pruova esservi provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per gli quali vivano in umana società» (*Sn44*, degn. VII).

<sup>43</sup> *Sn44*, capov. 630.

<sup>44</sup> «La mente fu un ordine di sapienti, quali in quella somma rozzezza e semplicità esser per natura potevano, e ne restò eterna proprietà che senza un ordine di sapienti gli Stati sembrano repubbliche in vista, ma sono corpi morti senz'anima: dall'altra parte il corpo, formato col capo ed altre minori membra» (*ivi*).

<sup>45</sup> «E cotal pianta di repubbliche è fondata sopra i due principi eterni di questo mondo di nazioni, che sono la mente e 'l corpo degli uomini che le compongono. Imperocché — costando gli uomini di queste due parti, delle quali una è nobile, che, come tale, dovrebbe comandare, e l'altra vile, la qual dovrebbe servire; e, per la corrotta natura umana, senza l'aiuto della filosofia (la quale non può soccorrere ch'a pochissimi), non potendo l'universale degli uomini far sì che privatamente la mente di ciascheduno comandasse, e non servisse, al suo corpo — la divina provvidenza ordinò talmente le cose umane con quest'ordine eterno: che, nelle repubbliche, quelli che usano la mente vi comandino e quelli che usano il corpo v'ubbidiscano» (*ibid.*, capov. 18).

riguardano il bene di tutto il gener umano»]; entrambe «si dicono ‘umane cose’», e le prime devono «condurre a sommo bene le cose umane»<sup>46</sup>. Vico identifica la *mens* con l'*intellectus* e l'*animus* con la *voluntas*, e collega intelletto, volontà, corporeità e spiritualità alla nascita delle repubbliche popolari. Le ragioni dell'intelletto sono quelle realizzate *in intellectu iuris*, cioè nella volontà del legislatore («la qual volontà si appella ‘ius’») che esprime tuttavia «la volontà de' cittadini uniformati in un'idea d'una comune ragionevole utilità».

Si tratta perciò di una *utilitas* spirituale in quanto i diritti che «non si esercitano sui corpi» sono «modi di sostanza spirituale», e perciò «son individui, e quindi son anco eterni, perché la corrosione non è altro che divisione di parti»<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> *Ibid.*, capov. 364.

<sup>47</sup> «Ma, venuti i tempi umani delle repubbliche popolari, s'incominciò nelle grandi adunanze a ravvisar intelletto; e le ragioni astratte dall'intelletto ed universali si dissero indi in poi ‘consistere in intellectu iuris’. Il qual intelletto è della volontà che 'l legislatore ha spiegato nella sua legge (la qual volontà si appella ‘ius’), che fu la volontà de' cittadini uniformati in un'idea d'una comune ragionevole utilità, la qual dovettero intendere essere spirituale di sua natura, perché tutti que' diritti che non hanno corpi dov'essi si esercitino (i quali si chiamano ‘nuda iura’, diritti nudi di corpolenza) dissero ‘in intellectu iuris consistere’. Perché, adunque, son i diritti modi di sostanza spirituale, perciò son individui, e quindi son anco eterni, perché la corrosione non è altro che divisione di parti» (*ibid.*, capov. 1038).