

IL CONGEDO DALLA « SAGGEZZA MODERNA »  
NELLA CULTURA NAPOLETANA TRA '600 E '700:  
VICO E LA TRADIZIONE DEI « MORALISTI » \*

1. Una peculiare, 'compiuta' storia della «saggezza» nell'età moderna è ancora, in sostanza, da scrivere, né parrebbe in verità compito agevole da assolvere. A parte, infatti, le evidenti difficoltà di sostenere un tale compito affidandosi alle competenze di un singolo studioso, esso incontrerebbe almeno due ordini di iniziali difficoltà già sul terreno della preliminare ricognizione storiografico-metodologica della questione: da un lato la scarsa tematizzazione del concetto di «saggezza moderna» laddove questo viene comunemente adoperato; dall'altro la necessità di andare naturalmente a ricostruire l'itinerario della riflessione critica sul tema per lo più in linee di indagine e contributi che hanno adottato altre, e in genere

\* Mi corre il gradito obbligo di avvertire che il presente lavoro è nato in occasione del convegno di studio su «La saggezza moderna. Temi e problemi dell'opera di Pierre Charron» — organizzato, nell'ottobre del 1985, dall'Istituto di Filosofia e Storia della filosofia dell'Università di Salerno — nella forma di un contributo condensato nella relazione da me tenuta dal titolo «Il diniego della *Sagesse*: Vico e i moralisti moderni». Con questo ultimo titolo tale contributo era già destinato ad apparire nel volume degli atti del convegno e da pubblicare presso le Edizioni Scientifiche Italiane, in una collana dell'Università di Salerno.

È pertanto con il più vivo piacere che assolvo l'obbligo di ringraziare sia gli amici organizzatori del convegno, sia l'editore degli atti, della opportunità concessami di presentare questo saggio, in una stesura lievemente modificata, nella sede a me altrettanto familiare, e non meno congrua, del «Bollettino».

Nel testo sono espresse le ragioni (innanzitutto di ... concisione) che mi inducevano — in vista di una redazione ben più ampia, e già in larga misura approntata, di questo mio studio, che dovrebbe vedere la luce in autonoma sede — a presentarlo nella attuale veste, già non poco estesa... Le stesse ragioni mi hanno consigliato di apportare anche alla presente stesura soltanto scarse modifiche e integrazioni, resistendo a diverse tentazioni. Innanzitutto a quella di sciogliere maggiormente i rinvii alla letteratura critica implicata sui temi affrontati (molte volte ora impliciti quando non del tutto taciuti), e in particolare di entrare nel vivo delle discussioni che investono dal punto di vista metodologico e storiografico le questioni — tra di loro connesse, ma certamente non coincidenti — della «saggezza moderna» e della «tradizione», o delle «tradizioni», dei «moralisti» europei. Ma, non meno, anche alla tentazione di irrobustire sostanzialmente altre sezioni del saggio, e in special modo quelle propriamente pertinenti a Vico. Non mi resta qui allora che giustificarmi dell'aver già soggiaciuto alla tentazione di affrontare un argomento tanto arduo, ma, credo, di non poco fascino.

più ampie, o meno determinate, forme di concettualizzazione storiografica.

Una simile storia della « saggezza moderna », comunque, non potrebbe non essere, in notevole misura, innanzitutto una storia di quell'insieme di orientamenti teorici e di generi di scrittura, specialmente diffuso nella cultura francese tra fine '500 e tardo '600 (ma ancora durante il '700), che può essere riassunto sotto il termine di « sagesse ». Una « sagesse » che non esaurisce certo le complesse e variegate espressioni della « saggezza moderna », ma ne costituisce senza dubbio un'esperienza decisiva e perciò emblematica. Emblematici — anche se certo non esclusivi — rappresentanti di tale « sagesse » possono a loro volta essere considerati i moderni moralisti francesi; come, più in genere, della « saggezza moderna » possono essere ritenuti peculiare ed emblematica espressione i « moralisti moderni », anche essi da intendere — come di recente ha ribadito una più aggiornata e scaltrita letteratura critica — nella determinata specificità di un preciso concetto storiografico.

Ebbene, in una tale storia della « saggezza moderna » — e quindi anche in un disegno del tramonto, o del declino, della sua traiettoria — un posto di rilievo potrebbe spettare senz'altro al fermo diniego che essa incontrò nel pensiero di Giambattista Vico.

L'assoluta nettezza e mirabile forza teorica di tale diniego derivavano — per cominciare — innanzitutto dal fatto che esso si sviluppava entro una originalissima 'storia della sapienza', la quale deteneva almeno un duplice ordine di caratteri: da un lato caratteri che si dipartivano dall'intento dichiarato di assolvere a un compito di difesa dell'ortodossia religiosa, strettamente legato, però, a una visuale di matrice « umanistica » relativa ai nessi tra sapere e vita civile; dall'altro caratteri per più di un verso prossimi alla coeva stagione della cultura illuministica, o pre-illuministica. Dal primo punto di vista, la 'storia della sapienza' vichiana intendeva naturalmente restaurare — soprattutto (ma non soltanto) nei confronti di quei rappresentanti estremi della « saggezza moderna » che erano i libertini — un nesso forte, alto (cioè di natura non strumentale) tra religione e vita civile, tra etica e politica: un nesso che riaffidava alla « sapienza » tratti e compiti del tutto antitetici rispetto a quelli previsti o praticati dai cultori più rappresentativi della *sagesse*. Dal secondo punto di vista, la rappresentazione della storia della civiltà, e delle forme del sapere, in primo luogo era retta da una logica nella sostanza tanto fortemente « lineare » — a dispetto delle immagini più consuete e spesso superficiali di Vico — da trovare pochi riscontri anche nelle più audaci ricostruzioni « progressive » del corso storico di certo illuminismo « maturo »; in secondo luogo perveniva all'indicazione

— sulla base ancora delle sue forti ascendenze « umanistiche » — delle funzioni di fattiva alleanza dei « sapienti » con le forme di potere dei tempi « umani », « illuminati » (e con le monarchie in particolare), e, piú in generale delle loro funzioni « pedagogiche » all'interno delle società nelle quali operavano: il che ovviamente equivaleva, anche da questo punto di vista, all'abbandono delle teorie e pratiche del « ripiegamento », della « doppia verità », etc.

Forse già tale esemplare nettezza e marcata specificità del rifiuto vichiano della tradizione della *sagesse* potrebbe essere sufficiente a legittimare un'indagine sull'argomento.

E tuttavia un tale tipo di indagine manterrebbe probabilmente pur sempre quell'alcunché di ozioso e di accademico che detiene ogni forma di comparazione estrinseca, e in fondo aggiungerebbe poco a una piú determinata storia della tradizione della « saggezza » nella cultura europea moderna, se l'analisi del pensiero vichiano sul tema non sollecitasse un duplice ordine di interrogativi critici, credo fecondi proprio nel loro intreccio reciproco: gli uni relativi ancora alla ricostruzione e interpretazione del pensiero vichiano; gli altri piú specificamente attinenti la questione della fortuna dei testi e delle tematiche dei teorici della *sagesse*, degli analisti moderni del mondo morale, nella cultura meridionale tra '600 e primo '700.

Per un canto, infatti, un'indagine sul tema può mostrare sia l'importanza, addirittura la centralità, delle sollecitazioni tematiche e teoriche che alla speculazione vichiana venivano dalla tradizione moderna della saggezza, a cominciare dall'intenso privilegiamento dello studio del mondo umano in essa operato (è della « morale » che si dà « la vera scienza dell'uomo », dichiarava una pagina della prima traduzione italiana del *De la sagesse* di Charron, risalente agli anni del « primo Vico », al 1698); sia, anche, che il nodo teorico fondamentale del discorso qui condotto — la speculare opposizione di Vico alla tradizione della *sagesse* — non può essere assunto, almeno in linea di problematica proposizione della questione, come se fosse già tutto dipanato: come se Vico — per intenderci — non fosse neppure suscettibile di essere indagato non solo « contro » i « moralisti moderni », ma, almeno su taluni punti, « accanto », o addirittura « insieme », ad essi.

Per altro canto, l'analisi del pensiero vichiano sul tema rinvia a quesiti storiografici che investono lo studio della cultura napoletana del tempo: attinenti, ad esempio, ai modelli, ai testi, della « saggezza », o della « sapienza », che Vico incontrò, frequentò, assunse, elaborò, nel corso del suo itinerario intellettuale; ma ancora prima ai problemi della ricezione o del diniego, nella cultura

napoletana tra Seicento e Settecento, della « tradizione della *sagesse* », o, se si vuole, dei « moderni analisti del mondo morale ».

Una soddisfacente trattazione dell'argomento dovrebbe pertanto — peraltro solo dopo avere cercato preliminarmente di chiarire in modo accurato cosa può intendersi con la nozione di « saggezza moderna » — rispondere ai seguenti quesiti: 1) come la cultura napoletana tra '600 e primo '700 recepì la tradizione della « saggezza moderna »; 2) se e come si produsse in essa un « diniego » della *sagesse* prima di Vico (o al di là di Vico); 3) come Vico pervenne al rifiuto della « saggezza moderna » e lo elaborò e approfondì sistematicamente; 4) se e come la tradizione della *sagesse* non si limitò a sollecitare problemi e risposte al pensiero di Vico, ma lasciò in esso tracce significative di movenze teoriche o anche di forme di scrittura.

Alla essenziale questione metodologica preliminare della definibilità, o proficuità di impiego, di una categoria storiografica — di fatto piuttosto frequentemente adoperata — quale quella di « saggezza moderna » cercherò di rispondere qui molto brevemente, azzardandomi a delineare appena alcuni elementi, caratteri generali, che — senza pretesa di costruire una compiuta ipotesi di « modello storiografico » della « saggezza moderna » — valgano problematicamente come luogo e strumento euristico di discorso. Rinvio invece ad una redazione ben più estesa di questo lavoro — di prossima pubblicazione in altra sede — una più attenta ricognizione preliminare dei problemi metodologici, terminologici, etc., implicati nell'assunzione di un concetto, un « tipo ideale », quale quello di « saggezza moderna » e, ancora, nell'uso della nozione di « moralisti moderni » che, accanto o a margine di quello, anche ho ritenuto qui di adottare.

Nelle stesure iniziali di questo contributo ho preferito poi restringere al massimo l'analisi dei temi ai quali si riferiscono i primi due interrogativi critici sopra sollevati pertinenti la cultura napoletana, limitandomi ad avanzare su di essi solo alcune indicazioni molto parziali. Nella più ampia redazione di tale lavoro affronterò in modo un po' più ravvicinato il problema della ricezione in ambiente napoletano della riflessione « moderna » sulla saggezza, coinvolgendo in particolare nella disamina del tema la meditazione di Paolo Mattia Doria. Ugualmente sarò costretto in questa sede — anche per ragioni di necessaria brevità — a fornire pochi cenni pure sullo svolgimento della riflessione vichiana sulle problematiche rinviante all'argomento qui considerato. Mi è parso opportuno invece spendere già da adesso qualche parola in più su almeno alcuni dei diversi ambiti problematici sui quali è possibile a mio parere esaminare il rapporto di Vico con la « saggezza mo-

terna »: in particolare l'ambito dei problemi concernenti la riflessione vichiana sulle relazioni tra « sapienti » e « volgo », e, anche, l'insieme delle questioni confluenti nella domanda — già sollevata qualche volta nella letteratura vichiana (sia pure in forma marginale e obliqua) — se si dia un « Vico moralista » e/o un « Vico scrittore moralista ».

Mi era sembrato infine utile corredare l'iniziale tentativo di definizione di alcuni tratti della « saggezza moderna » con una sorta di problematica esemplificazione di essi esercitata sul *De la sagesse* di Charron. E ciò per due ordini di ragioni. Da un lato per argomentare ed esemplificare minimamente i caratteri astrattamente enunciati del concetto di « saggezza moderna » attorno al testo al centro dell'occasione di studio nella quale intervenne il presente contributo. Dall'altro, per la ragione che il testo charroniano ebbe — come si è già ricordato — la sua prima traduzione italiana nel 1698, vale a dire in un cruciale momento della cultura meridionale, nella quale determinati suoi ambienti si mostravano particolarmente recettivi verso la produzione d'oltralpe in materia di meditazione morale, ma nello stesso tempo si avviavano ad avanzare risposte autonome proprio sul terreno privilegiato della riflessione etica e politica. La traduzione del *De la sagesse* non dovette passare inosservata e probabilmente rappresentò un ulteriore importante occasione di confronto su problematiche « morali » attorno a un testo che se — come si avrà modo di dire concisamente più avanti — non era in grado ormai di rispondere alle esigenze (teoriche, metodologiche, anche ideologiche) proprie di taluni ambienti della più vivace intellettualità partenopea, comunque conteneva suggestioni ancora efficaci per questi, e presentava perfino — specie per l'azione di certe sue matrici « tardoumanistiche » o di sue consistenti valenze « sistematizzanti » e « conciliatorie » — alcune affinità con posizioni e tendenze che in quelli si affacciavano.

Anche in questo caso, tuttavia, l'ampiezza assunta dalla relativa sezione di questo lavoro — che, se conservata, ne avrebbe squilibrato eccessivamente l'assetto qui presentato — mi ha consigliato di rinviarne l'esposizione alla stesura più ampia che ho approntato.

2. Non pare il caso di soffermarsi a lungo — almeno in questa sede — sulla questione preliminare di metodo della legittimità, ossia della proficuità storiografica della nozione di « saggezza moderna », o, come sua specificazione centrale e determinazione emblematica, di « tradizione della *sagesse* ».

Lo stato della letteratura critica corrente sull'argomento<sup>1</sup> pare

<sup>1</sup> È opportuno avvertire che, nell'intento di ridurre il più possibile l'apparato delle

autorizzare l'uso della nozione di una « saggezza » spiccatamente « moderna »: nata cioè nella frantumazione o corrosione dei precedenti universalismi, monismi, e « sistematismi », se così si può dire, concettuali ed etici, e, ancora, nella nuova situazione « materiale » dei rapporti dei « sapienti », degli intellettuali, con le forme e le vicende determinate del potere « moderno ».

E pare d'altra parte piuttosto plausibile che la riflessione sulla *sagesse*, nella cultura francese tra '500 e '600, possa considerarsi un fenomeno centrale, per molti versi esemplare, entro una serie di esperienze intellettuali, di analogo segno, che certamente travalicano l'area culturale francese. Fu in questa, infatti, che la « saggezza moderna », la *sagesse* per antonomasia, trovò i massimi rappresentanti, i più convinti e letti teorici (Charron per l'appunto), i più fini scrittori: allo stesso tempo presentando quasi gli elementi di un canone e gli esemplari di specifici generi di scrittura (gli *essais*, le *maximes*, etc.)<sup>2</sup>.

note, limiterò all'estremo la citazione e discussione della vastissima letteratura critica che potrebbe essere richiamata ragionando attorno alla nozione di « saggezza moderna », in pagine, come queste, che non hanno, su tale argomento, una caratterizzazione primariamente « filologica ». D'altra parte quasi mai — mi pare di potere osservare — nell'enorme produzione che si è interessata alla formazione e ai primi sviluppi della riflessione morale moderna, la concettualizzazione storiografica della « saggezza moderna » (diversamente da quella relativa ai « moralisti moderni ») è stata sottoposta a specifica tematizzazione. Ci si trova così nella condizione — nella preliminare indagine sulla letteratura critica esistente sul tema — di dovere evidentemente ricostruire l'itinerario della riflessione storiografica attorno alla « saggezza moderna » per la più parte rivolgendosi ai tanti contributi che adoperano diverse categorie storiografiche, più o meno ricomprendenti al loro interno anche ciò che la nozione di « saggezza moderna » consente di definire in modo più determinato. Basti pensare, ad esempio, a linee di indagine fondamentali nella ricostruzione della meditazione morale moderna, attivate nella cultura storica tedesca, da un Dilthey, con la sua nozione di una « moderna filosofia della vita » (definita dalla sua attenzione verso l'esperienza della vita e dal suo orientamento marcatamente antisistemico), o da un Friedrich, con la sua nozione di una « scienza morale europea », moderna (caratterizzata dal suo irresoluto problematicismo e relativismo e dal suo convinto appello all'empiria). Per lungo tempo, tra l'altro, la riflessione sulla « saggezza » ha investito, in più di un caso, piuttosto, che la sua storia, per non dire la tematizzazione appunto della categoria storiografica, prevalentemente il bisogno rinnovato della « saggezza » nella speculazione contemporanea: è questo, ad esempio, il caso di certo pensiero francese di ispirazione « spiritualista » a cavallo dell'ultima guerra (da Maritain, a Vialatoux, Jolivet, etc.); ma interessante è pure il caso della forte reviviscenza dell'interesse per la « saggezza » nel quadro della odierna rinascita della « filosofia pratica » di matrice aristotelica.

Quanto alla categoria storiografica di « saggezza moderna », è assai difficile che essa venga sottoposta a sistematico vaglio critico anche laddove viene comunemente usata dagli studiosi: per un esempio si vedano i contributi (tra i quali interessanti in particolare per il nostro tema quelli di J. Troillard, G. Lewis, T. Ruyssen, A. Cuvillier) compresi in *Les sciences et la sagesse*, Paris, 1950. Ma di ciò più diffusamente in altra sede.

<sup>2</sup> E suggerendo d'altra parte — si può aggiungere — una possibile via di uscita dalla scrittura stessa della *sagesse*, tramite l'approntamento — naturalmente innan-

Sia per queste ragioni, sia perché fu verso la cultura francese che si mostrarono segnatamente ricettivi gli ambienti dell'intellettualità napoletana tra '600 e '700 da prendere in considerazione, pare dunque corretto circoscrivere, in questa sede, in linea di massima, il discorso a tale area. Sapendo bene, tuttavia, che le cose sono un po' più complicate, e che l'impiego della nozione di « saggezza moderna » solleva svariate domande, da diversi punti di vista, le quali meriterebbero una risposta ben approfondita.

Un primo punto di vista investe, ad esempio, il « tempo », per così dire, della « saggezza moderna », e quindi la sua stessa riconoscibilità. Se alcuni suoi moduli, contenuti, generi di scrittura, sono reperibili già nell'antichità classica (emblematicamente in quella « ellenistica ») e poi, sia pure parzialmente, nella stessa tradizione medievale e soprattutto umanistica (almeno per ciò che attiene a certe forme di scrittura: la sentenza, l'aforisma, l'enchiridion, per non parlare del dialogo, dell'epistola, etc.), è possibile davvero distinguere con sicurezza e precisione una « saggezza moderna » nel mare sterminato della grande tradizione morale, e « moralistica », classica, e poi cristiana?

Un secondo punto di vista riguarda il « luogo », per così dire, della « saggezza moderna ». Già questo — si sa bene — si presenta come un luogo dalla natura sempre più strutturalmente precaria.

zitutto con Descartes — di un metodo di indagine sorretto dall'ideale « deduttivo » della certezza, dell'esattezza (in una certa misura trasferibile, o indotto a essere trasferito, anche sul terreno della sfera pratica), e di una scienza rigorosa, sistematica (almeno sul terreno psicofisiologico) delle passioni e del loro dominio. In tal senso — come è noto — Descartes intendeva spiegare che « filosofia significa lo studio della saggezza, e che per saggezza s'intende non solo la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere, tanto per la condotta della sua vita, quanto per la conservazione della sua salute e l'invenzione di tutte le arti; e che, affinché questa conoscenza sia tale, è necessario che sia dedotta dalle prime cause, sì che, per cercare d'acquistarla, la qual cosa si chiama propriamente filosofare, bisogna cominciare dalla ricerca di queste prime cause, cioè dei principi » (ho adottato la trad. it. di M. Garin di questo passo della *Lettera dell'autore*, ossia della *Préface*, che introduce a *I principi di filosofia*, in CARTESIO, *Opere*, a cura di E. Garin, Bari, 1967, vol. II, pp. 11-12; nell'edizione Adam-Tannery delle *Oeuvres de Descartes*, cfr. tome IX, Paris, 1947, p. 2, della *Lettre de l'auteur* in questione).

Pur guardandomi bene dall'affrontare da vicino la complessa questione storiografica — essenziale per il nostro argomento — del significato e del ruolo della meditazione cartesiana sulla morale entro la riflessione moderna sulla « saggezza », da taluni criteri avanzati nelle pagine successive dovrebbe apparire come la presenza di questo ideale « deduttivo » della « saggezza » come sapere totale non consenta di porre appieno Descartes entro la grande corrente della « saggezza moderna », che si può considerare inaugurata emblematicamente da Montaigne; nonostante, beninteso, Descartes non costruisca in prima persona una morale « esatta ».

Dove bisogna allora andare a cercare e riconoscere la « saggezza moderna »? Negli spazi obliqui, interstiziali, dove per lo piú, sempre piú, elettivamente si rifugia e si apparta la moderna meditazione morale, tanto piú quella « moralistica », vale a dire i terreni accidentati e marginali situati al confine tra letteratura e filosofia? O anche nella ricerca sistematica sulla morale, e quindi nella intenzione del sistema e nella forma del trattato, in una meno diffusa e invece piú autoriflessa « filosofia morale »? Per non parlare poi della « geografia » della « saggezza moderna ». Se la Francia, da Montaigne e Charron a La Rochefoucauld e Vauvenargues, è il luogo di elezione della *sagesse* per antonomasia, quali caratteri avrà eventualmente in comune con questa la riflessione sulla o della « saggezza » fuori di Francia, nella Spagna di Gracián, o nell'Inghilterra del Bacone degli *Essays* (anche questo autore di Vico?), o nell'Italia già di Machiavelli e Guicciardini (se si volesse, con qualche difficoltà, ascrivere ambedue, come pure è stato fatto, tra i « moralisti » dell'età moderna)?

« Tempo » e « luogo » della « saggezza moderna » rinviano evidentemente a ciò che si vuole cercare o — avrebbe ricordato con arguta finezza Leo Spitzer — « scorgere » con essa. È bene allora dichiarare ciò che si ritiene si possa « scorgere » ricercando elementi della « saggezza moderna » in esperienze anche molto disparate, dichiarare cioè un'ipotesi che scorre sotto la configurazione, del tutto problematica, di alcuni tratti della « saggezza moderna ». L'ipotesi è che questa possa essere riconosciuta — pur nell'indubbia persistenza o ripresa di stili di pensiero e tipi di scrittura assunti soprattutto da antecedenti « classico-ellenistici » — per il concorrere, naturalmente nell'astrattezza di un tipo concettuale, di svariati, differenti, tratti. Tra questi, non meno rilevanti di quelli, per così dire, « contenutistici » (il movimento di « ripiegamento » del saggio, la separazione drastica tra « sapienti » e « volgo »), appaiono quelli per così dire piú eminentemente « formali » (relativi alla « giurisdizione » della saggezza, al suo « metodo », alle sue « forme » di scrittura, etc.).

Si tratta di caratteri che possono valere a definire la riflessione sulla saggezza in una stagione in cui il sapere pratico vede doppiamente insidiati i suoi fini e ambiti tradizionali, nel tramonto o nella trasformazione delle antiche funzioni pubbliche degli intellettuali e nel drastico apparire di nuove formulazioni del metodo nella scienza e nella filosofia moderne. A questa doppia cesura si perviene da un lato attraverso la diffusa maturazione della convinzione dell'impotenza (o dell'indesiderabilità) da parte del « sapiente » a influire decisamente e partecipativamente sui destini della sua comunità, dall'altro attraverso l'esperienza dell'impotenza (o improfi-

cuità) a fondare e trattare sistematicamente, secondo impostazioni tradizionali, la sfera dell'agire pratico<sup>3</sup>.

Queste due direttrici di fondo, tra di loro piú di una volta intrecciate (avendo in fondo in comune l'esperienza di un « disincanto » sempre piú totalizzante), sono spiccatamente riconoscibili soprattutto nella cultura francese seicentesca (e la prima in particolare è stata numerose volte sottolineata dagli interpreti). Il che già ci aiuta a fornire una prima indicazione circa la « geografia » della « saggezza moderna ». Il disincanto marcato verso le finalità pubbliche anticamente assegnate al sapere pratico, la progressiva messa a distanza dai suoi tradizionali approcci metodologici e assetti sistematici, si esplicarono peculiarmente — il che, naturalmente, non significa esclusivamente — nell'area francese nello spiegamento di nuovi, o rinnovati, modelli teorici e generi di scrittura: ad esempio l'analisi delle passioni come strumento privilegiato per la meditazione sulla morale tanto pubblica che privata (onde la costruzione di elementi di una vera e propria « psicologia sociale » o « politica »), analisi che ostacolava la tendenza dello studio del comportamento a scadere in mera trattatistica o precettistica quale quella praticata nella letteratura italiana del « savio » a corte, o del « segretario », etc., o — per quanto riguarda le forme di scrittura — la mirabile altezza raggiunta da « generi » quali quelli degli *essais*, delle *maximes*, *réflexions*, *conversations*, dei *portraits*, etc.

Può risultare dunque legittimo scorgere nella *sagesse* teorizzata oltralpe l'espressione emblematica di una « saggezza moderna » — per il resto di diffusione europea — per definire la quale si può provare a convenire su di alcuni caratteri generali, su di una trama cioè di elementi significativi (oggetto di « unilaterale accentuazione » con-

<sup>3</sup> Prima del pieno darsi della seconda condizione — in una fase della storia della saggezza che ci si potrebbe azzardare a definire « primo-moderna » — è possibile tuttavia ancora ambire ad una trattazione sistematica della saggezza, a una definizione dei suoi ambiti, delle sue competenze, e ad un'articolazione delle norme, dei precetti, a quelli pertinenti. È questa, in fondo, la stagione di Charron, la condizione intellettuale che fa della sua *Sagesse* un'impresa significativa, e non « singolare », in direzione di un'organizzazione di un sapere che si va frammentando irrimediabilmente. Successivamente la « saggezza » o ambisce — con Descartes — a ridisegnarsi, come si è visto, come « una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere », cioè tende (non senza resistenze esplicite) ad abbandonare un suo statuto specifico e a coincidere invece *tout court* con la filosofia come sapere totale, un sapere in sostanza a fondamento metafisico e dotato di un metodo dimostrativo proprio della scienza; o, altrimenti, conosce la sua stagione piú lucidamente « pessimistica », quella secondo-seicentesca, quando al destino di « ripiegamento » del saggio si connette il destino di scivolamento ineluttabile della saggezza nella « letteratura ». Come il potere assoluto aveva espulso il « cittadino » dall'antico « sapiente-saggio », così il metodo moderno avrà allora dissociato del tutto il sapere del « saggio », in quanto tale, dalla conoscenza « alta » non solo del mondo naturale ma dello stesso mondo pratico...

zettuale) che dovrebbero per lo piú risultare individuabili in esperienze e figure intellettuali di sicuro fortemente variegata, spesso anche notevolmente distanti (per restare in Francia, Montaigne, Charron, Senault, magari Descartes, La Mothe le Vayer, La Bruyère, Sorbière, Saint-Évremond, Pascal, Nicole, Abbadie, Esprit, etc.).

Tra i caratteri generali che potrebbero essere individuati come costitutivi, rivelatori, della « saggezza moderna », alcuni possono considerarsi in qualche modo inequivocabili, almeno affidandosi a molte indicazioni di una vasta e autorevole letteratura critica. È questo il caso di caratteri piuttosto « contenutistici », per così dire, come quello del movimento di « ripiegamento » verso la sfera interiore, o privata, che caratterizza il configurarsi della « solitaria » *sagesse*, o quello della concezione dei requisiti e dei compiti del « saggio » in relazione a quelli del « volgo », della « moltitudine ».

Accanto ad essi possono poi essere proposti problematicamente altri tratti che andrebbero definiti forse piuttosto « formali ». Essi attengono, in particolare, alla definizione della giurisdizione della « saggezza moderna » nel complesso processo di decostruzione dell'assetto tradizionale dei saperi; alle stesse caratteristiche dell'oggetto (ossia la natura umana) della riflessione sulla saggezza, ma soprattutto al metodo da essa adoperato; infine alle forme di scrittura praticate da quegli emblematici rappresentanti della « saggezza moderna » che vanno ritenuti i « moralisti moderni ».

Mi soffermerò brevemente sulla configurazione nella riflessione sulla *sagesse* di questi principali ambiti problematici, prima di passare alla rapida ricognizione della loro ricezione nella cultura napoletana e soprattutto nella meditazione vichiana.

Un primo fondamentale carattere della « saggezza moderna » — piú volte evidenziato nella letteratura sull'argomento — è individuabile in una concezione della « saggezza » che nasce e resta segnata da un movimento di *ripiegamento*: ripiegamento (« retraite », « fuite », etc.) verso la « solitudine » (tema « moralistico » per eccellenza), o, meglio, verso la sfera individuale dell'« io », del « sé ».

Questo movimento di « ripiegamento », o di « ritorno », o di « riappropriazione », rappresenta in qualche modo il segno comune che collega, unifica, fenomeni intellettuali assai disparati (un « contenuto » generale che si rivela a sua volta come una « forma » che presiede a esperienze molto diverse).

Affidandosi a una recente autorevole indicazione di un'esperta e sensibile studiosa — la quale da tempo ha argomentato con finezza la proposta di leggere unitariamente il dibattito morale nel Seicento francese, e quindi la riflessione sulla *sagesse*, nella chiave decisiva della « crisi della morale comunitaria » — « libertinismo e mistici-

smo, razionalismo e scetticismo, epicureismo, stoicismo e gianse-  
nismo: il panorama della cultura seicentesca francese non potrebbe  
essere piú complesso e multiforme; ma queste posizioni diverse tro-  
vano l'unità *in un solo punto*, in sede di filosofia morale, prospet-  
tando tutte un ideale etico che si realizza in uno sforzo puramente  
interiore e privato di liberazione nei confronti della prassi e dei  
contenuti sociali »<sup>4</sup>.

Oppure — a voler cogliere l'attenzione verso il « sé » come  
un elemento di unificazione che travalica gli stessi margini piú pro-  
pri della *sagesse* — riprendendo un'espressione sintetica posta a con-  
clusione di una recente fatica sul pensiero francese moderno tra  
filosofia e politica, « the epicurean sages of Montaigne and Charron  
are connected with Nicole's economic man, d'Argenson's interested  
citizen, and Rousseau's independent man, by a shared preoccupation  
with the self »<sup>5</sup>.

Naturalmente la movenza del « ripiegamento », della « disso-  
ciazione » dalla dimensione comunitaria si attua nei confronti del-  
l'ideale etico rinascimentale — o almeno, sarebbe meglio aggiun-  
gere, dell'ideale preminente su un versante della cultura umanistico-  
rinascimentale — che designa nella sfera pubblica, civile, politica,  
il luogo dell'unica o piú compiuta destinazione dell'uomo nel mondo.  
In questo senso la « saggezza moderna » rappresenta anzi il ripudio  
dei principi ispiratori della filosofia pratica, o politica, che viene  
comunemente definita « classico-umanistica », fondata — a dirla sche-  
maticamente — sull'unità, o almeno sulla non separazione, tra  
l'« uomo » e il « cittadino ».

Ma se le espressioni della « moderna » saggezza del « ripiega-  
mento » conoscono tanti cospicui antecedenti — come sanno bene i  
suoi studiosi (si pensi ad esempio ad alcune puntuali osservazioni di  
Dilthey in proposito) e risulta banale perfino ricordare — già nella  
riflessione morale della classicità (e in particolare nell'etica di ma-  
trice « ellenistica », epicurea, scettica, stoica, etc.), il movimento

<sup>4</sup> Cfr. A. M. BATTISTA, *Come giudicano la « politica » libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 29-30 (il corsivo è mio). « Va detto — aggiunge tuttavia non a torto la Battista — che questo fenomeno di indiscussa portata, questa evoluzione dal modello etico rinascimentale alla filosofia seicentesca della dissociazione, non è stato ancora adeguatamente studiato dalla critica storica moderna », tuttora troppo avvin-  
ta alla « vecchia questione » dei « termini del passaggio da una concezione etica di marca fideista alla moralità 'laica' o 'indipendente' degli esegeti di Charron, dei naturalisti, degli scetticisti » (*ivi*, p. 30); e si veda, in tali pagine, la rapida analisi della letteratura in questione invece piú attenta a una rinnovata prospettiva interpretativa.

<sup>5</sup> Cfr. N. O. KEOHANE, *Philosophy and State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton (N. J.), 1980, p. 451.

dell'« isolamento », della « rinuncia », può essere assunto come un tratto distintivo della concezione moderna della saggezza?

È questa una di quelle questioni così grosse che risulta azzardato il solo richiamarle.

Basterà qui appena ricordare innanzitutto — come è ovvio — il mutamento e allargamento delle opportunità concesse al saggio di ritirarsi nel proprio « io », una volta che questo, dopo l'esperienza cristiana dell'interiorità, ha assunto spessore e valenze sconosciuti alla riflessione morale classica.

Bisognerà poi osservare ancora che in tanta riflessione morale « classico-ellenistica » (specie stoica o stoicizzante) che offrì piú cospicuamente materiali, idee, argomentazioni, luoghi, alla meditazione del saggio europeo sui vantaggi della vita solitaria (riflessione nella quale non rientrano naturalmente la linea platonica e quella aristotelica), restava per lo piú la concessione della superiorità *de jure* della *vita activa*, della partecipazione alla vita politica, e/o l'indicazione al saggio di un compito di edificazione morale, di guida alla virtù pubblica.

La differenza in proposito tra, almeno, l'antico « saggio stoico » (modello per tanta parte della meditazione moderna della saggezza) e il « saggio moderno », è che il primo, in linea di massima, prende parte alla vita politica a meno di non esserne *de facto* impedito, nel qual caso non avrà difficoltà a trovare anche nella vita solitaria, o privata, terreno favorevole a coltivare una serena virtù; il secondo, invece, accetta — come nel caso di Montaigne (in una qualche misura diverso il caso di Charron) — di partecipare alla vita pubblica solo se chiamatovi, indottovi, impedito o almeno distolto dal « ripiegamento » nella vita privata, e comunque senza significative attese di assolvere una funzione alta con il corredo di superiori qualità assenti nei non filosofi. L'impedimento piú forte alla partecipazione alla vita politica da parte del « saggio stoico » antico sta fuori di lui, da parte del « saggio moderno » in lui stesso<sup>6</sup>. Il « sag-

<sup>6</sup> Ciò è espresso molto bene in notissimi luoghi di Diogene Laerzio: gli stoici « sostengono che il sapiente partecipa alla vita politica, se nulla glielo impedisca. Anzi sarà una buona occasione per frustrare il vizio e indurre alla virtù ». Anzi « solo i sapienti sono in grado di governare, di amministrare la giustizia e di esercitare l'oratoria, ma degli uomini cattivi nessuno [...] Né tuttavia il virtuoso vivrà — essi dicono — in solitudine, poiché è nato per la vita comune e attiva » (DIOG. LAERT., *Vite dei filosofi*, VII, 121-123; cito dalla trad. it. curata da M. Gigante, Bari, 1976, vol. I, pp. 285-286). Sia Zenone che Cleante che Crisippo — come è ben noto — sostenevano con sicurezza che si dovesse partecipare alla vita politica della propria città, pur se — come è stato notato dalla piú parte degli studiosi — per lo piú senza riferimento a specifici « programmi politici » ad essi attribuibili. Comunque la « linea stoica », che già con Crisippo aveva postulato efficacemente l'ideale del *biós logikós* come sintesi di *biós theoretikós* e *biós praktikós*, era stata la piú idonea, con il passaggio dall'« etica della virtù assoluta » all'« etica del dovere »

gio moderno », infatti, il saggio di Montaigne, non solo accetta di darsi alla vita politica solo « in prestito e accidentalmente », ma sa legittimare tale sua scelta di comportamento non soltanto — in un orizzonte di caduta dei « fondamenti » — con la fedeltà a personali, radicate propensioni, ma anche, e soprattutto, con la fedeltà a una vocazione alla verità attraverso la quale ha creduto di scoprire l'inganno strutturale, l'autoinganno, che sta alle basi dei vincoli delle virtù sociali<sup>7</sup>.

a trapiantarsi — come è ben risaputo — nell'ambiente romano, favorendovi la teorizzazione di un ideale della virtù politicamente praticabile.

V'è un luogo, in Seneca — autore, come si sa, frequentatissimo da molti teorici della « saggezza moderna », e in particolare da Charron, ma letto con consentaneità anche negli ambienti della cultura napoletana vicini a Vico — che esprime in modo eccellente la logica che presiede la strategia del progressivo arretramento del saggio dalla vita pubblica, dinanzi alla serie di ostacoli esterni, via via più forti, che possono concorrere a determinarlo. Ad ogni situazione di impedimento fattuale ad assumere determinate funzioni pubbliche, deve seguire l'assunzione di quelle che risultino ancora praticabili nella situazione data: si tratta, in altri termini, di una strategia — non a caso paragonata a quella militare — della strenua difesa ad oltranza del terreno che ancora non si sia stati costretti ad abbandonare. « Non potrei negare che talvolta *bisogna* indietreggiare, ma pian piano, a piccoli passi, salve le insegne e salvo l'onore militare [...] Penso che la virtù e l'amante della virtù debba comportarsi così: se la fortuna sarà superiore e gli *toglierà* la possibilità di agire [...] usi più moderazione nella sua attività e, fatta una scelta, trovi l'occupazione in cui sia utile alla comunità ». Segue la fitta enunciazione di una serie di ipotesi di dolorose limitazioni di fatto dei « doveri del cittadino » (« non può », « non può », « gli è imposto », « il foro è pericoloso », « non può », « ti è precluso », « se la fortuna ti ha rimosso »), a ciascuna delle quali corrisponde l'indicazione dello spazio che resta da difendere. « Perciò — conclude il passo (ma altri numerosi se ne potrebbero citare) — la cosa di gran lunga migliore è mettere insieme ozio e attività, ogni qualvolta la vita politica ci è impedita, o da casi fortuiti o dalle condizioni politiche » (*De tranquillitate animi*, IV, 1-8; ho citato dalla trad. it. — che qui in qualche punto non appare forse sempre del tutto felice — di R. Laurenti in *SENECA, I dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Bari, 1978, pp. 333-334; il corsivo è mio).

<sup>7</sup> Vengono facilmente alla mente alcune pagine, giustamente celebri, del cap. X del libro III degli *Essais* di Montaigne, laddove questi, rievocando con finezza le vicende della sua non voluta, anzi inopinata, elezione a sindaco di Bordeaux, e della sua accettazione della carica sostanzialmente forzata, « comandata » (« Me ne schernii, ma mi si fece capire che avevo torto, interponendovisi anche il comando del re »), narra come egli dichiarò che avrebbe adempiuto al dovere di quel « pubblico travaglio » senza — al contrario di suo padre — farsene coinvolgere, « agitare », senza rendersi, come quegli, « dimentico della dolce aria della sua casa » (e si veda l'opposizione tra le due coppie simmetriche di termini « pubblico »-« travaglio », « casa »-« dolce »: cito dalla trad. it. di F. Gravini, in *MONTAIGNE, Saggi*, Milano, 1970, vol. II, pp. 1340-1341); nell'edizione de *Les Essais*, curata da P. Villey, Paris, 1965 — che da adesso farò seguire alla cit. della trad. it. — cfr. pp. 1005-1006. È nota la conclusione riassuntiva di Montaigne: « Io non voglio che si rifiutino agli incarichi che si assumono l'attenzione, le cure, le parole, e il sudore e il sangue dove sia necessario [...] Ma si diano in prestito e accidentalmente, mentre lo spirito si mantiene sempre tranquillo e sano, non senza azione, ma senza tormento, senza passione » (*ivi*, p. 1343; *ed. cit.* Villey, p. 1007).

Epperò il punto più importante di queste pagine non sta tanto nell'arguta rappresentazione del distacco guadagnato e dichiarato verso la « città », il « travaglio pubblico », quanto nella « giustificazione », in effetti di ordine morale, che Montaigne

In secondo luogo, il saggio « ellenistico » — e in particolare, ancora una volta, quello « stoico » — trae dal saldo fondamento metafisico dell'ordine cosmico al quale partecipa nitide indicazioni e prescrizioni relative al compito della partecipazione alla vita pub-

avanza — sia pure nel modo sommessamente problematico che gli è proprio — della sua posizione: « giustificazione » che consente ad essa di proporsi anche ad altri in forma di prescrizione. « Questo modo di procedere » — quello cioè a cui si atte-  
neva il padre — « che lodo in altri, non mi piace seguirlo, e non sono senza giustifi-  
cazione. Egli [il padre] aveva sentito dire che bisognava dimenticare se stessi per il prossimo, che il particolare non aveva alcun pregio in confronto al generale. La maggior parte delle regole e dei precetti del mondo sono intesi a spingerci fuori di noi e gettarci sulla piazza, per l'utile della società. Hanno pensato di fare una bella cosa distogliendoci e distraendoci da noi stessi [...] Di fatto non è nuovo per i saggi predicare le cose secondo ciò a cui servono, non secondo quello che sono [...] Spesso bisogna ingannarci perché non ci inganniamo » (*ivi*, pp. 1341-1342; *ed. cit.* Villey, p. 1006). La « giustificazione » della messa a distanza dell'impegno nella « società », allora, sta nel fatto che questa si rivela come il luogo strutturale, e prioritario, di proliferazione dell'apparenza, dell'inganno addirittura, proprio nel punto, oggetto della massima celebrazione della filosofia politica classico-umanistica, della virtuosa subordinazione del singolo al bene della comunità politica. Questo si manifesta come un « utile » necessariamente produttivo di « inganno », sia pure, almeno in parte, di 'virtuoso' inganno, il che non può non alimentare una lunga stagione di sospetto verso le ragioni e gli effetti della virtù politica e le argomentazioni e percorsi che portano ad essa, una stagione di sospetto di qualità e proporzioni impensabili nella meditazione sull'argomento del mondo classico, perfino nella più spregiudicata.

Il sospetto che attacca alle radici le ragioni della comune utilità del vivere sociale, cioè della morale sociale, staccate almeno in parte strutturalmente dall'orizzonte della verità (se non altro la verità, seppure potesse essere riconosciuta come tale, per affermarsi dovrebbe passare per l'inganno) squilibria irrimediabilmente il rapporto istituito tra la piena credenza e l'attività pratica delle prescrizioni di un'etica sociale e l'agire di chi viceversa ritiene di dovere ad esse solo un'estrinseca ubbidienza formale e per il resto di potere senza affanni « vivere una vita semplicemente scusabile » (III, IX, p. 1267; *ed. cit.* Villey, p. 952). Tale rapporto viene infatti presentato in sostanza da Montaigne come un rapporto tra scelte tra finalità differenti, non indifferenti dal punto di vista sociale, ma dipendenti *de facto* dalle mere attitudini, fisionomie, e quindi disponibilità, propensioni, dei singoli. Dal punto di vista del tutto sociale, l'opinione di Montaigne è che « l'occupazione più onorevole è servire alla gente ed essere utile a molti ». Solo che — egli soggiunge — « per quanto mi riguarda me ne astengo: in parte per coscienza [...] in parte per infingardaggine. Io mi accontento di godermi il mondo senza affannarmi, di vivere una vita semplicemente scusabile, e che non sia di peso né a me né ad altri » (*ibid.*). Tra una scelta e l'altra di atteggiamento, di modello di vita, non c'è più il supporto di una possibile fondazione « metafisica »: « non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere » (II, XII, p. 801; *ed. cit.* Villey, p. 600).

Il sostanziale smarrimento dell'ontologia, che fa di Montaigne un autore per eccellenza agli inizi della « modernità », consente di legare all'« opinione », non più all'« essere », l'eventuale scelta *teorica* della morale migliore. Ma *de facto* la scelta avviene solo sulla base di motivazioni personali, in fondo accidentali, « temperamentali ». Smarrita la fondazione *de jure*, anche la più ragionevole opinione della maggiore « onorevolezza », si badi, non intrinseca superiorità, della morale dell'utilità sociale, è praticata *de facto* da coloro o che credono in essa, o che la sentono a sé più consentanea. Perciò assiduamente Montaigne ricorre alle espressioni del « potere » o del « non potere », cioè dell'essere *de facto* disposti, indotti, ad assumere un modello di comportamento piuttosto che un altro. « E chi non può prestare, eviti di prendere a prestito [...] Chi può rivolgere e fondere in sé i doveri dell'amicizia e della

blica e ai contenuti determinati di quella in ordine alla costituzione di una città cosmopolita retta secondo ragione. Quel fondamento si impallidisce invece, fino a scomparire, per tanta parte della disincantata meditazione moderna sulla saggezza, ripresentandosi, ad

*compagnia, lo faccia»; « Vi sono temperamenti che si adattano [...] meglio di altri » al ripiegamento interno nella vita privata, quelli che « sono d'intelligenza fiacca e debole, e un sentimento e una volontà delicata » e le « anime attive e affaccendate che abbracciano tutto e s'impegnano a tutto »; « E chi può infiammare la propria anima... », etc.: (I, XXXIX, pp. 317-318, 321, ed. cit. Villey, 11, 242, 245). Ma quando si scopre che i « temperamenti », le disposizioni, le capacità a scegliere la via della totale dedizione all'utilità comune debbono passare per le necessarie strettoie dell'autoinganno verso se stessi, allora l'equilibrio di una scelta dominata in fondo dalla casualità delle disposizioni personali si rompe definitivamente... Nella caduta del « fondamento » resta almeno la prescrizione, obliqua o esplicita, della fedeltà a un lucido, disincantato proposito di non lasciarsi dominare dall'inganno almeno sulle ragioni ultime del proprio agire...*

Questo modo di argomentare è frutto di una stagione inimmaginabile nel pensiero classico-ellenistico; a maggior ragione in questo — e nella stessa tradizione dello scetticismo classico (come hanno ripetutamente ribadito molti studiosi) — sarebbe stata inconcepibile una perdita di « comunicazione con l'essere » derivante in sostanza dallo smarrimento, dallo svanire dell'« essere » stesso: anche per il più radicale degli scettici greci, la φύσις non poteva essere attinta, ma restava, persisteva, aldilà dei suoi limiti di attingibilità. Per Montaigne, la « fede » non riguarda più la « natura », ma Dio...

Naturalmente, anche nel « mondo classico » la prescrizione del totale disimpegno politico non manca, rappresentativi emblematicamente da celebri espressioni di Epicuro che ingiungono di liberarsi dal « carcere » della « politica » (specie *Gnomologio vaticano*, LVIII e *DIOG. LAERT.*, X, 119; ma anche X, 121 b per la prescrizione del sapere « servire il principe quando le circostanze lo consigliano »: *EPICURO, Opere*, a cura di G. Arrighetti, Torino, 1970, pp. 16 e 84); anche se — come si sa — non mancano interpretazioni autorevoli che qualificano il rifiuto epicureo della politica come il ripudio della cattiva politica, non degna davvero di essere tale, e comunque non come un invito a una vita strettamente, tantomeno monasticamente, individualistica. Ancora più forte, corrosivo, lo spirito critico esercitato dalla tradizione scettica in proposito, e l'opzione decisa per forme di convenzionalismo etico, giuridico, politico, basate — inutile dire — su coerenti premesse di carattere gnoseologico, logico: la non definitività di ogni condotta morale riposa sul carattere intimamente « oppositorio » anche del discorso relativo ai costumi, alle leggi, alle credenze, etc. E tuttavia — elemento decisivo — anche sullo sfondo della riflessione di quella tradizione restava la credenza nell'« essere » di una φύσις magari del tutto inattingibile, ma pure oggettiva. Inoltre era proprio la preminenza degli interessi logico-gnoseologici a rendere in fondo secondaria la ricerca sulla « saggezza » nella tradizione scettica « classica », la quale poi venne assunta dai maggiori teorici della *sagesse*, come Charron, secondo modalità — è noto — eminentemente eclettiche. Assolutamente non è il caso, a questo punto, di provare a elencare neppure la principale letteratura critica sulla diffusione e assunzione di tematiche di origine « stoica », « epicurea », « scettica », etc., nella riflessione morale cinque-seicentesca e nei più noti teorici o cultori moderni della « saggezza ».

A maggior ragione non è il caso di chiarire diffusamente che lo stesso emblematico esempio della attitudine di Montaigne alla *retraite* dalla vita pubblica potrebbe, e dovrebbe, essere problematicamente oggetto di una discussione critica che — sulla base dello stato non univoco delle interpretazioni degli studiosi in materia — assuma e cerchi di intendere quella attitudine all'interno di una ricostruzione 'genetica' della riflessione di Montaigne, e della corrispettiva diversa e peculiare assunzione da parte sua di tematiche stoiche, scettiche, epicuree (che nell'ordine, secondo le interpretazioni più correnti, lo influenzarono).

esempio, con i lineamenti di uno scolorito ed ormai trasmutato diritto naturale.

Infine, la cosmopoli politica, o la comunità razionale degli uomini — vale appena il caso di ricordare — non potrà essere riproposta nell'età ferrea dell'affermazione dei singoli stati nazionali moderni. È questa una condizione « materiale » che detta di fatto una peculiare specificità delle modulazioni moderne della vocazione alla vita appartata del saggio.

La movenza del « ripiegamento » su di sé del « saggio » — si può quindi concludere — assume nel mondo moderno, pur con importanti elementi di continuità o ripresa di antichi moduli teorici, caratteristiche e forza sconosciute anche alla riflessione sull'« autarchia » di ciò che è stato chiamato l'« etica individualistica » classica.

Tale movimento è d'altra parte anche assai lontano — pur se deve naturalmente ad essa non pochi debiti — dalla linea « cristiana », e segnatamente « agostiniana », dell'ideale della pura interiorità, di un'anima totalmente ripiegata, sottrattasi al commercio estraniante con il « mondo » per darsi alla « conversazione » con Dio.

Non vale la pena di dilungarsi su questo punto, sul quale peraltro la letteratura critica si è spesso soffermata, appunto per cogliervi — secondo un tradizionale interesse storiografico — i segni di un passaggio da una sensibilità ancora spiccatamente permeata di religiosità e fideismo a un'altra viceversa ispirata a valori laici e segnata da processi di secolarizzazione.

Crede che risulti piuttosto opportuno fermarsi brevemente su di un altro punto che la legittima evidenziazione da parte degli studiosi della centralità del ritorno alla « sfera interiore », al « sé » dal « mondo », nei rappresentanti della *sagesse*, ha probabilmente più di una volta offuscato, o lasciato eccessivamente in secondo piano. Mi riferisco al tema del « ritorno » daccapo al « mondo » da parte dell'« io » ritornato su se stesso, del movimento di « estroversione » che segue, e in una certa misura non può non seguire — questo è importante — il movimento di « introversione » messo in opera dal « saggio moderno ».

Se infatti tale movimento iniziale di « introversione » istituisce un « ripiegamento » piuttosto verso la sfera, la « solitudine » del « privato » che verso quello della pura « interiorità » (praticata nel panorama della cultura seicentesca francese con stringente capacità di analisi dai giansenisti in particolare, ma anche da questi non univocamente); se il discorso della *sagesse* in fondo non si prefigge di gettare uno scandaglio nelle profondità della pura, solitaria, vita della coscienza, di riprendere la forma — tipicamente « agostiniana », come si è detto — del dialogo dell'anima con se stessa (al più entro una cerchia familiare di anime) perché in dialogo con

Dio; se la riflessione del « saggio moderno » non indugia poi tanto sull'effettiva introspezione della singola soggettività interiore se non al fine, generalmente, di studiare come si situa, si definisce e deve comportarsi la singola individualità psicologica nei confronti delle altre: ebbene, allora il « ritorno al mondo » da parte dell'io si configura come un esito obbligato del suo itinerario. Però non semplicemente « ritorno al mondo » in quanto delineazione pragmatica di un codice di condotta indispensabile al saggio moderno in una situazione di estrema scissione tra verità e apparenza, interiore ed esteriore, privato e pubblico (che è la situazione contrassegnata da un tentativo di conciliare tali estremi che da più parti si è convenuto di definire con il termine di « manierismo »): ma « ritorno al mondo » in quanto quest'ultimo si manifesta in realtà come il luogo effettivo di visibilità e di interesse su cui per la più parte deve continuare ad esercitarsi costitutivamente lo spirito di osservazione e il giudizio del saggio.

In fondo la stragrande parte della riflessione morale moderna che ingiunge di eleggere se stesso come luogo privilegiato di indagine, di riappropriarsi della propria identità, prescrive di ritornare a un luogo che, se non è riempito del compito di ascoltare la voce di Dio e colloquiare con essa, rischia di restare vuoto, e quindi di trovare lo spessore della sua identità o nella reiterazione indefinita del movimento « negativo » di accusa (e distanziamento da) dalla sostanza di apparenza di ogni relazione nel « mondo » e con il « mondo », o nella definizione di una serie di regole che valgano come guida per il saggio alla vita nel « mondo », pur nel distacco da esso: sí che l'indagine sull'« interiorità » si risolve nell'osservare, analizzare, esaminare, giudicare, prescrivere, i comportamenti per lo più « impuri » dell'io, la trama dei suoi rapporti psicologici e sociali con gli altri io.

In ambedue i casi — nella reiterazione dell'accusa alla sostanza di estraneazione del « mondo », o nella disamina dei rapporti e comportamenti « psicologico-sociali » degli io — il « mondo » negato resta comunque ostinatamente ad occupare, ad ingombrare la scena sulla quale si appunta lo sguardo del « saggio ». L'« io » non perde certo la sua centralità, ma questa è, per così dire, una centralità più « prospettica » che « contenutistica », attiene maggiormente al soggetto dallo sguardo che non al suo oggetto. Per l'anima « agostiniana » (e penso anche a certe esperienze di scrittura fiorite in taluni ambienti giansenisti o puritani...) tolto il mondo resta il colloquio dell'anima con Dio; per il « saggio moderno » oltre il « mondo » non resta pressoché nulla<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Naturalmente il discorso — che deve essere volutamente schematizzante —

Perciò il movimento di « introversione » del pensiero della *sagesse* si risolve in fondo, non contraddittoriamente data la natura sua, in un doppio movimento di « estroversione »: un movimento di smisurata estroversione dello sguardo verso il « mondo » da parte di una ragione critica, avida, inappagatamente avida di curiosità intellettuale, e un più contenuto ritorno a un'estroversione del saggio sul piano dell'agire pubblico<sup>9</sup>.

lascia spazio a svariate « limitazioni » dell'assunto e all'individuazione della specificità di ogni particolare forma di riflessione o scrittura pertinente alla « saggezza moderna ».

È evidente innanzitutto che quanto detto non investe assolutamente le forme di « conciliazione » con la vita pubblica che risultano — come nell'umanesimo petrarchesco — pur nell'apertura di un dissidio vivace tra interiore e esteriore, costitutive del modello del letterato, del poeta, « sapiente » in quanto latore di un ufficio di formazione alla vita sociale (e quindi « eloquente »), e perciò non ancora « saggio ». Quel modello di « unione di sapienza e eloquenza » era in grado di comporre un più limitato dissidio tra i diversi « ideali di eloquenza e di silenzio » — riprendendo i titoli di noti contributi di J.E. Seigel — che pure sono rintracciabili, nel Petrarca, da un lato in scritti come le *Invective* o le *Familiares*, dall'altro in opere come il *De vita solitaria* o il *Secretum*, queste ultime testimonianti la fervida ripresa della linea intimistica « agostiniana ».

Può risultare interessante, piuttosto, fare riferimento — a proposito dell'« io » o del « mondo » quali luoghi di ricerca del « saggio moderno » — proprio a Montaigne. Questi non manca di iscrivere significativamente nel campo di osservazione del nuovo sapere e scrivere del saggio, come suo determinato contenuto — lo ha notato di recente anche Starobinski — ciò che si presenta come la dimensione puramente accidentale (invece che puramente spirituale) dell'« io »: a partire dalla sua corporeità, dalla sua complessione psicofisica (onde il fatto che la « materia » del libro di Montaigne, come annuncia l'avvertenza « al lettore », sono innanzitutto « qualità », « umori », « difetti », del suo autore); a partire dalla sua più minuta esperienza, dalla parte sicuramente meno nobile e universale della sua vita mentale (come le « chimere », i « mostri fantastici », che popolano, figure di « balordaggine » e « stravaganza », la mente di Montaigne in ozio: cfr. I, VIII, in *op. cit.*, p. 40; *ed. cit.* Villey, p. 33). Insomma, invece che l'io altamente spirituale o impersonalmente raziocinante, cogitante, o invece, e oltre, che l'io definito in rapporto con gli altri, emerge in Montaigne — sappiamo bene — un io minimo, singolare, accidentale, sicuramente opposto a qualsiasi modello esemplare e universale, e pure strettamente avvinto alle idee, appunto opinioni private, che Montaigne elabora e descrive. Non a caso, nella crisi dell'universale, le idee, come opinioni, si legano e debbono essere rappresentate in connessione con la singolarità di una complessione psicofisica, di una particolare corporeità (cfr. ad es. I, XX, p. III; II, VIII, p. 495; II, XVI, p. 856; *ed. cit.* Villey, pp. 87, 385, 641). Il « me » di Montaigne è ciò che copre un « vuoto di ogni altra materia » (II, VIII, p. 495; *ed. cit.* Villey, p. 385); per il resto, però, la « materia » degli *Essais* riprende ad essere per la sua massima parte il rapporto di questo « me » con il « mondo » ...

<sup>9</sup> Elemento di questo quadro è poi il fatto che il movimento di « introversione » di tale diffuso soggetto etico può essere letto — come è stato fatto di frequente negli ultimi tempi — anche nella chiave della sua oggettiva « funzionalità » in senso politico. Come ha ribadito di recente il Castrucci, da un lato v'è « un movimento di questo soggetto che consiste in una *introversione*, in una riflessione disillusa che, in prospettiva, sfocia necessariamente in un atteggiamento relativistico-nichilistico »; dall'altro « una *funzionalità* in senso politico di questo movimento di riflessione, che è ben lontano dunque dall'essere semplice fuga dal mondo » (cfr. E. CASTRUCI, *Ordine convenzionale e pensiero decisionista. Saggio sui presupposti intellettuali dello stato moderno nel Seicento francese*, Milano, 1981, p. 32). Tale funzionalità con-

Tutto ciò non è privo di conseguenze per ciò che attiene — come si dirà meglio piú avanti — al territorio di giurisdizione della *sagesse*, un territorio residuale, per cosí dire. Privata infatti del

siste, evidentemente, nell'accettazione necessaria della garanzia dell'ordine politico. Ma ciò non deve necessariamente significare, in verità, che tale accettazione assuma sempre e dappertutto, e neppure nella piú parte dei casi, il tenore di quel disincantato convenzionalismo sul quale oggi amano indulgere molti interpreti (e in proposito andrebbe richiamata proprio una personalità intellettuale quale quella di Charron).

Da quanto detto finora appare chiaro che non mi sembra utile seguire la tipologia proposta, con la consueta suggestività, da Giovanni Macchia, secondo il quale tra i « moralisti classici » (che sarebbe meglio, a mio giudizio, definire « moderni ») si presentano « due tipi principali »: « il moralista pratico », la cui scienza è rivolta a difendersi o a conquistare il mondo in cui vive (e accade che egli diventi un politico); e il moralista « puro ». Al piacere non di rado acre dell'osservazione quest'ultimo unisce la volontà di dare un senso allo spettacolo cui assiste (e non è raro il caso che egli diventi un filosofo, o una grande anima religiosa). Mezzo espressivo del primo è il precetto; ma il mezzo espressivo del secondo è la riflessione » (cfr. G. MACCHIA, *Introduzione a I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Milano, 1961, pp. 13-14). A parte la difficoltà di qualificare Machiavelli e i suoi continuatori come « moralisti pratici », o « moralisti » *tout court*, la piú parte dei « moralisti puri » — si può osservare — è assai spesso avvinta allo « spettacolo » del mondo, e, infine, a questo torna per fornire le regole, i precetti, che consentono al saggio di vivere rettamente o prudentemente in esso. Naturalmente va tenuto presente che l'antologia curata da Macchia seguiva quella curata da E. Zolla intitolata *I moralisti moderni* (in effetti contemporanei e con vistosa forzatura definibili poi « moralisti »), ed era quindi in qualche modo obbligata ad assumere un titolo diverso.

Ma una discussione adeguata attorno alla nozione (oltre che alla tradizione) dei « moralisti » — che non copre di necessità, evidentemente, quella di « saggezza moderna » — dovrebbe innanzitutto partire, come qui non è possibile fare, dalla disamina critica della numerosa letteratura sul tema, sul quale non mancano anche voci italiane molto significative (basti pensare ai contributi assai fini di Corrado Rosso). In particolare andrebbe esaminato e discusso il recente lavoro — che riprende la dizione di « moralista classico » — di L. VAN DELFT, *Le moraliste classique. Essai de définition et de typologie*, Genève, 1982, alla cui ampia rassegna della tradizione critica in questione si può comunque qui rinviare. È opportuno però almeno osservare che — a parte le specifiche proposte critiche formulate dall'autore, sulle quali di volta in volta è dato assentire o meno — appare condivisibile il tentativo di individuare alcuni tratti generali atti a configurare e riconoscere, laddove convergenti, un peculiare genere di discorso. Tali tratti sono reperiti dallo studioso sia sul piano contenutistico (che è l'indicazione forse meno persuasiva, nella tendenziale cogente restrittività della materia possibile oggetto delle analisi dei « moralisti »), sia sul piano formale (dei generi di scrittura adoperati), sia, infine, sul piano dell'atteggiamento (asistematico) che i « moralisti » intratterrebbero con l'oggetto della loro meditazione). Ad una analoga esigenza definitoria cercavano di ubbidire per loro conto anche queste pagine, pur rivolte in sostanza ad altro problema, e non accompagnate in verità da preoccupazioni tipologiche.

Va infine ancora menzionato almeno il piú breve lavoro — anche esso apparso di recente sul tema dei « moralisti francesi » — di J. VON STACKELBERG, *Französische Moralistik im europäischen Kontext*, Darmstadt, 1982. L'agile profilo del valoroso studioso tedesco presenta molti spunti interessanti, oltre che il meritevole intento di volere studiare i moralisti francesi nel loro « contesto europeo » (in verità poi un po' sfocato e quasi del tutto ristretto al versante delle origini « rinascimentali », peraltro a mio parere non pienamente riconoscibili). E tuttavia — a parte inclusioni ed omissioni opinabili a seconda delle prospettive prescelte — l'attenuazione dell'interesse per l'elemento formale della « scrittura moralistica » presenta il rischio di una piú difficile riconoscibilità e definibilità dell'oggetto storiografico. Diversamente da un concetto quale quello di « saggezza moderna » — che qui si è preferito per

terreno di fondazione o delle regioni contigue della *sapientia* legata alla *scientia*, espropriata quasi sempre e sempre di più delle capacità cognitive relative alla sfera politica proprie di una *prudentia* « forte » detenuta da *sapientes-prudentes*, la saggezza moderna finisce con il ridursi anche gli ambiti di competenza o gli interessi della riflessione « puramente » morale. Si potrebbe in questo senso dire che la « crisi della morale comunitaria » di cui la « saggezza moderna » — come sappiamo da pagine assai fini che si sono sopra richiamate — è sintomo ed espressione, non si rovescia tanto in un potenziamento della « morale dell'interiorità », quanto piuttosto si piega (non senza resistenze significative, documentabili a proposito dello stesso Charon) alla ricerca di una « morale societaria » (una morale che riguarda le relazioni tra gli atomi sociali).

Indagando sulla recezione nella cultura napoletana dell'età di Vico della tradizione della *sagesse* bisognerà tenere conto sia di tale carattere di intrinseca limitazione del campo di questa, sia del fatto che il suo oggetto precipuo restasse in ultimo il « mondo », quel « mondo » dei rapporti umani che tanto interessava gli ambienti intellettuali vicini a Vico.

Un secondo essenziale carattere della « saggezza moderna » — sul quale è opportuno soffermarsi ancora più rapidamente — perviene a una concezione per la quale il « saggio » (naturalmente definito ancora comunemente con il termine di « sapiens »), sta in una posizione non soltanto di ovvia preminenza assiologica nei confronti dello « stolto », ma di radicale alterità o separatezza dal « volgo », rispetto al quale non ha, né deve avere, che rapporti di alternativa di valori e di comportamenti, e quindi nessuna funzione di attenuazione, sarcitura, della distanza che da esso lo separa. Il « saggio » non soltanto è distante dal senso « comune », che è in effetti la vana e ingannevole « opinione » del « volgo » — anche se sull'« ordinario » e « comune » non mancano, a partire da Montaigne (specie l'« ultimo »), valutazioni in qualche modo meno negative — ma non deve intervenire, come ben sappiamo, a turbare pericolosamente un ordine sociale e politico poggiante indissolubilmente sull'inganno o autoinganno del « volgo ».

Quest'ultimo punto — luogo canonico specialmente della riflessione « libertina » — vale in modo peculiare a caratterizzare la natura di radicale sospetto della « saggezza moderna » nei riguardi

diverse ragioni privilegiare, considerando la produzione « moralistica » solo come una espressione di essa caratteristica fino all'emblematicità — il concetto di « moralisti » richiede a mio avviso un approccio innanzitutto (anche se non esclusivamente) « formale », ad evitare i frequentissimi usi impropri, e quindi la assai ridotta utilità, del termine.

delle ragioni fondative e connettive della società, rispetto anche alle più comuni espressioni pure di quella riflessione morale di matrice « ellenistica » che, certamente, aveva per prima sostituito l'opposizione « classica » tra liberi e schiavi, cittadini e non cittadini (o greci e barbari), con quella tra « sapienti » e « stolti »<sup>10</sup>.

Il « saggio moderno », insomma (rispetto al quale poi andrebbero naturalmente considerate nella loro specificità e particolarità alcune espressioni, che si potrebbe forse definire « primo-moderne », della saggezza, ivi compresa quella di Charron) — sia egli « libertino », che semplicemente « scettico », o altrimenti « rigorista », etc. — non assume i tradizionali compiti « pedagogici » assegnati ai « sapienti », di segno peculiarmente « umanistico »: innanzitutto

<sup>10</sup> Per quest'ultimo aspetto la « saggezza moderna » si riannoda strettamente a quella insegnata nelle scuole epicurea, stoica, etc., per le quali era ormai inconcepibile la nozione di una « morale popolare », l'attitudine platonico-aristotelica a intendere la morale come un campo di comportamenti praticabili, e in una certa misura praticati, da tutti gli uomini liberi, tantomeno la valutazione aristotelica delle opinioni dei « più » come il luogo di una sedimentazione della verità a cui dovesse fare riferimento il sapere della sfera pratica.

Si può appena qui rammentare la complessità della questione — che sarebbe a questo punto da mettere sul tappeto — delle molteplici assunzioni nel pensiero moderno delle svariate formulazioni che, nelle diverse versioni delle scuole filosofiche « ellenistiche » (stoicismo antico, medio, etc.), assunse il tema di una natura, innanzitutto conoscitiva, comune a tutti gli uomini (e quindi tale da attenuare, almeno potenzialmente, lo scarto tra « sapienti » e « stolti »). L'affinità di tutti gli uomini per l'appartenenza loro a una medesima ragione naturale è tema — si sa bene — che attraversa in particolare gli sviluppi della riflessione « stoica » e vi attiva in vario modo, da Cleante a Crisippo, da Cicerone a Seneca a Marco Aurelio, le idee di una comune natura razionale di tutti gli uomini e della loro sostanziale eguaglianza: anche se poi altro saranno certe più radicali formulazioni originarie del diritto naturale, altro, ad esempio, quelle ciceroniane. L'affinità di tutti gli esseri umani per la solidarietà nella comune ragione se fa sì che tutti possano essere considerati formalmente eguali (Cicerone), che tutti possano essere padroni e sapienti invece che servi o stolti (Seneca), non toglie però che di fatto poi ciascuno — come si sa — debba accettare il posto naturalmente assegnatogli e che solo colui che di fatto risulta « sapiens », « vir bonus » — e non tutti possono essere sapienti — può, e quindi deve, guidare gli altri uomini verso un ordine che corrisponda a quello supremo, che egli solo conosce compiutamente. In questo modo — come è ben noto — segnatamente lo stoicismo « temperato » romano aveva efficacemente approfondito la distinzione tra la virtù assoluta, accessibile al solo saggio, e il dovere medio conseguibile dai « più » sotto la guida dei « sapientes », rendendo felicemente praticabile in termini di funzionalità politica il carattere profondamente elitario di un ideale che conduceva al disprezzo dell'informe massa degli stolti.

*L'ampissima ricezione cinque-seicentesca di tali tematiche nella riflessione sulla saggezza avrebbe assunto con maggiore disponibilità la natura aristocratica di simile ideale etico, e solo assai parzialmente (in alcuni autori e momenti) la prescrizione (tipicamente ciceroniana) rivolta al saggio di avviare la « moltitudine » dei « più » all'ordine razionale, sociale, ad essa consentito. E precisamente questo secondo orientamento che viceversa avrebbe privilegiato la rilettura di Cicerone, Seneca, etc., da parte del « giovane Vico ».*

Non è assolutamente il caso di citare in questa sede neppure i più importanti contributi richiamabili su temi così generali quali quelli ai quali si è fatto ora riferimento.

l'ufficio di condurre in qualche modo il « volgo » a livelli sia pure elementari di consapevolezza, responsabilità, virtù, tramite forme alte di persuasione, e quindi forme di discorso, di sapere, come in primo luogo l'eloquenza.

Egli si affida, al contrario, piuttosto alla fredda logica dell'« inganno ». Tuttavia accanto alla teorizzazione esplicita dell'impiego dell'inganno deliberato del « volgo » (sotto forma dell'impostura sacerdotale o sapienziale), o del calcolato sfruttamento della sua innata tendenza all'autoinganno, avanza anche, come sappiamo — e in particolare nella cultura francese seicentesca — un tipo di analisi delle forme di autoinganno collettivo che investono in sostanza tutta la società e anzi permettono a questa di costituirsi e svilupparsi su basi tanto sicure quanto recondite.

Questo complessivo plesso tematico si rivela particolarmente idoneo a misurare la grande distanza assunta sulle problematiche in questione dagli ambienti intellettuali napoletani impegnati a fondare su un disegno teorico compiuto i loro ideali e le loro aspirazioni relative agli uffici « pedagogico-politici » propri di « sapienti » investiti di finalità pubbliche; ma anche la sensibilità che i più lucidi tra di essi (e naturalmente in primo luogo Vico) dovevano mostrare verso le formulazioni più smalziate degli analisti moderni del mondo morale.

Un terzo carattere — considerabile piuttosto « formale » — della « saggezza moderna » può essere reperito sul terreno delle generali condizioni « epistemologiche » entro cui quella definisce se stessa e si ritaglia le sue giurisdizioni. Queste infatti paiono risultare dalla spiccata tendenza ad una triplice serie di « rinunce ».

In primo luogo tendenza propria della « saggezza moderna » appare quella alla marcata separazione, fino alla divaricazione e al congedo, con la ricerca del fondamento nella « sapientia »-« scienza ». La saggezza per lo più non trova, e neppure ricerca più, un fondamento (ontologico, teologico, cosmologico, etc.) né nella « sapientia » come propriamente « scienza » (come sapere cioè del necessario), né nella « sapientia » (come sapere dell'agire pratico) comunque legata alla « scienza » da un rapporto di fondazione e/o collaborazione, e d'altra parte detentrica, in molti casi, di alcuni requisiti della « scienza »<sup>11</sup>. In ciò si può segnalare ancora la di-

<sup>11</sup> Se il « *sentio me non esse sapientem* » del Petrarca si iscrive ancora nella tradizione cristiana del sospetto verso una sapienza che può distrarre, trarre fuori l'anima dal dialogo con se stessa, dove trova in Dio comunque un fondamento della sua ricerca (nonostante le differenze con la prospettiva precipuamente agostiniana, come finemente lumeggiate dal Groethuysen), la sostituzione che Montaigne attua del « *moy* » alla « *métaphysique* » (« *je m'estude plus qu'aultre subject: c'est*

stanza della « saggezza moderna » dai tratti preminenti della « saggezza antica », anche quella più ad essa affine e che le fornì maggiormente esemplari e materiali<sup>12</sup>. Ed infatti, quando viceversa la « saggezza moderna », come pure non di rado accade, fa riferimento a un ordine naturale, ciò avviene per lo più in forma obliqua, in maniera tale da escludere una consistente tematizzazione, e assunzione conoscitiva in forma di « sapientia » (e ciò vale anche nel caso di Charron), di tale piano di riferimenti.

In secondo luogo — rispetto al tradizionale assetto dei saperi (che ne risulta poi sconvolto) costituitosi nel tardo Medioevo entro il lessico concettuale aristotelico — abbandonati o « sospesi » (non senza consistenti residui, inquietudini e nostalgie) i saperi « forti » una volta fondanti una saggezza intesa come alta « prudenza », e rotta, addirittura invertita la preminenza gerarchica della « sapienza » sulla « saggezza » (secondo l'antico monito di Epicuro dell'*Epistola a Meneceo*), quest'ultima, entro la sfera dell'agire pratico, propende a rinunciare a ogni forma di « prudenza forte », volta cioè ancora alla ricerca della « pura verità di tutte le cose » e all'orientamento dell'agire verso « laudabile et honesto fine ». La saggezza inclina quindi a rinunciare drasticamente sia allo studio della « politica » (come sapere dell'agire politico a fondamento etico dei cittadini), sia, anche, allo studio dell'« economica », riducendosi tendenzialmente nel territorio ristretto della « prudenza privata »<sup>13</sup>.

ma métaphysique ») avviene quando la « metafisica » ha perso, per molti, le sue capacità di fondare, orientare, il conoscere e l'agire dell'uomo.

<sup>12</sup> Ciò vale innanzitutto, naturalmente, per la scuola stoica, nella quale « sapiente » e « saggio » coincidono ancora, e il saggio e il suo sapere si basano sulla conoscenza sapienziale di un ordine oggettivo disponibile alla ragione umana e quindi in grado di prescrivere dettami di un diritto di natura perfettamente razionale (specie, evidentemente, in versioni spiccatamente teologico-ontologiche dell'etica stoa: Cleante, etc.). La *politeia* umana trova perciò in quella cosmica il preciso modello della sua organizzazione. In qualche modo analogo è il caso, che parrebbe opposto, dell'etica epicurea: la natura, in quanto indifferente, non prescrive nulla positivamente, ma vige in effetti come modello in fondo chiaro (sia pure in forma negativa) di normatività. Diverso dovrebbe essere considerato il caso dell'ideale di saggezza proprio della linea « scettica », pure assai rilevante — come sappiamo — tra le « fonti » di Montaigne, Charron, etc. (ma non secondo un rapporto rigorosamente « filologico »...). Resta comunque il fatto che l'antico « saggio aveva un punto di riferimento fuori della sua anima » (G. GROETHUYSEN, *Antropologia filosofica*, Napoli, 1969, p. 157).

<sup>13</sup> Per le espressioni citate nel testo cfr. M. PALMIERI, *Vita civile*, a cura di G. Belloni, Firenze, 1982: la « prudentia [...] affaticasi in ricercare la pura verità di tutte le cose » (II, 30, p. 65); « è proprio officio della prudentia ogni nostro pensiero dirizzare in laudabile et honesto fine » (I, 18, 52). Anche sull'esaurirsi della « prudenza » di ispirazione « classico-umanistica » mi guardo bene dall'avventurarmi in questa sede nella citazione della estesa letteratura critica che investe l'argomento. Utili indicazioni bibliografiche sulla traiettoria della nozione di « prudenza » dall'antichità classica all'età moderna si possono trovare comunque in un recente contributo di V. DINI, *La prudenza da virtù a regola di comportamento ed osservazione*

In terzo luogo, la « saggezza moderna » volge pure, come si è visto, a rinunciare all'analisi della « pura » interiorità rispetto a quella dei fondamenti psicologici dell'agire sociale, cioè a quel colloquio dell'anima con se stessa in quanto nutrita soprattutto dal suo contatto con Dio. Si produce in tal modo un'ulteriore grave frattura all'interno dello stesso sapere etico tradizionale, con il consolidarsi dell'orientamento a soffermarsi sull'osservazione ed eventualmente sulla prescrizione dei comportamenti relativi a un agire intersoggettivo, « intramondano », sprovvisto di alte finalità o garanzie etico-politiche.

Risultano così progressivamente emarginati, sia pure in modo differente e secondo svariate modalità, i due principali versanti dell'indagine etica tradizionale, come si è già ripetuto: da un lato la riflessione sulla « vita civile » propria della visuale « classico-umanistica »; dall'altro la meditazione, peculiarmente cristiana, entro l'assorta interiorità della singola coscienza, fiduciosamente o sgomentamente solitaria dinanzi a Dio.

Anche su questo punto sarà interessante esaminare figure intellettuali come quelle di un Paolo Mattia Doria e un Giambattista Vico, le quali per un verso non si mostrarono interessate all'investigazione introspettiva, per l'altro vollero riguadagnare a una conoscenza aspirante ad essere « scienza » i più ampi ambiti e saperi dell'agire pratico, del mondo umano.

Un ulteriore carattere della concezione « moderna » della saggezza (e in primo luogo della speculazione della *sagesse* in area francese) è possibile ritrovare sul piano delle sue procedure metodiche e, quindi, già della considerazione della natura stessa del suo oggetto.

Su questo piano si può individuare — mi pare — un duplice movimento.

Un primo movimento sta nel trascorrere dalla rappresentazione della stupefacente mutevolezza, instabilità, frammentarietà, enigmaticità, che offre lo spettacolo variopinto delle esperienze umane, allo sforzo di recuperare costanze, regolarità, sia pure parziali e provvisorie, dell'agire soggettivo e intersoggettivo, le quali fanno ancora riferimento a una concezione della natura umana in ultimo fissa e statica.

La continua evidenziazione che si legge, nelle pagine di tanti « moralisti », della inesauribile varietà e pluralità dei costumi, delle opinioni, dei casi, attestati dalle esperienze dell'umanità nel tempo

(tramite le testimonianze degli storici) e nello spazio (tramite le testimonianze dei viaggiatori), e anche l'innegabile compiacimento che non di rado vi si coglie nell'adesione all'illimitata multiformità del reale, riposano in fondo ancora sull'idea, o sull'esigenza, che tale rigogliosa sovrabbondanza può e deve essere ricondotta ad alcune essenziali legalità, uniformità della vita psicologica: ad esempio alla costante tendenza degli uomini all'inganno e all'autoinganno, alla insopprimibile spinta al mascheramento della vanità, all'inesauribile forza dell'interesse o dell'ambizione, e così via.

Non soltanto. Dal punto di vista del metodo, la ricerca stessa e l'analisi critica della multiformità dei costumi e delle opinioni può avvenire attraverso il potere universale di un'unica ragione atta a discernere, *de jure*, l'unica verità tra le tante presunte (il che non significa, naturalmente, che l'aspirazione alla verità debba poi penetrare dappertutto, aspirando a giudicare ogni diversità di opinione e costume dall'alto di una prospettiva dogmaticamente assunta). Viene comunque escluso, o messo al margine, l'appello al senso comune, a una qualche forma di verità che — secondo un'antica linea speculativa — trapeli in qualche modo tramite l'esperienza sedimentata dei più.

D'altra parte — e qui si instaura un secondo movimento — i rappresentanti della ricerca della *sagesse* per lo più appartengono a una stagione o a una modalità di critica dell'esperienza sostanzialmente pre-metodica (relativamente al metodo moderno): cioè a una stagione o a una modalità di decostruzione o, se si vuole, di « sospensione », degli argomenti dell'« esperienza », senza che avanzi l'impiego di un rinnovato metodo « apriorico », « dimostrativo », « geometrico », etc. Onde il fatto poi che i « moralisti » ritornano all'impiego, sia pure critico, ipercritico, dell'esperienza, nel senso dell'accumulo indefinito di essa: processo di 'inseguimento' dell'esperienza al quale magari si cerca di sfuggire attraverso l'indicazione della esemplarità della singola esperienza, o la compilazione di minuziose tipologie e classificazioni.

Ma la prima via di fuga viene frustrata dal fatto che ogni frammento, segmento di esperienza non testimonia che se stesso, la propria accidentale esistenza, sprovvisto come è dell'esemplarità derivante dal partecipare a un orizzonte, a un alone di intrinseca autorità (ad esempio l'autorità dei classici, trasmettitori della paradigmatica virtù degli antichi, o l'autorità dei grandi maestri della sapienza, o l'autorità teologica, etc.). La seconda via è condotta, invece, sul cammino della « cattiva empiria », a non smettere mai l'accumulo di dati che possono sempre essere smentiti da un caso, da un'eccezione contraria, e quindi risolversi nell'abnorme quanto vano proliferare delle casistiche. « Ogni esempio zoppica, e il paragone che si trae

dall'esperienza è sempre difettoso e imperfetto », osserva Montaigne, testimoniando questa radicale situazione di impotenza, prima ancora che di attitudine, a conseguire l'« universale »<sup>14</sup>.

Si potrebbe dire che mentre la « saggezza moderna » instaura una « svolta » decisiva nei confronti del sapere tradizionale, erodendone forme, assetti e contenuti, essa è tuttavia ancora al di qua, sotto il profilo metodico, della grande « svolta », della piú radicale « rottura », inferta dalla riflessione filosofica, scientifica, giuridica, etc., seicentesca di segno « meccanicistico » e/o « dimostrativo ». Quando invece la speculazione morale, o politica, o giuridica, si farà indirizzare e regolare da quella, non si avranno piú i testi della « saggezza moderna », ma le nuove etiche dimostrative, le nuove procedure sistematiche della scuola moderna del diritto naturale, etc., (e ciò già con un certo orientarsi di Cartesio verso una scienza della sfera morale, piú che verso una morale esatta, e poi con Hobbes, o con Locke, o con Spinoza, o con Pufendorf, etc.).

Ma ciò significa anche che, in quanto la saggezza moderna appartiene in sostanza a un'epoca di « decostruzione » del sapere tradizionale, in essa è implicita una tendenza alla rinuncia (piú o meno definitiva o tematizzata) a intendimenti onnitotalizzanti e quindi a edifici teorici e generi di scrittura sistematici. Non è un caso, allora, che le forme di sapere e di composizione della *sagesse*, seguendo il destino dell'« esperienza » (quella non disciplinata e resa altra dalla quotidiana dalle procedure metodiche della scienza moderna), inclinino sempre piú a trasformarsi in forme letterarie, che rappresentino cioè registri della conoscenza strutturalmente pertinenti alla dimensione individuale.

Inutile cominciare a segnalare fin da adesso l'alternativa a questo processo rappresentato in particolare dal progetto vichiano di convogliare l'esperienza « filologica » dei fatti umani in una sicura « scienza » del reale storico.

Per quanto appena detto carattere costitutivo, significativo, della « tradizione della saggezza moderna », e sicuramente della « tradizione moralistica », deve ritenersi infine pure la messa in opera di una serie di generi di scrittura che rappresentano piú di una volta nuove o rinnovate forme letterarie: i « saggi », le « massime », i « ricordi », i « ritratti », le « osservazioni », le « considerazioni », le « riflessioni », le « confessioni », le stesse « memorie », etc.<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. MONTAIGNE, *op. cit.*, III, XIII (p. 1430); *ed. cit.* Villey, p. 1070.

<sup>15</sup> Anche qui, naturalmente, non mancano antecedenti o precisi modelli reperibili nell'antichità classica (si pensi ad es. a Luciano) e poi nella civiltà umanistica: dialoghi, epistole, riflessioni, sentenze, paradossi, precetti, diatribe, facezie, e così via.

Si tratta di forme letterarie — come ben sappiamo del tutto congrue a modalità del sapere definite in proprio dalla natura asistemica, frammentaria, mobile, « esperienziale », del conoscere, le cui fonti essenziali sono ancora tanto spesso la storia e il viaggio, cioè le due direzioni di indefinito accumulo dell'esperienza condannate senza scampo dalla riflessione cartesiana sul metodo. Al « saggio », all'« uomo saggio », appartiene in proprio — troppo facile dirlo — scrivere il « saggio ».

D'altra parte, si è visto che questa natura frammentaria della riflessione della *sagesse* non è solo iscritta nel suo metodo, ma nella stessa natura frammentata dei suoi ambiti. Il dominio della *sagesse* non soltanto è limitato al mondo umano, ma inclina a confinarsi a spazi limitati di questo e a prefiggersi fini esplicitamente ridotti di profilo e incerti e provvisori: in particolare quando essi si riducono ai registri piú minuti, accidentali, del « me » o alle prestazioni quotidiane di un agire intersoggettivo sprovvisto di valori alti, alle necessarie proiezioni, uscite pubbliche del privato.

Insomma, la rinuncia al sistema ha alle sue spalle — come si è detto — una marcata propensione a una prolungata serie di ri-

In particolare — per restare alla « civiltà umanistica » in senso stretto — i generi « medievali », « scolastici », del commento, della glossa, della *quaestio*, avevano ceduto il passo — come ben sappiamo — agli ideali di un sapere plurale, aperto, flessibile, nella forma stessa del dire, della scrittura, espressa emblematicamente nei generi, ritrovati o rinnovati, del dialogo, o della epistola, o della orazione, etc. Generi nei quali — questo è un punto molto importante all'interno di una storia della « saggezza » — l'apertura e mobilità del discorso si distanziano da vecchie o incumbenti preoccupazioni sistematizzanti (queste seconde già espresse in tanto platonismo quattro-cinquecentesco, per non parlare della trattatistica morale, politica, comportamentale, cinquecentesca), senza allo stesso tempo perdere la sicurezza di un senso unitario della ricerca, ritrovato in ultimo nel convergere verso la vita, la conversazione, « civile ». Perciò nel primo umanesimo in particolare — posto sotto il segno di Cicerone prima che di Platone, come ha sottolineato piú volte il Grassi, uno studioso in questa direzione critica proprio interessato a Vico — la dialogicità del « sapiente » è costantemente legata alla sua « eloquenza », al primato della persuasione retorica rivolta dal « sapiente » ai « piú » sulla astratta dimostrazione di ordine speculativo. Perciò — come è stato sinteticamente e bene detto di recente — anche il « discorso quotidiano », il « colloquio urbano, espresso con i generi affabili dell'aneddoto, del proverbio, dell'arguzia, è misura di socialità e di elegante civismo » e resta pur sempre complementare, nella varia stagione dell'umanesimo civile, « alla vita magnanima dell'uomo pubblico, magistrato, diplomatico, funzionario, militare o accademico » (cfr. A. BATTISTINI-E. RAIMONDI, *Retoriche e poetiche dominanti*, nel vol. III della *Letteratura italiana* einaudiana, *Le forme del testo. I. Teoria e poesia*, Torino, 1984, pp. 65-66, ma si vedano già le pp. 56 sgg.).

La *sagesse* seicentesca si rivolterà definitivamente contro il sapere della dimostrazione filosofica di matrice scolastica, accomunando tuttavia ad essa, nella stessa battaglia, il modello umanistico per eccellenza della persuasione retorica, della eloquenza civile. Il dissidio che in proposito circola, sul tema dell'eloquenza, nelle pagine della *Sagesse* di Charron, è davvero eloquente delle tendenze piú intime del suo discorso e del loro esito all'interno dell'abito sistematico e « conciliatorio » che, in modo non estrinseco, ancora governa e caratterizza tale linguaggio.

nunce: la rinuncia alla « sapienza », o « scienza », di un ordine totale della realtà o di un sistema globale di conoscenze; la rinuncia al dominio della totalità dell'agire pratico; la rinuncia quindi a un discorso sulla legittimazione « forte » del potere; la rinuncia, d'altra parte, a condurre — entro i termini della « saggezza umana » — il discorso medesimo sull'interiorità fino ai problemi ultimi del suo fondamento e del suo fine, problemi eventualmente devoluti esplicitamente — secondo una distinzione propriamente charroniana — a una « saggezza divina » lasciata ai teologi. Ecco allora che, come si diceva, emerge elettivamente come centrale, anche se non esclusiva, la natura « comportamentale », per così dire, dell'oggetto della riflessione della *sagesse*. Ecco allora che le domande, in questa direzione, inclinano a riguardare precipuamente il reciproco condizionarsi della sfera interiore e della sfera pubblica, più che queste sfere stesse, ad attenere cioè alle divise, alle strategie, alle tattiche, necessarie a vivere (o sopravvivere...) nei territori posti alle frontiere tra le due sfere. A parte gli interessi ed esiti assai angusti di certa letteratura europea del comportamento, diffusa particolarmente nell'area italiana (la trattatistica del « cortigiano », del « segretario », etc.), anche le profondità che i più lucidi moralisti e teorici d'oltralpe della *sagesse* saranno più propensi a scandagliare sono quelle degli intricati percorsi psicologici attraverso i quali l'io si pone in rapporto con gli altri individui dell'universo sociale, gli spazi insidiosi dell'apparenza, del mascheramento, della dissimulazione, dei circuiti della vanità, etc.

Ebbene, questo sapere strutturalmente ridotto e rinunciatario del saggio — ma che proprio in ragione della consapevole assunzione della sua misura, moderazione, può anche aspirare dichiaratamente ad essere critica credibile e proficua entro i limiti suoi — non può non volgersi a presentarsi nella forma stessa della scrittura come un sapere non totalizzante, non sistematizzante, un sapere che raccoglie e dispiega la sua sete di dati, notizie, comparazioni, critiche, in generi frammentari, discontinui, di profilo dimesso rispetto alle tradizioni della *summa*, del trattato, o alle alte forme discorsivo-persuasive dell'eloquenza.

Una raccolta di « saggi », un insieme di « massime », di aforismi, di considerazioni, etc., non intendono, né comunque possono dare un sistema, ma al più una costellazione di segmenti di conoscenza. Neppure una indefinita serie di saggi, di massime, saprebbe restituirci — con il disincanto o la passione fredda della ragione — altro che una indefinita serie di frammenti, capaci al più di costituirsi in un disegno, in senso proprio, in una raffigurazione cioè essa stessa mutevole, emendabile, sostituibile, della natura umana, non in uno studio compiutamente sistematizzante.

Si tratta di un sapere caratterizzato — per riprendere i termini di alcuni recenti interessanti apporti critici — piú che dall'assetto stesso delle « formes brèves de la prose », dall'assetto strutturale del « discours discontinu »<sup>16</sup>.

Il *De la sagesse* di Charron rappresenta, da questo punto di vista, una resistenza, se non una deviazione, rispetto a questa direzione « discorsiva » e « stilistica » assunta dalla riflessione moderna relativa alla *sagesse*. L'operazione culturale intrapresa da Charron consisteva infatti nel tentare di assumere, ma anche di circoscrivere, racchiudere, i succhi corrosivi della *sagesse* nella piú tradizionale forma linguistica del trattato. L'opera di Charron perciò non esprime, non esercita immediatamente il potere della *sagesse*, ma la tematizza e tratta sistematicamente, la disciplina entro una forma di discorso retta ancora in consistente misura dagli ideali « enciclopedici » e sistematici dell'orizzonte culturale in cui opera (il che contribuì in modo decisivo alla enorme fortuna di quell'opera).

Certamente, la stessa ricerca di Charron già si rivolge a una sistemazione delle conoscenze sulla saggezza se non altro indirizzata a ribadirne i limiti, a limitarne le giurisdizioni (escludendo appunto quelle rette dalle antiche aspirazioni alla *sapientia*, o dalla « saggezza divina »). Inoltre la trattazione charroniana della sfera pratica, pur seguendo e rispettando l'ordine di classificazioni collaudate, e quindi inglobando discipline, materie tradizionali (per cominciare, l'etica, la politica, l'economica), evidentemente ne altera decisamente il profilo (tra l'altro spingendole verso l'interesse « comportamentale » di cui si diceva).

Tuttavia è indubbio che l'intenzione sistematica di edificare un'architettura, un'enciclopedia, dei saperi presieduti dalla *sagesse* opera in tutta la fatica charroniana e vi detta appunto l'inclusione

<sup>16</sup> Mi riferisco in particolare ad esiti recenti di una riflessione sul « discours discontinu » particolarmente vivace in certa critica, per lo piú letteraria, d'oltralpe (basta pensare a note osservazioni di Roland Barthes sul « discontinu » nella comunicazione, letteraria o meno; ma si vedano le sempre vigili annotazioni in proposito di C. Rosso, *La « maxime »*. *Saggi per una tipologia critica*, Napoli, 1968, pp. 122 sgg.). In special modo mi riferisco ad alcuni contributi compresi nel volume *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup> - XVII<sup>e</sup> siècles)*, a cura di J. Lafond, Paris, 1984, dove si leggono spunti notevolmente interessanti il discorso qui condotto circa, ad esempio, il necessario discredito delle « forme brevi » della prosa nella prospettiva della retorica classica e dei modelli ciceroniani (cari ad autori come Vico) o, soprattutto, circa la differenza da stabilire appunto tra struttura « breve » o « discontinua » del discorso e della scrittura.

A questo proposito andrebbe ponderata attentamente l'ipotesi della maggiore, ben piú intima costitutività, per la « saggezza moderna » — altro è, in parte, il caso del genere propriamente « moralistico » — della natura « discontinua » del discorso piuttosto che di quella esteriormente « breve » (la quale ultima si prestava, non a caso, anche a espressioni di scrittura rette viceversa da intenzioni fortemente sistematizzanti e corredate da ferme procedure metodiche).

e la trattazione analitica (ad esempio di matrice « tardo-umanistica ») di materie e materiali di segno piú « tradizionale ». Questo è un punto di vitale importanza nella considerazione dell'opera di Charron, un punto forse non sempre valutato appieno dagli interpreti, e invece pur tale da contribuire a dirimere piú di una delle questioni storiografiche ancora in sospeso sul conto dell'autore del *De la sagesse*.

Ma una disamina appena minimamente argomentata del tema rinvierebbe a una sia pur rapida ricognizione di quanto siano applicabili, esemplificabili, almeno relativamente al caso di Charron, i tratti che qui sono stati problematicamente proposti come propri della « saggezza moderna » in modo necessariamente del tutto schematico e astratto. È una verifica che rinvio, come annunciato, ad altra sede, essendo in questa possibile soltanto accennare adesso a qualche elemento della cultura meridionale tra '600 e '700 che possa aiutare a meglio collocare il problema della recezione in essa dei testi degli analisti francesi del mondo morale: e, tra di essi, di un testo come il *De la sagesse*, del quale proprio l'assetto « dottrinario » e per molti versi « conciliatorio » del suo impianto dovette contribuire probabilmente a favorirne, ma pure a segnarne, la circolazione e la lettura, specie all'indomani della sua prima traduzione in italiano.

3. Il diniego vichiano dell'insieme dei tratti che sono stati configurati euristicamente come possibili luoghi di indagine, relativamente alla nozione di « saggezza moderna », deve essere riportato all'interno di una piú larga movenza di pensiero che attraversa consistente parte della cultura napoletana tra '600 e primo '700. Sull'argomento mi limito a dare qui appena qualche sommaria indicazione.

La lontananza di tale cultura dalle modulazioni piú spinte dei valori e dei tipi di scrittura della *sagesse* può essere vagliata in una duplice forma: sia nella forma dell'« assenza », cioè esiguità, o scarsa incidenza, della circolazione di determinati testi o esperienze intellettuali d'oltralpe; sia nella forma positiva della « presenza » di espliciti dinieghi dei modelli della saggezza solitaria o ripiegata, della separazione intrinseca della « saggezza » sia dalla « scienza » che dalla « politica », e così via.

Ambedue le forme di « diniego » rispecchiavano innanzitutto una condizione generale della cultura italiana seicentesca.

Questa era in primo luogo poco interessata, o attrezzata, alle nuove indagini e discussioni sulle motivazioni psicologiche e finalità dell'agire degli uomini care alla piú interessante rinnovata analisi del mondo morale maturata in Francia nel « grand siècle ». Sull'ar-

gomento non si dispone ancora — mi pare — delle necessarie, adeguate indagini. Ma pare che si possa osservare che l'interesse per la « psicologia umana » nella cultura italiana del secolo XVII seguiva in sostanza soprattutto le antiche vie battute, specialmente nella seconda metà del Cinquecento, dai trattatisti del sapere storico e politico o dai precettisti del comportamento (specie del « cortigiano ») <sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Nel primo caso si trattava in sostanza dell'interesse per quelle relative legalità ritenute reperibili nell'esperienza storica e rintracciate sul consueto piano delle motivazioni « psicologiche » dell'agire « politico ». Motivazioni « psicologiche », però, solo nel senso in cui si è parlato, ad esempio (con Horkheimer), di una « visione psicologica della storia » propria di Machiavelli (anche se, in verità, non esaustiva certamente della concezione machiavelliana della storia). Una visione in effetti non idonea ad allargare l'analisi al di là della semplice fenomenologia esteriore del « politico » pertinente a fissi modi e tipi psicologici del deliberato disegno (anche quando occulto), del calcolo politico; non idonea ad addivenire cioè allo scandaglio dei più segreti e complicati meandri di una complessiva e labirintica psicologia umana, o ai delicati meccanismi di una psicofisiologia delle passioni. Tale tipo di riferimento alle uniformità della psicologia umana aveva alimentato i dibattiti soprattutto tardocinquecenteschi (e quindi le loro tracce seicentesche) sia della trattatistica politica di ispirazione « machiavellica », « tacitista », etc., sia della trattatistica delle « artes historicae ». Anche quest'ultima era infatti impegnata a cogliere — come si sa — relative costanze e legalità di tipo psicologico come fondamenti del lavoro di una *ars historica* dotata di un sicuro statuto conoscitivo; almeno nella prospettiva di alcuni suoi rappresentanti, cioè di coloro che difendevano la possibilità di un sapere storico pertinente a un oggetto fornito di un minimo di « universalità », di permanenza (di contro alle obiezioni dei negatori totali di tale pretesa che si muovevano — come i Robortello, Zabarella, etc. — sulla base di un'interpretazione « radicale » di Aristotele).

Ugualmente molto rari si presentano gli spunti innovativi dell'indagine etica a base « psicologica » nei precettisti del comportamento (segnatamente la letteratura del « cortigiano », o del « segretario del principe ») o nei trattatisti sistematizzanti della morale. Massime o precetti, raccolti in manuali o disciolti e affioranti in compendiosi trattati, testimoniano di presenze più significative sul versante letterario dell'assunzione di uno stile spesso asciuttamente, densamente « aforistico », che su quello della riflessione propriamente antropologica. Quella letteratura, infatti, più delle volte, quando non scivola nel più convenzionale « moralismo » controriformistico della denuncia del decadimento morale o civile, si limita al più a ripetere stancamente alcuni moduli di quegli autori (Machiavelli, Guicciardini, etc.) che — in una certa prospettiva critica — potrebbero, forse essere assunti agli inizi di una specifica tradizione (non soltanto italiana) del « moralismo » moderno. Moduli — come si accennava — pertinenti al disegno di generalissime condizioni della psicologia umana, la cui conoscenza è necessaria al sapere prospettico del politico, quali quelle, ad esempio, definite ne *Il Principe* (« Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidì di guadagno... »).

Un filone della produzione di interesse morale nella cultura italiana fincinecuescentesca e seicentesca sul quale probabilmente v'è ancora da lavorare proficuamente, in direzione dell'investigazione dell'affermarsi di nuovi interessi pertinenti all'indagine psicologica, è quello attivato, stimolato dalla attenzione della religiosità controriformistica verso il mondo interiore. Attenzione innescata in particolare dal centrale interesse per lo strumento della confessione, e quindi, indotta a coniugare in forme innovative l'analisi psicologica consueta alla solida tradizione della produzione ascetica e mistica (una volta dominata dalla mentalità allegorizzante propria della patristica, ma sempre capace di ospitare minuziose descrizioni degli

D'altra parte, quanto al rapporto tra affermazione di inediti ideali della « saggezza » e fondazione di una rinnovata analisi « moderna » delle passioni, la cultura italiana non si trovava in una situazione molto differente da altre (compresa quella inglese, che pure con Bacone aveva prodotto quegli *Essays* di materia morale assai apprezzati in Europa, e nella stessa Francia). La nuova stringente analisi delle passioni, si era sviluppata e aveva assunto speciale vigore in Francia. Era qui — come è stato ricordato di recente — che « il tema delle passioni individuali era divenuto da decenni materia di discussioni e di indagini, oggetto di opere specifiche (quelle di Coëffetteau, di Le Moyne, di Senault, di Cureau de la Chambre, ad esempio) e di ricorrenti chiose ai saggi di Montaigne e di Charron », mentre nella stessa Inghilterra « tale tipo di interessi si svilupperà più tardi, intorno alla fine del secolo ». Indagare pertanto sulla nuova « psicologia » nella cultura del nostro paese del XVII secolo equivale in sostanza a lavorare innanzitutto sulla diffusione e recezione in esso degli studi d'oltralpe in materia (pur se non è mancata qualche indicazione di possibili, interessanti percorsi inversi) <sup>18</sup>.

stati dell'anima tra slanci e abbandoni alle tentazioni delle *malitia*). Eppure anche un interprete che finemente sollecitava a tenere presente l'attitudine all'« acume di indagine introspettiva » e l'« invito all'introspezione sottile » nella produzione religiosa dell'età della controriforma, notava poi il carattere prevalentemente « tecnico », cioè secondario, collaterale, di tale interesse per l'investigazione psicologica (cfr. G. GETTO, *La letteratura ascetica e mistica in Italia nell'età della Controriforma*, in *Contributi alla storia del concilio di Trento e della Controriforma*, Quaderni di « Belfagor », Firenze, 1948, p. 66).

<sup>18</sup> Per le parole citate nel testo cfr. A. M. BATTISTA, *Nascita della psicologia politica*, Genova, 1982, p. 14. Quanto detto non significa naturalmente che particolari orientamenti ed elementi di quegli indirizzi che si può convenire caratterizzano la « saggezza moderna » non possano essere opportunamente ricercati e reperiti nella specifica tradizione italiana dei trattatisti della morale seicenteschi.

Ancora molto resta da chiedere alla lettura di tanti autori italiani del '600 di testi di tenore, o comunque di interesse « morale », o moraleggiante. A citare alla rinfusa i primi nomi che vengono in mente, si possono richiamare Alessandro Tassoni, Flavio Quereghi, Ludovico Zuccolo, Matteo Peregrini, Torquato Accetto, Anton Giulio Brignole Sale, Emanuele Tesauo, Agostino Moscardi, Francesco Fulvio Frugoni, Daniello Bartoli, Pietro Sforza Pallavicino, Virgilio Malvezzi, Galeazzo Gualdo Priorato (questi ultimi due « moralisti » oggetto delle monografie di R. Brändli e G. Toso Radinis, e il secondo anche di alcune pagine di L. Malagoli). Appunto la Toso Radinis ha sostenuto la tesi (non pienamente condivisibile) che il Gualdo sarebbe stato « l'anticipatore delle disincantate visioni moralistiche di La Rochefoucauld, dei solitari, degli amici di Port-Royal », nonché di tematiche care a La Bruyère: cfr. G. TOSO RADINIS, *G. Gualdo Priorato. Un moralista veneto alla corte di Luigi XIV*, Firenze, 1968, p. 211 (e cfr. già *Moralisti francesi e anticipazioni italiane*, in « Studi di Letteratura Francese », I (1967), pp. 156-162). Sulla materia dei moralisti italiani seicenteschi è ancora grande il debito, e non è un caso — che si deve alle pagine sintetiche del Croce autore della *Storia dell'età barocca* e curatore, con il Caramella, del noto volume luteriano di *Politici e moralisti del Seicento* (dove ancora una volta, in verità, la nozione di « moralisti » viene piegata ad un uso improprio), o autore, ancora, di saggi sul Mal-

In secondo luogo la cultura italiana seicentesca — nella più parte della sua produzione « ufficiale » morale e politica — appariva ancora fortemente versata alla esaltazione (sia pure tante volte stan-

vezzi, etc., e del Garin autore della *Storia della filosofia italiana*. Quest'ultimo testo in particolare si segnala ancora per la preziosità dei giudizi (ad esempio circa la progressiva separazione tra etica e politica nella letteratura considerata) e dei suggerimenti: come quello di rivisitare i *Dialoghi* di Giovan Battista Gelli, « autentici capolavori della letteratura moralistica », o l'invito a studiare negli *Aforismi morali* e politici del Sarpi « una morale cupamente pessimistica, intesa a raggiungere la tranquillità epicurea in un isolamento in sé, lontano dagli uomini », e soprattutto una meditazione attorno a una « *medicina mentis*, non concretata in vasti disegni, ma operosa per massime ed aforismi » (cfr. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1962, vol. II, pp. 757 e 777-778). Naturalmente non sono mancati poi contributi di spicco su autori e testi della tradizione « moralistica » italiana, specie da parte degli storici della letteratura. Mi riferisco — ad esempio — a noti lavori di E. RAIMONDI, già dalla *Introduzione a Trattatisti e narratori del Seicento*, Milano-Napoli, 1955, ai saggi di *Letteratura barocca. Studi sul Seicento italiano*, Firenze, 1961 (spazianti dal Tesoro al Frugoni al Bartoli), o a quelli compresi in *Anatomie secentesche*, Pisa, 1966 (con le belle pagine sul Mascardi); o anche alle pagine di L. MALAGOLI, *Seicento italiano e modernità*, Firenze, 1970 (con i rapidi, ma intensi passaggi oltre che sul Guardo Priorato, sull'Accetto, sul Brignole Sale, sul Malvezzi)... Ma probabilmente resta sull'argomento da svolgere un grande lavoro di ulteriore analisi e insieme di raccordo tra i risultati degli studiosi operanti nella storia della letteratura, della filosofia, delle idee politiche, etc.

Si è fatto sopra rapido riferimento alla questione della tradizione moralistica nella cultura inglese seicentesca, questione che riguarda poi assai da vicino il tema specifico qui affrontato in quanto investe l'interrogativo se, ed eventualmente in che misura, Vico abbia tenuto presente di Bacone, uno dei suoi grandi « autori », i rinomatissimi *Essays*. Su ciò mi intratterò altrove discutendo anche la letteratura critica italiana sul tema.

Qui basterà ricordare che comunque quell'interrogativo non ne implica un altro: se, cioè, attraverso i *Sermones* o *Saggi morali* di Bacone Vico abbia potuto per altra via attingere mediatamente alle origini della tradizione moralistica francese moderna, a Montaigne. Infatti — come sappiamo da tempo già da pagine esperte del Villey — gli *Essays* di Bacone subirono al più l'« influence » assai « lontaine » di Montaigne, e chi lo prese a modello in Inghilterra fu piuttosto un contemporaneo di quelli, quel William Cornwallis che, « trois ans après Bacon, en 1600, a publié, lui aussi des *Essays* » (P. VILLEY, *Montaigne et François Bacon*, Paris, 1913, pp. 6 e 50). Non sono mancati poi — come si sa — ulteriori contributi sul tema dei rapporti Montaigne-Bacon.

Gli *Essays* del Cornwallis (London, 1600) ebbero consistente fortuna: furono presto seguite da *A Second Part of Essayes* (1601), dagli *Essayes... Newly Enlarged* (1610), dagli *Essayes of Certaine Paradoxes* (1616), ancora dagli *Essayes of Certaine Paradoxes. The Second Impression Enlarged* (1617). Una recente riedizione è costituita da *Essayes by Sir William Cornwallis the Younger*, ed. by D. C. Allen, Baltimore, 1946 (con una *Introduction* piuttosto modesta). Sul rapporto Montaigne-Cornwallis cfr. R. E. BENNETT, *Sir William Cornwallis's Use of Montaigne*, in « Publications of Modern Language Association of America », XLVIII (1933), pp. 1080-1099. Il caso del Cornwallis è notevolmente significativo — mi pare — in quanto testimonia l'interesse assai vivo nutrito dalla cultura inglese cinquecentesca, e in particolare elisabettiana, per le « sentences » (interesse poi rilevabile, nel corso del XVII secolo, nella scrittura di « maxims », « aphorisms », etc., piuttosto di materia politica che morale). Su ciò qualche cenno nella *Introduction* di R. H. Bowers alla riproduzione anastatica di W. CORNWALLIS, *Discourses Upon Seneca the Tragedian*, Gainesville (Florida), 1952, pp. VI-VIII (l'opera apparve originariamente nel 1601, London, Edmund Mattes).

Ciò che conta in conclusione affermare è che Bacone e Cornwallis non diedero

camente, retoricamente ripetitiva) della « dignità della vita e della cultura politica », alla « celebrazione della politica » o del « primato della prudenza », o al « culto della storia »; anche se non mancava certamente di testimoniare qua e là qualche affinità con le coeve tendenze d'oltralpe del ripiegamento nella sfera privata e del ripudio della politica, specie tra le pieghe dolenti di certi generi letterari (come la tragedia o il nuovo romanzo primo-seicentesco), o anche in certe disilluse assunzioni di « silenzio », o, infine, in alcune pratiche del nascondimento non estranee alle correnti del « libertinismo erudito » europeo <sup>19</sup>.

origine a una forte tradizione moralistica in Inghilterra, non comunque ad una analisi e a una scrittura relative al mondo morale rette da rinnovate indagini di tipo psicologico.

Questo non significa tuttavia che non vi sia stata una significativa produzione di scritture di tipo « moralistico » nell'area inglese prima dell'apparire di Shaftesbury o Mandeville, prima cioè del costituirsi di quel particolare e ben caratterizzato (e differente da quello francese) filone poi denominato dei « moralisti inglesi ». Prima di Shaftesbury o di Mandeville si ebbero dopo Cornwallis e Bacone — si citano solo alcuni — i vari D. Tuvill, J. Hall, J. Earle, T. Browne, T. Culperer, F. Osborne, R. Whitlock (un attento lettore di Montaigne e Charron...), G. Halifax, etc. scrittori sui quali manca — ed è sconcertante — non solo un lavoro di sintesi, ma già un soddisfacente insieme di preliminari contributi parziali specifici. Tali non possono ad esempio essere considerati gli studi di B. Willey, o a lui dedicati, che vengono sugli « English Moralists » — in sostanza intesi semplicemente come autori interessati alla materia morale — salvo le poche pagine dedicate, tra gli autori seicenteschi, a Bacone a Browne, oltre che al consueto Shaftesbury (cfr. B. WILLEY, *The English Moralists*, London, 1965, e *The English Mind. Studies in the English Moralists presented to Basil Willey*, ed. H. S. Davies and G. Watson, Cambridge, 1964). Sul tema della ricezione e traduzione in Italia degli *Essays* di Bacone rinvio a qualche breve notizia data più avanti.

<sup>19</sup> Ho usato sopra, nel testo, espressioni che compaiono nei titoli di noti contributi del De Mattei che molto bene valgono a testimoniare la presenza diffusa, ancora nel pensiero italiano del Seicento, di caratteri assolutamente non riconducibili alla movenza del « ripiegamento » propria — si è detto — della « saggezza moderna » (detti contributi si vedano ora in R. DE MATTEI, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, t. I, Milano, 1982). L'attitudine al ripiegamento sul « privato » è invece piuttosto esplicita in molta letteratura sul comportamento del « savio in corte », in quanto la « saviezza » tende ad essere tutta schiacciata su quella « prudenza » (sempre meno « civile ») della quale il più delle volte è sinonimo. Inoltre il quadro che si ricava (circa la persistenza dell'ideale della preminenza della vita politica) da considerevole parte della trattatistica del periodo di interesse politico, o morale, deve da una parte essere probabilmente corretto, almeno in una certa misura, dalla dovuta attenzione a espressioni oblique che non mancano di apparire nella lettura « totale » dei testi esaminati; dall'altra essere integrato dagli elementi che risultano dall'analisi di testi pertinenti ad altri generi letterari (ad esempio la tragedia, e ancora più il romanzo seicentesco, oltre che una certa produzione « aforismatica ») sui quali non da molto gli studiosi hanno cominciato a rivolgere un più deciso impegno critico.

Nel panorama della produzione italiana seicentesca di interesse « morale » il conciso e denso trattatello — pubblicato a Napoli, come è noto, nel 1641 — *Della dissimulazione onesta* di Torquato Accetto, probabilmente il più bel testo « moralistico » in essa rinvenibile, rappresenta il più lucido rifiuto di ogni attitudine di

Per quanto riguarda, dunque, la « fortuna » dei principali testi dei teorici o cultori d'oltralpe della *sagesse*, essa sembra, a prima vista, documentare una loro incidenza piuttosto limitata (anche a confronto con altre aree europee). L'argomento attende ulteriori aggiornati contributi, dal momento che non può certamente essere ridotto al solo ingannevole piano delle traduzioni di scritti facilmente letti nella lingua originaria e altrettanto facilmente circolabili in edizioni contrabbandate o manoscritte. Certo è, comunque, che, a parte Montaigne e Senault, le traduzioni italiane dei « moralisti », o teorici della *sagesse*, francesi furono assai esigue e tardive, e *La sagesse* di Charron fu recato in italiano — come si è già avuto modo di ricordare — soltanto nel 1698.

La prima traduzione in italiano di Montaigne fu infatti assai tempestiva, risalendo al 1590<sup>20</sup>.

aperta disponibilità alla vita civile (nel senso più ampio dell'espressione), nonché, naturalmente, alla vita politica. Tanto più è il caso di sottolineare, allora, che lo scritto dell'Accetto — sia pure nella logica di un testo non votato alla trasparenza, ma al suo opposto — in fondo conclude in un elogio, in un « affettuoso rivolgimento » alla dissimulazione, non in vista tanto di una liberazione della propria interiorità (e tantomeno dell'approntamento di forme conciliate di rapporti di essa con il « mondo », a cui in fondo miravano per lo più i « moralisti » d'oltralpe), ma dell'ubbidienza tragica a un principio sovrano, onnipervasivo della realtà, che incombe sullo stesso io. Certo, non manca l'accorata ripresa del *topos* lucreziano secondo il quale (con la moderna arte della dissimulazione) « può ogni uomo, ancorché esposto alla vista di tutti, nascondere i suoi affari nella vasta e insieme segreta casa del suo cuore, perché ivi soglion essere quei templi sereni... ». Ma — sia pure con moderazione, « prudenzia » grande — la dissimulazione si rivela necessaria da praticarsi in primo luogo con sé medesimo, conviene che « qualche imagine » mascherante di sé aiuti, almento di tanto in tanto, a celare le miserie della propria condizione (ho citato dalla recente edizione di T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, ben curata da S. S. Nigro, Genova, 1983, pp. 87, 79-80, 60).

Infine, sull'ampiezza — fino a non molto tempo fa ancora assai sconosciuta — delle presenze « libertine » nella cultura italiana seicentesca (da Venezia a Padova, a Roma, a Napoli...), e delle relative modulazioni e pratiche del « ripiegamento », della teoria della « doppia verità », etc., proprie della concezione della « saggezza » ad esse legate, non è certo il caso di riportare le più aggiornate notizie bibliografiche (le principali delle quali si possono, ad esempio, reperire in recenti contributi del Bertelli).

<sup>20</sup> Per la fortuna di Montaigne in Italia si dispone dei vecchi contributi di F. NERI, *Sulla fortuna degli « Essais »*, in « Rivista d'Italia », febbraio 1916, pp. 275-290 (che indaga sui rapporti tra Tassoni e Montaigne e sulle prime traduzioni degli *Essais*, sostenendo che questi ebbero influenza trascurabile anche sugli italiani estimatori di Montaigne) e di V. BOUILLIER, *La fortune de Montaigne en Italie et en Espagne*, Paris, 1922 (il quale, dopo avere anche lui, sulla scorta del Neri, affrontato, esprimendosi pure lui negativamente, la questione se il Tassoni abbia tenuto presente Montaigne, e avere, come il Neri, menzionato una certa influenza degli *Essais* sui *Discorsi morali* di Flavio Quereghni, salta direttamente alla fine del XVIII secolo). Limitati alla Francia — anche per quanto attiene alle notizie sulla fortuna dell'opera di Charron — sono i noti lavori di A. BOASE, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, London, 1935, e di P. VILLEY, *Montaigne devant la posterité*, Paris, 1935. Inutile poi richiamare qui altri contributi di carattere generale alla storia della fortuna di Montaigne, Charron,

Da quel momento furono invece assai scarse le versioni di altri testi della nuova ricerca d'argomento morale d'oltralpe. Spicca in proposito il caso — sul quale ha di recente richiamato l'attenzione il Torrini — del *De l'usage des passions* di Jean François Senault che, pubblicato nel 1641, fu abbastanza tempestivamente tradotto nel 1661 (conoscendo poi anche un'ulteriore versione apparsa nel 1783 a Napoli)<sup>21</sup>.

etc. quali quelli stessi di H. BUSSON, a cominciare da *La pensée française de Charron à Pascal*, Paris, 1933, etc. La recente opera di R. A. SAYCE-D. MASKELL, *A Descriptive Bibliography of Montaigne's «Essais»*, 1580-1700, London, 1983, è sicuramente utile, ma si prefigge solo di descrivere tutte le edizioni degli *Essais* pubblicate tra il 1580 e il 1700, senza spingersi sul terreno delle traduzioni.

La prima versione italiana di Montaigne — tempestiva, pur se parziale — operata da Girolamo Naselli sull'edizione del 1580, risale al 1590: *Discorsi morali, politici e militari del molto illustre Sig. Michiel di Montagna...*, Ferrara, 1590. La prima traduzione « integrale », condotta sull'edizione del 1595 (ma in verità non priva di numerose mutilazioni), è — come è noto — quella veneziana del 1633: *Saggi di Michele Sig. di Montagna, ovvero Discorsi, naturali, politici e morali, trasportati dalla lingua francese nell'italiana, per opera di Marco Ginammi*, Venezia, 1633, ma in effetti opera di Girolamo Canini, non a caso anche editore di Tacito e studioso, e debitore, del Guicciardini (cfr. G. CANINI, *Aforismi politici cavati dall'Historie d'Italia di M. Francesco Guicciardini*, s. l., s. d., ma Venezia, 1625). Il Canini — del quale fu poi recata in francese da Le Secq una *Histoire sommaire de l'élection et du couronnement du Roi des Romains*, Paris, 1633 — pubblicò a parte, in seguito, nel 1634, l'*Apologia di Raimund de Sebonde, saggio di Michel di Montagna*, Venezia, 1634 (solo nel 1785, a Firenze, si ebbe poi una terza edizione degli *Essais*).

<sup>21</sup> La prima traduzione fu opera di Polibio Tigrane (in effetti Pietro Baglioni), in Perugia, 1661. Invece — come ricorda il Torrini — *L'arte di conoscere gli uomini* di Marin de la Chambre fu tradotta nel 1700, a Venezia, e soltanto nel 1773 fu tradotta *L'arte di conoscere se stesso*, di Jacques Abbadié (ancora a Venezia). Su ciò cfr. M. TORRINI, *Le passioni di P. M. Doria: il problema delle passioni dell'animo nella «Vita civile»*, in AA.VV., *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione. Atti del Convegno di studi*, Lecce 4-6 novembre 1982, Galatina, 1985, pp. 436-437 (ma il contributo era già apparso in «Giornale critico della filosofia italiana», LXII, 1983, pp. 129-152). « In realtà la morale du gran siècle non appartiene alla storia del nostro paese », osserva il Torrini, a proposito della notata pressoché totale assenza, nella cultura italiana seicentesca, delle coeve analisi del mondo delle passioni (senza che ciò — va ripetuto — debba di necessità significare l'assenza di ogni significativa tradizione « moralistica », o anche « psicologica », in quella).

La tempestività della traduzione in italiano del *De l'usage des passions* dell'oratoriano Jean François Senault (autore anche de *L'Homme chrétien, ou la Réparation de la nature par la grâce*, Paris, 1648 e de *Le Monarque, ou les Devoirs du souverain*, Paris, 1661) fu sicuramente dovuta in primo luogo all'eccezionale fortuna di quell'opera di soggetto morale, la quale già nel 1649 era giunta alla VII edizione e al momento della traduzione italiana aveva raggiunto circa una ventina tra traduzioni e ristampe (nel 1671 si ebbe anche una versione inglese, *The Use of Passions [...] put into English by Henry, Earl of Monmouth*). Anche per i lettori italiani doveva risultare interessante la programmatica rivalutazione annunciata delle passioni, pur all'interno di una prospettiva « spiritualistica », in costante e ferma polemica contro la svalutazione stoica di quelle. « Car encore que les Passions soient déréglées, — dichiarava la *Préface*, dopo avere effettuato un caldo elogio della « morale » — et que le Péché les ait reduites à un estat, où elles sont plus criminelles qu'innocentes: Neantmoins la Raison avec la Grace les peut employer utilement, et sans les flater j'ose dire à leur avantage, qu'il n'y en a point des méprisables qu'on ne puisse changer en une glorieuse vertu; on peut leur oster ce qu'elles ont

Quanto al *De la Sagesse* di Charron essa conobbe la sua prima versione italiana — come si è detto — sul finire del secolo, in una stagione di evidente interesse per le tematiche della « saggezza » connesse alla rinnovata indagine psicologica sviluppatasi soprattutto nella cultura francese sul mondo delle passioni<sup>22</sup>.

tiré de la Nature corrompu, et leur rendre la pureté, qu'elles avoient pendant l'estat d'innocence » (*Preface*, p.n.n., ma IV). Per quanto in materia morale « toutes les opinions se peuvent reduire à celles des Epicuréens et des Stoïques, et l'une et l'autre est infiniment esloignée de la creance des Chrestiens » (*ivi*, p. n.n., ma VIII), era all'orgoglio dei secondi che si rivolgeva la critica piú aspra dell'autore. Essi « on banny les Passions de l'ame de leur Sage, parce qu'elles ont quelques défauts » (cfr. in apertura l'*Epistre a Monseigneur l'eminentissime Cardinal Duc de Richelieu*, p. n.n., ma IX): ma anche le piú belle parole di un Seneca in effetti « n'ont piú faire encore un Sage qu'en idée (I, I, I, p. 4).

<sup>22</sup> Tale prima edizione italiana dell'opera di Charron — un'opera si ricordi, messa all'indice — portava i dati Colonia, presso W. Friesem, 1698, ed era condotta sulla seconda edizione dell'originale ad opera di N. Salengio. Una seconda edizione fu ancora stampata a Venezia nel 1768: *Della saviezza libri tre, Edizione seconda veneta Ricorretta sopra l'originale di Bordeaux*, tomi 2, Venezia, per Giambattista Pasquali. Questa edizione, condotta stavolta sul testo della prima, del 1601, della *Sagesse*, presenta rare (ma talvolta significative) difformità rispetto all'originale. Si veda, ad esempio, la traduzione dell'esordio del cap. XII del libro I (*De sens de nature*). Mentre l'edizione francese reca: « Toute cognoissance s'achemine en nous par les sens, ce dit on en l'Eschole, mais n'est pas du tout vray, comme se verra ares. Ces sont nos premiers maistres: elle commence par eux, et se resout en eux... (riprendo i criteri di modernizzazione, che non si estendono all'ortografia, della cur non esemplare recentissima edizione del *De la sagesse* curata da B. de Negroni, Paris, 1986, priva — come del resto quella a suo tempo curata da M. Amaury Duval — dei requisiti di una rigorosa edizione critica); nella corrispondente versione italiana si legge: « Ogni cognizione s'incammina in noi per la via dei sensi. Questi sono i nostri primi Maestri; essa comincia da essi, e si risolve in essi » (I, p. 118). Per un esame piú ravvicinato delle due traduzioni italiane rinvio alla stesura allargata del presente lavoro.

Portando per un momento lo sguardo sulle « tradizioni moralistiche » in altre culture, si può notare che invece la traduzione del *De la sagesse* in Inghilterra fu estremamente tempestiva. Poco dopo la traduzione del 1603 degli *Essais* di Montaigne da parte del Florio apparve a Londra, nel 1608, *Of Wisdome Three Bookes... Translated by Samson Lennard*, una irregolare figura di letterato autore, oltre che di svariate traduzioni, di pagine di un qualche tenore « moralistico » (come *An Exhortatory Instruction...*, London, 1609), ma che non mostrava — come si evince anche sia da « The Epistle Dedicatory » che dalla presentazione « To the Reader » — di avere molto approfondito la conoscenza dell'opera da lui tradotta. Che *Of Wisdome* venisse incontro a esigenze culturali e richieste di lettura relative all'istituzione di codici intellettuali e comportamentali di « saggezza » estesa anche in Inghilterra, e non soddisfatte da analoghe opere inglesi, è mostrato dalla notevole fortuna dell'opera. Questa conobbe svariate ristampe (almeno 1612, 1630, 1640, 1651, 1658, 1670) e poi una nuova traduzione sul finire del secolo (*Of Wisdom. Three books... With an Account of the Author*, London, 1697), curata da George Stanhope, presto ristampata a sua volta (1707, 1729). Forse può essere opportuno notare qui assai rapidamente che il dotto Stanhope — famoso predicatore, nominato « dean of Canterbury » dalla regina Anna nel 1704 e, tra l'altro, traduttore inclinato verso autori « moralisti » (tradusse anche Epitteto, Marco Aurelio) — proponeva una lettura di Charron, sul finire del '600, significativamente diretta ad interpretare le espressioni del suo « Free-Thinking » come costantemente legate alla « due and absolute Deference for Revelation and Divine Truths » (cfr. la dedica « To the Right Honourable William Lord Dormouth », p.n.n., ma III). Ma ancora piú interessante era il rilievo del-

Ugualmente piuttosto tardiva — come si è già avuto modo di accennare — fu poi la traduzione in italiano dell'*Art de connoistre les hommes*, l'opera del celebre medico e teorico delle passioni Marin Cureau de la Chambre — apparsa nel 1659, ma il cui caldissimo successo non era ancora cessato sul finire del secolo — che aveva ripreso e portato avanti il disegno del precedente *Caractères des passions* di costruire una esaustiva « scienza » delle passioni dalle finalità eminentemente pratiche<sup>23</sup>.

L'interesse delle trattazioni « upon the Subject of Government » del III libro, e soprattutto l'interpretazione, non infondata, pur se rivolta evidentemente alla situazione inglese, secondo la quale il modello di saggio a cui mirava Charron non era quello di un uomo che sterilmente abbandonasse il mondo, ma quello di un « Man of Conversation and Civil Society », portatore di « Civil and Domestick Virtues » (integrità, fedeltà, pronta disponibilità al servizio pubblico, etc.) (cfr. *ivi*, p.n.n., ma IV, e la dedica — nel secondo tomo dell'opera — « To the Honourable Sir William Ellys, Baronet », p.n.n., ma IV).

Ma il problema della presenza di Charron nella cultura seicentesca inglese, specie nella tradizione scettica, appare un argomento assai interessante, sul quale del resto non mancano già alcune tracce: cfr. ad es. l'intervento di P. F. GRENDLER, *Pierre Charron: Precursor to Hobbes*, in « Review of Politics », XXV (1963), pp. 212-224, e soprattutto D. WOOTTON, *Early Modern Unbelief*, in « History Workshop », XX (1985), pp. 82-100 (per i debiti di Halifax verso Charron; ma il Wootton ha notato anche l'importanza della discussione di Montaigne e Charron in Walwyn, in particolare nello scritto del 1649 *Walwyn's Just Defence*). Interessante poi anche la tempestiva diffusione delle letture e traduzioni di Nicole in Inghilterra, dalla pubblicazione dei *Grounds of Sovereignty and Greatness* (1675; II ed. 1685) a quella dei tre volumi di *Essays* (London, 1677-1680).

Ritornando in Italia — e ricordando per inciso che in Germania solo nel 1801 apparve una traduzione della *Sagesse*, e per di più libera e incompleta (almeno a quanto si apprende da qualche cenno nelle ultime pagine di J. B. SABRIÈ, *De l'humanisme au rationalisme. Pierre Charron (1541-1603). L'homme, l'oeuvre, l'influence*, Paris, 1913, p. 542) — si deve in ultimo rammentare che invece la lettura degli *Essays* di Bacone fu assai presto possibile direttamente in lingua italiana, nelle numerose edizioni che si susseguirono l'una dietro l'altra, dei *Saggi morali* (Londra, 1618; Firenze, 1619; Milano, 1620; Venezia, 1621; etc.): su ciò cfr. ora M. MELCHIONDA, *Gli « Essays » di Francis Bacon. Studio introduttivo testo critico e commento*, Firenze, 1979, pp. 24 sgg. (e già 18), e 181-182 per l'indicazione dei contributi critici sull'argomento, a partire da quello di E. TEZA, *Della prima versione in nostra lingua dei saggi morali di Bacone*, 1894, etc. Naturalmente l'opera baconiana sarebbe poi stata largamente disponibile a tutti gli uomini colti nelle versioni in latino, sia nelle edizioni dello scritto specifico (*Sermones fideles, ethici politici oeconomici...*, Lugduni Batavorum, apud Franciscum Hackium, 1641, etc., ma già 1638), sia nelle edizioni di *Opera omnia*. Tenendo presente anche le traduzioni in francese (1619, etc.), in tedesco (1654), etc., va quindi riconosciuto il ruolo di primo piano assunto dal testo baconiano come un modello di scrittura del genere saggistico » in tutta la cultura europea, meno, tuttavia, come un modello del genere specificamente « moralistico », ancor meno come un modello di indagine sull'uomo retto da una rinnovata analisi psicologica del mondo delle passioni: la grande attenzione baconiana verso il mondo delle « affezioni » — reperibile in tutta la sua produzione — era rivolta prioritariamente, secondo una prospettiva in sostanza tradizionale, ai problemi dell'« uso », per così dire, di esse ai fini morali e politici. Ma su ciò bisognerà tornare altrove affrontando il rapporto Bacone-Vico in ordine al tema qui considerato.

<sup>23</sup> L'*Art de connoistre les hommes* nelle intenzioni dell'autore avrebbe dovuto fungere, assolvendo a una funzione introduttiva, da prima parte dell'opera immane alla quale aveva messo mano pubblicando, a partire dal 1640, i cinque grossi volumi de

Né in fondo conobbero una grande fortuna di traduzioni in italiano gli stessi Pascal e Nicole, che pure furono letti con particolare attenzione e tenuti in alta considerazione tra fine Seicento e

*Les Caractères des passions.* Il progetto di Marin Cureau de la Chambre era di costruire una globale scienza sistematica che abbracciasse nelle sue griglie classificatorie — dalle tipologie piú ampie alle analisi comparative piú minute — tutti i saperi pertinenti al vasto mondo antropologico dei rapporti tra mente, psicologia e corpo. In particolare confluiva nel disegno di questa costruzione la fortunatissima tematica « aristotelico-galenica » dei « temperamenti » pervenuta alla cultura seicentesca soprattutto attraverso il tramite di Huarte e orientata chiaramente alle finalità pratiche dello studio delle attitudini, dei « temperamenti », dei « caratteri » dei diversi tipi di uomini, allo scopo anche di poterli meglio coltivare, ma soprattutto di saperli meglio decifrare per fini utilitari, nella stagione dei trattati e dei manuali della teorizzazione e della esemplificazione delle procedure di simulazione e dissimulazione attuabili nei rapporti sociali (e su questo versante la trattatistica italiana, oltre che la consueta letteratura « comportamentistica », aveva prodotto lavori di interesse specifico, come la *Piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585) del Garzoni e l'*Anatomia ingeniorum* (1615) dello Zara).

Tuttavia l'impresa ambiziosissima di Marin de la Chambre — proprio per le premesse del suo rigido e onnicomprensivo parallelismo psicofisiologico — non si limitava a questo profilo di guida pratica e all'approccio fondamentalmente « medico » dell'analisi, come in sostanza ritiene, in uno studio ormai superato, il suo principale biografo e studioso (cfr. R. KERVILER, *Marin et Pierre Cureau de la Chambre* (1596-1693). *Étude sur leur vie et leurs écrits*, Le Mans, 1877, p. 32). Esplicita ambizione dell'autore era di connettere l'interesse e l'approccio « medico » a quelli « morale » e « politico » (e del resto cosí l'opera venne dai piú letta e accolta). « Je pretends mettre ce que la Medecine, la Morale et la Politique ont de plus rare et de plus excellent », affermava con decisione, e, pur riconoscendo di non essere certamente stato il primo ad occuparsi della materia studiata, aggiungeva che tuttavia, « comme ce sont des Actions Communes à l'ame et au corps, et qu'il faut que la Medecine et la Philosophie Morale se secourent l'une l'autre pour en parler bien exactement, il est arrivé que ceux qui l'ont voulu entreprendre ne les y ont peu employer toutes deux, et que ceux qui le pouvaient faire, ont eu d'autres desseins qui le ont empesché de nous decouvrir la nature de ces choses »: cfr. *Les Caractères de passions*, Paris, 1640, « Advis necessaire au lecteur », pp. n.n., ma I e XII-XIII. Interessante infine rilevare come questa scienza semiologica, fisiognomica, dei segni fisici testimonianti indefettibilmente innanzitutto nel « visage » degli uomini le loro passioni, virtù, vizi, anche « intentions » tenute piú segrete e volutamente contraffatte dalla « parole », era presentata dall'autore come fondata su una volontà della « Nature » — che ha « destiné l'homme pour la vie Civile » — di consentire che si svelassero gli artificiosi e, a suo parere, pericolosi meccanismi della simulazione e dissimulazione delle effettive ragioni del « coeur » (si vedano le pagine di esordio del cap. I dell'opera).

La scarsa eco che mi pare di potere rilevare dell'opera del medico francese nella cultura meridionale tra fine Seicento e primo Settecento, anche dopo la ricordata traduzione italiana del 1700, può essere abbastanza agevolmente spiegata attraverso la profonda influenza che aveva esercitato in essa la ben piú densa riflessione antropologica cartesiana. Questa infatti da un lato aveva marcato la distanza ontologica tra sostanza pensante e corporeità, con una soluzione (gradita in particolare negli ambienti intellettuali napoletani influenzati dal « cartesianesimo agostiniano ») che sfuggiva almeno a forme di piú ruvido materialismo e determinismo psicologico, dall'altro aveva fondato l'esame della stretta connessione tra « mente » e « corpo » su una rigorosa indagine fisica di tipo meccanicistico. Inoltre, in special modo la cultura napoletana vicina a Doria e a Vico si era lasciata decisamente alle spalle interessi e moduli di ricerca propri della stagione « barocca » della trattatistica del comportamento.

primo Settecento, in special modo negli ambienti della cultura meridionale a cui Vico fu vicino<sup>24</sup>.

Venendo poi piú da vicino alla « cultura del rinnovamento » meridionale del secondo Seicento, lo scarso seguito in essa di piú fresche modulazioni della letteratura « moralistica » si radicava anche nell'attenzione prioritaria devoluta alle tematiche scientifiche, e quindi, magari, piuttosto al versante « fisico » della ricerca antropologica, e dunque alla stessa analitica psicofisiologica delle passioni di matrice cartesiana, invece che al versante dell'indagine sulle profondità oscure e sui meccanismi reconditi dell'agire intersoggettivo.

Ciò viene confermato dal tipo di recezione dell'antropologia cartesiana che si verificò nell'ambiente partenopeo tra fine Seicento e primo Settecento, nella forma degli interessi spiccatamente naturalistici, fisico-medici, propri della tradizione « investigante »; e, in una certa misura, anche nella forma della successiva adesione — nei circoli che per un certo tempo si è convenuto di denominare di « cartesianesimo platonico » — ad indirizzi che in effetti erano ormai diventati prevalenti oltralpe (e in tal senso soprattutto definibili come « ortodossi ») di un cartesianesimo « platonico » in quanto « malebranchiano », « agostiniano », il quale coniugava fermamente la riaffermazione metafisica dello scarto ontologico e assiologico tra le due sostanze all'attenzione vivissima per le loro tenacissime implicazioni reciproche. Onde comunque l'interesse assai vivace in queste cerchie di « cartesiani » — che ebbero come caposcuola prima il Caloprese e poi il Doria — appunto per il Cartesio « fisico », autore di quelle *Passions* che venivano lette soprattutto nel loro registro « medico »; con la differenza, però, che questi « cartesiani » mostrarono anche — come si dirà piú avanti — una significativa propensione allo studio aggiornato delle passioni in quanto fondamento della vita sociale e politica, della « vita civile »<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Gli *Essais de morale* di Pierre Nicole costituiscono — come è noto — una altra grande opera « moralistica » assai rappresentativa dei moduli della moderna sagesse, e di eccezionale diffusione e incidenza nella cultura europea e italiana tra fine '600 e '700. Tale incidenza fu particolarmente cospicua nella cultura meridionale del periodo, e assai prolungata: tra gli altri, ancora alla metà del secolo XVIII, Antonio Genovesi ne consigliava caldamente la lettura nella sua *Ars logico-critica*. Sulle traduzioni italiane di Nicole, e sui progetti e primi abbozzi di esse già alla « scuola del Caloprese » da parte dei Gravina, Spinelli, etc. (nel quadro di una riflessione morale significativamente debitrice verso i testi del « giansenismo moderato ») mi sia consentito di rinviare al mio lavoro *Verso la « Vita civile ». Antropologia e politica nelle lezioni accademiche di Gregorio Caloprese e Paolo Mattia Doria*, Napoli, 1984, *passim*.

Sulla diffusione in area napoletana delle opere dell'altro grande « moralista » giansenista, Pascal, si dispone del lavoro di P. SPOSATO, *Le « Lettere provinciali » di Biagio Pascal e la loro diffusione a Napoli durante la « rivoluzione intellettuale » della seconda metà del secolo XVII*, Tivoli, 1960.

<sup>25</sup> Molti sono i testi che si potrebbero richiamare a riprova di quanto detto

Prima che si manifestassero tali ultimi interessi, legati a sempre piú insistenti esigenze di una ridisegnazione sistematica dello studio del mondo umano, la cultura novatrice, laddove si era impegnata nella riflessione su tale mondo, aveva soprattutto attinto a tematiche del diritto naturale, le quali, specie nella favorita versione groziana, avevano poi come avversario principale quel « pirronismo » moderno tanto praticato dai cultori della *sagesse*. Quelle tematiche, infatti, si legavano alle idee della benevolenza della natura umana socievole, o anche a moduli di indagine ancora fondati sull'*interpretatio* delle fonti, e comunque a impianti antropologici estranei alla ricerca della fondazione « psicologica » del potere, e tanto meno a esiti scettici di questa in direzione dell'utilitarismo e convenzionalismo giuridico<sup>26</sup>.

In tal modo quella cultura « novatrice » — pur se aveva attinto le sue espressioni piú alte, nel campo della riflessione « civile », proprio in certa pubblicistica (si pensi al d'Andrea) che competeva con quella europea piú avanzata anche nella pratica di generi di scrittura asistemati — alla lunga scontava il problema della carenza di una risoluzione sistematica del suo impianto concettuale: come conciliare diritto naturale e scepti, eredità « umanistiche » (naturale luogo di espressione di un'intellettualità che si dichiarasse sensibile al bene pubblico) e moderno esercizio critico della ragione, cartesianesimo fisico e appello alle ragioni di una collaborazione tra il potere e il sapere degli intellettuali? Non a caso, dunque, in una simile situazione — a denotare i « limiti », oltre che gli indiscutibili

circa la preminenza della lettura « fisica » del Cartesio delle *Passions*, dell'*Homme*, etc., nella intellettualità napoletana tra '600 e '700. Si ricordino, ad esempio, le *Sposizioni* di Gregorio Caloprese alle *Rime* del Della Casa, o lo scritto *Come si possa l'uom preservar da mali che cagionano le passioni dell'Animo* di Lucantonio Porzio, o le *Lettere* sullo stesso argomento redatte da Niccolò Giovio. Per le essenziali notizie in proposito mi sia permesso di rinviare daccapo all'appena citato mio *Verso la « Vita civile »*, specie pp. 78-79.

<sup>26</sup> In questo senso limiterei molto la portata della suggestione offerta dal Corsano circa la straordinaria vicinanza che sarebbe riscontrabile tra la *erudita ignorantia* di Grozio e la *consciencieuse ignorance* di Charron, suggestione offerta proprio a proposito di Vico, che — avvertiva il Corsano — la « stessa prevalenza dell'interesse antropologico ed erudito [...] conduceva pericolosamente vicino al "libertinage erudit" » (cfr. A. CORSANO, G. B. Vico, Bari, 1956, pp. 54-55). Opportuno appare piuttosto il richiamo al valore di opposizione assunto dalla ricerca groziana rispetto al relativismo, convenzionalismo giuridico moderno, rappresentato dalla linea Montaigne-Charron, richiamo che appare nella sempre bella ricerca di A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, ristampa emendata, Milano, 1979, pp. 207 sgg. Il che non significa, naturalmente, che — al di là dello scarto accertabile sul piano « filologico », interpretativo, tra le posizioni di Grozio e quelle di Charron — esse non potessero essere ambedue assunte, in una certa misura, tra i fermenti di una cultura in rinnovamento. E in ciò — come si comincerà a dire tra poco, ma non sarà possibile qui argomentare adeguatamente — l'intenzione « precettistica » e « conciliatoria » del testo di Charron poteva giocare a favore di un'assunzione di numerose sue posizioni.

pregi, di una intensa e generosa stagione « asistemica » della riflessione napoletana, per quanto attiene al terreno del mondo storico — si affacciavano assieme rappresentazioni canonicamente limitative circa i poteri del sapere pratico, o della « civilis prudentia », o tracce di crudo pirronismo storico; o moduli ed echi di un machiavellismo alquanto stanco e scontato nel dar conto di una visione disincantata delle motivazioni utilitarie che reggono la sostanza di precarietà e incertezza delle vicende storiche<sup>27</sup>.

Non senza paradossalità, così, un effettivo, fermo, esplicito « diniego » della saggezza ripiegata e solitaria venne alla luce — e, si badi, come elemento centrale, nell'arco tematico di pensatori che vanno da Caloprese a Doria, a Vico — in quegli ambienti intellettuali napoletani che produssero sicuramente una consistente rottura con la cultura del rinnovamento di ispirazione « investigante ». E ciò sia in quanto appuntarono i loro principali interessi sul mondo umano, sia in quanto furono impegnati in un'opera di intenzionale ricostruzione organica del sapere, e quindi di statuizione « alta » dei saperi attinenti alla « vita civile »: ricostruzione organica, già accennata dallo stesso Caloprese, che doveva concludere a una meditazione in forma di « sistema », quale fu praticata dal più celebre discepolo di Caloprese, il Gravina, e poi da Doria, come da Vico, il quale rivendicò orgogliosamente — come sappiamo — la costruzione sua di un compiuto « sistema » di sapere.

La paradossalità, in qualche misura, della cosa sta nel fatto che furono proprio questi autori a mostrarsi i più attenti e ricettivi verso tematiche e testi di diversi esponenti di primo piano della riflessione in materia morale d'oltralpe, se non altro per l'affinità di un'opzione decisa « pour le monde, la vie commune et civile », e quindi per la « morale », che è « la vraye science de l'homme »<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Penso, ad esempio, ad alcune affermazioni del Cornelio dei *Progymnasmata physica* circa la stretta derivazione della « civilis prudentia » dalla più minuta « experientia », tratta « ex memoria [...] et frequenti negotiorum tractatione » (T. CORNELIO, *Progymnasmata physica*, Venetiis, 1663, p. 25); o a posizioni affioranti nelle pagine de *La vita di Andrea Cantelmo* del Di Capua; o a certe pagine delle lezioni storiche del Valletta, dense degli ammonimenti a non allontanarsi mai dai consueti precetti dei « Maestri di Stato » (dissimulazione, cautela, temporeggiamento, natura occulta e arcana del potere, etc.). Sul tema dei « limiti » derivanti alla cultura novatrice napoletana dei tempi dell'« egemonia » investigante da una carenza di assetto sistematico relativamente soprattutto ai saperi del mondo umano, ho espresso qualche più distesa considerazione anche in *Vico e l'Aristotele pratico: la meditazione sulle forme « civili » nelle « pratiche » della Scienza nuova prima*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », XIV-XV (1984-1985), specie pp. 70 sgg.

<sup>28</sup> Le espressioni si leggono rispettivamente nella *Préface* alla prima edizione e in quella alla seconda del *De la sagesse* charroniano: cfr. P. CHARRON, *De la sagesse*, op. cit., pp. 33 e 35 (la « matiere morale et politique » è la « vraye science de l'homme »; « je ne formois icy ou instruisois un homme pour le cloistre, mais pour le monde, la vie commune et civile ») e 36 (« la morale [...] c'est la vraye

L'interesse preminente per la « matiere morale et politique » doveva portare tali autori — tra i quali si segnala in ciò sicuramente il Doria — a prestare una sentita attenzione a svariati dei temi e testi propri della affermata tradizione « moralistica » francese (di sapore tanto spesso « libertino ») che andava da Montaigne e Charron a la Mothe le Vayer e Saint-Évremond, da Pascal e Nicole a La Rochefoucauld e Abbadie, o Bayle, declinando in fondo — pur nella chiara varietà e diversità delle prospettive o delle soluzioni « contenutistiche » — un'analogo nozione di « saggezza ».

Come si è accennato, e come si avrà modo di argomentare meglio in altra sede, Paolo Mattia Doria fu, tra gli intellettuali di quegli anni, uno dei lettori piú assidui di quella letteratura « moralistica » che pur si inseriva nella linea della « saggezza moderna » che col tempo divenne sempre piú trasparentemente uno dei suoi favoriti bersagli polemici. A parte la sicura frequentazione degli *Essais* di Montaigne, un autore letto e apprezzato largamente in tutta la « cultura del rinnovamento » napoletana<sup>29</sup>, l'aristocratico genovese si rivela un conoscitore piuttosto aggiornato — come è stato già notato dagli studiosi — di una spregiudicata letteratura « eterodossa » (sovente di esplicito segno libertino): di La Mothe le Vayer come di Saint-Évremond, di Richard Simon come di Fontenelle, di Bayle come di J. B. Boyer, il marchese d'Argens, etc.<sup>30</sup>.

science de l'homme»). E si ricordi poi la ferma dichiarazione sintetica del *Petit Traicté*: « nostre livre instruit à la vie civile, et forme un homme pour le monde » (nella già cit. ed., che reca anche il *Petit traicté de la sagesse*, cfr. n. 827). Il *Petit traicté* è stato ora tradotto in italiano da G. Stabile (P. CHARRON, *Piccolo trattato della saggezza*, Napoli, 1985).

<sup>29</sup> Diversamente da Charron, Montaigne e i suoi *Saggi* (che pure erano stati messi all'indice) appaiono piuttosto frequentemente citati da svariati esponenti della « cultura del rinnovamento » napoletana: ad esempio, dal Di Capua, che poneva il « Montagna » tra i grandi studiosi che si debbono dar « vanto i nostri secoli d'aver recati al mondo » (L. DI CAPUA, *Parere divisato in otto ragionamenti ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, Napoli, 1681, p. 49, o dal Valletta, ad es. nella *Istoria filosofica*, o da Costantino Grimaldi, ad es. nel *Trattato di S. Offizio colla sua storia*, etc.). Per l'attestazione della frequentazione di Montaigne da parte del Doria cfr. già l'introduzione alla *Educazione del principe*, in *La vita civile di Paolo Mattia Doria distinta in tre parti, aggiuntovi un trattato della educazione del principe: Seconda edizione dall'autore ricorretta, ed accresciuta*, Augusta, 1710, p. 2: il principe deve essere un « teorico-pratico », « in somma ouell'uomo, che Michel di Montagna addimanda; cioè quello, che non obbliga mai veruno, che seco ragioni, a mutar discorso »; dove Montaigne è riportato, piegato, alla prospettiva dorianiana di una prassi fondata sul « fonte » che è la « metafisica ». Si veda ancora, ad esempio, *Il Commercio mercantile*, in *Manoscritti napoletani di Paolo Mattia Doria*, vol. IV, a cura di P. De Fabrizio, Galatina, 1981, p. 315.

<sup>30</sup> Sull'argomento cfr. almeno, per le principali notizie in proposito, G. BELGIOIOSO, *Note sul Doria inedito*, nel cit. volume collettaneo *Paolo Mattia Doria fra rinnovamento e tradizione*, pp. 149-150, V. FERRONE, *Seneca e Cristo: la "Respubblica Christiana" di P. M. Doria*, *ivi*, p. 252 (per l'indicazione de *De la vertu des payens* come una sicura e importante fonte dell'aristocratico genovese). Per una interessante

Piú in generale, Paolo Mattia Doria, nel mentre può essere indicato come uno dei massimi rappresentanti — in tutta la cultura settecentesca — dell'opposizione piú ferma al movimento di « ripiegamento » della « saggezza moderna » e viceversa della simmetrica rivalutazione della « perfetta morale » degli antichi, non mancava, proprio per questa ragione, per la messa a distanza dalle forme e funzioni storiche assunte dal cristianesimo nei confronti della « vita civile », di manifestare talune significative affinità con tematiche di ispirazione libertina, o, per la vicinanza alle impostazioni di una fondazione di tipo « psicologico » delle questioni delle origini e della natura del potere, di confrontarsi con alcuni dei principali analisti del mondo morale impegnati nella investigazione del potere in chiave « psicologica ».

Infine, la propensione per forme di scrittura « dottrinarie » che corrispondessero alla struttura di un discorso dai profili e fini molto « alti », non escludeva nell'aristocratico genovese l'attitudine a ricorrere a generi piú « colloquiali » (« lettere », « ragionamenti », etc.), piú di una volta dai contenuti di tipo piú generalmente « moralistico » (la moda, le donne, etc.)<sup>31</sup>.

citazione dorianiana di Saint-Évermond cfr. le *Lettere di Paolo Mattia Doria al reverendissimo Padre Generale della Compagnia di Gesù*, nel cit. vol. IV dei *Manoscritti*, p. 382: « S. Everenome [sic] dice, che S. Paolo predicava ai Romani piú la fede, che le buone opere; e mancavano solamente di fede ». Citazione che conferma la pressante attitudine dorianiana a portare i piú diversi autori e testi ad uso delle sue vedute, ma in questo caso con piú che sostanziale rispetto del testo al quale si fa riferimento. Questo dovrebbe essere, a mio avviso, lo scritto *Considération sur la religion*, scritto importante e, come si è ipotizzato, forse non privo di echi di « conversazioni » tenute dallo scrittore francese con Spinoza: onde l'ulteriore significatività che esso possa risultare lettura dell'aristocratico genovese (per il luogo in questione cfr. SAINT-EYREMOND, *Oeuvres en prose*, a cura di R. Ternois, Paris, 1969, pp. 156-157). La citazione conferma comunque il rifiuto dorianiano della « saggezza » dei « moderni »... ma che conferma soprattutto il rifiuto dorianiano della « saggezza » dei « moderni » in ragione della desiderata restaurazione invece della « perfetta Morale » degli antichi e del suo fondamento metafisico, unita soltanto all'accettazione delle virtù soprannaturali indicate dalla religione cristiana.

Gli scarni elementi di conciliazione con la « virtù degli antichi » che Charron aveva introdotto nella sua *Sagesse* non potevano certamente bastare a farne un testo che l'aristocratico genovese potesse prediligere. Tanto meno poteva a ciò concorrere alla lunga — si può già adesso anticipare — l'insistenza charroniana, di tenere « agostiniano », sulla limitatezza e miserevolezza della condizione umana: un lineamento importante del pensiero di Charron che non a caso fu raccolto con esplicito favore in taluni ambienti giansenisti (specie Saint-Cyran, come è noto); un tema sul quale viceversa proprio Doria avrebbe consumato il suo distacco sempre piú profondo e astioso con i giansenisti una volta ammirati ed elogiati.

<sup>31</sup> Si potrebbe a questo proposito citare anche l'*Arte di conoscere se stesso* (cfr. nel cit. vol. IV dei *Manoscritti* le pp. 411-431), che richiama subito il medesimo titolo del noto scritto dell'Abbadie: ma si tratta in effetti, nel caso dello scritto dorianiano, di una riflessione sui poteri dell'educazione notevolmente distante da quella condotta dal « moralista » francese secondo un'ispirazione nettamente « spiritualistica » che orientava le sue acute analisi delle motivazioni segrete dell'agire e soprattutto dell'« amour propre ».

L'attenzione doriana all'indagine sulla vita associata sulla base di un ammodernato approccio di tipo « psicologico » alla materia politica era debitrice in particolare verso le raffinate analisi del mondo morale che erano venute dai circoli giansenisti d'oltralpe, e segnatamente dagli scritti, di giansenismo « moderato », di Pierre Nicole: analisi che, perfino in questa produzione, inclinavano (almeno con Nicole) non tanto a soffermarsi sull'introspezione della « pura » interiorità, ma piuttosto sui meccanismi attraverso cui questa si poneva in relazione con gli altri io, nella complessa fenomenologia della vita sociale, avvalendosi delle complicate procedure di affermazione e nascondimento assieme dell'« amor proprio ».

In ciò il Doria seguiva le tracce del Caloprese, che lo aveva preceduto nel riconosciuto ruolo di caposcuola dei « cartesiani » napoletani. Alla « scuola del Caloprese » circolava un cartesianesimo per tanti versi affine a quello « agostiniano » imperante in quegli anni in Francia, non privo anch'esso di similari tonalità squisitamente religiose. In essa la frequentazione costante dei giansenisti di Port-Royal si esplicava in modo particolare nella lettura assidua dei « Saggi della Morale del Nicolio », nell'esercizio di traduzione di questo come di altri scritti di autori giansenisti (da parte dello Spinelli come del Gravina, come sappiamo), nell'assunzione nella stessa speculazione del Caloprese di alcuni elementi della cruda rappresentazione dei fondamenti egoistici della vita associata che circolava nelle pagine dei grandi moralisti giansenisti, da Pascal a Nicole. La parziale accettazione di una visione della natura umana non retoricamente ottimistica, ma segnata dalle passioni dell'« amor proprio », della « vanità », della ricerca dell'« utile », non consente perciò — come ho cercato già di mostrare altrove — di definire il ritorno di questi intellettuali al sistema, alla metafisica, alla celebrazione dei valori civili, come meramente retorico, di segno semplicemente tradizionalistico<sup>32</sup>.

D'altra parte l'elemento maggiore di contraddizione, nella ricezione di simili problematiche in tali cerchie intellettuali napoletane, stava nel fatto che proprio i Pascal, Nicole, Malebranche, si erano presentati come nemici asperissimi, i più dichiarati e intransigenti, della tradizione etica « classico-umanistica » della preminenza dei valori « pubblici » su quelli « interiori », e si erano esercitati in memorabili dissacrazioni dell'intrinseca natura di vanità e di ambizione della quale si sostanziano gli esempi e i modelli umani più celebri della virtù patria degli antichi (se pure a tali esempi e modelli bisognasse poi prestare effettiva fede...).

<sup>32</sup> E ciò credo che valga — pensando al recente interessante intervento del Torini sopra citato — almeno in parte anche per il Caloprese, oltre che per il Doria.

Ma c'era qualcosa di altro e di piú. La critica straordinariamente corrosiva alla virtú pubblica degli antichi poggiava ormai, specie dal finire del secolo, su un sicuro assetto teorico e su un ideale metodico che destituissero di valore alla radice i saperi, i generi letterari, attraverso i quali quegli esempi e modelli erano stati tramandati: storia e retorica, eloquenza, e quindi memoria e immaginazione, o approssimazione linguistica, erano stati i tramiti, strutturalmente ingannevoli, mediante i quali ideali ed esemplari della virtú « classico-umanistica » erano stati elaborati e trasmessi. Il nuovo metodo del pensiero moderno, proprio della stagione post-cartesiana di esso, sottoponeva a una pressione critica inaudita gli antichi valori della « prudenza politica » insieme con i canoni della « virtú pubblica » (spezzando ogni tentativo di conciliazione « irenica », destinato oggettivamente alla contraddizione, quale era ancora esperito proprio da uno Charron, nei riguardi della statuizione e valutazione dei saperi della « memoria », e innanzitutto della storia).

Le matrici tardo-umanistiche, che accompagnavano la coscienza e la volontà degli intellettuali napoletani che sentivano di dovere assolvere a elevate funzioni « civili », negli anni cruciali della crisi della dinastia spagnola e dei successivi mutamenti di regime, reagirono cercando di limitare, in un modo che si rivela piú di una volta anche incomprensivo e contraddittorio, il rigore delle premesse o degli esiti delle impostazioni teoriche alle quali pure guardavano con tanto favore. Di qui il ricorso a tradizioni, linee di pensiero (magari di « aristotelismo politico ») — ad esempio la celebrazione delle funzioni politiche dell'eloquenza — incompatibili con l'ispirazione profonda e i moduli teorici delle piú spregiudicate analisi del mondo etico<sup>33</sup>.

Ma alle menti piú lucide fu sempre piú chiaro che una risposta adeguata in proposito non poteva essere reperita sul piano dei particolari contenuti delle prescrizioni etiche da adottare, ma rinviava ad una preliminare fondazione teorica di un discorso che, riguardando il mondo umano, volesse sottrarlo al destino di « disincanto » e di « ripiegamento » al quale l'aveva avviato la « saggezza moderna »: facendone cioè una « scienza », ma una scienza che non nascesse sulla base della secessione e alternativa assoluta nei confronti degli ideali e dei saperi della filosofia pratica « classico-umanistica ». Fu questo, in ultimo, il compito che si assunsero — con tanta diversità di lucidità e di capacità — tanto Paolo Mattia Doria che Giambattista Vico.

<sup>33</sup> Su tutto ciò mi sia consentito rinviare ancora al citato mio libro *Verso la « Vita civile »*, almeno per la delineazione di una serie di tracce di lavoro in questa direzione.

Quanto detto può riuscire a fornire qualche prima risposta a un interrogativo che potrebbe essere formulato, a questo punto, a proposito della « fortuna » di Charron nella cultura meridionale di cui stiamo discorrendo. Come mai — ci si potrebbe chiedere — risulta poi in essa assai poco frequentato (almeno per quanto si sia potuto rilevare) quello Charron, tanto celebre in tutta Europa, che in fondo si era caratterizzato — non soltanto nei confronti dei Pascal o Nicole, ma anche del versante piú propriamente « scettico » della tradizione moralistica francese — per il tentativo posto in atto di una conciliazione tra le tendenze maggiormente decostruttive, nei riguardi delle sistemazioni etiche tradizionali, e, viceversa, proprio certe eredità tardo-umanistiche? Quale seguito, comunque, poteva, « dovette », avere un tentativo che esprimeva tale intento « conciliatorio » non solo, semplicemente, nella forma del consueto pre-cettismo su singoli fenomeni o contenuti di comportamento (ad esempio, relativamente ai compiti e doveri « pubblici » del saggio, ai confini e giudizi pertinenti a utile privato e interesse pubblico, al valore e alle funzioni dell'eloquenza, etc.); ma anche, e direi soprattutto, nella forma strutturale di una scrittura sistematica intenzionalmente devoluta ad una funzione di coniugazione di istanze diverse in una sintesi accettabile dagli intellettuali europei moderni, e quindi innanzitutto efficace sul registro « enciclopedico » assunto dalla riflessione sul sapere « pratico » (onde il già notato recupero alla « prudenza » del « saggio moderno » di giurisdizioni tradizionali, come la politica e l'economica, oltre l'etica)<sup>34</sup>?

Una prima risposta sta già nel fatto che Charron era autore che restava legato a un'immagine di maggiore eterodossia, e quindi meno evocabile negli ambienti della cultura meridionale tra i due secoli.

Segnatamente i circoli intellettuali napoletani influenzati dal « cartesianesimo agostiniano », o, analogamente, da una riflessione teologica orientata dal razionalismo cartesiano, non dovevano restare del tutto insensibili alle frequenti e dure accuse che erano state mosse a Montaigne e Charron dagli ambienti giansenisti o del cartesianesimo « spiritualistico » fineseicentesco e primosettecentesco. Erano accuse già leggibili nel *De la certitude des connoissances humaines* del Silhon, pubblicato nel 1661, o nella seconda edizione (del 1666) della *Logique* di Port-Royal di Arnauld e Nicole, che, sulla base di chiare influenze pascaliane, invocava esplicitamente la messa all'indice di autori, alla stregua di Montaigne, fomentatori di idee scettiche ed epicuree; poi nelle *Pensées* appunto di Pascal, apparse per la prima volta, come è noto, nel 1670, ma già circolanti

<sup>34</sup> Per l'interpretazione della *Sagesse* di Charron che è sottesa a quanto qui appena accennato non posso che rinviare alla piú ampia stesura del presente lavoro.

prima manoscritte; o anche nella *Recherche de la verité* di Malebranche (1674-5) o nella *Fausseté des vertus humaines* (1678) di Jacques Esprit, o nelle *Démonstrations ou preuves de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne* (1706) di Bernard Lamy.

Non è un caso che l'effettiva sanzione dell'eterodossia degli scritti di Montaigne e Charron in realtà seguì questa intensa stagione di accuse rivolte contro il loro scetticismo ed epicureismo; né è un caso — va aggiunto — che uno degli avversari principali, se non il piú importante, per tanti intellettuali napoletani (*in primis* Vico) restò quel Bayle che anche dinanzi a quelle accuse scese in campo — come è stato rilevato — contro tale « razionalismo cartesiano », sul finire del secolo nel suo *Dictionnaire* (di cui si ricordino — a proposito dell'autore del *De la Sagesse* — gli articoli *Charron*, o *Simonide*, o un importantissimo *Éclaircissement sur les athées*) o in altri suoi scritti<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Per la ricostruzione dell'attacco a Montaigne e alla sua scuola di pirronismo, epicureismo, etc., rivolto da parte di Pascal, Arnauld, Nicole, Bossuet, Malebranche, Esprit, Lamy, etc., costituiscono ancora una traccia assai valida le indicazioni di A. M. BOASE, *op. cit.*, specie pp. 410-427. Sulla ricezione di Montaigne e di Charron, come degli attacchi ad essi portati, negli ambienti intellettuali meridionali tra XVII e XVIII secolo, resta ancora — ripeto — molto da lavorare per stabilire veicoli di lettura e di informazione e trame di rapporti e « influenze ». Già a proposito del piú noto testo charroniano, il Torrini ha, non a torto, ipotizzato con forza che il Doria della *Vita civile* l'abbia tenuto presente (cfr. M. TORRINI, *op. cit.*, pp. 437 e 441).

È chiaro, comunque, che Charron si presentava come un pensatore legato prevalentemente a linee di eterodossia. Non a caso era stato ripreso simpateticamente da Gassendi — un autore ben conosciuto a Napoli — nelle sue *Exercitationes paradoxicae*, ad esempio, o, peggio, favorevolmente nel suo *Dictionnaire* da quel Bayle, difensore degli scettici, il quale, come si è detto, diverrà uno degli avversari — anzi l'avversario per eccellenza, ha giustamente sottolineato il Garin — di Vico e degli orientamenti intellettuali prossimi a lui e al Doria. Per lungo tempo, anzi, lo scetticismo di Bayle — del resto erede della tradizione « moralistica » per svariati versi (dal richiamo costante alla conoscenza effettuale de « la coeur de l'homme » ai modi di scrittura) —, la sua rigida separazione tra ragione e fede (tratti che ben lo ponevano in continuità con Charron), e soprattutto il suo rifiuto delle tradizionali soluzioni del problema del male, e quindi l'empia ipotesi di una società di atei virtuosi, restarono il bersaglio preferito degli intellettuali meridionali settecenteschi (tanto che si è parlato di recente di un « movimento antibayliano » tra di essi: cfr. P. ADDANTE, *Il movimento antibayliano nel mezzogiorno d'Italia dal Piro al Genovesi*, Bari, 1982). E quegli intellettuali risultarono infatti profondamente e polemicamente divisi quanto alle risposte da dare all'autore del *Dictionnaire*, ma concordi nel considerarlo il piú pericoloso propagatore di empietà dei tempi loro. A questo proposito c'è ancora da notare che le controversie di metà secolo che videro intervenire contro le idee « bayliane » Francesco Antonio Piro (autore, si ricordi, di *Riflessioni intorno l'origine delle passioni*), Francesco Maria Spinelli, Alessandro Marini, Gherardo degli Angeli, Daniele Concina, e lo stesso Genovesi, pur ponendo al centro della discussione il tema delle passioni, in quanto miravano a individuarne funzioni e finalità nell'economia della creazione, spostavano evidentemente il registro del discorso su di esse su di un piano sistematicamente filosofico-teologico ben diverso da quello per lo piú praticato dai « moralisti » d'oltralpe.

Ritornando infine piú da vicino alla ricezione di Charron nella cultura meridionale,

Una seconda risposta sta poi nel fatto che la sintesi effettuata nella *Sagesse* charroniana non doveva risultare adeguata alle esigenze degli intellettuali meridionali qui presi in considerazione, per diverse ragioni generali, di ordine propriamente teorico, alle quali già si è fatto in parte conciso riferimento.

Quella sintesi innanzitutto offriva risposte che restavano notevolmente difformi dalle aspirazioni ideologiche e rappresentazioni teoriche di intellettuali che sostenevano un ruolo non appartato, ma centrale, per le solide conoscenze dei « sapienti » nella vita civile. L'opera charroniana, invece, legava strettamente l'indicazione — certamente condivisibile — della « centralità » del mondo umano nel campo degli interessi del « saggio » al ripudio di una serie di « centralità », ripudio sul quale pensatori come Caloprese e Gravina, o Doria e Vico, non avrebbero potuto convenire per intero (la « centralità » dell'uomo nell'universo, della « scienza » nelle conoscenze,

va osservato che a linee di sostanziale eterodossia si rifacevano in lui, e in chi ne aveva seguito le tracce oltre che tematiche conoscitive, pirronistiche, anche tematiche relative alla definizione dei rapporti tra intelligenza umana e animale, sulle quali la cultura di ispirazione « investigante » (da Cornelio al Di Capua) si mostrò assai vicina al filone « libertino » inaugurato da Montaigne e Charron (e al quale si era raccolto Gassendi), al contrario di quanto avvenne con il « cartesianesimo ortodosso » di Galoprese, Doria, Costantino Grimaldi, Cirillo, etc. (anche su ciò sono costretto a rinviare al mio *Verso la « Vita civile »*).

Quanto ai luoghi del *Dictionnaire* di Bayle che investono l'autore del *De la Sagesse*, si veda naturalmente l'articolo « Charron » in *Dictionnaire historique et critique. Nouvelle édition augmentée* [...], Paris, 1820-1824 (che cito dalla rist. anast. Genève, 1969), in vol. V, pp. 88-105; specie p. 90 per la pericolosa, compromettente difesa di un'opera accusata di essere — come ricordava lo stesso Bayle — « un seminaire d'impétetés », in nome della « liberté de philosopher ». Si vedano poi anche l'articolo « Simonide » (vol. XIII, pp. 299-301), specie per l'ulteriore riconoscimento dell'essere Charron « un docteur trop suspect » (p. 301), o la stessa voce « Huarte » (vol. VIII, p. 293), per una citazione in verità marginale. Assai penetrante invece il riferimento a Montaigne e Charron nell'*Eclaircissement sur les athées* (vol. XV, p. 271), dove Bayle mostrava acutamente di avere bene compreso le ragioni della maggiore pericolosità del pensiero di Charron rispetto a quello di Montaigne, dal momento che il primo aveva trasposto i frammentari, e perciò ben più innocui, « sentimens » del secondo in un solido « traité méthodique et systématique de morale ». « Mais si un homme, tout-à-fait laïque comme moi et sans caractère, débitait parmi de vastes recueils historiques et de littérature, quelque erreur de religion sur le morale, on ne voit point qu'il fallût s'en mettre en peine. Ce n'est point dans de tels ouvrages qu'un lecteur cherche de la réformation de la foi. On ne prend point pour guide dans cette matière un auteur qui n'en parle qu'en passant et par occasion, et qui, par cela même qu'il jette ses sentimens comme une épingle dans une prairie, fait assez connaître qu'il ne se soucie point d'être suivi. Les erreurs d'un tel écrivain sont sans conséquence, et ne méritent point que l'on s'en inquiète. C'est ainsi que se comportèrent en France les facultés de théologie, par rapport au livre de Michel de Montaigne. Elles laissèrent passer toutes les maximes de cet auteur, qui, sans suivre aucun système, aucune méthode, aucun ordre, entassait et fauflait tout ce qui lui était présenté par sa mémoire. Mais quand Pierre Charron, prêtre et théologal, s'avisait de débiter quelques-uns des sentimens de Montaigne dans un traité méthodique et systématique de morale, les théologiens ne se tinrent plus en repos ».

del « sapiente » nella vita civile). Quei pensatori potevano condividere in buona misura l'ideale di un sapere che fosse rivolto al mondo umano piuttosto che al mondo della natura, e che non fosse neppure « scienza » nel senso di un'erudizione pedantesca e saccente, ma non di un sapere che in fondo rinunciava a ogni progetto di « scienza » e quindi non sapeva, né voleva in fondo assumere un ruolo centrale nella vita civile, facendo invece affiorare continuamente — nonostante la consistente presenza di moduli tardo-umanistici — i suoi umori piú corrosivi sulle funzioni e finalità della « saggezza »<sup>36</sup>.

L'antropologia charroniana — che presentava taluni tratti che la rendevano, e la resero, vicina alla sensibilità giansenistica e alla riflessione moralistica in essa maturata (e ben conosciuta, come si è visto, a Napoli) — dovette trovare qui, in ultima istanza, un filtro ancora piú selettivo. Infatti l'antropologia di Montaigne, di Charron, poteva essere — come si sa — da un lato respinta dai giansenisti per l'estrema carica scettica che deteneva, dall'altro da essi assimilata (e lo fu, ad esempio, da Saint-Cyran) all'immagine a loro cara di una natura intrinsecamente debole, corrotta dal peccato<sup>37</sup>.

Gli autori napoletani ai quali si è fatto riferimento, invece — le cui letture ed assimilazioni di scritti giansenisti assai difficilmente assumevano tonalità teologiche e si legavano eventualmente a forme di « cartesianesimo agostiniano » — erano ostili per lo piú sia allo scetticismo che all'idea di una natura radicalmente corrotta dal peccato.

<sup>36</sup> Nello stesso tempo il segno storico della ispirazione « aristocratica » del « tardo umanesimo » charroniano magari faceva sì che su singoli contenuti — ad esempio il disprezzo dell'interesse, dell'utile, privato, economico — il tipo di proposta avanzato risultasse ormai superato.

<sup>37</sup> Su questo ultimo punto è intervenuto con particolare efficacia il Cantelli, sottolineando « la perfetta concordanza sull'estrema fragilità e debolezza della natura umana » da parte da un lato di pensatori come Arnauld, Pascal, Nicole, dall'altro di pensatori come Montaigne, Charron, le Vayer. Solo che mentre i primi « denunciano inorriditi lo stato di abiezione in cui è precipitato il genere umano dopo il peccato di Adamo », i secondi « sottolineano invece l'imbecillità, l'incredibile stupidità, la dabbenaggine che è caratteristica della stragrande maggioranza degli uomini. Nei primi è il peccato che precede l'ignoranza, nei secondi è invece l'ignoranza la grande causa di tutti gli errori umani [...] il rigorismo teologico degli uni contro il peccato corrisponde al rigorismo razionalistico degli altri contro l'errore » (G. CANTELLI, *Vico e Bayle: premesse per un confronto*, Napoli, 1971, pp. 16-17). Superfluo avvertire degli sviluppi che tuttavia le posizioni di « rigorismo razionalistico » avrebbero consentito una volta rimosso il quadro « libertino » della separazione estrema tra « saggi » e « volgo », della teoria della « doppia verità », dell'ideale della saggezza « ripiegata », una volta cioè riattribuito ai « saggi », agli intellettuali, compiti di edificazione e circolazione di un sapere sicuramente utile alla « vita civile » (in questo caso la natura umana non sarebbe piú apparsa irrimediabilmente segnata dal negativo...).

Dal primo punto di vista, la conoscenza dei « sapienti » doveva recuperare il piú possibile il suo carattere di « scienza » proprio per assolvere alle sue funzioni di guida nelle singole comunità umane; dal secondo punto di vista per quegli intellettuali napoletani non era condivisibile né il « rigorismo teologico » dei gianse-  
nisti, né il « rigorismo razionalistico » degli scettici moderni. L'igno-  
ranza, l'errore, non erano costitutivi della natura di tutti o della piú  
parte degli uomini, non erano sostanzialmente irrimediabili. Il « ve-  
rosimile », perciò, non era il mero « probabile », « ragionevole »,  
concesso dalla tradizione scettica al sapere di pochi saggi appartati  
(pur se, naturalmente, le posizioni di uno Charron, oltre che di un  
Montaigne, sulla valutazione dell'« ordinario », del « comune », sono  
lungi dall'essere univoche e semplificabili), ma un approccio alla ve-  
rità che era possibile reperire anche nel « senso comune » perché  
in questo essa si era sedimentata (secondo una tradizione, di mat-  
rice « aristotelica », ben diversa da quella « scettica »).

Infine, come si è già avuto modo di accennare, la sintesi char-  
roniana — per quanto perseguisse, perfino con « passione », il do-  
minio di un « ordre » conseguito attraverso l'opera di un accanito  
« esprit de système », « de classification », ignoto a Montaigne —  
era ormai assai datata sul piano propriamente metodico, apparte-  
neva a una stagione ormai « premoderna » sul piano del metodo, e  
in sostanza era costretta ad un esercizio incerto del vaglio critico  
della ragione a partire da un accumulo indefinito e classificatorio  
dei dati dell'esperienza (non a caso soprattutto fornita dalla « sto-  
ria » e dal « viaggio ») per inseguire « un subject infini »<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Con particolare vigore ebbe ad insistere sulla presenza nella *Sagesse* di un  
« esprit de système », un « esprit de classification », una propensione per l'« ordre  
qui fait le clarté », un amore per il « symétrique », sconosciuti a Montaigne, P.  
BONNEFON, *Montaigne et ses amis*, nouv. éd., Paris, 1898, vol. II, pp. 270 e 272 sgg.  
In fondo non a torto ha di recente rilevato un tratto di passionalità (che non va  
però eccessivamente forzato) nella vocazione pedagogica di Charron ad ergersi a  
sicura guida degli intellettuali del suo tempo (rinunziando invece ad indagare le  
« profondeurs de son être ») il recente lavoro di F. KAYE, *Charron et Montaigne*.  
*Du plagiat à l'originalité*, Ottawa, 1982, pp. 215-216.

Per le parole di Charron sopra riportate si veda la dedica del *De la sagesse*  
(*A Moinseigneur le Duc d'Espèron*), *op. cit.*, p. 10. La natura « infinita », o inde-  
finita, dell'oggetto della *Sagesse* deriva dalla natura intrinsecamente plurale, anzi  
« ondeggiante », dell'uomo: « L'homme est un subjet merueilleusement divers et  
ondoyant, sur lequel est très malaisé d'y asseoir jugement assuré, jugement, dis-je  
universel et entier; à cause de la grande contrariété et dissonance des pieces de  
nostre vie » (l. I, c. XXXVIII, p. 251).

A questa materia « ondeggiante » corrisponde un insieme di procedure di discorso,  
che, pure tentando di disciplinarla, non si sottraggono esse stesse nell'intimo alla so-  
stanza di « ondeggiamento » della esperienza umana. Charron, ad esempio, molto spesso  
associa, nell'ordine del suo discorso, secondo sequenze piuttosto costanti, diverse  
procedure di indagine. Ad esempio: 1) assunzione preliminare di elementi, luoghi  
di discorso, materiali, relativi all'argomento da discutere, con l'esposizione cumulativa  
delle tesi, opinioni, dottrine principali, espresse sul soggetto considerato (con la cita-

Per diverse ragioni dunque — per certi versi perché troppo « avanzata », per altri, e preponderanti, versi perché troppo « attardata » — l'opera di Charron presentava comunque elementi di « distanza » dai bisogni ideologici e teorici che si affermavano nella cultura napoletana di una sicura statuizione delle conoscenze del mondo pratico. Il che non significa, evidentemente, che — sulla scorta di una decisa scelta per la « scienza » di questo mondo — molte problematiche e posizioni charroniane non potessero ancora presentarsi come vivacemente attuali agli occhi di studiosi comunque impegnati in uno sforzo laborioso di ripensamento e svecchiamento.

Tra l'altro, bisogna stare molto attenti a non proiettare le nostre aggiornate cognizioni storiografiche su climi culturali nei quali le posizioni degli autori ai quali ci si riferiva dovevano spesso apparire — almeno per le menti meno lucide — assai meno nitide e

zione delle sentenze autorevoli e l'allegazione degli esempi storici); 2) eventuale definizione, più o meno problematica o assertoria, della tesi prescelta, o suo affioramento obliquo, attraverso l'uso critico della ragione, o l'accostamento, il confronto, spesso antinomizzante, delle posizioni e fonti ricostruite; 3) oppure eventuale « deduzione » implicita delle considerazioni e tesi relative al soggetto considerato a partire da generali idee, concezioni antropologiche, etc., assunte come basi del discorso.

Ebbene, simili procedure hanno difficoltà a darsi secondo un ordine metodico compiuto, anche a definirsi attorno al pur centrale uso critico, scettico, della ragione, perché risultano strutturalmente carenti di una precisa statuizione epistemologica circa le funzioni conoscitive di determinate facoltà o materie, discipline, del sapere. Così — ad esempio — da una parte l'autore della *Sagesse* si inoltra spesso in una requisitoria aspra contro le forme di sapere (tardo-umanistiche, oltre che scolastiche) che privilegiano la memoria (e le citazioni, l'erudizione) e l'immaginazione (cfr. ad es., I, XXXIX, p. 253, o III, XIV, pp. 687 sgg.). Dall'altra innalza elogi vivissimi (stroncati di lì a poco dalla riflessione cartesiana sul metodo) della storia (e dei viaggi): « l'histoire grecque et romaine [...] est la plus belle leçon et science du monde »; « sous les morales sont comprises les Polytiques, Economiques, les histoires. Toutes les autres sont vaines et en l'air, et ne s'y faut arrester qu'en passant »; « les voyages, et communications avec les estrangers » sono molto utili come « la lecture des livres et histoires de toutes nations » (III, XIV, pp. 683, 694-695, 700).

Inutile in proposito rammentare partitamente le rigide esclusioni dei saperi della memoria e della immaginazione effettuate da Descartes, e dai cartesiani, sulla scorta del rigore della sua riflessione epistemica e metodica. Descartes poté ricongiungere, e fare coincidere addirittura, « scienza » e « saggezza », separate radicalmente dai teorici della « saggezza moderna », anche perché aveva distinto tra la « memoria intellettuale », coinvolta in tanti processi intellettivi, e la « memoria locale » dei pedanti contro la quale avevano polemizzato i teorici rinascimentali e tardorinascimentali dello scarto tra scienza e saggezza (questi ultimi ponendo però in crisi — si può osservare — una facoltà alla quale non sapevano poi facilmente rinunciare nella loro meditazione epistemica e metodica). Su ciò si leggono alcune indicazioni ancora utili in A.M. BOASE, *op. cit.*, pp. 210-211, il quale può dunque affermare che « in some respects the success of Cartesianism in the second half of the century necessarily coincides with the discredit of the weltanschauung represented by Montaigne, Charron » ... (p. 209).

La stessa rivendicazione, a differenza di Descartes o esplicitamente contro Descartes, di saperi pertinenti alla memoria, all'ingegno, all'eloquenza, etc., da parte di esponenti dell'intellettualità napoletana impegnata a investigare sul mondo umano, non poteva avvenire, allora, che sulla base delle problematiche, delle impostazioni, ormai introdotte da Descartes e dal cartesianesimo seicentesco...

perspicue. In tal senso, forse non era soltanto frutto di una personalità teorica assai debole perfino il singolare giudizio, formulato alcuni anni piú tardi, di un diretto discepolo di Giambattista Vico (avendone frequentato la scuola privata), Pasquale Magli, che — difensore di un cartesiansimo malebranchista angustamente innatistico e riavvicinato alle posizioni scolastiche (nelle quali vedeva uniti Vico al Doria e allo Spinelli...), riteneva che il suo innatismo fosse stato « il parere non dico del Montagne, dello Charron e di altri simili, ma del Mothe le Vayer, dell'Huet, del Deslandes, del Le Gendre, del Vico [...] che né ciechi superbi stoici e dommatici, né indiscreti e smoderati pirronisti e scettici si sono e furono »<sup>39</sup>. Un giudizio che resta comunque un segno non trascurabile di una attitudine ad un impiego di testi anche assai eterodossi che ne emendasse, tra l'altro, quegli eccessi di « pirronismo » e « stoicismo » che avevano costituito tratti salienti della « saggezza moderna ».

Ma ai tempi del Magli si era ormai in pieno Settecento, e si era diffusa largamente anche nella cultura napoletana una visione dell'uomo (debitrice in modo particolare verso i « moralisti » francesi) secondo la quale — come avvertiva il Genovesi, riprendendo il Saint-Évremond — egli è « un *rendevous* di passioni, che sono il solo principio motore, per cui opera »<sup>40</sup>.

4. Vico conosceva, « dovette » conoscere molti testi dei cultori e teorici della « saggezza moderna » e particolari temi, problemi ad essi congeniali senz'altro riprese o discusse. Ma è bene notare subito che la distanza che separa la sua meditazione da quella imboccata da essi — e che potrà essere alquanto agevolmente segnalata rispetto a ognuno dei tratti della « saggezza moderna » che ho proposto come campi di discorso sui quali saggiare affinità o lontananze tra l'uno e gli altri — si evidenzia a prima vista già radicata nella specificità degli interessi che valgono fin dagli inizi a contraddistinguere il suo orizzonte concettuale.

Piú ancora che in altri esponenti della cultura napoletana a lui vicini, l'interesse pronunziatissimo di Vico per il mondo umano — che doveva recare a ciò che con espressione assai felice è stata definita una « filosofia senza natura » — si espresse, al contrario di quanto avveniva per i « moralisti » moderni, nella netta e peculiare

<sup>39</sup> Cfr. P. MAGLI, *Raccolta di vari trattati filosofici e teologici di Pasquale Magli...*, Napoli, 1746-1747, pp. 36-37. Il passo è citato nel contributo di P. ZAMBELLI, *Tra Vico, la scolastica e l'illuminismo: Pasquale Magli*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », I (1971), p. 42.

<sup>40</sup> Cfr. A. GENOVESI, *La logica per gli giovanetti*, Napoli, 1766, V, IV, par. 21, p. 198.

propensione degli interessi « politico » (o, se si vuole, « pedagogico-politico ») e « giuridico ».

L'attenzione verso il mondo morale si traduceva quindi subito in un'attenzione, si potrebbe dire, verso il mondo « etico » (e non quello dell'« io interiore », e tanto meno quello del piú umile « me » privato investigato da Montaigne): il mondo delle istituzioni giuridico-politiche, delle oggettivazioni collettive dell'agire intersoggettivo degli uomini<sup>41</sup>.

Il « linguaggio » di Vico, il suo orizzonte concettuale, risulta cosí fin dall'inizio segnato dalla « retorica » (e quindi dal problema, di rilevanza innanzitutto « civile », delle funzioni private e pubbliche dell'« eloquenza ») e dal « diritto ». E non appare forse azzardato sostenere — come altrove ho già accennato a fare — che gli straordinari sviluppi della riflessione epistemologica vichiana si produssero attorno alle « umili » origini di un accanito studio intorno alle forme di sapere mediante i quali i pochi « sapienti » potevano comunicare con la « moltitudine » dei piú, in direzione di un potenziamento delle possibilità di guida della sapienza e della virtù nel mondo delle « nazioni ».

Questa impronta — per larga parte di matrice « umanistica » — dell'orizzonte concettuale vichiano doveva condurlo, come ben sappiamo, a intraprendere una grande battaglia nella quale aveva come avversari sia i propugnatori di una « scienza » nata e sviluppatasi nei confini di un totalizzante « filosofia della natura » (cioè di un ideale metodico ricalcato su quello che era risultato egemone nello studio sulla natura), sia quei negatori della « scienza » che erano i cultori di una riflessione sul mondo umano — magari espressasi esplicitamente già in una tendenza alla « filosofia senza natura » (o almeno presunta tale) — di segno scettico e/o utilitario.

Se dunque la reazione alla sostanza scettica e utilitaria della spinta di tanto decisivo pensiero moderno alla scissione tra morale

<sup>41</sup> La definizione della filosofia di Vico come una « filosofia senza natura » è naturalmente di P. PIOVANI, *Vico e la filosofia senza natura*, in *Atti del convegno internazionale su Campanella e Vico* (Roma, 12-15 maggio 1968), Roma, 1969, pp. 247-268.

Che la filosofia di Vico possa essere denominata una « filosofia senza natura » non significa che debba necessariamente essere senza « metafisica ». Ma anche a volere ostinatamente rintracciare tutte le possibili tracce in una tale « metafisica » vichiana anche di antiche solidarietà tra « storia » e « natura » (le tracce di una « naturalità » della storia), resta nel fondo della riflessione vichiana almeno l'opzione sicura per una « metafisica del genere umano ». « Vico non tanto propone una sua "filosofia della storia" quanto storicizza l'intero filosofare. Dopo di lui, la metafisica non può sussistere che come "metafisica del genere umano"; ogni filosofia della mente non può sussistere che come filosofia della mente umana nel suo sviluppo ». Infatti « l'essere non è sostanza data, da fissare metafisicamente nell'oggettività sua: è essere-in-movimento »: cfr. P. PIOVANI, *Esemplarità di Vico*, nel fascicolo di « Quaderni contemporanei », II (1969), dedicato a G. B. Vico nel terzo centenario della nascita, a cura di F. Tessitore, pp. 214-215.

e politica, norma e fatto, diritto naturale e diritto positivo, etc., può essere considerata il movimento piú profondo del pensiero vichiano (tanto che questo può essere riconosciuto nella sua piú intima natura come pensiero essenzialmente politico); se tale movimento continua ad operare, magari segretamente, anche quando ormai ha trasformato in interessi e fini autonomi e prioritari di ricerca quegli strumenti o luoghi di indagine funzionali alla dimostrazione delle sue tesi, sempre piú poi vivificati e consolidati in campi di studio mirabilmente ricchi e fecondi (la ricerca « filologica » sul mondo romano arcaico, sul mondo feudale, quindi sul mondo delle espressioni originarie, specie « linguistiche », dell'umanità primitiva, etc.); allora appare fin troppo ovvio richiamare — per cominciare — la costante ostilità della meditazione vichiana alla movenza del « ripiegamento » del « saggio » su se stesso propria della riflessione della « saggezza moderna ».

L'avversione vichiana alla logica del « ripiegamento » del « sapiente », divenuto mero « saggio », sulla sua sfera privata, risulta tanto ovvia — si diceva — da non sembrare meritare che qualche rapida parola.

La speculazione del pensatore napoletano è costantemente, esplicitamente rivolta — lungo tutto l'arco della sua traiettoria — contro coloro che saranno definiti con espressione icastica i « filosofi monastici o solitari », allontanati dalla « scuola di questa Scienza », alla quale invece sono ammessi i « filosofi politici », e principalmente i « platonici »<sup>42</sup>.

I « filosofi monastici o solitari » — lo sappiamo bene — sono coloro che rinnegano sia la funzione eminentemente pubblica del loro sapere, sia la stessa origine di esso, in quanto sapere « riposto », dalla « piazza », o dalla « sapienza volgare ». La decadenza delle

<sup>42</sup> Principalmente, ma non esclusivamente, perché — come ho cercato altrove di provare — vi sono ammessi non solo figure come Bacone, ma anche l'« Aristotele pratico », « politico », e la sua scuola. Le espressioni riportate — è forse superfluo rammentarlo — si leggono in una celeberrima degnità, della *Scienza nuova seconda* (si intende « giusta l'edizione del 1744 »): « La filosofia, per giovar al gener umano, dee sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellerli la natura né abbandonarlo nella sua corruzione. Questa degnità allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei che ne fanno regola [...], i quali entrambi si dovrebbero dire filosofi monastici e solitari. E vi ammette i filosofi politici, e principalmente i platonici»: cfr. G. Vico, *Scienza nuova seconda*, in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971, p. 433 (nell'ed. nicoliniana capov. 130). In seguito continuerò a citare — salvo che nel caso delle *Orazioni inaugurali* di cui possediamo ormai l'edizione critica — dalle edizioni curate dal Cristofolini, facendo sempre seguire la citazione di luoghi della *Scienza nuova prima* e della *Scienza nuova seconda* dall'indicazione dei capoversi secondo le edizioni nicoliniane, da tempo sistema di riferimento comunemente tenuto presente dagli studiosi.

nazioni, dell'umanità, ossia del vivere civile — avvertirà il Vico maturo — si procura quando la ragione si rende allo stesso tempo sofisticata quanto separata. La concezione vichiana della destinazione « civile » dell'uomo, e non solo meramente pratica e mondana — quest'ultimo è un carattere della tradizione moderna della « saggezza » che rimane in gran parte « interno » al pensiero vichiano — si ricollega in ciò proprio agli antecedenti « classico-umanistici » che la moderna *sagesse* aveva posto sotto aspra accusa.

In ciò anzi Vico contribuisce, nella posteriore ricostruzione del suo primo itinerario intellettuale, a marcare l'impressione che la preparazione e meditazione giovanili sue in materia morale si siano svolte pressoché in un dialogo esclusivo, nell'esilio di Vatolla, con gli « antichi greci », con i classici, conformemente alla propensione, piú volte messa in luce dagli interpreti, a sottacere, o spostare nel tempo, le sue letture piú pericolosamente eterodosse<sup>43</sup>.

Questa espressione di distorsione aposteriorica della curva della propria traiettoria intellettuale va sicuramente corretta, e, sia pure con la problematica cautela del caso, è possibile immaginare Vico — se non altro per gli echi di coevi dibattiti teorici di ordine « morale » rintracciabili nella sua prima produzione — a contatto precoce con interlocutori molto piú ravvicinati, sul piano della riflessione morale, dei « platonici » o « stoici » o « epicurei » antichi.

E tuttavia quella stessa produzione conferma la sostanziale esattezza della ricostruzione vichiana quanto al punto, al discrimine, su cui si configurò assai presto la sua energica opzione per una speculazione *tutta rivolta* « a ben regolare l'uomo nella civile società », rispetto a « una morale di solitari » quale quella praticata tanto dagli « stoici » che dagli « epicurei »<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> « Quindi, leggendo nell'*Arte* d'Orazio che la suppellettile piú doviziosa della poesia ella si procura con la lezione de' morali filosofi, seriamente applicò alla morale degli antichi greci, dandovi principio da quella di Aristotile: *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *op. cit.*, p. 10.

<sup>44</sup> « Ad un medesimo tempo le opere filosofiche di Cicerone, di Aristotile e di Platone, tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società, fecero sí che egli nulla o assai poco si diletasse della morale cosí degli stoici come degli epicurei, siccome quelle che entrambe sono una morale di solitari: degli epicurei, perché di sfaccendati chiusi ne' loro orticelli; degli stoici, perché di meditanti che studiavano non sentir passione: *ivi*, p. 11.

Il configurarsi, agli occhi di Vico, della filosofia di epicurei e stoici come di una filosofia di « solitari », secondo quello che diverrà un fisso *topos* vichiano, può essere attestato ben prima di opere e ricostruzioni della maturità. Non è un caso che essa si affacci decisamente sul piano dei rapporti tra « philosophia » ed « eloquentia », e che « epicurei » e « stoici » vengano assimilati a « cartesiani » e scolastici: « quod autem ad philosophiam attinet, ut olim nec Epicureorum, nec Stoicorum doctrina eloquentiae utilis erat [...]: ita hodie nec Carthesiana, nec nostri temporis Aristotelea rebus oratoris plurimum confert »: cfr. *Institutiones oratoriae*, in G. VICO, *Istituzioni ora-*

D'altra parte, pur nei silenzi o distorcimenti del suo scritto autobiografico, Vico non occultava il significato di attualità delle riletture dei testi delle antiche scuole. Ciò riguardava in partico-

*torie e scritti inediti*, vol. VII delle *Opere* (a cura di G. Ferrari), Napoli, 1865 (ma uso la rist. anastatica Leipzig 1970), p. 7.

Il configurarsi di un'opposizione, divenuta poi canonica, alla filosofia delle scuole epicurea e stoica non è in contraddizione con l'assunzione, consistente da parte del « primo Vico », di motivi stoiceggianti, notati più volte dagli interpreti, in particolare in riferimento alla seconda orazione, « platonica in tutto, e stoiceggianti » (E. GARIN, *op. cit.*, p. 930), e dalla quale risulta come « Seneca fosse fra gli autori di Vico » (C. PANDOLFI, *Eco di Seneca in Vico*, in « Bollettino del Centro di Studi Vichiani », VIII (1978), p. 111). Ma, appunto, si trattava di quello stoicismo romano temperato e largamente aperto a ideali di impegno civile che — nel quadro delle ricostruzioni « storico-filosofiche » correnti ai tempi di Vico — non « dovette » essere da lui assimilato a quegli studi filosofici, propri in particolare del « genio del secolo » suo, che « quanto facilmente rendono paghi gli studiosi entro le solitudini, tanto gli rendono insoavi nella conversazione civile » (si veda la lettera *A Niccolò Giovo*, presumibilmente del dicembre 1732, in G. VICO, *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, a cura di B. Croce e F. Nicolini, Bari, 1929, p. 234).

Comunque è evidente che la storia del sapere pienamente « umano » viene presentata da Vico sulla scorta inequivocabile del filo rosso rappresentato dalla presenza, o viceversa dall'assenza o carenza, di un pensiero impegnato a studiare l'uomo, ma tutto l'uomo, cioè « contemplato per tutti gli aspetti della vita morale, famigliare e civile ». Fu questa « la materia perpetua della sapienza greca più sana e robusta e della romana, quando quella prese a studiare e scrivere sulla greca, e di quella d'Italia nel Cinquecento, nel quale secolo tutta fervette in ricoltivare tal sapienza romana e greca; onde in tali tempi tutte e tre queste nazioni sfolgorarono di sublimi filosofi, poeti, storici ed oratori. I quali studi oggi si sono affatto abbandonati, perché il genio del secolo si disgusta a rincontrarsi nelle idee ottime della vita, onde si è dato tutto a coltivare studi che più dilettevole le menti che perfezionano gli animi e che quanto facilmente rendono paghi gli studiosi entro le solitudini, tanto gli rendono insoavi nella conversazione civile » (*ibid.*).

In questi tre « tempi » felici dell'umanità — determinati con criteri ben differenti da quelli voltairiani... — si situano « Platone, dalla cui Accademia quanti scolari, tanti uscirono famosi capitani e politici », « Aristotile, che seppe formar un grand'Alessandro », « Cicerone, [...] ricco di matura sapienza così riposta come civile di gran politico », e ne sono esclusi, viceversa, ancora una volta gli « stoici » ed « Epicuro »: si veda la lettera *Al Duca di Laurenzano*, del 1° marzo 1732, di elogio alla sua *Signoria morale* (ossia agli *Avvertimenti intorno alle passioni dell'animo* da lui inviati a Vico), nel cit. vol. *L'autobiografia, il carteggio e le poesie varie*, p. 231.

Da quanto appena detto mi pare risulti confermato che dalla ricostruzione vichiana, secondo la quale « da quel tempo che il Vico non si sentì soddisfatto della metafisica d'Aristotile per bene intendere la morale e si sperimentò addottrinare da quella di Platone, incominciò in lui senz'avvertirlo, a destarsi il pensiero di meditare un dritto ideale eterno » (*Vita...*, cit., p. 11), non può trarsi la conclusione che « l'elemento discriminante tra due metafisiche, entrambe così alte nella loro tessitura di problemi e di idee, è come si vede un fondamentale assunto pratico » (ovverossia dell'ammissione « alla scuola di questa Scienza » dei soli « filosofi politici ») (cfr. il testo, peraltro assai stimolante, di M. PAPINI, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella « Scienza nuova » di G. B. Vico*, Bologna, 1984, p. 15). Non a caso al passo sopra riportato dell'autobiografia segue subito l'affermazione che « le opere filosofiche di Cicerone, di Aristotile e di Platone » sono « tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società » (p. 11). Le morali di Aristotele e di Platone hanno in realtà la stessa *configurazione* di fondo, sono governate da un medesimo orientamento « civile ». Solo che la metafisica di Aristotele non possiede la capacità di una adeguata *fondazione* di una morale 'comunitaria'

lare proprio quella « filosofia di Epicuro » la quale si esplicava in « una morale del piacere, buona per uomini che debbon vivere in solitudine, come in effetti egli ordinò a coloro che professassero la sua setta »; una filosofia che — secondo il ben conosciuto resoconto vichiano — « nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare [...] sopra Pier Gassendi », e subito « la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio »<sup>45</sup>.

Quanto alla rilevante riflessione in materia morale che aveva prodotto la cultura francese seicentesca — ed è sintomatico che a questa unicamente faccia riferimento Vico sull'argomento — la speculazione riconducibile a un'area sostanzialmente di matrice cartesiana (per la quale venivano citati, oltre Cartesio, Malebranche e Pascal) era, in questo luogo del testo autobiografico, destituita preliminarmente di valore (quando non si trattasse di una pura antropologia « fisica » comunque irrilevante dal punto di vista della meditazione etica) per la sua natura asistemica, cioè per quel carattere di dispersione e frammentarietà che raggiungeva in Pascal la sua espressione più evidente. La metafisica di Cartesio non « fruttò punto alcuna morale comoda alla cristiana religione, perché non solo non la compongono le poche cose che egli *sparsamente* ne ha scritto, e 'l *Trattato delle passioni* più serve alla medicina che alla morale; ma neanche il padre Malebranche vi seppe lavorare sopra un *sistema* di moral cristiana, ed i *Pensieri* del Pascale sono per lumi *sparsi* »<sup>46</sup>.

che possa difendersi dalle insidie del pensiero scettico, libertino, etc., moderni. Viceversa la metafisica di Platone è l'esemplare, il modello, di una fondazione della morale in una speculazione che poggia i poteri della mente umana (e quindi anche le costruzioni « morali » a cui questa dà luogo, secondo forme e moduli a loro volta riconoscibili dalla mente umana e formulabili in un discorso che abbia valore di « scienza », nei tempi naturalmente della « sapienza riposta ») su un fondamento metafisico ultimo del quale non finisce mai in fondo di partecipare (sulla presenza mai smessa di tale « fondamento » nella riflessione vichiana mi sia consentito di rifarmi anche ad alcune lontane pagine sintetiche del mio *Vico*, Firenze, 1974, specie pp. 69 sgg. e 78 sgg.).

<sup>45</sup> *Vita...*, cit., pp. 13-14. Propriamente alla morale epicurea (più che a quella stoica) — si può notare — da Vico viene qui opposta simmetricamente quella praticata presso la « scuola di Socrate »: « una morale tutta ben disposta per la civiltà, onde la scuola di Socrate, e per sé e per gli suoi successori, diede i maggiori lumi della Grecia in entrambi le arti della pace e della guerra » (*ivi*, p. 14).

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 15-16 (il corsivo è mio). Si veda poi l'interessante lettera *A Monsignor Muzio Gaeta* dell'inizio dell'ottobre 1737 dove Vico — a proposito del problema di costruire « una cristiana moral dimostrata » — mostra di conoscere, e anche di apprezzare, il *Del Bene* del cardinale Sforza Pallavicino (già qualificato come « dottissimo » nella ricordata lettera *Al Duca di Laurenzano*, p. 231); ribadisce il giudizio espresso nella *Vita* su Malebranche; vi accomuna il giudizio sulla *Filosofia morale* del Muratori; unisce a Pascal Nicole — comunque ancora in questi anni dichiarati autori di « divine opere » — nel rilievo dell'impossibilità di fondare una morale sulla base di un tipo di pensiero, di scrittura, frammentario quale quello messo in opera da quei grandi

L'assenza di « sistema » significava anche l'impossibilità di assicurare premesse sicure a una morale che non abiurasse all'ideale della *vita activa* e non destituisse la *sapientia* dei suoi fini « civili ». In questa luce assume probabilmente intero il suo significato il richiamo, nella stessa pagina, alla « metafisica » cinquecentesca italiana che « aveva tanto conferito alla poesia, alla storia, all'eloquenza », e l'esemplificazione di essa attraverso pensatori che si erano segnalati per una riflessione morale tutta versata alla celebrazione di una virtù umana diretta, sotto la guida della « prudenza », a conseguire la « felicità pratica, ovvero attiva, o civile, o morale che la vogliamo chiamare », secondo le espressioni di Alessandro Piccolomini, uno degli autori da Vico richiamati<sup>47</sup>.

Questo segno « umanistico », energicamente impresso nella più intima natura del pensiero vichiano, e più volte, anche di recente, messo in rilievo da molta letteratura critica, non significava d'altra parte, neppure ai tempi delle orazioni giovanili, adesione a un ciceronianesimo puramente retorico, ignaro di discussioni e sollecitazioni assai attuali in materia morale. Pur senza mai indulgere ai moduli di una saggezza ripiegata nella sfera appartata dell'interiore o del privato, il tema dell'interesse, dell'utile, trova nel « primo Vico » uno spazio assai ampio e formulazioni non semplicemente celebratorie. Sullo sviluppo, a partire dalle *Orazioni inaugurali*, di tali formulazioni, e sul loro collegarsi all'ideale dei « sapientes-prudentes » in grado di esercitare un ruolo direttivo nelle loro comunità politiche, non è qui neppure il caso di soffermarsi breve-

moralisti: « ed or vi aggiungo che 'l Pascale e 'l Nicolio ne han professato quasi l'impossibilità di riuscirvi con gli stessi titoli delle loro divine opere, quello di *Pensieri* e questo di *Saggi della morale* » (in *L'Autobiografia...*, cit., pp. 255-256).

<sup>47</sup> « La metafisica (che nel Cinquecento aveva allogato nell'ordine più sublime della letteratura i Marsili Ficini, i Pici della Mirandola, amendue gli Augustini e Nifo e Steuchio, i Giacopi Mazzoni, gli Alessandri Piccolomini, i Mattei Acquavivi, i Franceschi Patrizi, ed aveva tanto conferito alla poesia, alla storia, all'eloquenza, che tutta Grecia, nel tempo che fu più dotta e ben parlante, sembrava essere in Italia risurta) era ella riputata degna di star racchiusa ne' chiostri » (*Vita...*, cit., pp. 16-17). Si capisce bene come sia la sintesi di « metafisica » ed « eloquenza », di attitudine speculativa sistematica e di interesse civile, a rendere agli occhi di Vico il Cinquecento italiano, piuttosto che la stagione dell'umanesimo in senso per noi più stretto, il vertice della civiltà moderna, che aveva attinto le altezze raggiunte dalla greccità classica.

Di Alessandro Piccolomini Vico doveva probabilmente tenere presente il *Della istituzione di tutta la vita dell'uomo nobile e in città libri dieci...* (Verona, 1542), anzi, più facilmente, la seconda edizione dell'opera, sottoposta a notevoli rimaneggiamenti, che assunse — come è noto — il titolo *Della institution morale di Alessandro Piccolomini libri XII*, Venezia, 1560 (per le parole cit. cfr. II, 4, p. 47). Inoltre era facile che tenesse a mente le *Annotazioni alla poetica d'Aristotile* (Venezia, 1675). Su questi autori della « metafisica » cinquecentesca italiana cara a Vico — platonizzante, quanto non propriamente eclettica — cfr. anche G. COSTA, *Vico e la critica del Rinascimento (con particolare riguardo alla cultura veneta)*, nel vol. collettaneo *Vico e Venezia*, Firenze, 1982, pp. 283-299.

mente, se non per osservare, magari, che le concessioni alle ragioni dell'utile privato da parte già del giovane Vico erano sicuramente più generose di quelle che sdegnosamente potevano ammettere codici « aristocratici » più propriamente tardo-umanistici, quali quelli che in sostanza aveva assunto uno Charron nel *De la sagesse...*

Ma per misurare lo scarto poi guadagnato da Vico nei confronti di modelli umanistici e tardoumanistici in proposito, come nei confronti delle stesse enunciazioni di matrice machiavelliana dei temi dell'interesse e dell'ambizione, va ricordata l'assunzione da parte della matura meditazione vichiana di alcune delle più spregiudicate vedute della riflessione morale secondo-seicentesca circa il nesso interessi individuali-agire sociale, « private utilità »-« ordini civili », per riprendere altre rinomate espressioni della *Scienza nuova*.

Era questo uno degli svariati casi in cui Vico — al fine di restaurare antichi ideali e finalità di un sapere orientato praticamente <sup>48</sup> — utilizzava e piegava ai suoi scopi talune delle stesse linee più avanzate della riflessione morale del suo tempo (che contava protagonisti come Nicole o Malebranche, o Bayle, o Mandeville) contro i suoi avversari, gli esponenti dello scetticismo, dell'utilitarismo, dell'individualismo moderni, negatori della « provvidenza » come della funzione dei sapienti di preoccuparsi innanzitutto della « civile felicità ».

In particolare a Nicole, e ancor più a Malebranche, Vico doveva il fecondo suggerimento della produttività pubblica delle passioni private, dei « vizi » più acuti della psicologia umana, e degli agonismi sociali a cui davano luogo, producendo allo stesso tempo gli « ordini civili ». L'« amor proprio », come la « ferocia », l'« avarizia », l'« ambizione », erano altrettanti « vizi » produttori obliquamente di « civile felicità ». Vico non negava il mondo delle « solitudini » moderne, lo stesso fenomeno della maschera che aveva attratto in modo straordinario tutta la cultura « barocca », ma spostava radicalmente il discorso su quello che per la maggior parte dei moralisti moderni era semplicemente il piano, non prioritario, delle conseguenze dell'interagire delle psicologie individuali <sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Onde la congruenza strutturale del disegno vichiano di corredare la sua *Scienza nuova* di « pratiche » intese con « iscienza » a insegnare come una nazione « possa pervenire » a uno « stato perfetto », o « possa di nuovo ridurvisi »: cfr. *Scienza nuova prima*, in *op. cit.*, p. 173 (capov. 11). Sulle ragioni intrinseche che da un lato spingevano Vico a stilare delle sezioni « pratiche » della sua opera, dall'altro rendevano difficile l'attuazione di tale disegno, ho avanzato alcune ipotesi interpretative nel già citato mio contributo su *Vico e l'« Aristotele pratico »*. Naturalmente non è da trascurare anche un ordine di ragioni, ben corpose, di natura « esteriore ». È altamente plausibile, infatti, che la vistosissima, sproporzionata esiguità del libro (o « capo ») IV dell'edizione del 1725, dove si discorre delle due « pratiche » della nuova « Scienza »,

L'analisi della singola interiorità, a maggior ragione l'appuntarsi dell'attenzione — inaugurata con tanta vivacità da Montaigne — sui profili piú minuti del « me », venivano invece decisamente saltati.

Se una qualche forma di « ripiegamento » sull'io, sul « me », poteva attirare la vitalità intellettuale del professore di retorica napoletano, era quella, qua e là adombrata di rimpianto o risentimento malamente rattenuti, che sovente affiorava dolorosamente nel suo scritto autobiografico nel ricordo sentito delle vicende personali piú amare, o, magari, nella iniziale imputazione — secondo un modulo del tutto consueto — alla « tempra » dei genitori, o alla caduta infantile, dei caratteri della sua « natura malinconica ed acre »<sup>50</sup>.

rappresenti il risultato maggiore dell'impetosa opera di mutilazione, oltre che di ripensamento, alla quale fu costretto l'autore nel portare l'estensione originaria dello scritto (poi comunemente designato con il titolo di *Scienza nuova in forma negativa*) dai circa « cinquecento fogli » (ossia circa mille pagine) iniziati ad attorno un quarto di quella mole. Per le fondamentali notizie in proposito è sempre necessario partire da B. CROCE, *Bibliografia vichiana accresciuta e rielaborata da Fausto Nicolini*, Napoli, 1947, vol. 1, pp. 34 sgg.

<sup>49</sup> Per i luoghi citati si rilegga la celebre dignità — che non a caso segue di poco quella che ammette alla scienza di Vico soltanto i « filosofi politici » — che enuncia che « la legislazione considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società: come della ferocia, dell'avarizia, dell'ambizione, che sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il gener umano, ne fa la milizia, la mercatanzia e la corte, e sí la forza, l'opulenza e la sapienza delle repubbliche; e di questi tre grandi vizi, i quali certamente distruggerebbero la umana generazione sopra la terra, ne fa la civile felicità. Questa dignità pruova esservi provvidenza divina e che ella sia una divina mente legislatrice, la quale delle passioni degli uomini, tutti attenuati alle loro private utilità, per le quali vivrebbero da fiere bestie dentro le solitudini, ne ha fatto gli ordini civili per li quali vivono in una umana società » (*Scienza nuova seconda*, cit., pp. 433-434, capov. 132). Il riferimento a dibattiti contemporanei che tali tematiche continuavano a sollevare (compendiabili nella domanda « se l'umana natura sia consocievole ») è chiaro nella successiva dignità: « i migliori filosofi e i morali teologi ancora contendono con Carneade scettico e con Epicuro (né Grozio l'ha pur inchiodata): se vi sia diritto di natura, o se l'umana natura sia socievole, che suonano la medesima cosa » (*ivi*, p. 43, capov. 133). Sul tema sia consentito ancora rinviare al mio lavoro *Verso la « Vita civile »*, specie pp. 128-130 e 186-187. Per altre notizie bibliografiche e per il rapporto Vico-Mandeville entro la tematica della « eterogenesi dei fini » cfr. anche M. GORETTI, *The Heterogenesis of Ends in Vico's Thought: Premises for a Comparison of Ideas*, in G. B. VICO'S *Science of Humanity*, a cura di G. Tagliacozzo e D. P. Verene, Baltimore-London, 1976, pp. 213-219 (che non contribuisce comunque a un approccio propriamente storicizzante al problema).

<sup>50</sup> *Vita...*, cit., p. 5. Sulla presenza esigua di elementi propriamente individuali o « occasionali » nella *Vita* di Vico cfr. K. J. WEINTRAUB, *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago-London, 1978, pp. 261 sgg. Sull'autobiografia vichiana si vedano ora anche i saggi apparsi nel citato volume *Vico e Venezia*, specie quelli di C. DE MICHELIS, *L'Autobiografia intellettuale e il « Progetto » di Giovanartico di Porcia* (pp. 91-106) e, piú interessante i problemi qui esaminati, di M. COTTINO-JONES, *L'Autobiografia vichiana: il rapporto vita-scrittura* (pp. 131-141). Ma non si dimentichino, sull'argomento,

Anche in ciò Vico in fondo si teneva lontano dalle linee maestre delle scritture piú proprie della « saggezza moderna »: mentre intendeva porsi a distanza — nell'impersonalità di uno stile esemplato o sui modelli autobiografici umanistici o sul genere propriamente cartesiano dell'autobiografia intellettuale — dalla ricerca sull'« io », o da quella sul « me » intrapresa da Montaigne<sup>51</sup>, non riusciva poi neppure a tacere, mascherare, i segni della « vanità » e dell'« ambizione » frustrate di un povero, deluso professore di retorica.

Veniamo ora alla negazione vichiana delle enunciazioni, proprie dei rappresentanti della « saggezza moderna », della divaricazione tra « saggi » e « volgo », e della prescrizione a lasciarla intatta.

Per misurare la straordinaria peculiarità della difformità da quelle delle posizioni vichiane, basta riandare per un momento ad una nozione vichiana quale quella di « sapienza volgare » (e si ricordino altre analoghe espressioni scandalose, come « villani eroi », « eroi contadini », etc.): ma riandarci con una capacità di « meraviglia » offuscata, consunta, dalla consuetudine ormai contratta con essa, una volta introdotta in un familiare repertorio di citazioni, lessici storiografici, etc.

Conformemente alla logica piú profonda che intenzionalmente presiede al lavoro teorico di Vico — la « logica della conciliazione », o, meglio, direi, della « distinzione-compenetrazione » che opera a ravvicinare, a connettere, almeno entro certi limiti, i termini di copie concettuali segnate da rapporti dicotomici di sedimentata consistenza — Vico coniuga gli elementi di una opposizione dicotomica antichissima quanto collaudata, « sapienti » e « volgo », che proprio nei teorici della *sagesse* aveva raggiunto la sua definizione piú convinta e ripetuta.

le pagine importanti di A. BATTISTINI nel I cap. del suo *La dignità della retorica. Studi su G. B. Vico*, Pisa, 1975.

Lo scarso interesse di Vico per il mondo dell'introspezione, piú in genere dell'analisi psicologica, può anche essere testimoniato della sua carente attitudine alla comprensione psicologica degli altri, e quindi essere a sua volta almeno in parte letto secondo una chiave « psicologica ». Come è stato acutamente osservato, pure le sue lettere, sia le solenni sia le amichevoli, mostrano tutte una assai scarsa attitudine a prevedere la psicologia degli interlocutori; anche taluni resoconti di sue conversazioni ce lo confermano»: cfr. P. PIOVANI, *Vico: l'uomo e il suo tempo*, in « *Realtà del Mezzogiorno* », VIII (1968) 12, p. 1029.

<sup>51</sup> Per quanto anche il genere dell'autobiografia intellettuale — come sappiamo da Gilson o Brunschvicg — fosse debitore verso la lezione di Montaigne; ma esso aveva saputo poi autonomamente proporsi nell'oblio del « me ».

Non è mancato chi — come il Berlin — ha creduto di avvertire una profonda affinità a livello conoscitivo tra Montaigne e Vico nella partecipazione a un comune ideale di conoscenza simpatetica: ipotesi interpretativa che evidentemente cade qualora non se ne condividano — come a me accade — le premesse.

Ciò in Vico è possibile in primo luogo perché ciò che è « comune » (come il « senso comune »), o addirittura, per taluni aspetti, ciò che è umile, basso, legato al « corporeo », si rivela positivo — in determinati tempi, età, o momenti, condizioni, del singolo uomo come dell'umanità — anziché contrapporsi come il negativo a ciò che è « singolare », « eccellente », « unico » (cioè l'elemento distintivo della saggezza prediletto da uno Charron).

In secondo luogo la coniugazione tra « sapienti » e « volgo » si origina e conclude al riconoscimento di un ufficio fondamentale di circolazione del sapere, innanzitutto nelle sue espressioni peculiarmente civili (il riconoscimento della legge, l'ubbidienza alla norma, etc.) dai pochi ai molti, dai detentori della sapienza alle masse deboli e ignoranti. Come ben sappiamo, questo compito nel « primo Vico » era soltanto assegnato a « sapienti » definiti secondo moduli tradizionali di ascendenza « umanistica » — comunque non ai « saggi » solitari, non agli « ociosi sapientes » contro cui polemizza l'*Oratio V* — e consisteva nella funzione « pedagogica » di praticare la « *sapientia* »-« *prudentia* »-« *eloquentia* ». Nel « Vico maturo » tale funzione viene invece prioritariamente riconosciuta alla « provvidenza », al progressivo affermarsi, attualizzarsi (sempre nella forma della circolazione) delle esperienze di « sapienza » detenibili nelle età non « illuminate »; poi, in queste ultime, viene daccapo conferita alla gestione consapevole, responsabile, dei « sapienti »: specie nel formare le classi dirigenti, anche nell'assistere e consigliare i sovrani, fornire loro quadri di funzionari, etc., comunque nel non fare disperdere, ma nel confermare e incrementare, tra i « molti », le ragioni del vivere civile.

In tal modo, nell'impostazione diacronica della sua incomparabile ' storia della sapienza ', Vico poteva per un verso coniugare « sapienza » e « volgo », per altro verso confermare, anzi rafforzare, dopo averle trasformate, l'opposizione assiologica e la gerarchia normativa tra i pochi, o « pochissimi », « sapienti », e il « volgo » ignorante (perché le provvedeva di una inedita fortissima legittimazione teorica): dove i primi sono definiti per lo più come i « sapienti » e/o « prudenti » (e solo assai di rado come i « saggi »), i secondi come gli « stolti », i « deboli », ma rappresentano anche l'opposizione tra la « mente », e i suoi poteri direttivi, e il « corpo », e gli uffici di obbedienza ad esso assegnati<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Può essere interessante notare — come si accennava — l'uso assai raro a cui Vico ricorre dell'aggettivo, o aggettivo sostantivato, « saggio », inoltre quasi mai impiegato in un significato « alto », paragonabile a quello di « sapiente »: per un impiego come sinonimo di « sapiente » si veda, ad esempio, la *Pratica della Scienza nuova* (aggiunta come è noto, nella redazione manoscritta del 1731) in G. Vico, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Milano-Napoli, 1953, p. 877. Per la *Scienza nuova*

L'argomento è tanto centrale che merita vi ci si soffermi almeno un altro po'. E, si badi, centrale non semplicemente all'interno dell'argomento qui seguito del confronto della riflessione vichiana con la corrente della « saggezza moderna », ma centrale, in assoluto, in pressoché tutta la traiettoria della meditazione del filosofo napoletano, della quale a mio avviso costituisce un luogo problematico fondamentale, ereditato soprattutto dalla tradizione retorica umanistica e da un dibattito vivace nella cultura napoletana del tempo.

E ciò non significa proporre una lettura dello sviluppo dell'intero pensiero vichiano in una riduttiva chiave « politica », perché il luogo del rapporto tra i « sapienti » e il « volgo » è un luogo densissimo dal quale si svolge un arco problematico straordinariamente ricco.

Il problema del rapporto tra i « pochi » e i « molti », infatti, era stretto innanzitutto al problema epistemologico (e « pedagogico ») della natura e dell'assetto dei saperi: saperi del vero e saperi del verosimile o del probabile, saperi della dimostrazione intellettuale e saperi della persuasione, della retorica, dell'ingegno, della topica, dell'eloquenza, etc. Ebbene, non appare molto difficile dimostrare come sia stato questo il percorso privilegiato seguito dalla meditazione vichiana sulla pluralità, natura e funzione dei saperi. Né appare azzardata la tesi che tutto l'itinerario della speculazione vichiana sia stato segnato dal tentativo di pervenire ad una soddisfacente proposta teorica di riaccostare elementi opposti formulati in coppie concettuali, la prima delle quali — si è visto — appare agli inizi della riflessione vichiana nelle forme consuetamente « umanistiche » (sia pure ammodernate) della opposizione tra « sa-

*prima*, abbiamo ora la conferma (due sole occorrenze del lemma « saggio », nell'uso aggettivale, nessuna occorrenza dei termini « saggezza » o « savio », questi ultimi comunemente reperibili nel lessico di autori coevi, quali Genovesi, etc.) sulla scorta dell'utile lavoro di A. DURO, *Concordanze e indici di frequenza*, vol. II (che correda la ristampa anastatica, a cura di T. Gregory, dell'edizione Napoli, 1725, de *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*), Roma, 1981.

Abbiamo in Vico un rifiuto perfino linguistico della *sagesse*. Quasi superflua la spiegazione di ciò sulla base di quanto finora detto o si dirà tra poco: il termine « sapientes » era stato riproposto nella sua connotazione più alta e comprensiva nelle opere latine di Vico, per il resto bastando bene il termine « prudentes » a rendere conto di un orientamento nell'agire pratico sulla scorta di una razionalità flessibile, ma non per questo sprovvista di capacità prospettiche o deliberative. Nel passaggio alla lingua italiana il termine « sapiente », « sapienza », avrebbero continuato ad assorbire tutte le possibili connotazioni positive della « saggezza », agli occhi di Vico, allo stesso tempo lasciandone fuori quelle negative ad essa collegabili, innanzitutto, si è visto, quella di un sapere indirizzato nei tempi moderni verso la solitudine: per Vico non si dà effettiva « saggezza » che non sia in qualche modo « sapienza ». Le scelte linguistiche di Vico posteriori alle opere latine debbano essere tenute presenti nell'orientare la traduzione di queste, si può aggiungere: come nel caso del termine « sapientes » con « sapienti » o con « saggi ». Per un esempio in proposito si veda la successiva nota 65.

pientes » e « prudentes » (cioè non « ociosi ») e « stulti », tra coloro che sono capaci di un esercizio alto dell'intelletto e coloro che non sono idonei o non sanno essere idonei ad esso.

Dopo le « parentesi » fondamentali della riflessione sul « verum-factum », tale coppia concettuale si ritrascrive e si riformula entro la coppia concettuale del « verum-certum »: la coppia che meglio compendia le « scoperte » decisive del pensiero di Vico, a non volerne privilegiare i profili epistemologici necessari alla legittimazione e statuizione della sua « scienza ». È dalle forme di implicazione, intersecazione, quando non di coincidenza, tra, da un lato, « vero » e « sapienti », dall'altro « certo » e « volgo », che proliferano le numerose coppie concettuali di cui la *Scienza nuova* si affatica a mostrare le vicende e i rapporti di surrogazione: dove i termini che rappresentano le manifestazioni del « certo » e del « volgo », dell'effettività e dell'inidoneità all'espletamento degli uffici più alti della mente, svolgono una funzione di supplenza di questi<sup>53</sup>.

Perciò, anche quando la *Scienza nuova* si inoltrerà appieno e appassionatamente tra le regioni (il « mito », la « poesia », il « linguaggio », etc.) da essa per la prima volta davvero « scoperte »,

<sup>53</sup> Ecco alcune di tali coppie concettuali: « sapienti » - « volgo »; « sapienza riposta dei filosofi » - « sapienza volgare delle nazioni »; « massime » - « pratiche » (legata e chiarita a sua volta dalla coppia « dimostrare » - « praticare », per cui le « massime », forma di scrittura per eccellenza dei « moralisti », si manifestano in Vico già come le espressioni di un sapere sistematicamente dimostrativo, e non precariamente quanto finemente frammentario); « spirito » - « corpo »; « astrazione » - « corpolenza »; « conoscere il vero delle cose scaveri d'ogni passione » (proprio dell'ideale sapienziale del saggio stoico e neo-stoico) - « adoperare secondo il vero con macchine di perturbatissimi affetti ».

A tali coppie altre ancora, e sempre individuate dalla stessa genesi, se ne possono aggiungere, che vanno a reggere i più svariati ambiti tematici della meditazione vichiana. È questo anche il caso del binomio « metafisica » - « poesia », dove quest'ultima è sempre contrassegnata dalla funzione conoscitiva che rende disponibile al « volgo »: o (come il « mito ») sotto forma di spontanea « sapienza volgare », « pratica », surrogatrice di una « metafisica » spiegata che non può darsi nelle età fanciullesche dell'umanità, o (come la « poesia ») sotto forma di una specie di « pratica » in qualche modo ancora governata e sottoposta 'razionalisticamente' a funzioni pedagogiche, in quanto il suo « fine principale » resta l'essere « tutta ordinata ad insegnare il volgo ignorante » (si veda *Scienza nuova prima*, cit., pp. 259, 278-279, 292 (capovv. 259, 314, 361-362), luoghi sui quali ho già portato l'attenzione, nella stessa direzione critica, nel cit. *Vico e l'Aristotele pratico*, pp. 105-106). Lungo questa linea è forse possibile ricostruire più accuratamente l'itinerario che conduce Vico alla sua « scoperta » della « poesia ». A titolo esemplificativo si veda un passaggio di tale itinerario rappresentato dal *De constantia* e sempre caratterizzato dall'ufficio di moderare le « vulgares opinioniones »: *l'ars poetica* deriva dai due « gravissima praecepta » relativi al compito della « prudentia » di temperare le « vulgares opinioniones » e della poesia di trattare, rendere l'impossibile « credibile ». Dove la facoltà poetica è ancora, in tale testo, con accenti più vicini a quelli di Cartesio e di Malebranche, decisamente connessa all'errore, all'« errore dell'opinare », la sublimità delle favole viene più strettamente legata ai pregiudizi dell'infanzia, e viene più marcatamente sottolineato che la poesia è destinata a svanire di fronte alla « scientia » (cfr. *De constantia Jurisprudentis*, in *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974, pp. 462-463).

non smarrirà mai del tutto la sua genesi dal problema del rapporto « sapienti »-« volgo », né smarrirà la consapevolezza che essa stessa, come scienza, ha una genesi lontana in una « sapienza volgare », ed ha la sua ragione prima nell'« assistere » le forme contemporanee di « sapienza volgare ».

Perciò il « fine pratico » è il « fine principale di questa Scienza ». E questa, come espressione di « sapienza riposta », non cessa mai di dichiarare che suo fine è « reggere » e « sostenere », « guidare » e « condurre » la « sapienza volgare » dalla quale proviene: chè la « sapienza riposta [...] ella è nata dalla volgare e per quella medesima vive, a fin che la volgare dalla riposta, indebolita, sia retta e sostenuta, ed errante, sia guidata e condotta »<sup>54</sup>.

Con questa operazione teorica, mirabilmente innovativa e felice, Vico effettuava il suo « diniego » della *sagesse* non perché ne saltava, ma perché ne accettava le principali sfide teoriche. La fondamentale congruenza tematica del suo pensiero con esse, infatti, non si esauriva nella generale accettazione del privilegiamento del terreno antropologico (il quale veniva anzi tematizzato e radicalizzato dal fatto che alla riflessione antropologica vichiana, al contrario di quella praticata da tanti esponenti della « saggezza moderna », non faceva più da sfondo l'idea, esplicita o implicita, di un ordine naturale, di un equilibrio tra l'uomo e le leggi della natura, etc.); essa si manifestava su punti decisivi, come, appunto, l'assunzione del rapporto « sapienti »-« volgo », nel quale si addensavano anche le questioni tanto discusse dei rapporti tra le facoltà conoscitive, tra morale e politica, tra religione e politica, etc.

E tuttavia questa operazione — già sul solo ambito dei nessi tra « sapienti » e « moltitudini » — è così complessa da non potere essere presentata, credo, nei termini soltanto di una trasparente opposizione al complesso della tradizione, o delle tradizioni, della « saggezza moderna ».

Vorrei limitarmi qui a segnalare solo due punti di possibile ulteriore riflessione: l'uno attinente al problema generale, già sopra rapidamente accennato, della natura e dei limiti della valorizzazione vichiana del ruolo delle « moltitudini » nella storia, e quindi delle funzioni conoscitive o storiche da esse detenute, rappresentate, e in ultimo, quindi, dal ruolo, dal valore della corporeità (onde la domanda se Vico non si riaccostasse così a pericolose soluzioni affini a talune libertine); l'altro attinente al problema della natura delle pratiche con le quali i « sapienti » delle età illuminate devono mantenere o incrementare gli « abiti » di virtù civile delle masse, e quindi al problema se tali pratiche per caso non contenessero in

<sup>54</sup> *Scienza nuova prima*, cit., pp. 304-305 (capovv. 391, 398).

fondo elementi propri delle tradizioni della « saggezza moderna » (tecniche di persuasione, prescrizioni di cautela per non turbare le forme spontanee di disposizione all'autoinganno, di credenza nei costumi e nelle leggi e di timore verso le forme e le figure del potere, etc.). Altri punti ancora — che qui comunque non toccherò (anche perché li ho in parte trattati altrove) — potrebbero essere richiamati: ad esempio quello della definizione della natura e dei limiti delle funzioni generalmente pubbliche, politiche, dei « sapienti », o quello riassumibile nell'interrogativo se per caso dai « sapienti » di Vico non venisse in ultimo anche una riproposizione sofisticata della teoria della legittimazione *de facto* del potere.

Quanto al primo punto, sicuramente — si può ribadire — Vico da un lato poneva al centro della storia, come suoi protagonisti, le « moltitudini », i soggetti sociali collettivi, dall'altro reincarnava e pluralizzava un tradizionale, vuoto, soggetto epistemico, facendolo nascere sotto l'occasionata pressione dell'urgere, intersoggettivo (e non solipsistico), delle « bisogne comuni », e nelle forme di un primo presentarsi del conoscere nell'aspetto di facoltà pervase pressoché totalmente dalla « corpulenza »<sup>55</sup>.

In questo contesto appaiono espressioni che debbono essere considerate scandalosamente singolari — quali, come si è fatto cenno, « villani eroi », « eroi contadini » — se formulate all'interno di una società di *ancien régime* (nella quale, magari, l'« eroismo » era stato al più ritradotto nella superiorità aristocratica della « saggezza »...).

Ma ciò significa forse che Vico da un lato diminuiva pericolosamente la distanza assiologica (fondamento di legittimazione della distanza sociale) tra « pochi » e « molti », dall'altro raccostava non meno pericolosamente, eterodossamente, « mente » e « corpo », implicando le facoltà dell'una in quelle dell'altro, secondo una movenza che — sia pure nella prospettiva del mero vagheggiamento ideale di una dimensione altra, perduta e quindi non più riproducibile — apparteneva in primo luogo a molte correnti libertine che praticavano poi gli ideali della « saggezza moderna »?

Molto poco, o non molto, di tutto questo... In Vico lo scarto, la netta divaricazione assiologica, in termini dicotomici, tra i « pochi », anzi i « pochissimi », « sapienti », e i « molti », i « deboli », cioè tra la « mente » e il « corpo », è sempre riaffermata, e con locuzioni, talvolta, che, se decontestualizzate, sembrerebbero della

<sup>55</sup> Su tali valenze positive della dimensione della « corporeità » ha in particolare portato l'attenzione di recente il De Giovanni in alcune delle più stimolanti tra le sue pagine di argomento vichiano (cfr. B. DE GIOVANNI, 'Corpo' e 'ragione' in *Spinoza e Vico*, in *Divenire della ragione moderna*, Napoli, 1981, pp. 140 sgg.).

piú consueta ortodossia. Comunque la *Scienza nuova* intende non solo confermare, ma argomentare con energia rinnovata quanto originale, quella « legge eterna, c'ha posto la provvidenza al mondo delle nazioni: ch'allora son salve, fioriscono e son felici, quando il *corpo vi serva* e la *mente vi comandi* »<sup>56</sup>. Le figure storiche della mutevole fenomenologia della « sapienza » cambiano, e comprendono anche i soggetti della « sapienza volgare »: ma questi restano sempre i « pochi » rispetto alle masse dei piú, a quel « volgo » in questo caso sprovvisto anche di « sapienza volgare ». Tutta la storia rappresentata da Vico è la storia del continuo mutare e riproporsi in nuove forme di tale dicotomia, della quale poi, certo, non si enuncia o si prescrive la sarcitura totale, ma l'attenuazione: i « sapienti » non dovranno fare abbandonare, ma dovranno « assistere » il « senso comune » di cui sono portatori i « molti »<sup>57</sup>.

La funzione storica delle « moltitudini » è di essere latrici non del senso spiegato del « vero », ma piuttosto del desiderio, del bisogno del « vero », dell'esigenza dell'« equità naturale », la quale, quando si scontra con un potere e sapere dei « pochi » non piú retto dal merito, e quindi non piú legittimato, lo sottopone a una pressione, anche violenta, dalla quale uscirà trasformato, definito in nuove figure e soggetti (in nuovi « pochi »). Il « volgo » ha cosí una funzione di « mezzo », di strumento maieutico dell'« equità naturale »<sup>58</sup>.

Allo stesso modo, la brutta corporeità, le stesse facoltà « corpulente », non escono mai, in Vico, dal loro statuto di ferrea subordinazione alle facoltà della mente. Basterebbe, per dimostrarlo, riandare solo per un momento al tema del rapporto animale-uomo, prediletto da tanta letteratura sulla *sagesse*, da tanta produzione libertina, e presente in modo cospicuo — come ben si sa — nel *De la sagesse* di Charron, sulla scorta dell'*Apologie de Raimond Sebond* di Montaigne.

Per Charron, le facoltà animali e umane differiscono solo di grado, di quantità: gli animali sono in possesso del linguaggio, di « discours et ratiocination », di « esprit », cioè della capacità di « spiritualiser » e tenere a mente in forma intellettuale « les choses

<sup>56</sup> *Pratica della Scienza nuova*, cit. p. 877 (capovv. 1410-1411; il corsivo è mio).

<sup>57</sup> E su ciò cfr. le efficaci conclusioni di G. GIARRIZZO, *Del « senso comune » in Vico*, ora nel volume, dello stesso autore, *Vico, La politica e la storia*, Napoli, 1981, pp. 140 sgg.

<sup>58</sup> In questo senso Vico, a proposito della *lex regia*, osservava nella *Scienza nuova prima* che « cosí la sapienza delle genti di andò disponendo a ricevere la sapienza de' filosofi per mezzo di quel medesimo volgo che, come profano, prima aveva sdegnato e tenuto lontano dalla sua vana sapienza in divinità »: *Scienza nuova prima*, cit., p. 291 (capov. 358); il corsivo è mio.

corporelles et absentes », insomma « ratiocinent, usent de discours et de jugement, mais plus faiblement et imparfaitement que l'homme ».

Non soltanto. La « preminence et avantage d'entendement » effettivamente ravvisabile negli uomini a cospetto degli animali è uno svantaggio: procura agli uomini incapacità di « repos », di « liberté », di « vertu » (ossia di assenza di passioni « non naturelles, superflues et artificielles » e di moderazione nelle passioni « naturelles ») che sono proprie delle bestie, capaci di vivere bene e secondo natura, di accoppiarsi ad esempio in felice innocenza, mentre gli uomini sono costretti a nascondersi per esercitare le loro passioni naturali. Insomma le bestie sono le più vicine a quell'ordine naturale che, in conformità a idealità ancora tardo-rinascimentali, è innanzitutto misura, equilibrio, « police du monde », regolata, proporzionata nell'assetto delle sue parti<sup>59</sup>.

Per Vico, invece, conformemente agli orientamenti di ambienti intellettuali (specie Caloprese, Gravina, Doria, Grimaldi, etc.) influenzati dal « cartesianesimo fisico » (e « agostiniano ») di fine secolo — e, in più, con un'ossessione tutta sua (assente nel « galante » Doria), di matrice cattolica, per le espressioni non culturalizzate, non umanizzate, della corporeità sessuale, del tabù dell'incesto... — tra la bestialità dell'uomo non più uomo e non ancora uomo e l'uomo che entra nella storia ripudiando, con il suo improvviso pudore, la propria nuda bestiale, infelice corporeità, c'è uno scarto enorme, un abisso indicibile<sup>60</sup>.

Analogamente le facoltà o inclinazioni più pervase di corpuenza (« fantasia », « amor proprio ») sono sempre contrassegnate dalla disposizione costante all'errore, all'inganno. Anzi è precisamente tale loro carattere che consente — per la necessaria facilità dell'autoinganno dell'uomo, per la sua disposizione a originare le proprie deboli conoscenze nella superstizione — di spiegare le origini del provvidenziale « timore » religioso dell'uomo non per mezzo dell'« impostura » sacerdotale o sapienziale, ma per un processo naturale insito nel dispiegarsi delle sue facoltà più deboli.

Perciò tutto il discorso di Vico è retto in proposito da ciò che altrove ho ritenuto di definire la logica dell'« almeno »: là dove

<sup>59</sup> La differenza solo di grado delle facoltà animali e umane e la vicinanza delle bestie all'ideale di una misura innocente trovano anzi fondamento proprio in tale idea di una *harmonia mundi* e nelle corrispettive nozioni di una scala degli esseri (nozioni pertinenti ad un ordine di idee ancora così vivo in Charron da dovere indurre a rifuggire — mi pare — da possibili eccessi di interpretazione di Charron, come di altri, in univoche chiavi di « manierismo »...). Per i luoghi citati nel testo cfr. P. CHARRON, *De la sagesse*, cit., I, XXXIV, pp. 212-216, 208.

<sup>60</sup> In particolare nella produzione del « giovane Vico » è possibile reperire qualche traccia di una rappresentazione di matrice « cartesiana » di tale scarto, del corpo come « machina ».

l'esercizio della mente, della ragione, dell'equità naturale, della virtù, non è possibile pienamente o adeguatamente, « almeno » vi sono le facoltà intrinseche di corpulenza, l'interesse utilitario, il gioco di conversione delle passioni in agire socialmente utile, l'« uomo civile », a surrogare, supplire, i poteri della « mente », dei « sapienti », e le loro capacità di « acquetamento » delle passioni, che restano però sempre la norma, l'ideale assiologicamente celebrato da Vico.

D'altra parte va detto che la riproposizione di un tale scarto tra « saggi » e « volgo » comunque assegnava a quest'ultimo caratteri e funzioni di intrinseca e specifica positività, che — tra l'altro — il mondo dei « saggi » aveva pressoché irrimediabilmente perduto (secondo una movenza di pensiero, questa, appunto affine a molta letteratura « moralistica », ma, al contrario della più parte di questa, incline a non vedere tutto il mondo umano spogliato della innocenza primitiva, ma proprio il mondo sofisticato della « riflessiva malizia »). Non solo, infatti, il « volgo » restava pur sempre in qualche modo erede e testimone di una « primiera semplicità », ma anche di quelle 'logiche' mitopoietiche (di quelle « forme simboliche », verrebbe di dire) che erano state alle origini del processo di incivilimento dell'umanità. Se perciò Vico non aveva ripreso le vedute « libertine », eterodosse, dell'implicazione delle facoltà della « mente » in quelle del « corpo », tale implicazione la individuava e richiamava pur sempre da un punto di vista diacronico, di un processo storico non del tutto privo, poi, di residui e anche di provvidenziali potenzialità positive. Era infatti quella implicazione provvidenziale che avrebbe permesso comunque di riandare — se la ragione dell'umanità non avesse saputo gestire adeguatamente le sue faticose conquiste — alla generosa « semplicità » delle feconde produzioni conoscitive della « sapienza volgare » (e si pensi a quell'altra scandalosa espressione rappresentata dai termini di « universale fantastico »...). Ed era ancora quella implicazione storica che consentiva anche nelle « età illuminate » al « volgo » di tendere al « vero » per il tramite del « senso comune », un « senso comune » da rispettare e conservare gelosamente.

Impossibile in questa sede provare a fornire qualche passaggio consistente dell'itinerario della riflessione vichiana sull'argomento. Basterà forse ricordare che la corrispondenza — nel « primo Vico » — tra « mens » e « scientia », tra « animus » e « phantasia », e soprattutto tra « corpus » e « brutum » (secondo una chiara presenza cartesiana), si accompagna alla secca alternativa tra ragione e fantasia: « nihil autem rationi magis, quam phantasia adversatur ». Ebbene, pur nell'enorme sviluppo e mutamento della meditazione vichiana, si deve affermare che anche il « Vico maturo » mantiene con forza la distanza e la preminenza gerarchica — nei termini che

si sono detti — della ragione sulla fantasia (cioè dei poteri conoscitivi rispettivamente caratterizzanti, più spiccatamente, da un lato i « sapienti », dall'altro « volgo », o « contadini » o « donnicciuole »), se solo si respingono come inaccettabili le interpretazioni del « metodo » della *Scienza nuova* di matrice « romantica », o indebitamente assimilanti Vico a un precursore della conoscenza simpatetica e delle *Geisteswissenschaften*.

Nelle stesse *Orazioni* — e veniamo anche al punto della natura delle « pratiche » di accesso alle virtù messe in opera dai « sapienti » — Vico chiariva che la « multitudo », il « vulgus », non possono essere condotti al vero tramite la « mens » e i sottili ragionamenti che la inducono ad assentire a quello, ma tramite l'« animus », che viene espugnato soltanto dalle « corpulentioribus machinis » dell'« eloquentia ». Mentre i « sapientes » sono indotti al vero dalla volontà, « quae mentis placidissima pedissequa est », « multitudo et vulgus appetitu rapitur et abripitur », e quindi « corporis naturam sequens, non movetur nisi per corpora », « per corporeas imagines ». Perciò le « animi perturbationes [...] duae solae res ad bonos usus traducunt: *philosophia*, quae eas *sapientibus* temperat, quo *virtutes* evadant, *eloquentia*, quae eas *in vulgo* incendit, ut faciant *officia virtutis* »<sup>61</sup>.

Il Vico maturo non farà che affidare, nei primissimi tempi oscuri *almeno*, la possibilità di raggiungere gli « officia virtutis », l'attuazione effettuale della « virtù », alla loro autoproduzione, a partire dalle « animi perturbationes », e dalle « bisogne comuni », in uomini che divengono così i primi « sapientes » rispetto alla « multitudo ». Il ruolo dei « sapientes », nelle età non « illuminate », è perciò sopperito da uno sviluppo naturale (sulla scorta però di un originario legato naturale latente, di « semi dell'eterno vero »), oppure, in seguito, ad una naturale opera di esempio svolta da quelli.

Il compito invece di rafforzare o allargare gli « officia virtutis » si ripresenta ai « sapienti » nelle « età illuminate », le uniche nelle quali la « sapienza riposta » può riflettere sulla sua origine e sulla sua destinazione. Qui ricompaiono le funzioni dell'eloquenza, della

<sup>61</sup> Per i luoghi sopra citati cfr. *Oratio VI*, in G. VICO, *Le orazioni inaugurali*. I-VI, a cura di G. G. Visconti, Bologna, 1982 (vol. I della edizione critica delle *Opere di Giambattista Vico* promossa dal Centro di studi vichiani), pp. 192 e 204; *De nostri temporis studiorum ratione*, in *op. cit.*, pp. 813 e 815 (il corsivo è mio). E si veda il testo delle *Institutiones oratoriae* per un'analoga argomentazione dell'asserto: « Nec quid sane amplius ab oratore sapientes requirunt: utpote, qui vera sequuntur, quia vera sunt. Sed quia eloquentia multitudini, et vulgo facta est; quibus verum est ingratum, nisi illecebris iucundum quoque fiat; nec recte quidem faciunt, nisi quadam libidinis impotentia abrepti » (*op. cit.*, p. 2).

formazione delle classi dirigenti alla « buona politica » (ufficio del tutto estraneo alla tradizione della « saggezza moderna »).

Ma verso le « moltitudini » non resta — ci si può domandare anche riguardo a Vico — il nucleo « persuasorio » e « distanziante » di antiche pratiche rivolte ad assicurarne tranquille ed utili credenze in norme non comprese nella loro alta verità?

In notevole misura non può non essere così. Del resto anche per la massima parte delle preoccupazioni « pedagogiche » degli illuministi era la stessa cosa. Alla « moltitudine » i « sapienti » hanno da dare una religione e delle « leggi » le quali non debbono essere altro che « una teologia ed una morale comandata, la quale si acquista per abiti » (mentre da parte dei sapienti « si acquista co' raziocini »). I sapienti, allora, debbono innanzitutto badare, specie curando che i costumi buoni vengano trasmessi dalle famiglie « con l'esempio », a non « rovinare » gli « usi » che consentono alle nazioni di perpetuarsi, e quindi prima di tutto il « timore di una religione che dee averli nel congiungersi uomo con donna »<sup>62</sup>.

E tuttavia v'era un punto decisivo sul quale Vico, ancora una volta, offriva una soluzione assai difforme tanto dall'atteggiamento di aristocratico disprezzo per le masse nutrito dai « libertini », dalla più parte dei « saggi » moderni, tanto anche dalla stessa attitudine paternalistica assunta poi verso di esse dalla cultura illuministica maggiormente aperta. Il punto era che, per quante forme di sofisticato inganno, o occulta e obliqua persuasione, potessero subire le moltitudini », se il rispetto della loro dignità, delle loro esigenze, fosse venuto meno, sempre più da sole esse si sarebbero scrollate inganno e dominio, in fedeltà al bisogno insopprimibile di vedere assicurata l'« equità naturale », riconosciuta la loro « ugual natura umana »; a meno che, a tal punto « le filosofie [...] cadendo nello scetticismo » e non badando ognuno « ch'alle particolari proprie utilità di ciascuno, non fosse necessario — secondo espressioni celeberrime del congedo della *Scienza nuova* — che « le malnate sottigliezze degl'ingegni maliziosi », la « riflessiva malizia » diffusa tra i popoli, andasse a « stordirsi » e « stupidirsi » nella barbarie per potere daccapo venire alla « ritornata primiera semplicità del primo mondo de' popoli »<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. *Scienza nuova prima*, cit., p. 198 (capovv. 48-49). Il tema dell'importanza dell'« esempio » da parte dei « saggi », in relazione alle masse incapaci di raggiungere in proprio la verità e la virtù era, beninteso, un motivo assai diffuso: su di esso, tra i tanti, aveva convenuto anche Descartes riferendosi a coloro che non sapessero pervenire a « le droit chemin ».

<sup>63</sup> *Scienza nuova seconda*, cit., pp. 698-700 (capovv. 1101-1102, 1106). In tal modo Vico giungeva a soluzioni personalissime, spiccatamente originali anche nei riguardi di pensatori che come lui, nella cultura napoletana, avevano assegnato a tale problematica un posto centrale nella propria riflessione. Sulla tematica « sapienti-

Era la piú drastica confutazione della rassicurante veduta « libertina » che i « saggi » potessero governare in sostanza a loro piacimento le masse del « volgo ».

Era anche — come si è detto — la riproposizione di uno scarto tra termini, « saggi » e « volgo », non assolutamente divaricati: non la ragione contro la superstiziosa ignoranza, ma una 'logica' alta della ragione rispetto ai residui di 'logiche' che avevano svolto, in qualche modo continuavano a svolgere, e avrebbero potuto da capo provvidenzialmente svolgere, la loro indispensabile funzione surrogativa del « vero ».

Anche sul terzo carattere della « saggezza moderna », attinente alle « giurisdizioni » di questa, Vico si muoveva in una direzione opposta a quella battuta da essa.

Schematicamente, nel « primo Vico » tale movimento si esprime sostanzialmente in uno sforzo di restaurazione dei legami e dei compiti della « sapienza » antica. La « sapientia » infatti — come enuncia il *De ratione* — si distingue, sí, dalla « scientia », ma mantiene con essa legami di solidarietà, non perde la prospettiva di un fondamento del « vero ». Certo la « scientia » muove alla ricerca dell'unica causa, e si volge ai « summa vera », mentre la « sapientia » guarda agli « infima vera », ai « particularia », che richiedono una ricerca tra la pluralità e complessità delle cause, e quindi il sapersi servire non della « recta mentis regula, quae rigida est [...], sed illa Lesbiorum flexili ».

In questo senso Vico vuole naturalmente rimarcare, come si sa — contro tentazioni di un impiego totalizzante del metodo geometrico rinvenuto in particolare in taluni orientamenti, metodologici e pedagogici, di ispirazione cartesiana (negli autori della *Logica di Port-Royal* in primo luogo) — la differenza tra due forme di conoscenza (« scientia » e « sapientia ») i cui oggetti, secondo una tradizione speculativa risalente ad Aristotele, sono costitutivamente

volgo », e sulla funzione degli « abiti » come tramiti alla verità o alla virtù civile, nella cultura meridionale tra '600 e '700 (Caloprese, Doria, anche Gravina), ho espresso alcune tesi già nel piú volte cit. mio *Verso la « Vita civile »*. Sull'argomento non è possibile tornare ancora in questa sede. A riprova di una spiccata sensibilità « anti-nobiliare » circolante in tali ambienti, nonché di una certa attitudine a sconvolgere, rovesciare addirittura, perfino sul piano linguistico, la canonica opposizione tra « sapienti », « nobili », da una parte, e « volgo », dall'altra, vorrei solo ricordare l'aspra polemica imbastita dall'aristocratico Doria, nella *Vita civile*, contro il « volgo de' nobili », ben piú soggiacente ai « vizj ben'ornati » (come la superbia, la malizia, e la viziosa ambizione) del « basso, e comunal volgo »: « la bassa plebe ama per proprio istinto le virtù vere »; « il basso volgo ama dadovero quelle virtù, ch'egli non ha la forza di conoscere ». Con un motivo propriamente « moralistico », il « popolo », che non ama « le false virtù », viene così opposto ai « falsi sapienti », e ai « colti pratici », ai « potenti, dall'amor proprio ispirati » (*Vita civile*, cit., pp. 51-52).

eterogenei: difatti l'oggetto di chi ricerca l'« unum verum », della « scientia », ha i caratteri della universalità e necessità; mentre la vita civile, il mondo degli eventi umani a cui si rivolge ed entro cui deve destreggiarsi la « sapientia », è signoreggiato dall'occasione e dalla scelta. Anzi, è proprio dall'impiego improprio o confuso delle possibilità cognitive umane, quindi innanzitutto da un errore, gravido di conseguenze, di irrealismo e dunque di idealismo pedagogico, si potrebbe dire, che deriva il fenomeno del ritrarsi (del « ripiegamento »...) dalla vita civile da parte di coloro che non sono stati adeguatamente a questa coltivati. Costoro, infatti, educati a fare affidamento sugli strumenti di una « scientia » idonea ad additare solo le regole dell'« unum verum », facilmente si ritraggono presto in disparte dinanzi all'esperienza di una realtà dove invece vigono innanzitutto « simulatio et dissimulatio »<sup>64</sup>.

In tal modo Vico richiamava alla cruda realtà di un mondo di eventi retti prima di tutto dai meccanismi della « simulazione » e « dissimulazione », come avevano insegnato tanto i « moralisti » italiani (per lo più provenienti dalle tradizioni della meditazione politica, machiavellica, tacitista, etc.) quanto i « moralisti » d'oltralpe. Allo stesso tempo Vico sembrava inclinare a spiegare il ripiegamento dalla vita civile piuttosto nei termini in qualche modo di un intellettualismo etico (almeno in questo punto del *De ratione*, scritto nel quale comincia a delinearsi più avanti proprio la ricostruzione storica dell'orientarsi della « sapientia », nel passaggio tra antico e moderno, dal « publicum » al « privatum », dal « commune bonum » alla « privata utilitas »). Infatti, soprattutto in questo punto del *De ratione*, la stessa delusione che spingeva tanti a trarsi fuori da una presenza operosa nella vita pubblica era in sostanza imputata a forme erronee di educazione. E tuttavia la fiducia che Vico sembrava riporre in un quadro educativo complessivamente più adeguato, in fondo si basava proprio sulla critica a ogni concezione ottimisticamente fiduciosa di potere affrontare la complessità del reale storico con i dettami della « scientia » (e quindi pronta a rovesciarsi in disilluso abbandono della « vita civile »).

D'altra parte, però — al contrario che per tanti disincantati cultori della *sagesse*, condotti alla pratica di questa dalla amara visione dell'impero della « simulazione » e della « dissimulazione » nel « mondo » — tutto ciò non suggeriva per nulla a Vico che la « sapientia » dovesse essere dissociata dalla « scientia ».

<sup>64</sup> *De ratione*, cit., p. 811. « Et, quod ad prudentiam civilis vitæ attinet, cum rerum humanarum dominae sint occasio et electio, quæ incertissimæ sunt, easque, ut plurimum, simulatio et dissimulatio, res fallacissimæ ducant, quæ unum verum curant, difficile media, difficilius fines earum assequuntur; et suis consiliis frustrati, alienis decepti, quam saepissime abeunt... ».

I « sapientes » di Vico devono essere avvertiti della durezza e ingannevolezza del reale storico, della vita pubblica, e devono quindi essere « sapientes »-« prudentes », e non « docti imprudentes » (questi ultimi molto affini ai pedanti dottrinari, incapaci di muoversi con prudenza nella vita pratica, irrisi da Charron), secondo la tipologia istituita da Vico che comprende le quattro figure degli « stulti », degli « illiterati astuti », dei « docti imprudentes » e dei « sapientes » - « prudentes ». Ma essi, nel mentre riguadagnano alla « sapientia » il compito di una « prudentia civilis », non abbandonano certo il terreno fondativo della « scientia ». I « sapientes » di Vico continuano sempre a mirare all'eterno vero, « ad aeternum verum collimant ». Essi sono piuttosto costretti a passare dalla « scientia », dalla conoscenza del « verum », delle norme, che detengono, alla « prudentia », a non usare la prima al posto della seconda, a coltivare il « sensus communis » e a perseguire i « verisimilia », perché gli uomini sono per lo più « stulti », incapaci di regolarsi secondo decisioni razionali (« consilio »)<sup>65</sup>. Altrimenti, per quanto stesse a loro, essi riuscirebbero a dominare la realtà, a fare trionfare i dettami di verità di cui sono portatori in quanto sapienti. È questa una definizione, un'idea di « sapiente », contrapposto a

<sup>65</sup> *Ibid.* Perciò Vico — sul finire della VI orazione — può rivolgersi ai suoi giovani interlocutori con l'esortazione a dedicarsi, « scientia imbuti, humanae prudentiae »: « quare, divinarum rerum scientia imbuti, humanae prudentiae studeatis, primum morali, quale hominem, tum civili, quae civem format » (*Oratio VI*, cit., p. 206, il corsivo è mio). Per quanto finora detto — circa l'esito in Vico della tradizione dello stesso termine della « saggezza » — non sembra un caso che le traduzioni proposte del brano mostrino scelte interpretative difformi e non sempre soddisfacenti. La traduzione di Aldo Fratoianni, nell'edizione Cristofolini, ad esempio, rinuncia a rendere « scientia » con il suo calco — il cui uso a me parrebbe indispensabile — « scienza », termine che, anzi, peggio, viene introdotto dopo a proposito del sapere « morale » e « civile »: « perciò voi, istruiti nella conoscenza delle cose divine, applicatevi ora all'umana saggezza, prima studiando la scienza morale, che forma l'uomo, dopo quella civile che forma il cittadino » (*op. cit.*, p. 782). Il Visconti conferma questa scelta nella traduzione che correda la sua meritoria edizione delle *Orazioni*, e anzi la rende più pesante traducendo « prudentia » con « scientia »: « Perciò, dopo aver raggiunto la conoscenza delle cose divine, aspirate a raggiungere la scienza delle cose umane dedicandovi prima allo studio della dottrina morale che forma l'uomo, poi a quello della dottrina civile che forma il cittadino » (*op. cit.*, p. 207). Nella sostanza più rispettosa, e bella nella sua icasticità, la traduzione proposta dal Garin in margine a una pagina della sua *Storia della filosofia italiana* (cit., vol. II, p. 932): « Perciò, istruiti nella scienza delle cose divine, provvedete all'umana saggezza, in primo luogo sul piano morale, che forma l'uomo, in secondo luogo sul piano civile, che forma il cittadino » (i corsivi sono sempre miei); anche se, forse, « humanae prudentiae » potrebbe anche essere reso con qualcosa come « conoscenza prudente delle cose umane », per le ragioni già accennate, compendiabili nello statuto alto assegnato alla « prudentia » da Vico in competizione esplicita con la tradizione moderna della riflessione morale, imperniata attorno alla nozione di « saggezza » (termine, ripeto, che lo scrittore napoletano in sostanza tralascerà anche dopo essere passato alla lingua italiana nella stesura delle sue opere).

« stolto », « volgo », etc., che in sostanza — come si è visto — Vico confermerà sempre.

Perciò, in conclusione, la « sapientia », nelle prime formulazioni del pensiero vichiano, è stretta per un verso da un rapporto di intima collaborazione con la « scientia » (anche se non appare chiaramente definito come questa eventualmente operi nel senso della statuizione delle norme etiche), per l'altro si propone come « sapientia-prudentia », la quale ha come strumento privilegiato l'« eloquentia », e copre tutta la sfera dell'agire pratico. Le giurisdizioni tradizionalmente più ampie e nobili della « sapientia » vengono così rivendicate a chiare lettere, rivendicazione che anzi rappresenta il nocciolo tematico più consistente di tale produzione vichiana...

Questa posizione viene profondamente smossa e trasformata dalla successiva speculazione vichiana. La filosofia di Vico si prospetta allora davvero come una « filosofia senza natura », in quanto ha cercato di distaccare drasticamente — almeno nei limiti della sua autotematizzazione — la riflessione antropologica da quella sull'universo fisico e la sua « scienza »; dove quest'ultima si chiarisce sempre meglio come conoscenza dell'« eterno », del « necessario », solo in quanto attiene al sapere geometrico-matematico, e per il resto scienza del probabile orientata pragmaticamente verso il dominio della natura, che è la valenza decisamente antropologica rintracciabile nella stessa meditazione sulla sfera del non umano... La filosofia privilegia così con decisione estrema il compito di indagare il mondo umano, tutto il mondo umano, e nello stesso tempo rivendica su di esso non soltanto una pienezza di giurisdizione, ma — come ben sappiamo — una inedita, « nuova », capacità di « scienza ». In tal modo la « sapienza » del mondo storico non cerca più di recuperare al suo esterno un legame smarrito con la « scienza », ma addirittura istituisce se stessa come « scienza »; l'analisi della sfera pratica non solo ristabilisce le sue antiche competenze, anzi allargandole agli spazi inesplorati della storia della civiltà, della cultura, ma si dà in ciò uno statuto di « scienza ». Vico poteva davvero rivendicare a sé il merito di avere dimostrato l'affermazione charroniana secondo la quale — con le già citate espressioni della prima versione italiana — la « morale » è « la vera scienza dell'uomo », in quanto, però, aveva energicamente rielaborato sia la nozione di « morale » (da comprendere innanzitutto nella sua storia) che la nozione di « scienza ».

Vico così rispondeva alla sfida della più radicale antropologizzazione del pensiero moderno, incarnato dalla « saggezza moderna », non negando tale svolta, dal punto di vista tematico ed epistemologico, ma approfondendola ulteriormente (al fine di confutarla nel

suo fondamento o esito piú pericoloso, la sottrazione del mondo umano, sociale, a qualsiasi disegno provvidenziale, con il quale magari il singolo « saggio » moderno dovesse confrontarsi al piú nella appartata solitudine della sua sfera interiore...).

La « filosofia senza natura » di Vico tendeva a tagliare quindi irrimediabilmente anche con tutti i residui di una fondazione « naturale », ontologica, cosmologica, dell'analisi antropologica ancora presenti in molta parte della « saggezza moderna ».

Certo, questa aveva esordito — da Montaigne, o, se si vuole, anche da Erasmo — con la lucida accettazione della pluralità e dell'enigmaticità, e autonoma validità anche, dell'esperienza della vita, insegnando, ammonendo, in fondo, al compito difficile di fare della propria vita un costante tirocinio al vivere. E tuttavia tanta parte della moderna riflessione sulla « saggezza » era attraversata da residui « metafisici » consistenti, tanto piú pericolosi quanto piú impliciti, non detti: era questo il caso, ad esempio, della fondazione diffusa (specie nella meditazione debitrice verso lo stoicismo), piú o meno sotterranea, dell'ideale della misura, dell'equilibrio, della stessa amministrazione della propria appartata tranquillità, su una legge cosmica universale ed armonica<sup>66</sup>.

Vico, invece, certamente non tralasciava del tutto la ricerca del fondamento, ma anche questo dislocava in fondo sul terreno puramente antropologico, reperendolo nel legato di verità lasciato alla natura corrotta dell'uomo, e quindi alla sua latente razionalità, equità, etc.; né tralasciava la ricerca dell'universale, del costante, del « naturale », ma anche questo invitava a riconoscere e studiare solo nella composita concretezza delle istituzioni umane.

La difesa forte e l'allargamento delle competenze della « sapienza », in uno con la trasformazione in « scienza » dello studio dei suoi principi, e quindi della riformulazione in nuove vesti delle funzioni di una « scienza » nella sua natura di fondo « pratica », e poi dotata di specifiche sezioni « pratiche », aveva alle sue spalle, dunque, da un lato la svolta antropologica accompagnata dall'esperienza fondamentale di « disincanto » del mondo operata da tanta letteratura della *sagesse*, e dal presupposto « scettico » che una

<sup>66</sup> Ciò vale dalla stessa *Sagesse* di Charron a testi come il *Theophrastus redivivus*, che si concludeva, non a caso, con un trattato *De vita secundum naturam*, con l'invito cioè a trarre dalla « natura » le norme per la « vita » (comunanza di tutti gli uomini e gli esseri viventi, contiguità o identità di *instinctus* e *recta ratio*, superiorità dello stato innocente di natura): ideale, d'altra parte — come ha mostrato chiaramente il Gregory (T. GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, 1978, specie pp. 188 sgg.) — tranquillamente dichiarato inattuabile per l'opera ormai insormontabile, incancellabile, dell'*opinione*, della « seconda natura » che è la tradizione, e quindi ancora una volta da lasciare al piú come esclusivo orizzonte normativo dei pochi sapienti (come è consueto alla linea della « saggezza moderna »...).

conoscenza alta e razionalmente sistematica, scientifica, del reale fosse preclusa all'uomo; dall'altro le risposte che a tale situazione erano state date dalle nuove pretese, e fondazioni ontologiche, della filosofia e della scienza razionalistiche e meccanicistiche.

Vico, « giocando » l'una contro l'altra queste due movenze (un mondo umano senza « scienza » e una « scienza » che aveva difficoltà ad allargarsi al mondo umano), privilegiava l'analisi del mondo umano, ed entro i limiti di questo (oltre che nel discorso matematico) indicava la forza e il rigore estremo dei poteri conoscitivi che possono pertinenere a « sapienti » detentori di una « scienza » che non si affida piú a un comune fondamento ontologico abbracciante natura, sovrannatura e mondo umano. In un qualche modo, anzi, proprio perché Vico ha accettato fino in fondo almeno l'intima scelta dell'orientamento piú spregiudicato del pensiero moderno del mondo umano, la scelta cioè di questo ultimo come privilegiato, effettivo luogo del discorso, ha dinanzi a sé una delle sfide principali della *sagesse*, la divaricazione compiuta da scettici, libertini, rigoristi religiosi, etc., tra religione (ed etica) e politica: la divaricazione, vale a dire, tra sfera dell'interiorità e sfera dell'esteriorità che accompagnava, non contraddittoriamente, lo studio intenso dei rapporti tra religione (ed etica) e politica sul piano dell'« esteriorità » (si tratta della diffusa discussione, naturalmente, dell'utilità pratica, strumentale, della religione ai fini « civili »).

Ebbene, a questa sfida la *Scienza nuova* intende rispondere accettando a tal punto fondamentali luoghi di discorso degli avversari, da ripetere e fare proprio l'orientamento già notato di tanti « moralisti » a studiare poi non tanto l'interiorità pura, la religiosità introversa, e, dall'altro canto, separatamente, il mondo dell'inter-soggettività, della « vita civile », ma insieme i loro rapporti « strumentali »: senza neppure poi che occorra ritornare almeno all'indicazione del sempre disponibile aperto rifugio nel chiuso della solitaria interiorità, una volta che si sia dimostrato — come la *Scienza nuova* non cessa mai di ribadire — che il nesso che lega religione (ed etica) e istituzioni civili umane è tanto stretto, profondo (perché non fondato e trasmesso tramite procedure, tanto meno imposture, sacerdotali e « sapienziali »), da essere irrinunciabile, insostituibile. È qui la radicale diversità — e non soltanto piú di « contenuti » — della risposta vichiana a quella sfida della « saggezza moderna ».

Lo sforzo speculativo nel quale probabilmente meglio si raccolgono l'esigenza polemica e la domanda teorica piú generali del pensiero vichiano sta nel controbattere l'immagine di intrinseca frammentarietà e scarsa sensatezza dell'esperienza del mondo umano che

proprio la riflessione dei moralisti moderni aveva contribuito in modo decisivo a introdurre, e comunque a rappresentare e trasmettere. In tale sforzo Vico non era certo isolato, essendo in compagnia di tutti coloro, numerosissimi (e non esclusi, come si è detto, diversi tra gli stessi teorici o cultori della *sagesse*), che intendevano restaurare o instaurare la visione di una natura umana, e di una storia umana, riconducibile almeno ad alcune essenziali legalità e non privata del riferimento a norme morali universali. In quello sforzo tuttavia Vico era impegnato con particolare tenacia, con un progetto così esplicito di ridefinire un sicuro disegno teorico di ciò che è « uno », « costante », « comune », nella storia delle istituzioni e nella « natura delle nazioni », da esprimersi programmaticamente negli stessi titoli delle opere della sua produzione matura.

A differenza, però, sia dei tentativi che parte consistente dei teorici o cultori della « saggezza moderna » di fatto praticava di ritrovare almeno taluni elementi di uniformità nella vita umana in un generico, incerto quadro di costanze psicologiche, e in un precario metodo di accumulazione e critica dell'esperienza (risolventesi, come si è detto, nell'indicazione della esemplarità di singole esperienze o nella stesura di fitte tipologie), sia dei tentativi di quanti (compresi molti teorici del diritto naturale) si limitavano in sostanza a reiterare argomentazioni per lo più debolmente celebratorie della superiore universalità delle norme razionali, la ricerca di Vico mostrava la sua specificità — come sappiamo bene — tanto in una diversa formulazione del concetto di natura umana, tanto, ancor più, in una innovativa formulazione del metodo del sapere del mondo umano, storico. Tanto sul primo punto, tanto, e soprattutto, sul secondo, la riflessione di Vico esibisce la distanza guadagnata da quanti avevano meditato sull'uomo, a volte anche lucidamente, ma comunque sempre « per lumi sparsi », da Montaigne a Pascal, a Nicole, o a Bayle...

La natura umana per Vico non offre uno spettacolo, affascinante o inquietante che sia, di radicale frammentarietà, instabilità, mobilità, proprio perché ha elementi profondi e ben riconoscibili di fissità, di costanza, elementi certamente da non tentare di fissare in un qualche approssimativo repertorio di massime, pensieri, considerazioni, caratteri, etc.

La natura umana, a un tempo, non è fissa, statica, in Vico, perché — come è ben noto — è un divenire, un muoversi serrato alla sostanza dinamica del suo « nascita »; ma questo divenire si dà secondo costanze, regolarità, ben accessibili al sapere dell'uomo, alla sua « scienza ». Vico, il filosofo per eccellenza di una natura dinamica, non ama davvero — come avvertiva acutamente il Meinelcke — immergersi simpateticamente e ' obliarsi ' del tutto nell'in-

dividuale, nel diverso (se questo deve essere l'individua singolarità), e comunque vuole riportarlo alle costanze dell'universale. Vico attende perciò allo studio delle legalità della natura umana che riguardano il suo sviluppo: egli si rivolge al movimento, allo sviluppo, alla diacronia, ma intenziona la fissità del movimento, la costanza dello sviluppo, gli elementi sincronici della diacronia. Su questo carattere di fissità dello sviluppo è costruita la *Scienza nuova*, in quanto è retta dalla premessa implicita che vi sia uno svolgimento 'lineare', progressivo, 'geometrico', del mondo storico, o, meglio, una traiettoria che segue dei passaggi fissi.

Il « vero », dunque, per Vico, non è più l'oggetto fermo, statico, di una tradizionale o innovativa ragione meramente razionalistica; ma è pur sempre corredato degli attributi di universalità, necessità, uniformità di cui non può non continuare a « dilettersi » una ragione non anti-razionalistica, come quella di Vico. « L'acconcio, il convenevole, l'uniforme [...] fanno la bellezza del vero, del quale unicamente si diletta e pasce la mente umana »<sup>67</sup>. Ma la ricerca dell'« uniforme » in Vico poggia ormai — come si diceva — su una premessa saldissima, pur se non pienamente tematizzata, la convinzione cioè — basata a sua volta sulla premessa non detta del parallelismo tra ontogenesi e filogenesi — che il corso storico si lasci leggere e interpretare secondo un processo di sviluppo 'lineare', graduale, progressivo, che va dall'elementare, semplice, al complesso, e magari sofisticato.

Questa premessa — di chiaro tenore « razionalistico », « analitico-scompositivo », « cartesiano », si potrebbe aggiungere — è alla base innanzitutto della sequenza iniziale del metodo con cui opera la nuova « scienza » del mondo storico, vale a dire la procedura critica preliminare consistente nella messa in dubbio sistematica, con la forza dell'« intendimento », di tutti i pregiudizi, « gli abiti comuni invecchiati », trasmessici mediante l'esorbitante « peso della memoria », in particolare quella di « filosofi e filologi » adusi a un sapere « riposto » quanto ingannevole<sup>68</sup>. Al deviante ingombro della memoria « boriosa » dei « dotti » e delle « nazioni », il potere critico, il dubbio metodico di impronta « cartesiana », dell'« intendimento » sa opporre la semplice quanto tagliente forza dimo-

<sup>67</sup> Cfr. *Aggiunta fatta dal Vico alla sua autobiografia*, in *op. cit.*, p. 50.

<sup>68</sup> Mi vedo costretto — per non ripetermi su questo punto essenziale dell'interpretazione del « metodo » di Vico, e dell'importanza in esso delle procedure « ordinarie » e « dimostrative » sul quale peraltro non posso qui sviluppare ulteriormente il discorso — a rinviare alle pagine di *Vico e l'« Aristotele pratico »*, specie pp. 87-88 e 93-94 (e in particolare le note 34 e 39, nelle quali ho cercato per il momento di racchiudere le mie tesi interpretative). Per le espressioni citate nel testo cfr. comunque *Scienza nuova prima*, cit., pp. 201-202 (capov. 80).

strativa di ciò che « dovette », o viceversa non « dovette », non poté essere avvenuto, in questa o quella « età » della « mente » e dell'« umanità ».

È questa ciò che già altrove ho creduto di potere definire come la « logica del *dovette* », fondamentale a Vico per l'imputazione causale dei fenomeni indagati, per l'attribuzione o meno di credenze, idee, costumi, istituti, etc., alle classi di fenomeni, ai momenti, alle « età », che vanno a costituire la precisa scansione dell'ordine del corso storico. In questo senso si può parlare a ragion veduta — a mio parere — di un « pregiudizio lineare » in Vico piú forte, o piú significativo, di quelli tradizionali « naturalistico-biologico » e « circolare » che fanno sí che la traiettoria dello sviluppo « geometrico » sia immaginata e ricompresa entro gli schemi nascita-crescita-apice-decadenza-rovina (dove la spiegazione « lineare » ascendente copre le prime tre sequenze dello schema) e quindi entro lo schema anche del « ricorso » (al quale si può sostenere che in qualche modo Vico fu « poi » costretto ad attingere proprio per fare funzionare appieno la sua interpretazione « lineare » del corso storico).

Dopo questa preliminare sequenza decostruttiva del discorso metodico della « scienza nuova », le ipotesi che la « logica del *dovette* » ha cominciato a disseminare criticamente, decostruttivamente, hanno la possibilità di trasformarsi, ad opera soprattutto delle facoltà « ingegnose » dell'uomo, dello studioso, in feconde congetture da affidare all'esercizio di un sapere ipotetico-induttivo che, indagando soprattutto sulle conquiste ed eredità del « senso comune », sia in grado di risalire ai « principi » sicuri di una « scienza » i cui fondamenti non vengono quindi attinti nel campo della pura autoevidenza intellettuale di un vuoto, astorico, soggetto epistemico.

A questo punto — e si tratta della sequenza conclusiva di tale fattuale procedimento metodico — la « scienza » di Vico può operare tranquillamente secondo un ideale mai smesso di applicazione « dimostrativa » dei « principi » conseguiti al piú vasto e vario materiale indagato. Ancora una volta, daccapo, e con sicuro ordine argomentativo — quell'« ordine » che nell'*Aggiunta* alla propria autobiografia Vico lamentava di non avere conseguito ancora appieno nella *Scienza nuova prima*<sup>69</sup> — sarà possibile applicare conclusivamente, « dimostrativamente », il criterio del « dovette » allo studio dei piú diversi fenomeni attraverso cui il mondo umano si è venuto costituendo. Ed è fuori di ogni dubbio che Vico fosse sicuro, e orgoglioso, di avere saputo applicare « severamente » a tale mondo, al sapere filologico-giuridico, il « metodo geometrico » o « matema-

<sup>69</sup> Cfr. *Aggiunta*, cit., p. 50.

tico », una volta sottrattolo al suo « arcano ». La sua « iscienza » ha saputo conseguire le uniformità dell'umanità delle nazioni » in quanto ha ragionato sulla scorta di « certi princípi », « con uno stretto metodo geometrico, con cui da vero passa ad immediato vero, e cosí vi fa le sue conchiusioni »<sup>70</sup>.

L'aspirazione costante al « sistema » da parte di Vico corrispondeva a una situazione culturale, concettuale, della quale partecipava largamente, come ha di recente ribadito un interprete autorevole, osservando come del « mos geometricum » Vico « sentí il fascino e l'attrazione profonda », pur se, naturalmente, il discorso suo « non è, né poteva essere, quello cartesiano »<sup>71</sup>.

Se Vico, sul piano del metodo, non è *con* Cartesio, non è sempre *contro* Cartesio, ma è piuttosto *oltre* Cartesio. Tra il « metodo » e il « sistema » della *Scienza nuova* e le procedure metodiche « consuete » ai teorici e cultori della « saggezza moderna », agli scritti dei moralisti seicenteschi, c'è comunque già la stagione metodica « cartesiana » (che è il punto principale che sconsiglierebbe di classificare tranquillamente Cartesio tra i teorici di un sapere meramente « saggio » della sfera pratica...). Vico aveva fatto piú forti, e diverse, le istanze decostruttive della ragione critica moderna nei confronti delle ingannevoli pretese della « memoria » e dei « doti » (in fondo abbastanza vicini anche ai « pedanti » di Charron); ma aveva dato a tale potere critico una capacità costruttiva ignota agli studiosi cinque-seicenteschi della sfera della prassi, una capacità costruttiva che utilizzava poi sia le principali conquiste del « mos geometricum », sia le eredità di una tradizione alternativa, la tradizione « classico-umanistica », « aristotelico-ciceroniana », del « senso comune » quale detentore delle sedimentazioni del « vero »: due linee nella sostanza estranee (anche se la seconda non proprio com-

<sup>70</sup> Cfr. *Scienza nuova prima*, cit., p. 173 (capov. II), tra gli esempi riportabili di riferimento a « certi princípi », e l'avviso al lettore con cui si chiudeva *l'Idea dell'opera* nella redazione a stampa del 1730 della *Scienza nuova seconda* (*Giambattista Vico al lettore*, nella cit. ed. delle *Opere*, a cura di F. Nicolini, apparsa presso Ricciardi, p. 873, capov. 1133).

<sup>71</sup> C. VASOLI, *Note sul « metodo » e la « struttura » della Scienza nuova prima*, in « Bollettino del Centro di studi vichiani », XIV-XV (1984-1985), p. 30. Il Vasoli ribadisce come non « si debbano considerare soltanto alla stregua di meri espedienti formali o di inevitabili concessioni agli usi « letterari » o alle « mode » espositive del tempo le tormentose ricerche di organicità, simmetria, coerenza strutturale, di cui restano cosí evidenti le tracce in quasi tutti i suoi scritti. Perché la cultura di cui Vico si era nutrito e nella quale, per molti sensi, continuava ad operare, a quei procedimenti attribuiva — e non a torto — un valore essenziale, coincidente con la stessa validità scientifica delle dottrine proposte o discusse e con la loro « accettabilità » in un « universo del sapere » retto dall'ideale della massima « connessione » e consequenzialità. « E la « via » scelta consisteva nel proporre distintamente un sistema di « princípi » delle idee e un sistema di « princípi » delle lingue caratterizzati dalla massima connessione e coerenza » (*ivi*, pp. 24 e 33).

pletamente) alla meditazione inaugurata da Montaigne e Charron sulle conoscenze del mondo umano disponibili al « saggio moderno ».

Perciò Vico non ha più bisogno di trascorrere dallo spettacolo di una stupefacente complessità e enigmaticità dell'esperienza, o di un intricato gioco di apparenze e mascheramenti delle passioni umane, a un precario tentativo di definire esperienze psicologiche costanti o rassicuranti precetti, e quindi di ricorrere daccapo all'accumulo indefinito dell'esperire. In ciò Vico, evidentemente, non appartiene assolutamente più a una stagione di decostruzione dell'assetto e del metodo del sapere. Il ricorso all'esperienza, all'induzione, ed entro i termini delle rivendicate facoltà « ingegnose », è contenuto — si è visto — entro due momenti teorici, metodici, sorretti dalla sicurezza, post-cartesiana, del rigore analitico e dimostrativo del razionalismo moderno. Da un lato l'esperienza è sottoponibile a una critica rigorosa, è scomponibile, ricomponibile, comprensibile, sulla base dell'applicazione di criteri razionali che non rendono necessario l'assunzione indefinita di essa o l'esemplarizzazione infondata del caso individuale. Dall'altro lato, una volta letta e ridotta l'esperienza attraverso « principi », regole, costanze, queste possono divenire l'insieme di criteri metodici o di fondamenti attraverso cui procedere « dimostrativamente », secondo « iscienza », alla ricostruzione del mondo umano nei termini di un « sistema ».

In ciò c'è già una prima risposta anche al punto successivo, e conclusivo, del nostro discorso.

Dunque, Vico non accetta, spezza la logica di ripiegamento e solitudine della « saggezza moderna »; non solo reinstaura un rapporto di circolazione del sapere tra i « pochi » e i « molti », ma indica un rapporto di fondazione e circolarità tra « sapienza volgare » e « sapienza riposta »; difende e allarga, e definisce anche in modo nuovo, le antiche giurisdizioni della « sapientia-prudentia »; definisce in termini inediti la natura dell'oggetto e il metodo delle conoscenze del mondo umano.

Ma allora — resta da chiedersi — l'opposizione della meditazione vichiana ai modi di pensiero degli scrittori della *sagesse* si rivela tanto radicale da non presentare nessuna forma di significativa affinità che non sia quella di una relevantissima congruenza tematica, entro la quale, però, le soluzioni siano pressoché tutte simmetricamente opposte a quelle ricorrenti tra i pensatori della « saggezza moderna »?

Naturalmente — è facile rispondere — l'opposizione che si è schematicamente delineata tra la speculazione vichiana e i caratteri di un « modello storiografico » di « saggezza moderna » riguarda appunto tali generali tratti formali e non vieta certo di rilevare i molteplici particolari contenuti tematici, elementi dottrinali, che

Vico poté assorbire da una riflessione lucida sulla natura umana, e in particolare attorno all'« utile ». Nel complesso della sua produzione teorica, Vico respinse ripiegamento e solitudine del saggio moderno, non quella freddezza dell'analisi che significava rifiuto di soluzioni meramente celebrative e retoriche e viceversa attitudine, stimolo all'indagine spregiudicata, anche cruda, delle motivazioni della condotta umana. Sappiamo bene che Vico aveva assunto dai teorici e analisti moderni della morale, e in particolare da quelli la cui riflessione presentava molteplici valenze « hobbesiane », la centralità dell'« amor proprio » e delle altre principali passioni dell'uomo — « ferocia », « avarizia », « ambizione », etc. — nella trama delle motivazioni che reggono l'agire intersoggettivo umano<sup>72</sup>. E si è visto in proposito che il filosofo napoletano ha almeno parzialmente in comune con molti dei « moralisti moderni » la concezione di una natura umana definita da alcune note di fissità. E, ancora, si è osservato che il rapporto di fondazione e circolo tra « sapienza volgare » e « sapienza riposta » non comportava una tale attenuazione della distanza tra « sapienti » e « moltitudini » al punto che le intenzioni « formative » esplicitamente riconosciute alla *Scienza nuova* travalicassero la formazione di nuovi « sapienti », l'educazione di nuove classi dirigenti alla « buona politica », nel mentre il compito di circolazione del « vero » nei confronti delle « moltitudini » restava sempre ancorato al criterio, precetto prioritario di non « turbare » credenze e costumi naturalmente sedimentati.

Ma qui resta da chiedersi qualcosa d'altro, qualcosa di piú. L'ampiezza della cosí significativa congruenza tematica della meditazione vichiana con quella di tanta « saggezza moderna », e in piú l'affinità su particolari ma rilevanti contenuti, si può dire che si siano tradotte nell'opera di Vico, e in particolare nella *Scienza nuova*, in una qualche affinità di « stile » di pensiero, e quindi di genere di « scrittura »? Insomma, si può parlare — ed eventualmente in che termini — di un « Vico moralista », o di un « Vico scrittore moralista »?

Indicazioni a conforto di tali ipotesi non mancano in proposito. Mario Fubini ha espressamente parlato di un Vico « moralista », « naturalmente inclinato, per un gusto morale ed estetico a un

<sup>72</sup> Le problematiche delle funzioni sociali di « ferocia », « avarizia » e « ambizione » circolavano, tra gli autori ben frequentati da Vico, oltre che in Nicole e Malebranche — come piú di una volta ho cercato di osservare — naturalmente anche in Bayle. « Laissez les maximes du Christianisme — aveva ad esempio ammonito questi — pour theme aux Prédicateurs: conservez cela pour la theorie et ramenez la pratique sous les loix de la nature [...] Conservez à l'avarice et à l'ambition toute leur vivacité, defendez-leur seulement le vol et la fraude, amerez-les d'ailleurs par des recompenses » (P. BAYLE, *Continuation des pensées diverses*, in *Ouvres diverses*, Le Haye, 1737, p. 361).

tempo, ad esprimersi in massime che tendono a staccarsi dal contesto », massime che potrebbero facilmente formare un libro a sé<sup>73</sup>.

E Corrado Rosso — finissimo conoscitore dei « moralisti » moderni — ha confermato pienamente questa suggestiva indicazione critica. « L'arte di Vico non è infatti anche un'arte di autore di "pensieri" sulla condizione umana? »<sup>74</sup> E, si badi, non un'arte di « pensieri » marginale, o sovrapposta, agli interessi e alle problematiche essenziali di Vico, ma — sembrerebbe di capire — una forma di scrittura intrinseca al suo pensiero. Il che ci pone dinanzi a una delicata questione di metodo, e, di volta in volta, di interpretazione, che si può formulare per diversi pensatori autori di elementi di scrittura considerabili « frammentari » non consegnati, o non consegnati soltanto (come nel caso di un « autore » di Vico, il Bacone autore degli *Essays*, o lo stesso « Montesquieu moralista »), a generi di scrittura propriamente « frammentari ».

Vico, dunque, « moralista », o « scrittore moralista »?

Per cominciare a dare qualche primo, problematico, cenno di risposta, provando ad impiegare criteri diversi da quelli qui finora proposti, può forse essere utile servirsi della tipologia — alla quale già sopra si è fatto riferimento — suggerita da quell'espertissimo conoscitore di « moralisti » che è Giovanni Macchia. I due tipi principali — si può ricordare daccapo — sono quello dei « moralisti pratici », il cui « mezzo espressivo » è il « precetto », e quello dei « moralisti puri », il cui « mezzo espressivo » è la « riflessione »<sup>75</sup>.

Ebbene, è facile osservare che Vico non è inseribile in nessuno dei due tipi. Sicuramente — come già ripetutamente detto — Vico non è interessato a un'analisi dell'interiorità. Il colloquio dell'anima con se stessa non lo attrae mai. L'*Autobiografia* di Vico, pur così densa di personale passionalità, si abbandona con spontanea felicità all'ubbidienza ai due massimi modelli dell'autobiografia oggettiva, non interiore (modelli che tra di essi entrano magari in contraddi-

<sup>73</sup> M. FUBINI, *Stile e umanità di Giambattista Vico*, Milano-Napoli, 1965, p. 124. « Non sarebbe difficile comporre un libro di massime estratte dalle opere del nostro autore, per il quale egli potrebbe essere posto, se non fosse quel filosofo che è, accanto ai più celebri moralisti » (*ibid.*).

<sup>74</sup> C. Rosso, *Vico e Montesquieu*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 330.

<sup>75</sup> Per le espressioni citate del Macchia si veda la nota 9, alla quale rinvio anche per alcune considerazioni generali già espresse nella questione della definizione dei moralisti e della loro classificazione in tipologie. Quanto a quella suggerita dal Macchia, essa sarebbe forse meglio utilizzabile se la si riproponesse almeno all'interno di quella strategia del « ripiegamento » che si può convenire caratterizzi in proprio i « moralisti moderni » (il che escluderebbe un Machiavelli dal loro novero...). In tal senso essa distinguerebbe appunto tra i pensatori interessati prioritariamente, nei limiti detti, all'analisi dell'interiorità (e alla scrittura in forma di « massime » o « riflessioni »), e quelli prevalentemente orientati allo studio e all'indicazione dei comportamenti propri del « saggio » nella vita pubblica.

zione), il modello canonico della biografia umanistica e quello della biografia intellettuale di matrice cartesiana: due modelli, diversi, di pedagogia oggettiva, che consentono di parlare dell'io in terza persona, perché il travaglio delle vicende interiori dell'io propriamente non interessano né l'uno né l'altro. Vico è pensatore intensamente « morale », ma bisognerebbe meglio dire « etico »: lo avvincono le oggettivazioni impersonali del mondo morale, le forme etiche e i soggetti collettivi a cui esso dà forma.

Come Vico non è attratto dalla sfera della « pura interiorità », così non lo è dalla sfera del « meramente privato », come sappiamo bene. Di qui, evidentemente, la peculiarità dell'attenzione spiccata per il carattere fondamentale « pratico » della sua « scienza », di una scienza quindi che può avere delle sezioni specificamente « pratiche » e che comunque deve fornire « precetti ». Ma anche in questo caso si tratta di precetti generali, che tendenzialmente attengono addirittura all'umanità tutta, a tutte le « nazioni », e quindi sono mille miglia lontano non soltanto dalla precettistica della « prudenza privata », come dalla precettistica del tardo machiavellismo e della ragion di stato, nonché da certa tarda precettistica di ispirazione « tacitista » più congrua alle esigenze e ai codici degli intellettuali moderni disposti a determinate forme di collaborazione, non servile o scissa, con le monarchie moderne e i loro apparati, ma anche, evidentemente, dalla precettistica del saggio virtuoso quale era costruita e codificata in testi come la *Sagesse* charroniana.

In questo senso non troviamo nella *Scienza nuova* né minuti precetti, né massime attinenti all'esplorazione delle profondità dell'animo umano, e neppure risultanti da un'indagine sulle costanze di una psicologia umana studiata sincronicamente, tantomeno espressioni — nell'assenza di altre possibilità conoscitive — il carattere emblematico del singolo caso umano, della particolare testimonianza dell'intricata esperienza della vita.

Ciò perché — come si è poco sopra detto — Vico è appassionato soprattutto dello studio di quelle costanze della natura umana che riguardano il suo sviluppo e le ha voluto rendere oggetto di una sicura « scienza » del « mondo delle nazioni », di un compiuto « sistema » istituito con « ordine » e « metodo », « dimostrato » a partire da « principi », assiomi, chiari e inconfutabili, in corrispondenza ai dettami di rigore metodico e completezza enciclopedica richiesti dal dibattito teorico e metodologico della filosofia europea secondo-seicentesca.

Certo, il pensatore napoletano sa mettere da parte molto spesso tale sua primaria intenzione per la ricerca delle uniformità e abbandonarsi al godimento del particolare (ancora di più, passando dalla più dimostrativa e fredda, meno poetica, *Scienza nuova prima*

alla *Scienza nuova seconda*). Ma egli non smarrisce mai del tutto il filo della costante ricerca del costante nel tempo, ed è precisamente su questo terreno che la sua scrittura assume una forma mirabilmente icastica, lapidaria (carattere, quest'ultimo, che già il Nicolini ebbe a porre in evidenza), tanto affine a quella dei « moralisti ». Le splendide « degnità » di Vico — così vicine alle « massime », alle « sentenze », dei moralisti — ripercorrono per lo più le sequenze, i passaggi, le tappe, attraverso cui passano la mente umana e l'umanità, la « storia ideale eterna » (anche questa felice espressione che — nella congiunzione stretta tra la « storia » e l'« eterno », negata sia dalle coniugazioni « scettiche » che da quelle « dimostrative » della ragione, classica come moderna — esprime bene, icasticamente, il senso della ricerca della sincronia nella diacronia).

Ebbene, le « degnità » di Vico assumono una tale forza e densità, una tale poetica icasticità, che è facile, spontaneo, isolarle e ritenerle, cioè ricordarle, isolate, così come talune delle frammentarie *maximes* di un La Rochefoucauld. Nulla, naturalmente, di più lecito. Ma a patto — nella interpretazione storiografica — di ricordarsi che esse non sono nate per essere lette, ricordate, isolatamente, che la loro intenzione e natura originaria non è quella di costituirsi come splendidi frammenti di discorso, ma come « principi », fondamenti, assiomi, l'uno all'altro rigorosamente concatenati, di un discorso retto da una intransigente pretesa e sicurezza dimostrativa. Esse sono i « principi » di una « scienza », la *Scienza nuova*, scritta in forma di « sistema », e non possono essere decontestualizzate da questa senza perdere qualcosa di importante: quel qualcosa che non perderebbe una « massima » di La Rochefoucauld, un « pensiero » di Pascal, nati per essere detti come frammenti di un'esplorazione indefinita (che aspira ad un'universalità che non può però essere attinta in una forma metodica, sistematica, architettonica, nella forma del trattato)<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Alle già notate osservazioni di Vico, nella *Vita* o nella lettera dell'ottobre 1737 *A Monsignor Muzio Gaeta*, circa l'improduttività strutturale, ai fini della costruzione di un compiuto discorso morale, di una meditazione condotta per « lumi sparsi » che negli « stessi titoli » delle opere di Pascal e di Nicole si qualificava come *Pensieri* e [...] *Saggi della morale* » si può aggiungere la menzione della critica vichiana ad altri generi « frammentari » propri del cattivo « genio del secolo, vago più di raccontare in somma ciò che altri sepperò che profundarvisi per passar più oltre. Quindi essi devono lavorare a dizionari o biblioteche o ristretti, appunti come gli ultimi letterati della Grecia furono gli Suidi (come gli stessi che i greci, gli Offmanni, Moreri, Baili)... »: cfr. la lettera *Al padre de Vitry* del 20 gennaio 1726, nel cit. vol. *L'autobiografia...*, p. 207.

Il giudizio sulla povertà di un pensiero frammentato e rimasticato in « dizionari o biblioteche o ristretti » prende corpo all'interno di un'altra delle ricostruzioni vichiane della storia del sapere (« doto ») contrassegnate dall'attenzione per il profilo decisivo dell'« utilità » sociale dello stesso sapere; con in più l'indicazione esplicita

Il frammentarismo di una costellazione di « massime », di « pensieri », è destinato invece a venire meno — almeno come modalità non collaterale, non puramente « letteraria » — quando l'aspirazione all'universalità può essere soddisfatta, nell'indagine sul mondo umano, dal progetto sistematico di una « scienza » che strutturalmente non procede « per lumi sparsi », ma a partire da una salda concatenazione di « dignità ». D'altra parte Vico aveva recepito da un uso consueto il significato del termine « dignità » — uso reperibile in Galilei come nella cultura filosofico-scientifica napoletana del tempo suo (ad esempio in Lucantonio Porzio) — il significato cioè di esso come « assioma », principio generalissimo di per sé evidente, manifesto alla ragione. L'icasticità quindi delle « dignità » vichiane tende a riprodurre la semplice densità di senso dei principi evidenti, ha invece poco a che fare con l'icastica rapidità che deriva dall'osservazione, pur efficace e illuminante, di un evento di fatto o interiore, o anche di una condizione umana, disponibile ad un'esperienza umana del mondo non disciplinata metodicamente.

Non è un caso, allora, che Vico nel presentare le sue « dignità » come « elementi », « assiomi » della sua « scienza » (ma anche, con immagine ben più 'calda', come « sangue » del « corpo » di questa)<sup>77</sup>, cioè come principi che compendiano e fondano allo stesso tempo il suo discorso, fa seguire a quasi tutte le brevi e intensissime formulazioni di esse, delle più larghe e discorsive chiarificazioni circa il significato, l'oggetto, la finalità, il ruolo all'interno del suo sistema di sapere che ad ogni « dignità » pertengono. Questo salto stilistico che separa in quasi ogni « dignità » la icastica formulazione iniziale dalla parte esplicativa (« questa dignità è la cagione... »; « questa dignità addita... »; « questa dignità dilegua... », etc.), individua con forza la soglia al di là della quale comunque non si può provare a leggere uno specifico « assioma » come un frammento...

Problematizzare, limitare, certo non escludere, la presenza di un « Vico scrittore moralista », di un « Vico moralista », dunque non discende soltanto dalla procedura — che può apparire, certo, tautologica — di assegnare alla meditazione dei « moralisti », come a quella dei teorici della *sagesse*, preliminarmente caratteri (come

del ricorso della traiettoria della « sapienza » classica (« certamente il fato della sapienza greca andò a terminare in metafisiche niente utili ») in quella moderna. In quest'ultima — in particolare — per quanto attiene agli studi sul mondo umano, stanche o « intiepidite » le discipline teologiche e filosofiche, « le morali non più si coltivano, sulla massima che la sola comandataci dal Vangelo sia necessaria; le politiche molto meno, approvandosi da per tutto che basti una felice capacità per comprender gli affari ed una destra presenza di spirito per maneggiarli con vantaggio » (*ivi*, pp. 206-207).

<sup>77</sup> Cfr. *Scienza nuova seconda*, cit., p. 432 (capov. 119).

quello del « ripiegamento ») che poi farebbero escludere naturalmente il pensatore napoletano dal loro novero. Vico si palesa invece lontano dall'esperienza dei moralisti moderni, dagli scrittori della « saggezza moderna », anche, e probabilmente soprattutto, per ciò che attiene alle pretese conoscitive più proprie della *Scienza nuova*, e quindi pure all'impianto generale della sua scrittura. Ciò è vero in particolare riguardo alla distanza che separa Vico dagli autori « moralisti » in senso proprio, per definire i quali la qualificazione degli elementi formali dei loro generi di scrittura appare — come si è già accennato — francamente indispensabile. Il che naturalmente non vieta di rilevare che la straordinaria capacità « poetica » del discorso di Vico faceva sí che esso procedesse... Il che naturalmente non vieta di rilevare che la straordinaria capacità « poetica » del suo discorso faceva sí che esso procedesse (specialmente nella *Scienza nuova seconda*) attraverso la successione di nuclei, elementi, intensissimi, e quindi anche « individualizzati », di scrittura (anche in ciò però in fondo lontani dalla fredda secchezza delle « massime » di tanti moralisti moderni).

L'analisi neppure a questo punto dovrebbe però ritenersi, sia pure problematicamente, conclusa. Resterebbe infatti da indagare — ma non è compito da adempiere adeguatamente in questa sede — un Vico « moralista » in senso assai più stretto, che non a caso si svela quando l'oggetto della sua riflessione diventa più simile a quello degli analisti del costume quotidiano quali tanto spesso erano i « moralisti » moderni: cioè i costumi del tempo suo, i fenomeni quali quelli del « lusso », dell'« aggio », o della « frode », della sofisticazione alla moda degli intelletti, etc.

Si tratta — in altre parole — della riflessione che nasce in Vico propriamente dinanzi alla « modernità », di « Vico e il moderno ».

A questo proposito qui basterà dire che la sostanziale adesione del pensatore napoletano ai caratteri della « modernità », l'opzione per le sue forme e i suoi valori, non è priva di inquietudini e incertezze, al di là anche della consapevole, tematizzata, inquietudine strutturale ad un sapere che indica continuamente i pericoli dell'incombente barbarie, della facile perdita dell'umanità dell'uomo rischiosamente annidata proprio laddove (con tematica « moralistica ») sembrerebbe più distante: nelle procedure più sofisticate dell'intelletto, nelle forme più avanzate, colte, del vivere sociale, civile.

La riflessione sulle scienze e arti del suo tempo, sui nessi tra « lusso » e « corrotti costumi », soprattutto sull'ideale stesso della « quiete » da imporre alla dinamicità della vita storica perché non decada oltre certi limiti, certe soglie di sviluppo, giunge talvolta a presentare qualche nota di intensa nostalgia per le forme di *ethos* spontaneo di lontane età o condizioni, per « quella vita semplice e

parca, che non di altro era contenta che de' frutti non compri de' propri campi », e perciò senza « aggio », senza « lusso », senza « commerci de' campi », senza « frode »<sup>78</sup>.

D'altra parte, la sicurezza metodica guadagnata dalla *Scienza nuova* del mondo umano non intendeva attendere a un compito di rassicurante rasserenamento sui problemi e compiti del presente: al contrario, essa si fermava dinanzi ad esso con consapevole inquietudine, anche con accenti di moralismo a volte 'contraddittorio', per additarlo come terreno aperto dinanzi alla responsabilità storica dell'uomo, e in particolare degli uomini « sapienti ».

ENRICO NUZZO

<sup>78</sup> Cfr. *Scienza nuova prima*, cit., 230, 217, 215 (capovv. 165, 126, 119). Lungo questa linea di ricerca (sulla quale si veda qualche considerazione nelle pagine conclusive del mio *Vico e l'«Aristotele pratico»*) sarebbe necessario partire fin dalle *Orazioni* inaugurali, nelle quali sono presenti consistenti elementi « moralistici » e tracce di « letteratura moralistica ».