

**UN CLASSICO INATTUALE:  
OSSERVAZIONI SULL'ETICA DEL SENTIMENTO  
DI VAUVENARGUES<sup>[1]</sup>**

**RICCARDO CAMPI**

**Università di Bologna**

La breve vita di Luc de Clapiers, marchese di Vauvenargues, offre tutti gli elementi per trarne un'agiografia edificante e patetica<sup>[2]</sup>: la nascita aristocratica (nel 1715, a Aix-en-Provence), un padre magistrato, severo, poco comprensivo, fiero dei suoi titoli, compenetrato nel suo ruolo, e passabilmente taccagno; una figura materna alquanto sbiadita; l'infanzia trascorsa con i fratelli e la sorella tra l'avita residenza di campagna e il palazzo in città, che poco dovevano avere dello splendore e del lusso di quelli della nobiltà parigina; gli anni di collegio, noiosi, presumibilmente solitari, e certo poco proficui, se Vauvenargues non acquisì mai alcuna padronanza del latino, benché, da adolescente, egli alimentasse i propri sogni di gloria con la lettura (delle traduzioni) dei classici, e in primo luogo con le *Vite* di Plutarco, e poi con Seneca e le lettere di Bruto a Cicerone – tanto che, anni dopo, confesserà, sorridendone, di essersi entusiasmato a tali letture fino a diventare «stoico in piena buona fede, ma stoico da legare»<sup>[3]</sup>; a vent'anni, conformemente alla tradizione di famiglia (che era poi quella dei rampolli di quasi tutte le famiglie dell'aristocrazia di provincia), lo attendeva la carriera militare, entrando nell'esercito con il grado di tenente in seconda; lascerà l'esercito, nove anni più tardi, nel 1744, avendo raggiunto solo il grado di capitano, dopo aver partecipato alle campagne d'Italia, durante la guerra di successione polacca nel 1736, a quella di Boemia nel 1742 (e alla disastrosa ritirata da Praga, riportando alle gambe gravi ferite per assideramento) e alla battaglia di Dettingen nel 1743; il resto del servizio militare lo trascorse in città di provincia come Metz,

Nancy o Arras; già a ventiquattro anni cominciano a manifestarsi i primi problemi alla vista, che la vita militare contribuirà ad aggravare; deluso e oberato di debiti, cercherà di entrare in diplomazia – un attacco di vaiolo mette fine a questo progetto nemmeno intrapreso, e gli lascia il volto deturpato; nel tedio della vita di guarnigione, aveva avuto il tempo di coltivare lo studio e le lettere (ancorché in segreto, in quanto la carriera di scrittore gli sembrava indegna di un gentiluomo del suo rango), ed era frattanto entrato in corrispondenza con Voltaire; e finalmente, nella primavera del 1745 si trasferisce a Parigi, dove vive in un piccolo appartamento ammobiliato e frequenta gli ambienti letterari; non gli si conoscono legami sentimentali né avventure galanti – né, tanto meno, fu mai sposato<sup>[4]</sup>; all’inizio del 1746, si risolve a pubblicare, anonimamente, il suo unico volume, *l’Introduction à la connaissance de l’Esprit humain, suivie de Réflexions et de Maximes sur divers sujets*: il successo (di stima) è discreto, tanto che Vauvenargues progetta di approntarne una seconda edizione, che apparirà nell’estate del 1747, ma che egli non potrà vedere, perché la morte lo coglie, prima del compimento del suo trentaduesimo anno, il 28 maggio, dopo mesi di sofferenze, sopportate con fermezza e dignità, e anzi, stando alla testimonianza commossa – e un tantino enfatica – di Marmontel (uno dei suoi pochi amici durante il soggiorno parigino, e scrittore incline al patetismo), «mentre tutto il suo corpo cadeva in decomposizione, il suo animo conservava quella perfetta tranquillità di cui godono i puri spiriti»<sup>[5]</sup>.

Voltaire stesso, per primo, e con toni encomiastici, tratteggiò i lineamenti del profilo del giovane amico prematuramente scomparso, che in seguito verrà fissato nella pia immagine devozionale del «buono, virtuoso, savio Vauvenargues», secondo la formula di Marmontel<sup>[6]</sup>. A solo un anno dalla morte di Vauvenargues, in un elogio funebre degli ufficiali caduti durante la guerra di successione austriaca, Voltaire aveva inserito una pagina in cui, rivolgendosi direttamente all’amico, scriveva: «La ritirata da Praga, attraverso trenta leghe di ghiacci, gettò in te il seme della morte, che in seguito i miei tristi occhi hanno visto svilupparsi: familiarizzato con la morte, tu, con l’indifferenza che un tempo i filosofi si sforzavano di acquisire o di ostentare, sentisti che essa si approssimava: oppresso dalle sofferenze

interiori ed esteriori, privato della vista, perdendo ogni giorno una parte di te stesso, fu solo per un eccesso di virtù se non fosti infelice, e tale virtù non ti costava alcuno sforzo. Ti ho sempre visto come il più sventurato degli uomini e il più tranquillo». Al di là del costume da saggio stoico con cui viene drappeggiata la figura di Vauvenargues, ciò che più conta rilevare è l'insistenza con cui Voltaire sottolinea l'estraneità dell'amico allo "spirito del tempo": «Se l'altezza dei tuoi pensieri non poteva abbassarsi alla lettura delle opere licenziose, effimera delizia di una gioventù scriteriata cui l'argomento piace più dell'opera, se disprezzavi la massa di scritti prodotti dal cattivo gusto, se coloro che ambiscono solo a far mostra di spirito ti sembravano così insulsi, il motivo è che condividevi questo solido gusto con coloro che sostengono sempre la ragione contro l'inondazione di quel falso buon gusto che sembra trascinarci verso la decadenza. [...] Come facesti a prendere uno slancio tanto alto in questo secolo di meschinità?»<sup>[7]</sup>. D'altronde, è rimasto celebre il complimento che Voltaire rivolse a Vauvenargues in una lettera: «Siete l'uomo che non osavo sperare»<sup>[8]</sup>. Questi autorevoli giudizi verranno poi trasmessi alla posterità, e andranno ad arricchire il repertorio di luoghi comuni sulla figura nobile, austera e sfortunata di Vauvenargues.

Questa inattualità di Vauvenargues rispetto alla sua epoca non solo è divenuta un tratto saliente della sua personalità, degno di essere menzionato nel suo "elogio", ma ha acquistato, col tempo, una rilevanza critica determinante nell'interpretazione della sua opera di moralista. In tal modo, questa è stata letta come una sorta di "eccezione" in rapporto alla cultura settecentesca francese tra la fine della Reggenza e gli albori dell'*Encyclopédie*. Naturalmente, non è solamente il carattere di Vauvenargues – sobrio, serio, poco propenso all'ironia – che contrasta con l'immagine (stereotipata, invero) di quella "civiltà della conversazione", che, da Parigi, imponeva all'Europa intera i valori dell'*esprit* e del buon gusto, della ragione e della *politesse*. L'avversione di Vauvenargues nei confronti di questa civiltà e dei suoi "miti" (si intenda il termine nell'accezione che gli conferiva Roland Barthes) non può certo essere ridotta a un'idiosincrasia caratteriale: essa si fonda infatti su un'articolata concezione antropologica, filosofica e morale, nella quale non vi è spazio per quei valori<sup>[9]</sup>. L'insistenza con cui

Vauvenargues ribadisce la fondamentale importanza che hanno per lui nozioni quali “passione”, “sensibilità” e “sentimento”<sup>[10]</sup> o “nobiltà”, “virtù” e “gloria” può in effetti giustificare la sensazione che la sua opera appartenga a un’altra epoca: o al *Grand Siècle* dei moralisti come Pascal, Fénelon, La Rochefoucauld e La Bruyère (e senza dimenticare Montaigne), che furono in effetti i suoi principali interlocutori – come opinava liricamente Sainte-Beuve: «la Natura volle mostrarlo al suo secolo come un esemplare dell’epoca precedente; poi lo ritirò con geloso pudore»<sup>[11]</sup> –, o a una temperie culturale ancora a venire, a quel pre-romanticismo che si affermerà sul finire del XVIII secolo, sulla scorta della filosofia di Jean-Jacques Rousseau. Un critico come Gustave Lanson, che fu molto autorevole, volle vedere nella scomparsa prematura di Vauvenargues e nella sua opera rimasta, conseguentemente, in larga misura allo stato di abbozzo, «un destino completamente abortito» (altri, tenendosi sulla medesima tonalità, suggerirà che la sua vita fu «una sinfonia incompiuta»)<sup>[12]</sup>. A partire da questo assunto, Lanson si spinge fino a tentare un esperimento di fanta-critica: quali esiti avrebbe potuto avere il pensiero di Vauvenargues, se la morte non ne avesse bruscamente interrotto lo sviluppo? Egli si compiace allora di inseguire il «sogno di un Vauvenargues sbocciato in tempi più propizi»<sup>[13]</sup>.

Soffermarsi sulla scarsa correttezza metodologica di un simile approccio critico significherebbe dare prova di un senso dell’ironia ancora più scarso. Tuttavia, per quanto ludiche, queste fantasticherie esegetiche non sono affatto innocenti, né innocue: esse insinuano subdolamente il sospetto che il Vauvenargues che si conosce – l’unico, d’altronde, che sia dato conoscere – non sia il *vero* Vauvenargues, ma un mero embrione di ciò che avrebbe potuto (e magari dovuto) essere, ossia un filosofo pre-romantico<sup>[14]</sup>, o magari un pensatore rivoluzionario a causa del suo culto “giacobino” per la virtù. Il pensiero di Vauvenargues viene così sottratto alla mentalità e al tempo entro cui venne concepito e formulato, onde poter proiettare retrospettivamente su di esso, e sulla terminologia attraverso esso cui si esprime, categorie critiche e valori culturali anacronistici. Si tratta, in definitiva, di normalizzare quella che appare come un’“anomalia”

nel quadro della filosofia settecentesca francese. Anche senza spingersi tanto oltre quanto si divertiva a fare Lanson, questa specie di riduzionismo critico costituisce una tentazione costante per gli interpreti: persino un eminente filosofo (e storico del pensiero) come Ernst Cassirer, in una prospettiva teorica ben più complessa e raffinata dell'attardato storicismo di Lanson, liquidava in poche righe il primato conferito dall'antropologia di Vauvenargues al sentimento e alle passioni sulla ragione, giudicandolo «un rivolgimento violento, un atto rivoluzionario»<sup>[15]</sup> – che è un modo per riconoscere l'indiscutibile originalità del suo pensiero e, al contempo, per eludere l'interrogativo che esso solleva agli occhi dell'interprete: quale significato acquistano ora, e come s'inserivano allora, *di fatto*, la filosofia morale e l'antropologia di Vauvenargues nell'ambito del razionalismo alla vigilia dell'impresa enciclopedica di Diderot e d'Alembert?

La comprensione del pensiero di Vauvenargues è destinata a rimanere frustrata, o a dover ricorrere a congetture fanta-critiche, fintanto che si ha la pretesa di ricondurlo (e di ridurlo) a categorie storiche e interpretative convenzionali, generiche e astratte, tanto che si tratti di quelle del razionalismo settecentesco che di quelle del sentimentalismo pre-romantico. Più ancora che scorretto, un approccio riduzionista alla filosofia di Vauvenargues risulta scarsamente proficuo: ai fini della comprensione e interpretazione, è inutile cercare di conciliare (o peggio, rimuovere ricorrendo ad anacronismi) la contraddizione, e perfino l'incompatibilità, tra essa e i valori dominanti nella cultura di Antico Regime – normalizzare le anomalie non significa infatti comprendere le ragioni e le modalità del loro apparire. Il ricorso al metodo archeologico, quale Michel Foucault lo concepì e praticò, può insegnare invece ad affrontare tali contraddizioni proprie come istanze di una pratica discorsiva storicamente determinata – per esempio, il discorso morale sulla natura umana all'epoca di Luigi XV – che devono essere interpretate in rapporto a quel preciso orizzonte che rese, *di fatto*, possibile la formazione di determinati concetti ed enunciati – per esempio, quelli che costituiscono l'insieme dell'opera di Vauvenargues. Rinunciando a categorie storiografiche generiche e astratte, ossia vaghe, quali “razionalismo”, “illuminismo”, “pre-romanticismo”,

“irrazionalismo”, il metodo archeologico permette d’interrogare il pensiero di Vauvenargues entro un determinato sistema di formazione di enunciati, nel quale le differenze, le contraddizioni e le incompatibilità tra le sue teorie e quelle contemporanee vengono assunte in quanto tali, come particolari emergenze che quel sistema di formazione ha, di fatto, reso possibili. Secondo Foucault, una pratica discorsiva deve essere intesa come uno spazio circoscritto e storicamente determinato, entro cui, in un dato momento, una certa pluralità di concetti e di enunciati ha potuto effettivamente apparire. Divergenze e contraddizioni non debbono pertanto essere ricondotte (né tanto meno ridotte) all’unità e identità di una qualche “visione del mondo”, bensì seguite e descritte nei loro differenti processi di formazione e dispersione: «prendendo le contraddizioni come oggetti da descrivere, l’analisi archeologica non cerca di scoprire al loro posto una forma o una tematica comune, ma cerca di determinare la misura e la forma del loro divario. In rapporto a una storia delle idee che voglia risolvere le contraddizioni nell’unità semioscura di una figura globale, o che voglia trasferirle in un principio generale, astratto e uniforme d’interpretazione e di spiegazione, l’archeologia descrive i differenti *spazi di dispersione*»<sup>[16]</sup>. Comprendere, in questo caso, significa allora rivenire le condizioni di possibilità (storiche, non trascendentali, naturalmente) che hanno permesso a Vauvenargues di elaborare un’antropologia e un’etica non conformi a un modello teorico razionalistico, che, in realtà, esiste soltanto come costruzione postuma di una storiografia filosofica più ansiosa di costruire «ampi contesti» (come avrebbe detto Walter Benjamin) che di descrivere, micrologicamente e concretamente, l’intrecciarsi dei differenti discorsi all’interno di una data pratica discorsiva, cogliendone, di volta in volta, quelle divergenze, ricorrenze, sovrapposizioni, risonanze, che fanno di essa un sistema di dispersione degli enunciati, e non un’unità ideologica sovraordinata e astorica.

Riletta in questa prospettiva, l’opera di Vauvenargues può servire allora a mettere in evidenza, in maniera esemplare, i meccanismi e le regole di formazione immanenti alla pratica discorsiva entro cui essa s’inscrive. Sono proprio le (presunte) “anomalie” del suo pensiero, nonché le stesse incoerenze e aporie

interne a esso<sup>[17]</sup>, che permettono di comprendere e interpretare la varietà e la ricchezza della filosofia morale e dell'antropologia delle passioni elaborate da Vauvenargues. Se, da un lato, anche la sua aspirazione a costruire un sistema filosofico, che sintetizzi in pochi assiomi e sotto un unico punto di vista la molteplicità delle «opinioni dei filosofi» a proposito dei principi fondamentali che guidano i comportamenti umani<sup>[18]</sup>, contrasta con la diffusa diffidenza dei suoi contemporanei nei confronti di quello che veniva chiamato, in accezione negativa, *esprit de système*; dall'altro, tale ambizioso progetto, pur restando largamente incompiuto, ha il pregio di articolare una pluralità di nozioni, concetti e tematiche in un discorso unitario, dal quale emergono, con estrema chiarezza, linee di dissenso e divergenza rispetto al pensiero filosofico e morale coevo, insieme a usi linguistici condivisi, luoghi comuni ed echi della tradizione dei moralisti classici, da Montaigne a La Bruyère. Sarà sufficiente considerare, per esempio, l'uso che viene fatto del termine *esprit* – certo una delle parole chiave che più caratterizzano la civiltà francese tra XVII e XVIII secolo, ma anche una delle più sfuggenti e ricche di sfumature, tanto che la scelta (obbligata) di renderla in italiano con “spirito” risulta non del tutto adeguata e soddisfacente, a causa delle risonanze metafisiche e idealistiche che esso comporta; mentre in francese *esprit* designa piuttosto quella ragione ingegnosa e arguta, dominante tra barocco e rococò, che in altre lingue veniva chiamata *ingenio*, *agudeza* o *wit*<sup>[19]</sup>. Vauvenargues contesta il culto che la sua epoca tributava allo “spirito”: troppo spesso la sottigliezza e l'arguzia gli paiono scivolare nella mera frivolezza, e per questo egli giunge a esprimere giudizi severi e sprezzanti nei confronti di quelle “persone di spirito”, che debbono il proprio prestigio e successo mondano solo a tali frivole doti e, in primo luogo, alla “presenza di spirito”.

Malgrado l'aspirazione al sistema, il metodo d'indagine (ovvero lo stile di pensiero) di Vauvenargues non è affatto deduttivo; quella che egli comincia a elaborare fin dal primo capitolo dell'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* è, di fatto, una descrizione fenomenologica di «tutte quelle differenti qualità degli uomini che vengono comprese sotto il nome di “spirito”»<sup>[20]</sup>. Il metodo adottato, in definitiva, è dunque

analitico, e consiste nello scomporre questa complessa nozione in elementi (che dovrebbero essere) semplici, ma che, in realtà, presentano a loro volta molteplici sfaccettature. Il principale strumento operativo cui Vauvenargues ricorre è pertanto quel *discernement* che veniva definito come «una facoltà dello spirito che distingue i motivi e i pretesti, le perfezioni e i difetti, e che infine separa il vero dal falso. Rende precise le idee e impedisce di giudicare dalle apparenze»<sup>[21]</sup>. E il risultato di questo procedimento analitico-descrittivo non potrà che essere un proliferare di distinzioni, più o meno sottili, e financo capziose.

Lo “spirito” verrà così distinto tanto dal “carattere” che dall’“anima” (o “animo”, come talvolta, a seconda dei contesti, conviene rendere in italiano il francese *âme*), e questi ultimi, a loro volta, devono essere tenuti distinti, benché (o forse proprio perché) «nel carattere spesso si confondono le qualità dell’animo e quelle dello spirito»<sup>[22]</sup>. Il “genio”, per esempio, deve essere annoverato tra quelle del carattere<sup>[23]</sup>, mentre “precisione”, “lucidità” e “giudizio” tra quelle dello spirito<sup>[24]</sup>: il primo non si dà «senza attività» e dipende «in larga misura dalle passioni», mentre le seconde sono riconducibili al “ragionamento”, il quale, però, per parte sua, non può essere identificato con la “ragione” *tout court* e, tanto meno, con il “buon senso”. Questa intricata e minuziosa trama di distinzioni concettuali permette a Vauvenargues di formulare frasi come le seguenti: il buon senso «è una qualità del carattere, più ancora che dello spirito. Per avere molto buon senso bisogna essere fatti in maniera che la ragione domini sul sentimento, l’esperienza sul ragionamento. Il giudizio si spinge più lontano del buon senso; ma i suoi principi sono più mutevoli»<sup>[25]</sup>. Dinanzi a simili dimostrazioni di sottigliezza tassonomica potrà allora sorprendere la sdegnosa distanza che Vauvenargues mantiene nei confronti delle “persone di spirito”: «io non posso stimare, né amare, né detestare, né temere coloro che sono dotati unicamente di spirito»<sup>[26]</sup>. Ma sarebbe uno stupore fuori luogo, poiché non bisogna assolutamente confondere la sottigliezza di questo *discernement* con quella ostentata dai “begli spiriti”<sup>[27]</sup>; il fatto è che egli, malgrado tanta sottigliezza, riconosce nella “semplicità” un «dono dell’anima, ricevuto direttamente dalla natura», il quale «non presuppone

necessariamente uno spirito superiore, ma abitualmente questo le si accompagna; [la semplicità] esclude ogni genere di vanità e di affettazione, testimonia di uno spirito preciso, di un cuore nobile, di una retta sensibilità, di un'indole ricca e modesta, che può trovare tutto nel proprio intimo e non vuole vantarsi di nulla» – in altri termini, «la semplicità è la perfezione dello spirito naturale»<sup>[28]</sup>. Ed è a partire da tale primato della natura – uno dei grandi “miti” del pensiero settecentesco, ben prima della comparsa sulla scena di Jean-Jacques Rousseau – che Vauvenargues fonda la sua etica del sentimento e dell'azione – nozioni, queste, tra loro complementari: in quanto più prossima alla “natura”, egli assume l'irrazionalità irriflessa del sentimento come paradigma su cui commisurare l'autenticità dell'esperienza, e addirittura l'evidenza stessa della conoscenza (in aperto contrasto con la gerarchia tra senso e intelletto istituita dalla tradizione razionalista): «Tutte le nostre dimostrazioni tendono solamente a farci conoscere le cose con la stessa evidenza con cui le conosciamo tramite il sentimento. Conoscere tramite il sentimento costituisce dunque il più alto grado di conoscenza; non bisogna dunque chiedere ragione di ciò che conosciamo tramite il sentimento»<sup>[29]</sup>. Quest'ultimo viene assunto pertanto come il dato primario e irriducibile, cui ridurre tanto le esperienze sensibili quanto le conoscenze intellettuali, proprio perché Vauvenargues lo ritiene costitutivo della natura umana, ossia più originario, più “naturale” rispetto alla ragione stessa<sup>[30]</sup>. Il sentimento non può che essere strettamente connesso alla passività dei sensi e delle passioni che l'uomo subisce senza potersi sottrarre: «una forza segreta e inevitabile trascina rapinosamente i nostri sentimenti; non è in nostro potere di resisterle e soffermarci sul nostro pensiero; bisogna procedere nostro malgrado e seguire il moto universale della natura». Ma, secondo Vauvenargues, a questo medesimo movimento naturale appartiene anche l'irrefrenabile impulso dell'uomo ad agire, tanto che egli afferma – contro Pascal (e insieme a Voltaire) – che «non si può condannare l'attività senza accusare l'ordine della natura», e anzi che «è a tal punto impossibile per l'uomo sussistere senza azione che, se vuole impedirsi di agire, non potrà farlo che con un atto ancora più faticoso di quello cui si oppone»<sup>[31]</sup>.

Sarebbe inutile proseguire nella ricostruzione del “sistema”

filosofico di Vauvenargues<sup>[32]</sup>: ciò che qui più conta non è tanto indagarne la coerenza interna, quanto rilevare come egli, per sviluppare tale dettagliata fenomenologia della facoltà e delle qualità dello spirito umano, non abbia potuto fare a meno di ricorrere al lessico ereditato dalla tradizione dei moralisti classici e pienamente condiviso dai suoi contemporanei<sup>[33]</sup>. Gli “oggetti” stessi su cui, quasi a ogni pagina, insiste il suo discorso morale sono il prodotto analitico di una pratica discorsiva affinata nel corso dei decenni da un’intera società (quella delle cosiddette “buone maniere”), talmente consapevole di sé e della propria raffinatezza da riuscire a distinguere la “delicatezza” dalla “finezza”, la “perspicacia” (con cui sarebbe meglio tradurre il francese *pénétration*) dalla “sagacia” (*sagacité*), l’“esattezza” (*exactitude*) dalla “precisione” (*justesse*) e dalla “lucidità” (*netteté*)... Per quanto egli dichiari che «il nome non ha potere sulle cose» e che le discussioni sulle definizioni di tali “cose” gli sembrano del tutto «futili», neppure lui ha potuto esimersi dal fare uso di quell’articolata griglia di sinonimie, che caratterizza la lingua filosofica e letteraria settecentesca. E d’altronde, oggi, il «vero interesse» non consiste affatto – come diceva Vauvenargues – «nel vedere quale di queste qualità, o delle altre che ho menzionato debba incontrare maggiormente il nostro apprezzamento»<sup>[34]</sup>; a distanza di quasi tre secoli, tali qualità, ovvero gli “oggetti”, le “cose” su cui si esercitava, e si accaniva, la sagacia (o era forse la perspicacia?) dei moralisti – compreso Vauvenargues –, si sono come dissolte, evaporate. Il vero interesse non sta più nel giudicare del loro valore (morale), bensì nella complessa dinamica che presiede ai rapporti tra le “parole” e le “cose” (tanto per riprendere nuovamente Foucault) e nel constatare come certe “cose” si configurino come tali, e addirittura acquisiscano la propria esistenza, precisamente in virtù di una pratica discorsiva in grado di nominarle, di distinguerle, di definirle – anche se talvolta, ai nostri occhi, può sembrare che talune definizioni finiscano per avvolgersi circolarmente su se stesse: «L’irrisolutezza, una timidezza a cominciare; l’incertezza, un’irrisolutezza a credere; la perplessità, un’inquietta irrisolutezza», oppure «la sincerità mi pare l’espressione della verità; la franchezza, una sincerità senza veli; il candore, una dolce sincerità; l’ingenuità, una sincerità innocente; l’innocenza,

una purezza immacolata»<sup>[35]</sup>. Questa apparente circolarità non si esaurisce tuttavia in mera tautologia: in essa, anzi, vediamo all'opera quella ricchezza lessicale e di articolazioni concettuali che permetteva di descrivere dettagliatamente la non meno ricca e sfuggente varietà di pratiche sociali e di convenzioni mondane, cui effettivamente si conformava la “società delle buone maniere”. A questo proposito, è stato acutamente suggerito che tale proliferazione sinonimica corrisponde, sul piano verbale, al culto per l'etichetta e al gusto per il lusso che contraddistinguono tale società: «in una civiltà estremamente progredita, e che gusta il lusso, la sinonimia risponde alla necessità del superfluo. L'arte della sfumatura, nel comportamento sociale, risplende in particolar modo nelle sfumature del linguaggio, e non vi è nulla di sorprendente se le sfumature lessicali si moltiplicano proprio quando cercano di fissare quest'arte sociale della sfumatura»<sup>[36]</sup>.

Anche se, per noi, non è più questione di giudicare i valori su cui si fonda questo complicato codice morale e sociale – che la Rivoluzione provvide a dissolvere irrimediabilmente –, comprendere il funzionamento di questo articolato intreccio di pratiche discorsive e sociali può comportare nondimeno qualcosa di più di un pedante lavoro di ricostruzione storica del passato, o di un'indagine che si risolve in una storia delle idee né dei costumi: comprendere costituisce la condizione per poter apprezzare, anche esteticamente, la perfezione raggiunta nel Settecento dalla prosa francese nell'adeguarsi e dare forma ed espressione a quell'*esprit de finesse* capace di discernere e porre in risalto anche le minime differenze tra i moti delle passioni, dell'immaginazione e della volontà, ossia di tutto ciò che allora veniva designato dall'endiadi, alquanto comprensiva, *le cœur et l'esprit*. A distanza di due secoli e mezzo, le opinioni di Vauvenargues contro certi valori socialmente riconosciuti (alla sua epoca), quali la “frivolezza”, la “prontezza di spirito” o lo “spirito di conversazione”, la sua apologia della “virtù” o dell’“amore per la gloria”, la sua deferenza al cospetto dell’“alterigia” aristocratica e dei privilegi feudali della “nascita” e del “sangue”<sup>[37]</sup> contano meno della sottigliezza e precisione con cui la sua prosa cristallina dimostra di saperne descrivere le diverse manifestazioni e gli aspetti più nascosti. Vista da lontano, la presunta “inattualità” di Vauvenargues rispetto ai suoi contemporanei tende a sfumare, le

divergenze perdono la loro rilevanza, per diventare, al nostro sguardo retrospettivo, varianti e variazioni su temi comuni e ricorrenti: ciò che invece s'impone ora all'attenzione del lettore sono la forza e il rigore espressivo di una prosa che, pur priva dell'ironia e della brillantezza di quella di Voltaire o dei persiani di Montesquieu, di queste condivide tuttavia la rapidità nervosa, l'implacabile lucidità e, naturalmente, la chiarezza – altro “mito” del secolo dei Lumi. E magari si potrebbe aggiungere (pensando anche a quella galleria di ritratti *d'après nature* che sono i suoi *Caractères*)<sup>[38]</sup> che la sua prosa, nitida e sobria, potrebbe essere considerata perfino come il rovescio complementare di quella, “preziosa” e rococò, di un Marivaux o di un Crébillon fils – autori che certo Vauvenargues non doveva apprezzare né sentire come congeniali, ma che tuttavia nei loro “frivoli” romanzi rivelano la sua stessa finezza nell'analisi dei caratteri, dei sentimenti e delle passioni degli uomini. L'etica del sentimento di Vauvenargues, in definitiva, si lascia leggere piuttosto come il romanzo dello spirito umano, raccontato attraverso una serie di miniature, che incantano il lettore per la minuzia e precisione del disegno, per la vivacità del colore.

Buffon esprimerà lo “spirito del secolo” in un celebre motto: *le style est l'homme même*<sup>[39]</sup>. Ciò vale anche, e soprattutto, per un maestro di stile come Vauvenargues. La sua vera morale è la perfezione, la compostezza e l'asciuttezza della sua scrittura. Il resto sono opinioni.

---

[1] Il testo che qui si presenta è apparso originariamente come introduzione alla traduzione italiana dell'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* di Vauvenargues, pubblicata nel volume dal titolo *Conoscenza dello spirito umano* (a cura di R. Campi, Medusa, Milano 2006), il quale contiene anche la versione italiana integrale di due ampie serie di frammenti di argomento morale mai tradotti prima in Italia. Si ringrazia l'Editore per la gentile concessione.

[2] C'è chi, ancora in anni relativamente recenti, scriverà che «la vita di Vauvenargues è infinitamente più bella – nel senso del suo valore etico – di quella degli altri due moralisti [*scil.* La Rochefoucauld e La Bruyère]», e, addirittura, che «scrivere di lui è scrivere un elogio», C. Rosso, *Vauvenargues e la tradizione dei moralisti*, in *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi*, Goliardica, Pisa 1971, p. 99.

[3] Lettera di Vauvenargues a Mirabeau, 22 marzo 1740, in L. Clapiers de Vauvenargues,

[4] Contro le convenzioni del genere dell'aforisma moralistico, tracce di queste esperienze, delusioni e frustrazioni, e altri tratti dissimulatamente autobiografici (come i difficili rapporti con il padre), si possono riscontrare in diversi testi di Vauvenargues; cfr. *Introduzione alla conoscenza dello spirito umano*, XXXII; *Frammenti VIII*, XV, XIX; *Frammenti postumi XXIII*, XXVII, XXVIII, XXIX, XLVIII e LIX, in L. Clapiers de Vauvenargues, *La conoscenza dello spirito umano*, cit.

[5] Lettera di Marmontel a Mme d'Espagnac, 6 ottobre 1796, in L. Clapiers de Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit human*, a cura di J. Dagen, Garnier-Flammarion, Paris 1981, p. 421. Per la biografia di Vauvenargues, cfr. G. Lanson, *Le marquis de Vauvenargues* [1922], Hachette, Paris 1930; M. Wallas, *Luc de Clapiers, marquis de Vauvenargues*, Cambridge University Press, Cambridge 1928; P. Richard, *La vie de Vauvenargues*, Gallimard, Paris 1930; S. Rocheblave, *Vauvenargues ou la symphonie inachevée*, Paris 1934; G. Cavallucci, *Vauvenargues dégagé de la légende*, Pironti, Napoli-Paris 1939.

[6] Marmontel, *Mémoires*, libro III [1807], in *ibid.*, p. 422.

[7] Voltaire, *Éloge funèbre des officiers qui sont morts dans la guerre de 1741* [1748], in *ibid.*, pp. 415-416.

[8] Lettera di Voltaire a Vauvenargues, febbraio/marzo (?) 1746, in L. Clapiers de Vauvenargues, *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 625.

[9] Cfr., per esempio, i due *Discours*, pubblicati postumi, *Sur le caractère des différents siècles* e *Sur les mœurs de ce siècle* (rispettivamente in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, in part. pp. 95-97 e pp. 99-102).

[10] Nozione capitale dell'antropologia e dell'etica di Vauvenargues, tanto da indurre a parlare del suo pensiero come di «una filosofia e una morale del sentimento», cfr. la monografia, importante ma datata, di F. Vial, *Une philosophie et une morale du sentiment. Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues*, Droz, Paris 1938.

[11] Cit. in C. Rosso, *op. cit.*, p. 145, n. 53.

[12] G. Lanson, *op. cit.*, p. 190; S. Rocheblave, *op. cit.*

[13] Così suona il titolo del capitolo X di G. Lanson *op. cit.*

[14] Salvo poi riconoscere, come fa Lanson stesso, che Vauvenargues, «senza dubbio, avrebbe potuto pensare diversamente un secolo più tardi» (trovandosi magari nuovamente in contrasto, per altri motivi, con i valori dominanti a quell'epoca), cfr. G. Lanson, *op. cit.*, p. 194.

[15] E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, Sansoni, Milano 2004, p. 100.

[16] M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1980, p. 202.

[17] Tali contraddizioni interne devono essere certamente ascritte, almeno in parte, al carattere incompiuto dell'opera di Vauvenargues, oltre che all'obiettiva ambiguità di certi temi affrontati, quali per esempio il rapporto tra natura e cultura; su ciò, cfr. la monografia di D. Aceke significativamente intitolata *Vauvenargues moraliste. La synthèse impossible de l'idée de nature et de la pensée de la diversité*, Janus, Köln 1993.

[18] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, «Prefazione» all'*Introduzione alla conoscenza dello spirito umano* e *Frammenti postumi* LVIII, in *La conoscenza dello spirito umano*, cit.

[19] Su ciò, cfr. R. Campi, *Ingenio e esprit tra Gracián e Bouhours. Una questione di metodo*, in *Le conchiglie di Voltaire*, Alinea, Firenze 2001.

[20] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *La conoscenza dello spirito umano* I, cit., p. 27.

[21] D.-P. Chicaneau de Neuville, *Dictionnaire philosophique portatif, ou introduction à la connoissance de l'homme*, Seconde édition, revue, corrigée et augmentée considérablement, Lyon 1756 [I ed. 1751], p. 75, *ad voc.*

[22] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *La conoscenza dello spirito umano* XVII, cit., p. 44.

[23] Cfr. *ibid.*, XV, p. 41.

[24] Cfr. *ibid.*, VI, p. 31.

[25] Cfr. *ibid.*, VII, p. 32.

[26] Cfr. *ibid.*, *Frammenti* VI, p. 93.

[27] Cfr. *ibid.*, *Frammenti postumi* XLII.

[28] Cfr. *ibid.*, *Frammenti* XXI, p. 104.

[29] Cfr. *ibid.*, *Frammenti postumi* LIV, p. 136.

[30] Cfr. le massime 151 e 154: «Alle passioni dobbiamo forse i maggiori pregi dello spirito» e «Le passioni hanno insegnato agli uomini la ragione», in L. Clapiers de Vauvenargues, *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 414.

[31] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *Frammenti postumi* XXXV, in *La conoscenza dello spirito umano*, cit., p. 119; si veda anche *Frammenti* III, pp. 90-91. Non bisogna tuttavia trascurare la portata autenticamente filosofica del pensiero di Vauvenargues, che, proprio su questo punto (ossia il ruolo essenziale dell'azione), riecheggia temi e dottrine spinoziane; cfr. L. Bove, *Puissance d'agir et vertu, la spinozisme de Vauvenargues*, in *Spinoza au XVIII siècle*, a cura di O. Bloch, Meridiens Klincksieck, Paris 1990; lo stesso autore ha ribadito la fondamentale importanza del pensiero spinoziano per Vauvenargues, giungendo a dichiarare che «sotto il segno [di Spinoza] s'inscrive l'insieme della sua opera, senza tuttavia nominare mai il filosofo olandese», *Vauvenargues politique. L'héritage machiavélien et spinoziste*, in *Entre Épicure et Vauvenargues. Principes et formes de la pensée morale*, a cura di J. Dagen, Champion, Paris 1999, p. 403.

[32] Altri d'altronde hanno già dedicato all'impresa ponderose monografie, cfr. F. Vial, *op. cit.*, e D. Aceke, *op. cit.*

[33] Si vedano, per un primo confronto, le voci di enciclopedia "Gusto", "Finezza",

“Grazia”, “Spirito” in Voltaire, *Il Tempio del Gusto, e altri scritti*, Alinea, Firenze 1994, rispettivamente pp. 103-117, 125-126, 127-129, 139-146.

[34] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *La conoscenza dello spirito umano* XV, cit., p. 44.

[35] Cfr. *ibid.*, XLV, pp. 81-82.

[36] A. Faudemay, *Le clair et l'obscur à l'âge classique*, Slatkine, Genève 2001, p. 426.

[37] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *Frammenti IX e Frammenti postumi LIX*, in *La conoscenza dello spirito umano*, cit.

[38] Cfr. L. Clapiers de Vauvenargues, *Essai sur quelques caractères*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, pp. 287-349.

[39] J. Leclerc de Buffon, *Discours prononcé à l'Académie françoise le jour de sa réception*, in *Œuvres philosophiques*, P.U.F. (Corpus général des philosophes français, XLI, 1), Paris 1954, p. 503; testo meglio noto con il titolo *Discours sur le style*.

[Bibliomanie.it](http://Bibliomanie.it)