

Maria Maślanka-Soro

Università Jagellonica
di Cracovia

LA VITA ATTIVA E LA VITA
CONTEMPLATIVA NELLA
LETTERATURA DELL'UMANESIMO ITALIANO¹

Uno dei temi più importanti dell'Umanesimo italiano è quello che riflette sul valore della vita attiva e di quella contemplativa, nonché sul loro rapporto. La prospettiva in cui vengono valutati questi due *modi vivendi* non rimane la stessa durante il Quattrocento, ma cambia a seconda delle tendenze presenti nelle varie fasi del suo sviluppo. Di solito si distinguono – molto genericamente – due fasi: l'Umanesimo repubblicano o civile, presente soprattutto a Firenze nel periodo della repubblica oligarchica, e l'Umanesimo filosofico, dominato dal platonismo e da varie correnti spiritualizzanti. In entrambe le fasi sono forti sia le tendenze laiche che quelle cristiane.

All'inizio di questa breve indagine ci è sembrato opportuno chiarire che la riflessione sui due generi di esistenza umana – quello che richiede la partecipazione attiva dell'individuo alla vita della società e quello opposto, di chi si costruisce la propria esistenza all'interno di una struttura comunitaria, ma ne prende deliberatamente le distanze – ha una lunga tradizione alle spalle sulla quale mi soffermerò brevemente, in quanto alcuni concetti legati alla vita attiva o contemplativa nell'Umanesimo risalgono alle epoche precedenti, prima di tutto all'antichità classica. Presentano perciò uno spessore semantico ed una *varietas* che si capisce meglio alla luce della loro storia.

Socrate chiama nei dialoghi di Platone le suddette forme di vita *theoría* o *bíos theoretikós* (vita teoretica o contemplativa) e *politiké* (vita pratica)².

Contrariamente a come succederà spesso nella cultura umanistica, il *theoréin* greco non si oppone, bensì incide profondamente sulla vita etico-politica. La riflessione filosofica che contempla la verità³, la quale per Platone coincide con l'Assoluto, si risolve sempre in un preciso comportamento morale.

Socrate formava le coscienze morali con il suo filosofare e Platone vide un grande potenziale pratico della sua "sapienza", quando gli fece ammettere di essere il solo tra gli Ateniesi che tentasse la vera arte politica e il solo tra i contemporanei che la

¹ In questo articolo ho parzialmente sfruttato qualche analisi da me scritta nell'articolo *Tra l'otium e il negotium: ideale umano nello specchio letterario dell'Umanesimo italiano*, destinato agli Atti del XX Convegno Internazionale dell'Istituto Studi Umanistici F. Petrarca, "Vita pubblica e vita privata nel Rinascimento" (Chianciano Terme – Pienza, 21-24.07.2008).

² Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, vol. I, p. 477 sgg.

³ Cfr. ibidem, p. 475 e Platone, *La Repubblica*, V, 475e.

esercitasse⁴. Nella *Repubblica* Platone portò queste premesse alle conseguenze estreme indicando nei filosofi divenuti re (o nei rei divenuti filosofi), e quindi nella filosofia stessa, la salvezza degli stati⁵. Questo pensiero è stato in seguito ripreso da alcuni umanisti, ma già Dante nella *Monarchia* immagina il Monarca ideale come uno che conduce l'umanità alla felicità temporale “mediante gli insegnamenti della filosofia, che vanno però seguiti operando conformemente alle virtù morali e intellettuali”⁶.

Da questa prospettiva non si allontana il pensiero di Aristotele circa il rapporto tra filosofia e vita pratica, quando nell'*Etica Eudemia* egli proclama espressamente che la “contemplazione di Dio” costituisce il “criterio di riferimento” per la vita pratica⁷. D'altra parte, egli riconosce nell'*Etica Nicomachea* (VI, 7) la superiorità della vita contemplativa (*theoretiké*) che consiste nell'esercizio della virtù più alta dell'uomo, la sapienza. La felicità legata a questo genere di vita è maggiore, perché affine a quella di Dio⁸.

Tra la *theoría* e la *politiké* esiste un legame che dura fino all'epoca ellenistica in cui la filosofia non coincide più con l'insegnamento della “virtù politica”, perché “lo stato non viene più considerato come la dimensione necessaria per l'esplicazione e la realizzazione dei valori più alti dell'uomo”⁹. Una vera e propria svalutazione della vita politica, considerata “innaturale”, si avrà nell'epicureismo che predica l'ideale del “vivere nascosto” (*láthe biósas*).

Per i neoplatonici lo spirito umano può raggiungere il vero e estaticamente unificarsi con l'Assoluto, ma la ricerca della verità in questo caso è ben lontana dalla dimensione “politica”: l'etica si risolve in mistica e il concetto di assimilazione al divino si trasforma in quello di estasi¹⁰.

Mentre nel pensiero e nella cultura greca non si osserva, soprattutto nell'epoca classica, nessuna rilevante tensione tra i due ideali di vita, la situazione cambia nella cultura latina, dove perfino i termini usati per definire la vita dedicata alla contemplazione *sensu lato* e quella volta all'azione, rispecchiano questa conflittualità. *L'otium* si oppone al *nec-otium*; il secondo è stato formato dal primo¹¹. *L'otium* fin dall'inizio presenta diverse sfumature di significato. Non entrando nei particolari relativi alla sua classificazione¹² possiamo notare che esso varia dal *honestum* all'*inhonestum*; il primo si riferisce a varie “oneste” attività private, in particolare a quelle intellettuali, il secondo è il sinonimo della desidria (inoperosità, pigrizia) ed è legato ad altri vizi, prima di tutto alla *luxuria*.

⁴ Cfr. Platone, *Gorgia*, 521d.

⁵ Cfr. Platone, *La Repubblica*, VI, 499b-c.

⁶ Dante, *Monarchia*, III, xv, 8 (trad. di M. Pizzica, in Dante Alighieri, *Monarchia*, introd. di G. Petrocchi, a cura di M. Pizzica, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1988, p. 367).

⁷ Cfr. Aristotele, *L'Etica Eudemia*, Θ3, 1249b 6-23.

⁸ Cfr. Aristotele, *L'Etica Nicomachea*, X, 7, 1177a 12-1178a 10.

⁹ Cfr. G. Reale, op. cit., vol. V, voce “politica”, p. 219.

¹⁰ Cfr. ibidem.

¹¹ Cfr. B. Vickers, “Leisure and Idleness in the Renaissance: the ambivalence of otium” (first part), *Renaissance Studies*, IV (1990), p. 6.

¹² Per la quale rimando a J. P. V. D. Balsdon, “Auctoritas, dignitas, otium”, *The Classical Quarterly*, X n. s. (1960), p. 47 e B. Vickers, op. cit., p. 4. sgg.

In casi particolari vengono adoperati anche i termini come *otium negotiosum* oppure *otium privatum* (= *negotium*)¹³, spesso per esempio nelle cure legate alla famiglia o al patrimonio¹⁴, nonché l'*otium otiosum*, stato di inerzia che conduce alla lussuria¹⁵. Un cittadino romano, il quale dovrebbe essere impegnato prima di tutto nel campo politico, sente spesso la necessità di giustificarsi, anche se rimane in *otium litteratum*, quindi *honestum*. Lo fa spesso Cicerone nei suoi scritti¹⁶ pur di aver dimostrato con la propria vita (e con la morte) di anteporre ad esso l'operosità forense e giudiziaria.

Il senso negativo dell'*otium* (identificato con la pigrizia, ignavia o desidia) prevale sia nella tarda antichità che nel medioevo¹⁷. In quell'ultima epoca esso non si oppone solo alla vita attiva basata sulle virtù morali ed intellettuali, ma soprattutto a quella contemplativa, intesa come meditazione sulle verità inaccessibili alla ragione umana. Tale sarebbe il loro significatio in Dante, il quale ad ogni «cammino» ossia tipo di vita attribuisce la relativa felicità – “buona felicitade” al *modus vivendi* attivo, “ottima felicitade” a quello contemplativo¹⁸. Ma nonostante egli si richiami esplicitamente ad Aristotele, tra la sua vita contemplativa e la *theoretiké* aristotelica esiste una differenza fondamentale: nella *Divina Commedia* Virgilio, simbolo della ragione naturale, cede posto a Beatrice, simbolo della verità rivelata. La contemplazione rimane legata a questo genere di verità, inaccessibili all'intelletto umano, conosciute tramite la grazia divina che concede i suoi doni a chi pratica le virtù più alte, quelle teologali: *fides*, *spes*, *caritas*; inoltre, la vita attiva, essendo di grado inferiore, si oppone in Aristotele in qualche modo a quella contemplativa, invece in Dante essa, intesa come uno sforzo continuo che permette di raggiungere le virtù morali ed intellettuali, pur essendo inferiore, risulta necessaria alla salvezza dell'uomo; proprio cercando la perfezione nella operosità svolta *hic et nunc*, l'uomo arriva a scoprire il limite delle sue facoltà conoscitive¹⁹ e aiutato dalla grazia è in grado di aprirsi alla contemplazione. Tuttavia la contemplazione dei misteri divini sulla terra non è che una premessa, una imperfetta anticipazione della pura contemplazione raggiungibile solo *post mortem*.

Nell'Umanesimo, assieme alla tendenza di interpretare le opere degli autori antichi non, come nel medioevo, tramite il procedimento allegorico, bensì nel loro contesto storico-culturale, si osserva il crescente interesse per i valori morali ed intellettuali vigenti nel mondo classico, in particolare in quello romano e, di conseguenza, anche per la loro imitazione nelle mutate condizioni storiche. Questa tendenza si ripercuote pure sulle scelte riguardanti il genere di vita e sulla terminologia adoperata. E così, si

¹³ Cfr. B. Vickers, op. cit., p. 6.

¹⁴ A questo significato si avvicina, come vedremo, il suo uso in Leon Battista Alberti (*I Libri della famiglia*).

¹⁵ Cfr. B. Vickers, op. cit., p. 14.

¹⁶ Cfr. ibidem, p. 11 sgg.

¹⁷ Cfr. (a titolo di esempio) Rabano Mauro, *De ecclesiastica disciplina*, 842–847; Dante, *Purg.* VII, 100–102; *Par.* XI, 8–9.

¹⁸ Cfr. Dante, *Convivio*, IV, xvii, 9 sgg.

¹⁹ Lo ammette esplicitamente Virgilio nelle sue ultime parole rivolte a Dante, prima di entrare con lui nel Paradiso Terrestre: “e se’ venuto in parte / dov’ io per me più oltre non discerno” (*Purg.* XXVII, 128–129).

riscontra l'uso delle parole *otium* e *negotium* – talvolta con significati sconosciuti agli antichi – nelle situazioni che si riferiscono alla vita attiva o contemplativa. Le discussioni intorno al valore dell'una e l'altra influiscono sulle opinioni che riguardano la relazione tra sapere e virtù, tra attività intellettuale e impegno pubblico.

In Petrarca l'*otium*, disgiunto dall'*acedia* (vizio o addirittura peccato rimproverato a Francesco dal suo *alter ego* – Agostino – nel *Secretum*), compare per lo più per significare la vita solitaria o contemplativa, ben diversa dalla criticata, piena di disagi, esposta a compromessi ed adulazioni, corrotta esistenza di un *occupatus*, il quale “non tanto vive, ma si lascia vivere”²⁰ tra costrizioni di vario genere. Il bell'esempio di quel *modus vivendi*, che rassomiglia all'*otium honestum* o *negotiosum* degli antichi e viene quasi negato come *otium*, si legge nel sopra menzionato trattato filosofico *De secreto conflictu curarum mearum* (*Secretum*):

Meministi quanta cum voluptate reposito quondam rure vagabaris, et nunc herbosis pratorum thoris accubans murmur aque luctantis hauriebas, nunc apertis collibus residens subiectam planitiem libero metiebaris intuitu; nunc in aprice vallis umbraculo dulci sopore correptus optato silentio fruebaris; nunquam otiosus, mente aliquid altum semper agitans, et, solis Musis comitantibus, nusquam solus? Denique virgiliani senis exemplo qui

*regum equabat opes animo, seraque revertens
nocte domum, dapibus mensa onerabat inemptis ?*

sub occasum solis angustum domum repetens et tuis contentus bonis, nunquid non tibi omnium mortalium longe ditissimus et plane felicissimus videbaris?²¹.

Queste parole vengono pronunciate in mezzo ai rimproveri rivolti a Francesco da Agostino, riguardanti i presenti “affanni”; il continuo desiderio di solitudine, dell'*otium litteratum*, non è mai pienamente soddisfatto, perché la vita di Petrarca è “affollatamente solitaria”, per usare la felice espressione di Marcello Simonetta²².

Nel *Secretum*, come è risaputo, sotto forma di dialogo vengono considerati i principali aspetti della crisi interiore del Petrarca maturo, il quale, tra ricordi e valutazioni delle esperienze (moralì, intellettuali, sentimentali) passate, arriva ad una consapevolezza che fa sorgere in lui il desiderio di un distacco dagli affanni del tutto terreni per rivolgersi verso i valori di spirito e la meditazione di Dio. Come egli stesso ricorda nella famosa lettera autobiografica scritta nel 1336 a frate Dionigi da Borgo di San Sepolcro²³, l'ascesa al Monte Ventoso (Mont Ventoux) è stata per lui la scoperta della propria interiorità grazie alla lettura di un passo delle *Confessiones* di sant'Agostino (X, 8, 15). Il termine «ascesa» avendo qui il significato sia letterale che metaforico non

²⁰ N. Panichi, *La virtù eloquente: la «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino, Università di Urbino / Montefeltro, 1994, p. 138.

²¹ Petrarca, *Secretum*, a cura di E. Fenzi, Milano, Mursia, 1992, I, II, 86, p. 158. Questa descrizione riecheggia in parte l'elogio della vita di campagna, tranquilla, anche se modesta, fatto da Orazio nei vv. 60–75 della sesta satira del secondo libro delle *Satire*, che termina con la parafrasi della favola di Esopo sul topo campagnolo e quello cittadino. Petrarca poteva avere presente un altro passo di questa opera, il quale racchiude una pesante, caricaturale critica della vita di città, fastosa e mondana, ma frenetica e stressante, quando all'inizio del primo libro del *De vita solitaria* descriveva la deludente esistenza dell'*occupatus*.

²² Cfr. M. Simonetta, *Rinascimento segreto. Il mondo del segretario da Petrarca a Machiavelli*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 25.

²³ *Familiares*, IV, 1.

lascia dubbi sull'importanza spirituale di questa scoperta e di una dimensione finora sconosciuta della felicità.

L'*otium* inteso in questi termini e non solo come pura attività letteraria, compare in un altro trattato, *De vita solitaria*, quasi contemporaneo al *Secretum*²⁴, in cui la ricerca della propria identità rimane in stretto legame con l'elogio della vita solitaria. Le esperienze personali a cui Petrarca fa riferimento, gli fanno ribadire la superiorità del *modus vivendi* del *solitarius* rispetto a quello dell'*occupatus*, in quanto gli "onesti studi" avvicinano l'animo umano alla conoscenza di se stesso e lo aprono al contatto con il prossimo e con Dio. La filosofia morale di Petrarca presenta qui, come in numerosi altri passi, un amalgama dell'etica cristiana e di quella degli antichi:

Atqui sive Deum, sive nos ipsos et honesta studia, quibus utrunque consequimur, sive conformem nobis querimus animum, a turbis hominum urbiumque turbinibus quam longissime recedendum est²⁵ [...] Inde suspiciens celum ac stellas, et illic habitantem Dominum Deum suum tota mente suspirans, et patriam cogitans, de exilii sui loco, protinus ad honeste cuiuspian iocundeque lectionis studium convertitur, atque ita cibus pastus amenissimis, multa cum pace animi venturae lucis initium prestolatur²⁶.

Nella caratteristica della vita dell'indaffarato si ribadisce, invece, il continuo affanno²⁷ che non permette di raggiungere la saggezza, come osserva Petrarca ricorrendo all'autorità di Seneca:

Neque michi excidit Senecam, cum dixisset: «Omnia impedimenta dimitte, et vaca bone menti», confestim addidisse: «Nemo ad illam pervenit occupatus²⁸». Quam ego non prestare quidem solitudinem, sed conservare et plurimum adjuvare contendo²⁹.

Per Petrarca, insomma, la vita solitaria è di gran lunga preferibile per i valori spirituali, morali ed intellettuali che porta con sé:

Vita proculdubio singularis ac solitaria non modo tranquillior sed altior est atque securior [...] solitudo quidem sancta, simplex, incorrupta vereque purissima rerum est omnium humanarum³⁰ [...] supra se elevatum animum inferre rebus ethereis, meditare quid illic agitur, et meditatione

²⁴ Almeno per quanto riguarda la prima stesura (1346); cfr., in proposito, J.-C. Margolin, *De la 'Vita solitaria' de Pétrarque à 'l'Epistola De vita solitaria' de Bovelles: fonds communs de la rhétorique chrétienne*, in *Petrarca e la cultura europea*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Milano, Nuovi Orizzonti, 1997, p. 264.

²⁵ *De vita solitaria*, I, 1, in Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti e di P.G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1955, p. 296.

²⁶ *Ibidem*, I, 2, p. 302 e cfr. I, 2, p. 310–312; II, 15, p. 588–590.

²⁷ Sottolineato dall'accumulo aggressivo e caricaturale di verbi nel seguente passo: "Ille hostibus amicis limen obsessum habet, salutatur, poscitur, attrahitur, truditur, arguitur, laceratur [...] Vadit ille mestus in forum, plenusque querelarum plenusque negotiorum" (*De vita solitaria*, I, 2, in op. cit., p. 302).

²⁸ Seneca, *Epistulae morales ad Lucillum*, 53, 9.

²⁹ *De vita solitaria*, I, 3, in op. cit., p. 324.

³⁰ *Ibidem*, I, 4 in op. cit., p. 334–336 e 338. Cfr. anche la valutazione relativa alle *virtutes politice*, legate alla vita attiva, e le *virtutes purgatorie* (nello schema mutuato da Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 8, 5–11), proprie della vita solitaria *vel* contemplativa: "virtutes politice infimum gradum tenent, que occupatorum esse possunt [...] Proximum ascendendo gradum possident purgatorie virtutes [...] otiosorum et vere philosophantium ornamenta; et passiones quidem animi, quas prime temperant, he convellunt" (*ibidem*, I, 4, in op. cit., p. 340–342).

desiderium inflammare, tecque vicissim cohortari, et ardentium quasi verborum facultas calidis admovere precordiis. Qui [...] non ultimus solitarie vite fructus est. Inter hec, ut notiora non sileam, et lectioni dare operam et scripture, et alternum laborem alterno solatio lenire, legere quod scripserunt primi, scribere quod legant ultimi, et beneficii literarum a maioribus accepti, qua in illos non possumus, in posteros saltem gratum ac memorem animum habere, in eos quoque qua possumus non ingratum³¹.

Criticando l'esistenza dedicata alle faccende pratiche e alle preoccupazioni del tutto terrene, Petrarca riconosce, però, il valore di un nobile impegno – di cui egli stesso è stato più di una volta esempio – per il bene comune, delle *virtutes politice* ben presenti nella quadruplici divisione delle virtù introdotta da Plotino e confermata da Macrobio; esse “possono trovarsi negli uomini indaffarati e non in tutti costoro, però, ma solo in quelli le cui occupazioni tendono alla propria virtù, e, soprattutto al bene dello stato”³².

Nel trattato quasi contemporaneo al *De vita solitaria*, intitolato *De otio religioso* in cui Petrarca riflette sulla meditazione religiosa dei monaci, si leggono avvertimenti contro le insidie che minacciano questo genere di vita. In particolare egli scorge il pericolo della sua trasformazione in un ozio pieno di vizi, come voluttà, lussuria e golosità. Il rimedio migliore contro questa degradazione della vita religiosa sarebbe la coltivazione delle virtù di temperanza e di fermezza i cui esempi migliori l'autore trova nei testi biblici, ma anche nei suoi autori preferiti dell'antichità classica (Tito Livio, Cicerone ecc.). Entro la cornice cristiana vengono esaltate le virtù romane, come nell'opera di sant'Agostino, *De vera religione*; da essa Petrarca cita un passo che riecheggia quello dei Salmi e su cui è basato il suo trattato: “Agite otium [...] et agnoscitis quia ego Dominus: non otium desidię, sed otium cogitationis”³³.

Negli scritti dei primi umanisti fiorentini che rappresentano l'Umanesimo civile, si osserva una netta preferenza per la sfera pubblica, anche se non mancano tentativi di stabilire un certo equilibrio tra l'*otium* e il *negotium*. L'attività pubblica e privata del grande cancelliere della Repubblica Fiorentina, Coluccio Salutati, è un *perpetuum negotium* che in alcune lettere del suo ricco epistolario comprende anche il discorso “ozioso”: sulle arti o sul riordinamento dello *Studium Florentinum* nel 1385³⁴. Egli è profondamente convinto della responsabilità individuale dell'uomo, in quanto cittadino, per il bene comune e la sua “vocazione” politica rimane legata alla concezione della libertà come ideale supremo. Nel nome di quel valore che rende la vita degna di essere vissuta, egli ripropone e rielabora ulteriormente il vecchio mito di Firenze erede dell'antica Roma repubblicana, reso da lui operativo nella guerra contro la Milano di Gian Galeazzo Visconti (svoltasi negli anni 1390-1402). Da politico e uomo di lettere, rappresentante della cultura umanistica imperniata su nuovi ideali etico-politici, egli

³¹ Ibidem, I, 6, in op. cit., p. 356–358.

³² Ibidem, I, 4, in op. cit., p. 341–343.

³³ *Opere latine di Francesco Petrarca*, a cura di A. Bufano, Torino, Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1975, vol. I, p. 668.

³⁴ La lettera si trova in un registro dell'Archivio fiorentino (Reg. 20, 109 r): Cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milano, Bompiani, 1994, p. 8, nota 2 e F. Novati, “Sul riordinamento dello studio fiorentino nel 1385. Documenti e notizie”, *Rassegna bibl. della lett. italiana*, IV (1896), p. 318–323.

vive il suo compito di cancelliere potenziato dall'eloquenza, soprattutto quella del suo enorme epistolario pubblico e privato³⁵.

Nella corrispondenza e nei trattati del Salutati le considerazioni politiche presentano uno stretto legame con il suo pensiero filosofico in cui un posto importante spetta al discorso sulla vita contemplativa e attiva che corrispondono alla diade classica dell'*otium* e *negotium*.

L'esigenza di un filosofare che sia scuola di vita, che formi le virtù e i principi stessi della vita morale, gli fa respingere le aride dispute di carattere puramente speculativo e, quindi, anche il modello di vita basato sulla pura meditazione e solitaria ricerca della verità. Nella lettera a Pellegrino Zambecari (del 1398)³⁶, egli insiste sul fatto che nella vita religiosa i due modelli vanno mescolati e ritiene impossibile che uno che abbia scelto Dio come obiettivo ultimo di tutte le sue azioni, possa non contemplarlo sempre di più; similmente, gli sembra naturale che chi ha dedicato la sua esistenza terrena a contemplare Dio, non possa rimanere insensibile alle sofferenze e necessità altrui.

Il discorso del Salutati sul rapporto tra le due forme di esistenza col tempo riceve un fondamento filosofico più solido che riguarda il ruolo dell'intelletto e della volontà nella vita umana. Questo problema viene esaminato più a fondo nel *De nobilitate legum et medicine* (terminato nel 1399), dove il Salutati dichiara la superiorità delle leggi rispetto alla medicina (ed all'indagine speculativa, in genere). Affermando l'inferiorità della medicina egli adduce come argomento epistemologico che essa sia fondata sul contatto diretto con le cose create. Al contrario, le leggi sono il frutto dell'esperienza interiore durante la quale abbiamo il contatto con la volontà del Creatore. Le conseguenze per le scelte umane sembrano evidenti: la superiorità della vita attiva consiste nel fatto che le virtù e gli atti morali poggiano sulla volontà, mentre la vita speculativa trova il suo principio nell'intelletto.

L'iniziale elogio della vita contemplativa e dell'intelletto³⁷ passa ben presto nell'elogio delle leggi intese come principi della vita morale, ispirati agli uomini da Dio. Il principale discorso si sviluppa intorno al ruolo dell'intelletto e della volontà nell'produrre l'azione consapevole dell'essere umano; il primo viene spinto dalla seconda verso la conoscenza della cosa desiderata³⁸. L'autore sottolinea il ruolo servile dell'intelletto nei confronti della volontà³⁹, il quale le "presenta" immagini mentali da essere poi trasformati in beni morali (atti stimolati dalla conoscenza). È quindi non

³⁵ Il noto detto del Visconti, tramandato da Ennea Silvio Piccolomini (*In Europam sui temporis*, LIV, in *Opera*, Basilea 1571, p. 454), sui suoi scritti, più temibili di un esercito, pare non esagerato alla luce di ciò che si legge per esempio nella lettera-manifesto rivolta agli italiani (del 25 maggio 1390) per ammonirli contro le insidie della "vipera milanese", uscita dal suo nascondiglio: "Tandem conceptum virus vipera complevit evomere, tandem fratres et amici karissimi serpens ille ligusticus ex insidiis et latebris exiens suum non potuit propositum occultare" (Reg. 22, 67v sgg.).

³⁶ Cfr. *Epistolario di Coluccio Salutati* (voll. 4), a cura di F. Novati, Roma, Istituto Storico Italiano, 1891–1911, vol. III, p. 305–308.

³⁷ Cfr. Coluccio Salutati, *De nobilitate legum et medicine: De verecundia*, a cura di E. Garin, Firenze, Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, 1947, p. 38–40.

³⁸ Cfr. R.G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients. The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Boston-Leiden, Brill, 2003, p. 328–329.

³⁹ Cfr. Coluccio Salutati, *De nobilitate*, op. cit., p. 186–192.

l'intelletto, bensì la volontà a dirigere gli esseri umani verso determinate azioni facendo scattare il *motus animi*. Le conclusioni coinvolgono il discorso sulla felicità ultima che non può essere legata alla conoscenza, in quanto l'anima umana non riuscirà mai, contemplando, a conoscere Dio, ma potrà, invece, gioire (e la gioia è connessa alla volontà) della Sua contemplazione:

Verum quoniam verus et extremus hominis finis non est cognoscere sive scire, sed illa suprema beatitudo, que videre est Deum, sicuti est, visoque frui, visumque diligere illique eternaliter coherere per dilectionem que sic unit diligentem atque dilectum quod qui per illam adheret Deo unus spiritus est cum eo, nec hoc adipisci possumus scientia vel speculatione humana sed Dei grati per virtutes et operationes, certum est ad illam, veram felicitatem activam vitam, cuius voluntas principium est, non speculativam pertinere, que perficitur intellectu, et in ea ipsa beatitudine nobilior et formalior est voluntatis actus, qui dilectio est, quam actus intellectus, qui contemplatio sive visio dici potest. Terminatum est enim intelligere quotiens infinitum illud bonum beatificum comprehendit, terminatum est equidem nec potens est ulterius proficisci⁴⁰.

Nelle opere del discepolo e successore di Coluccio Salutati nella cancelleria fiorentina, Leonardo Bruni, riappaiono i concetti di *otium* e *negotium* nel significato affine a quello originario. In tutta la loro limpidezza essi sono presenti nella nota biografia latina di Cicerone, che resta per lui il simbolo della vita sapientemente divisa tra il *negotium* e l'*otium litteratum et philosophicum*; il secondo, diventato strumento di lotta politica, rimane in funzione del primo.

Anche se il Cicerone stesso, discepolo dei filosofi stoici, in vari scritti sottolineava, prima di tutto, l'importanza del proprio impegno politico e la gran parte delle sue orazioni mise al servizio del *Senatus Populusque Romanus*, Leonardo Bruni ce lo presenta alla luce dell'ideale umano più da lui ammirato, caratterizzato dal perfetto equilibrio tra la vita pubblica e quella dedicata agli studi e alla meditazione.

Lo stesso legame tra cultura, da una parte, e vita sociale e morale, dall'altra, è ribadito più volte nella più nota, scritta in volgare, *Vita di Dante*, dove il grande poeta viene contrapposto al "letterato solitario, stoicamente isolato dal mondo ed inutile al mondo"⁴¹. Il significato negativo dell'ozio, che vale come "inoperosità", compare espressamente nel seguente passo:

Doppo questa battaglia [di Campaldino] tornò Dante a casa; agli studi più che prima si diede, e niente di manco niente tralasciò delle conversazioni urbane e civili... Nella qual cosa mi giova riprendere l'errore di molti ignoranti, i quali credono niuno essere studente, se non quelli che si nascondono in solitudine e in ozio, ed io non vidi mai niuno di questi camuffati e rimossi dalla conversazione degli uomini, che sapesse tre lettere⁴².

Per il Bruni gli *studia humanitatis* hanno come obiettivo primario la formazione dell'"uomo integrale" che raggiunge la perfezione unendo il *bíos theoretikós* all'impegno civile per il bene comune.

Tale *uomo compiuto* descrive Matteo Palmieri nel trattato dialogico *Della vita civile*, composto tra il 1438 e il 1439; il ritratto ivi lasciato è vicino all'ideale platonico-socratico: le quattro virtù, per eccellenza "civili" (prudenza, fermezza, temperanza e giustizia), che egli dovrà rappresentare, non vanno disgiunte dalla "dottrina dell'or-

⁴⁰ Ibidem, p. 190.

⁴¹ E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 53.

⁴² Ibidem, p. 49.

nato parlare”. La conversazione finalizzata, che si riveste di un significato etico-politico, è indispensabile nella vita pubblica accanto all’“operare”:

Molto poi giova l’essere eloquente e bello parlatore, e operarsi nel difendere la patria e gli amici: di così fatto uomo si maravigliano gli uditori, gli amici ne sperano favore, i difesi gli portano grazia, e ciascuno spera frutto di tale uomo, pure che s’ingegni usare il parlare in modo che meritamente giovi a’ più e non nuoca a persona. Sommo difetto sarebbe la eloquenza, data da natura per conservazione et salute degli uomini, usarla in loro mancamento et danno. La vera gloria in effetto si cerchi con ottimi fatti e buoni, e ben usati detti, acciò che meritamente s’acquisti benivolenza, stima et riputazione di cose oneste e che paiano mirabili alla popolare moltitudine⁴³.

Il simbolo di questa unione dell’eloquenza e della filosofia pratica diventerà esplicitamente Socrate, filosofo della piazza e della città: si tratta della *Civil Conversatione* di Stefano Guazzo, scritta circa un secolo più tardi per cui l’opera del Palmieri resterà uno dei testi di riferimento⁴⁴.

Per il Palmieri, come prima per il Bruni, l’*otium* si riveste di un significato negativo: nell’elogio della “vita civile” egli arriva alla condanna degli uomini oziosi, quelli che vivono in solitudine, intenti unicamente alla propria sicurezza e tranquillità; non partecipando alla vita pubblica sono inutili ad altri.

Nella Firenze della prima metà del Quattrocento vige uno spirito paragonabile per certi versi a quello dell’Atene democratica di Socrate: in entrambe, la valorizzazione dell’uomo in una dimensione civile coincide con una relativa libertà politica, *conditio sine qua non* perché la riflessione teoretica implichi un preciso atteggiamento morale.

Una certa svalutazione della “vita civile” concepita in questi termini si osserva negli scritti di Leon Battista Alberti, in modo particolare nel trattato intitolato *I Libri della famiglia*, dove, invece, viene rivalutata la sfera privata con i suoi *negotia*, decisamente opposti all’*otium* il cui significato negativo assume un’intensità del tutto singolare. Ma occorre anche notare che accanto all’ozio inteso come inoperosità (quindi un “peccato cardinale” nel laico panorama morale di Alberti) appaiono altri suoi significati, questa volta positivi, noti già nell’antichità latina (in riferimento all’*otium*). Avremmo quindi a che fare con delle fluttuazioni semantiche dello stesso termine nella stessa opera.

Durante la famosa discussione tra Giannozzo e Lionardo nel III libro dei *Libri della famiglia*, il secondo difendendo il coinvolgimento del cittadino nella vita pubblica – di fronte al pessimismo del primo che ne vede solo i lati negativi (necessità di abbassarsi a compromessi e finzioni, esistenza piena di sospetti, invidie, cupidità) – giunge alle conclusioni nuove rispetto ai primi umanisti: la partecipazione alle vicende pubbliche, anche se indispensabile, non è l’obiettivo primario, bensì rimane in funzione dell’“ozio privato”⁴⁵, anzi, dell’ozio pubblico⁴⁶, inteso come pace, tranquillità, sicurezza, condizioni che permettono di “mantenere il bene di tutti i cittadini”⁴⁷; il contesto suggerisce

⁴³ M. Palmieri, *Della vita civile*, in *Prosatori volgari del Quattrocento*, a cura di C. Varese, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1955, p. 377–378.

⁴⁴ Cfr. N. Panichi, op. cit., p. 171.

⁴⁵ Cfr. L.B. Alberti, *I Libri della famiglia*, a cura di R. Romano e A. Tenenti. Nuova edizione a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi, 1994, III, 948–949, 956, p. 225.

⁴⁶ Cfr. ibidem, 959, p. 225: “publico ozio”.

⁴⁷ Ibidem, 959–960, p. 225.

che nella parola “bene” è incluso anche il senso puramente materiale del termine. È in questa subaltermità che consiste proprio la sua svalutazione: per esprimerla e, assieme, per difendere il proprio punto di vista Lionardo ricorre al famoso (e ripetuto da altri umanisti, ma con intenzioni diverse) topos platonico:

Dicono e' savi ch'e' buoni cittadini debbono traprendere la repubblica e soffrire le fatiche della patria e non curare le inezie degli uomini, per servire al publico ozio e mantenere il bene di tutti i cittadini, e per non cedere luogo a' viziosi, i quali per negligenza de' buoni e per loro improbità pervertirebbono ogni cosa, onde cose né publiche né private più potrebbero bene sostenersi⁴⁸.

Altrimenti parlando, la cura dell'ozio pubblico diventa la *conditio sine qua non* per mantenere l'ozio privato, chiamato altrove “onestissimo”:

Il tempo, ottimo mostro delle cose, rende e' vecchi buoni conoscitori e operatori di tutte quelle cose, quali a' noi mortali sono nel vivere nostro utili e buone a tradurre l'età nostra in quiete, tranquillità e onestissimo ozio⁴⁹.

Ma, nonostante il giudizio positivo, quell'ozio privato viene contrapposto all'esperienza pubblica, la sola che assicura la gloria, la quale nel sistema dei valori occupa in Alberti, come già in quello degli antichi (per i quali essa rimane il motore più importante delle azioni umane, in quanto assicura l'immortalità *post mortem*) una posizione alta:

Non in mezzo agli ozii privati, ma intra le publiche esperienze nasce la fama; nelle publiche piazze sorge la gloria; in mezzo de' popoli si nutrice le lode con voce e iudicio di molti onorati⁵⁰.

Quanto al significato negativo a cui si è accennato prima, l'ozio (e i suoi sinonimi) come inoperosità, quindi una minaccia per la ricchezza e l'onore della famiglia⁵¹ – quel microorganismo la cui attività è fine a se stessa – diventa nemico della virtù, cioè dell'operosità terrena⁵², “strumento concreto per la conquista dei beni, delle ricchezze indispensabili per vivere onorati”⁵³.

Il disprezzo di questo genere dell'ozio viene formulato inoltre in nome dell'etica dell'utilità e della “nuova” concezione del tempo, non più dono gratuito di Dio, bensì una proprietà umana che deve fruttare al pari di altri beni. E così l'ozio, come già nella tradizione latina, è considerato fonte della lascivia o lussuria, ma per Alberti i suoi effetti disastrosi vanno ben oltre:

Dell'ozio nasce lascivia; della lascivia nasce spregiare le leggi; del non ubbidire le leggi segue ruina ed estermio delle terre. Quanto prima si comincia essere contumace a' costumi e modi della patria, tanto subito si stende negli animi arroganza, superbia, e ogni ingiuria d'avarizia

⁴⁸ Ibidem, 957–963, p. 225.

⁴⁹ Ibidem, 2021–2025, p. 262.

⁵⁰ Ibidem, 967–970, p. 226.

⁵¹ La priorità della familia è esplicitamente ribadita da Giannozzo: “per guidare le cose publiche non lasciate però le vostre private [...] le cose publiche non sovengono alle necessità private. Gli onori di fuori non pascono la famiglia in casa” (ibidem, 1021–1024, p. 227).

⁵² Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, op. cit., p. 76.

⁵³ Per il binomio onore/virtù, cfr. *L'Introduzione* a L.B. Alberti, *I Libri della familia*, op. cit., p. XXIV: “la virtù e l'onore diventano strumenti d'un vivere quotidiano, attraverso cui l'indi-viduo s'afferma, s'impone agli altri”.

e rapina. Ardisconsi latrocinii, homicidii, adulterii, e ogni scellerata e perniziosa licenza trascorre⁵⁴.

Questa insistenza sull'ozio come radice di ogni male, "origine e fabrica di ogni vizio"⁵⁵, fa parte dell'albertiana "l'etica di operosità", laica e priva di ogni riferimento di carattere religioso. Essa subentra all'etica cristiana di salvezza in cui la vita terrena rimane in funzione di quella nell'aldilà e in cui la radice di ogni male è, invece, la superbia, il peccato del "primo superbo"⁵⁶.

La valorizzazione, nei *Libri della famiglia*, della sfera privata con le virtù laiche e mondane, come masserizia, industriosità quotidiana, utilità, virtù (operosità terrena), onore o gloria, è segno dell'allontanamento definitivo dagli ideali civili del primo Umanesimo e questa crisi si approfondisce con un nuovo assetto politico-storico che influisce sul clima culturale e, di conseguenza, sulla produzione letteraria.

Le idee neoplatoniche, rielaborate da Marsilio Ficino in una sintesi che abbraccia elementi di varie correnti spiritualizzanti incidono, tra l'altro, sulle discussioni intorno all'ideale di vita e sul significato dell'ozio, durante la conversazione che si svolge nel primo libro delle *Disputationes camaldulenses* di Cristoforo Landino tra Leon Battista Alberti e Lorenzo il Magnifico. La propensione per la speculazione filosofica che il primo degli interlocutori lì rivela non può, certo, non stupire, alla luce delle opinioni espresse nella sua opera più importante, i citati sopra *Libri della Famiglia*.

È tuttavia da notare che la strutturazione stessa del dialogo delle *Disputationes* prevede – dopo i discorsi sull'uno e l'altro ideale umano – una sintesi fatta da Alberti, che prima aveva elogiato la vita contemplativa. In questa parte la tesi sulla supremazia della contemplazione viene un po' ridimensionata, in quanto il sapere crea le fondamenta dello stesso operare – dell'operare bene⁵⁷. Altrimenti parlando viene riconosciuto il lato pratico della teoresi, dell'*otium philosophicum*. Alberti in Landino riceve "le ali" platoniche che lo portano ad affermare che la investigazione speculativa "produce alimento di cui la nostra pratica deve cibarsi", in quanto le virtù civili traggono origine dalla conoscenza:

Quis enim iuste vivere poterit, nisi prius quid iustum sit, et iustum quod sit naturae nostrae consentaneum esse, propterea quae agendum mente investigaverit? Quae quidem ratio et in fortitudine et in temperantia latissime patet. Non possunt igitur sine mentis investigatione ea perfici, quae circa actiones adhibentur⁵⁸.

Lo illustra con il ricorso alle due figure evangeliche di Maria e Marta simbolicamente i due *modi vivendi*:

Quod in Martha Mariae probe ostendunt; non enim Maria in auxilium Martham deprecatur, sed Mariam Martha, cum apud Dominum quaeratur se ab ea esse destitutam; poscebat igitur opem Martha, quia sine veri investigatione nihil paene perficit actio. Eo igitur excellentior erit veri

⁵⁴ Ibidem, II, 1693–1700, p. 159.

⁵⁵ Ibidem, II, 1704, p. 159.

⁵⁶ Dante, *Par.*, XIX, 46. Cfr. anche *L'Ecclesiastico*, X, 13: "initium omnis peccati superbia".

⁵⁷ Cfr. E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, op. cit., p. 101.

⁵⁸ C. Landino, *Disputationes camaldulenses*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, 1952, p. 778.

inquisitio, quia et quas diximus in actione versari virtutes procreat, illisque ad res agendas opitulatur, et praeter id eam divinitatem attingit ad quam illa aspirare non valet⁵⁹.

Landino qui apparentemente evoca l'ideale dell'uomo integrale, già riscontrato in altri scrittori umanisti con sfumature un po' diverse. Però il "suo" ideale non presuppone la presenza di tutte le qualità nella stessa persona, ma propone invece due modelli:

Nos nisi a natura degeneremus ita illa duce vivemus, ut omnia nostra studia, aut ad vitae necessaria dirigamus, et non nobis solum, sed quoniam ad coetum societamque nati sumus parentibus liberis amicisque omnibus consulamus iustumque ac rectum colamus; aut curis actionibusque civilibus vel abiectis vel ad aliud tempus reiectis, ad veri speculationem erigamus⁶⁰.

Nella conclusione finale Alberti landiniano è pronto a ritenere vero uomo colui che "utriusque vitae rectam rationem habens, utramque coniungat"⁶¹, ma dopo tutto ciò che ha detto a proposito dell'uno e l'altro genere, questo ideale sembra appartenere alla pura speculazione filosofica.

Summary

Active life and contemplative life in the literature of Italian Humanism

The present article has as its objective the analysis of the meaning and functions in the culture of Italian literature of Quattrocento (Humanism period) of the two *modi vivendi* that have origins in Antiquity. In Roman culture *otium* and *negotium* described life devoted to intellectual and literary studies versus a life of active public service. This terminology, in the modern era, gave way to the notions of *vita activa* and *vita contemplativa*, the latter having also a spiritual and religious sense, especially in the Christian Middle Ages.

In Humanism, which held a fascination for an Antiquity lifestyle, *vita contemplativa* recovers in some circles its original connotation. The term is often interchangeable with the term *otium* (Italian: *ozio*). During the period of our interest, the relation between the two *modi vivendi* often is in conflict, which is not only the result of the personal preferences of particular writers but is also related to the various tendencies of particular phases of Humanism: Civil Humanism (*Umanesimo civile*) and Platonic Humanism.

Exposition and analysis of these problems was conducted – after a short introduction to the Antiquity period – on the texts of authors representative of both phases, starting with the pioneer of the poetry of the new era, Francesco Petrarca, then Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Matteo Palmieri, Leon Battista Alberti, to Cristoforo Landino, one of the more important representatives of the platonic tendencies of the Italian Quattrocento.

Streszczenie

Życie aktywne i życie kontemplacyjne w literaturze włoskiego humanizmu

Przedmiotem artykułu jest analiza zakresu znaczeniowego i funkcjonowania w literaturze włoskiego Quattrocenta (czyli okresu humanizmu) dwóch *modi vivendi*, których rodowód sięga jeszcze epoki starożytnej. W kulturze rzymskiej były to *otium* i *negotium* i oznaczały odpowiednio

⁵⁹ Ibidem, p. 778.

⁶⁰ Ibidem, p. 734. Cfr. anche p. 736: „eam [vitam] aut in agendis rebus aut in veri cognitione versari”.

⁶¹ Ibidem, p. 788.

życie poświęcone zajęciom o charakterze intelektualno-literackim, przeciwstawione życiu poświęconemu aktywnej służbie publicznej. Terminologia ta w czasach nowożytnych ustąpiła pojęciom *vita activa* i *vita contemplativa*, z których drugie nabiera także odcienia religijno-duchowego, zwłaszcza w chrześcijańskim średniowieczu.

W nurcie humanizmu, zafascynowanego stylem życia starożytnych, *vita contemplativa* „odzyskuje”, przynajmniej w pewnych kręgach, swoją pierwotną konotację, a ponadto wyrażenie to jest nierzadko używane zamiennie z terminem *otium* (wł. *ozio*). Wzajemna relacja pomiędzy obydwo ma *modi vivendi* w interesującym nas okresie kształtuje się często konfliktowo, co jest związane nie tylko z osobistymi preferencjami poszczególnych pisarzy, ale także z tendencjami panującymi w różnych fazach humanizmu: inaczej wygląda to w humanizmie obywatelskim (*Umanesimo civile*), inaczej w humanizmie platonizującym.

Przegląd i analiza tych zagadnień została przeprowadzona – po krótkim wstępie odnoszącym się do epoki starożytnej – na podstawie tekstów autorów reprezentatywnych dla obydwu faz, poczynając od prekursora nowego prądu, Francesca Petrarcki, poprzez Coluccia Salutatię, Leonarda Bruniego, Mattea Palmieriego, Leona Battisty Albertiego, a kończąc na Cristoforo Landino, jednym z bardziej wyrazistych przedstawicieli tendencji platonizujących włoskiego Quattrocenta.