

STUDI SUL SEICENTO  
E  
SULL'IMMAGINAZIONE

Seminario 1984  
a cura di Paolo Cristofolini



SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA

PISA - 1985

## INDICE

Presentazione . . . . . p. 9

### Parte prima Da Cartesio a Spinoza

GENEVÈVE RODIS-LEWIS, *La volonté chez Descartes et Malebranche* . . p. 13

MARCO MESSERI, *A proposito del concetto di pensiero in Descartes e in  
e in Spinoza* . . . . . p. 29

CHIARA GUIDELLI, *Temporalità e divenire nella filosofia di Spinoza* . . p. 53

FATMA HADDAD-CHAMAKH, *L'imagination chez Spinoza* . . . . . p. 75

PAOLO CRISTOFOLINI, *Ipotesi sull'oggetto della scienza intuitiva* . . p. 95

### Parte seconda Per la storia del concetto di immaginazione

RENZO RAGGHIANI, *Nota sull'immaginazione in Montaigne* . . . . . p. 115

LUCIANA DE BERNART, *La ragione senza immaginazione: considerazioni  
sulla logica ramista e i suoi ascendenti umanistici* . . . . . p. 129

BEATRICE CENTI, *Primi studi sul concetto di immaginazione nella 'Cri-  
tica del Giudizio'* . . . . . p. 153

LAURA CANNELLA, *Alle radici del concetto di ideologia: la tematica del-  
l'immaginazione nelle letture filosofiche del giovane Marx* . . . . p. 181

Renzo Ragghianti

NOTA SULL'IMMAGINAZIONE IN MONTAIGNE

Il termine immaginazione designa in Montaigne tanto la facoltà immaginativa quanto il prodotto dell'immaginazione, l'immaginario, in conformità col lessico francese del Rinascimento<sup>1</sup>. Infatti talvolta questi osserva che « ciò che chiamiamo male e tormento non è né male né tormento in sé, ma solo in quanto la nostra immaginazione gli dà questa qualità » (I, 14, 61). Altre volte si riferisce allo « sterile campo delle immaginazioni » (I, 8, 39) ed in questa accezione impiega anche sinonimi quali « fantasie », « fantasticherie », le « nostre fandonie e invenzioni » (II, 12, 697). Gli *Essais* sono in effetti la raccolta di « fantasie informi e insolite » (I, 56, 409).

A causa delle « sue passioni l'anima inganna se stessa » (I, 4, 27), si costruisce oggetti falsi, fantastici. L'immaginazione opera una sorta di mascheramento del reale, immergendoci in un universo che è menzogna e teatro. « Gli uomini [...] sono tormentati dalle opinioni che hanno delle cose, non dalle cose stesse » (I, 14, 60). Si resta chiusi in un mondo tutto immaginoso. « L'interno e l'esterno dell'uomo sono pieni di debolezza e di menzogna » (II, 12, 794 seg.): la vita è « sogno ».

La critica all'antropocentrismo si traduce in Montaigne nella negazione della differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale, poiché le qualità 'primarie' e 'secondarie' (« la durezza, la bianchezza, la profondità e l'asprezza ») non si riferiscono soltanto all'uomo, ma « interessano l'utile e la conoscenza degli animali ». Sarebbe allora necessario concordare « con le bestie, e poi fra noi stessi » parametri « per giudicare l'azione dei sensi », ma poiché ciò è impossibile — si constata infatti come noi stessi adattiamo e

---

<sup>1</sup> Cf. J. STAROBINSKI, *L'oeil vivant II. La relation critique*, Paris 1970, 180. I riferimenti agli *Essais* sono tratti dalla trad. F. Garavini: MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano 1970.

produciamo l'oggetto della conoscenza — la verità non è reperibile perché pervenendoci dai sensi è da questi alterata e falsificata. A ciò si aggiunga che la 'nostra anima' è agitata da un incessante turbinio di immagini, « una fantasticheria senza corpo e senza base » (III, 4, 1113), che trova alimento nel « nulla ». La prerogativa dell'uomo, « questa libertà d'immaginazione e questa sfrenatezza di pensieri », lungi dall'assicurargli una qualche preminenza in seno all'ordine naturale, fonda tutti i « mali che lo affliggono: peccato, malattia, incertezza, turbamento, disperazione » (II, 12, 595), tanto da apparire come passaggio da una maggiore a una minore perfezione. D'altro canto, « il privilegio di cui si gloria la nostra anima, di [...] costringere le cose che stima degne della propria familiarità a svestirsi e spogliarsi delle proprie condizioni e di far loro abbandonare, come vesti superflue e vili, lo spessore, la lunghezza, la profondità, il peso, il calore, l'odore, la ruvidezza, [...] sembra appartenere anche alle bestie » (*o.c.*, 625-626): è l'abbandono del motivo umanistico della grandezza e centralità dell'uomo nel piano dell'universo.

L'individuo è chiuso in un suo mondo immaginativo — poiché « tutti i nostri beni non sono che sogno » (*o.c.*, 636) — e rimane « schiavo delle proprie chimere »: tutti gli uomini, al pari di bambini, risultano « vittime delle [...] stesse fandonie e invenzioni » (*o.c.*, 697). L'immaginazione fabbrica quelle « fanatiche follie » ordinate « nella nostra povera scienza », che presumono di comprendere fenomeni che d'altro canto confessiamo sfuggire alla nostra ragione. La filosofia in questa pretesa di « voler sondare e controllare tutte le cose fino in fondo » (*o.c.*, 736) ha « stranezze simili a quelle della poesia », anzi « non è che una poesia sofisticata » (*o.c.*, 708). Anche la scienza e il diritto operano attraverso « finzioni legittime », per mezzo delle quali non si entra in commercio col reale, stabilendo un'effettiva padronanza, ma costruiscono un mondo « che ha maggior verosimiglianza ed eleganza ». La filosofia è allora il repertorio di tutte le « nostre fantasticherie » ed ha estensione eguale a quella della fantasia.

Alla potenza dell'immaginazione Montaigne addebita il credito riservato « ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili fatti straordinari » (I, 21, 127-128), ed ironizza, denunciandole come « buffonate », su « quelle ridicole fatture », cui si imputava

l'impotenza sessuale. Analogamente smaschera le pretese di scientificità della medicina, poiché il medico agisce in modo che « l'effetto dell'immaginazione supplisca all'impotenza del decotto » (*o.c.*, 134). La medicina, « scienza molesta, che ci vieta le ore più dolci del giorno » (III, 13, 1452), trae « profitto dalla nostra stoltezza » (II, 27, 1035), risultando in ciò non dissimile da « molte professioni ». Alla forza dell'immaginazione sono da ricondurre « parecchi esempi di persone che si sono ammalate per aver cominciato a fingersi tali » (II, 25, 917), tanto che in assenza dei « veri mali [...] la scienza ci presta i suoi » (II, 12, 639). Montaigne oppone allora all'« uomo schiavo di tali fantasie » il « contadino », che seconda la « tendenza naturale », e traccia quell'ideale della salute come igiene del comportamento che si traduce in un precetto: « attenersi tranquillamente al tenore di vita in cui [si è] stati educati e allevati. Il cambiamento, qualunque sia, stordisce e nuoce » (III, 13, 1452-1453). La diffidenza verso il nuovo si estende dalla sfera personale a quella della convivenza sociale. Nei confronti dell'immaginazione, di cui sente « moltissimo la forza », l'igiene implica l'« astuzia [...] di sfuggirle non di resisterle » (I, 21, 124-125): la « tratto [...] più dolcemente che posso — osserva Montaigne — e la libererei, se potessi, da ogni pena e contrarietà » (III, 13, 1460). Una simile terapia consente anche di volgere verso il piacere la « vagabonda libertà delle nostre fantasie » (I, 14, 72) senza lasciarsi opprimere, ma sottoponendole al controllo dei sensi, che — seppur « incerti e falsabili », causa di inganno per l'intelletto e talora « storditi dalle passioni dell'anima » (II, 12, 794) — sono « i sovrani padroni » della conoscenza, ne fondano la possibilità. La scienza umana trova allora sostegno in « una ragione irragionevole, folle e forsennata », ma conserva una utilità pratica dal momento che consente di smascherare « la verità invero svantaggiosa » di una stoltezza assoluta dell'uomo.

E se i sensi sono « i nostri propri e primi giudici » (III, 8, 1238), passando al piano della cosa pubblica, Montaigne coglie la « continua e generale mescolanza di cerimonie e apparenze superficiali », che è poi l'essenza del governo, se anche « il godimento e il possesso appartengono soprattutto all'immaginazione » (III, 9, 1299). Le stesse funzioni sociali implicano una capacità di informare l'immaginazione, influenzando il giudizio, attento non tanto alla persona quanto al rango: « noi immaginiamo molto più

facilmente un artigiano sulla sua seggetta o sopra sua moglie, che non un gran presidente, venerabile per il suo contegno e per la sua dottrina » (III, 2, 1074). Non vi è alcuna identità fra l'individuo e la sua fama, visto che tutto è mostra e teatro, infatti « noi ci priviamo delle nostre comodità per conformare le apparenze all'opinione comune » (III, 9, 1271). Ma l'« ideale della salute » impone una qualche scissione: « della maschera e dell'apparenza non bisogna farne un'essenza reale [...] Noi non sappiamo distinguere la pelle dalla camicia. È già sufficiente infarinarsi il viso, senza infarinarsi il petto. Vedo alcuni che mutano la propria forma e la propria sostanza in quella di altrettante nuove figure e nuovi esseri per quante sono le camicie che assumono, e che s'impresano fino al fegato e agli intestini, e si portano dietro la loro carica fin nella latrina » (III, 10, 1349-1350). Se « è una vita rara quella che si mantiene in ordine fin nel suo intimo » (III, 2, 1072), Montaigne tien fermo alla necessità di preservare comunque un recesso, « in casa sua, dove star con se stesso, dove farsi la sua corte privata, dove nascondersi » (III, 3, 1099), al fine di scongiurare ogni dissociazione nel comportamento. La norma igienica, che sempre si coniuga nei *Saggi* con la condotta morale, detta allora il rifiuto dell'ambizione, che « ripaga bene la sua gente tenendola sempre in mostra, come la statua in un mercato [...] Non hanno nemmeno la loro ritirata per ritirarsi » (*ibid.*). Ma la mente è intrisa di inganno: « la lusinga della speranza » ci acceca dinanzi alla morte — assai « difficilmente si crede di essere arrivati a quel punto » (II, 13, 807); « una troppo alta opinione [...] del nostro valore » agisce alla stregua della « passione amorosa », che « presta bellezze e grazie all'oggetto che abbraccia » (II, 17, 842-843); infine anche l'esotismo, « le società, i costumi lontani [ci] allettano, e così le lingue » (*o.c.*, 845).

La menzogna come *instrumentum regni* è allora solo una esemplificazione di un universo immaginoso in cui errore e fantasie sono « materia legittima » di « una giusta e moderata misura » stabilita dalla natura (I, 14, 72). Alla fallacia dei giudizi altrui, che fondandosi « sulle apparenze esterne sono straordinariamente incerti e dubbiosi » (II, 16, 834), l'igiene oppone una solitaria propedeutica alla saggezza — « non mi curo tanto di quello che sono per gli altri quanto di quello che sono in me stesso. Voglio essere ricco di mio, non per aver preso a prestito » (*ibid.*).

E allora già l'individuazione dei meriti che « si celano sotto la naturalezza e semplicità », seguendo quel Socrate che « fa muovere la propria anima con un movimento naturale e comune », si risolve nella denuncia del « nostro mondo che è fatto per l'ostentazione » (III, 12, 1384-1385).

L'appello alla ricerca personale, « poiché la filosofia non ha saputo trovare nessuna via per la tranquillità che fosse buona per tutti » (II, 16, 830), se da un lato suona fiducia nelle possibilità di realizzare l'« ideale della salute » (« fidatevi della vostra filosofia »), dall'altro suona condanna della boria dei dotti, « questo bailamme di tanti cervelli filosofici » (II, 12, 677). Ma se la nostra condizione è di ostacolo alla conoscenza, e l'uomo « è debitore alla fortuna e al caso della verità » (*o.c.*, 732), la ragione resta pur sempre l'unica guida « in questa confusione esposta ai venti di voci, notizie e opinioni volgari che ci spingono » (II, 16, 833). Guida incerta, poiché incapace anche di valersi della verità casualmente acquisita. L'igiene consiglia di « cedere un po' alla semplice autorità della natura », tuttavia, a differenza delle bestie, occorre « non lasciarsi tirannicamente trascinare da essa », poiché « la sola ragione deve guidare le nostre inclinazioni », è necessario conformare l'agire alla « pratica naturale » e limitare l'immaginazione (III, 5, 116-117). La consapevolezza della propria « insufficienza » deve spingere allora lo sguardo dalla pubblica piazza al foro interiore — « La gente guarda sempre di fronte; io ripiego la mia vista al di dentro, la fisso, la trattengo lì. Ciascuno guarda davanti a sé, io guardo dentro di me » (II, 17, 878-879). L'« ideale della salute » rapporta certo l'individuo a se stesso, ma non lo chiude nel solipsismo in quanto lo scopo è quello « di obbligarla [...] mente a fantasticare, perfino, secondo un certo ordine e disegno, e di impedirle di perdersi e di andar vagando dietro al vento » (II, 18, 889). Un'esigenza di socializzazione delle conoscenze è esplicitata d'altro canto nell'affermazione che « quello che le mie facoltà non possono scoprire, non smetto di sondarlo e provarlo; e rimaneggiando e impastando questa nuova materia, agitandola e riscaldandola, apro a colui che mi segue qualche possibilità di goderne più a suo agio e gliela rendo più duttile e maneggevole » (II, 12, 742). Nelle pagine degli *Essais* può leggersi inoltre una esigenza di controllo sia dello strumento sia dell'oggetto della conoscenza: « accogliamo [...] spesso cose false, e con

quegli strumenti che spesso si contraddicono e s'ingannano. [...] È certo che la nostra intelligenza, il nostro giudizio e le facoltà della nostra anima in generale soffrono secondo i movimenti e le alterazioni del corpo » (*o.c.*, 747).

L'igiene del comportamento implica l'urgenza della 'moderazione' poiché « la ragione umana è una spada a doppio taglio e pericolosa » (II, 17, 874) e ancora « è una tintura data in egual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano » (I, 23, 145). La sfiducia nelle possibilità euristiche della ragione è motivata dalla sua comparazione con la fortuna, entrambe variabili in egual misura, — l'una « cieca e sconsigliata » quanto l'altra (II, 12, 677) — e dall'autorità che la sorte conserva sui nostri ragionamenti. Più volte si rileva di fatto negli *Essais* come l'immaginazione sia capace di razionalizzare « ogni specie di sogni » (III, 11, 1382). La moderazione si traduce allora in una inclinazione al dubbio, soprattutto « in cose difficili da provare e pericolose da credere », ove dietro il problema gnoseologico emerge l'eco di un difficile presente. Lo scetticismo di Montaigne è un abito di modestia che nasce dalla pratica quotidiana della ragione, che « è capace di costruire altrettanto bene sul vuoto che sul pieno, e dal nulla come dalla materia » (III, 11, 1370). La mutevolezza, la fluidità del reale, tipica della condizione umana, agiscono in maniera tale per cui « la verità e la menzogna hanno volti conformi e portamento e andatura simili » (*o.c.*, 1371). In un processo continuo, « l'errore particolare dà origine in primo luogo all'errore pubblico e a sua volta, dopo, l'errore pubblico dà origine all'errore particolare » (*o.c.*, 1372).

Gli strumenti cognitivi già di per sé insicuri — « la ragione presta verosimiglianza a fatti diversi. È un vaso a due manici » (II, 12, 773) — sono passibili, anche per pressioni sociali, di quella cattiva utilizzazione che se ne fa « intonacando e puntellando [la] credenza ricevuta ». Errore grave e diffuso è quello di limitare la pratica del dubbio: « le opinioni comuni non le si mettono mai alla prova; non se ne sonda la base dove sta l'errore e la debolezza; si discute solo dei rami » (*o.c.*, 711-712). Il conformismo, la cui utilità sociale è però da Montaigne sempre riaffermata, è un ostacolo nella ricerca della verità. Da qui la divisa del saggio, che consente in una qualche maniera di inserire Montaigne nella storia del nicodemismo: « La mia ragione non è avvezza a

piegarsi e inchinarsi, i miei ginocchi lo sono » (III, 8, 1245). Una libertà intellettuale anche spregiudicata si coniuga allora con una immediata sterilità sociale: garanzia di igiene collettiva in un'età in cui la naturale inclinazione degli uomini a « dar corso alle loro opinioni » non si limitava ai « mezzi comuni », ma vi aggiungeva « il comando, la forza, il ferro e il fuoco » (III, 11, 1373). Il rifiuto della disputa — il cui risultato « è distruggere e annientare la verità » (III, 8, 1232) — si traduce in un consiglio di « moderazione » e di « temperanza » nel « rifuggire la novità e la stravaganza » (II, 12, 739).

La negazione di un apprendimento puramente mnemonico — « noi lavoriamo solo a riempire la memoria, e lasciamo vuoti l'intelletto e la coscienza » (I, 25, 178); « sapere a memoria non è sapere: è conservare ciò che si è dato in custodia alla propria memoria. [...] Fastidiosa scienza, una scienza puramente libresca » (I, 26, 200) — è allora finalizzata al « desiderio di conoscenza », il cui soddisfacimento, implicito nell' « ideale della salute », richiede il ricorso all'esperienza « quando la ragione ci fa difetto ». Montaigne la considera « un mezzo più debole e meno nobile; ma la verità è una cosa tanto grande che non dobbiamo disdegnare alcun aiuto che ad essa ci conduca. La ragione ha tante forme che non sappiamo a quale appigliarci; l'esperienza ne ha meno » (III, 13, 1422-1423). Ma l'esperienza non è una mera « pratica », poiché, per poter essere utilizzata, implica l'esercizio di una serie di mediazioni intellettuali. « Non basta registrare le esperienze, bisogna pensarle e sceglierle, e bisogna averle digerite e filtrate per ricavarne le ragioni e conclusioni che esse comportano » (III, 8, 1239). Lo scetticismo è allora un'attitudine di controllo dei dati sensoriali e degli strumenti dell'appercezione, che si traduce in un abito morale poiché « il rafforzamento della nostra ragione » è finalizzato all'emendazione della « nostra coscienza » (III, 2, 1083).

Come le opinioni trovano fondamento nell'antichità delle credenze, donde il ruolo delle nutrici come poi in Locke, così « le leggi derivano la loro autorità dal possesso e dall'uso; è pericoloso ricondurle alla loro origine; esse si rafforzano e si nobilitano scorrendo, come i nostri fiumi » (II, 12, 775). L'innovazione è allora un fenomeno disgregante — « il solo cambiamento dà forma all'ingiustizia e alla tirannia » (III, 9, 1275) — poiché, per la complessità dell'ordinamento pubblico, che « è come una costru-

zione di diversi pezzi » (I, 23, 155), la soppressione anche di un solo elemento ingenera la perdita dell'insieme. « La novità mi disgusta, sotto qualsiasi aspetto si presenti, e ho ragione perché ne ho veduti effetti molto dannosi » (*ibid.*). Nasce qui una utilizzazione tutta laica del cristianesimo in chiave conservatrice, ma con accentuazioni funzionaliste, per cui la religione non è solo *instrumentum regni*, ma attivo collante ideologico — precipua nella « religione cristiana » è la « precisa raccomandazione di obbedire al magistrato e di mantenere le forme di governo » (*o.c.*, 157) —, motivo questo che si prolungherà nella riflessione antigiacobina ottocentesca, tesa al superamento della scissione operata dalla rivoluzione dell' '89.

« La cosa peggiore che trovo nel nostro Stato è l'instabilità e il fatto che le nostre leggi, non diversamente dai nostri vestiti, non possono assumere alcuna forma stabile » (II, 17, 876). Le « leggi naturali », quand'anche siano esistite, sono nell'uomo andate perdute « poiché questa bella ragione umana s'impiccia di spadroneggiare e comandare dappertutto, offuscando e confondendo l'aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza » (II, 12, 771). Il carattere convenzionale di ogni norma trascorre dalle « leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura » e invece « nascono dalla consuetudine » (I, 23, 150), all'« unione fortuita » degli uomini, che « si trasforma poi in legge » (III, 9, 1273), donde una utilizzazione della storia come repertorio per la trattazione morale, poiché ciò che « noi chiamiamo contro natura [...] avviene contro la consuetudine » (II, 30, 946). E se a fondamento degli oggetti della credenza è il succhiarli « col latte fin dalla nascita », l'uomo resta tutto chiuso in un universo immaginoso. L'abitudine opera infatti un effetto di mascheramento nascondendoci « il vero aspetto delle cose » (I, 23, 151).

D'altro canto ogni « fantasia » umana trova riscontro « in qualche usanza pubblica » (*o.c.*, 144). Di fronte alla varietà dei « governi del mondo », non resta altro, sull'esempio di Socrate, che obbedire « alle leggi del proprio paese » (II, 12, 769). È questa una qualche morale provvisoria, poiché ogni generalizzazione in questo ambito è per Montaigne improponibile. Il carattere fortuito di ogni regola si traduce allora nel riaffermare la necessità del permanente, nel secondare la tradizione: « Niente turba uno Stato come l'innovazione » (III, 9, 1272). La stessa vetustà dei

fondamenti ne garantisce la permanente utilità: « non tutto quello che vacilla cade. L'orditura d'un così gran corpo si regge a più di un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità; come i vecchi edifici, ai quali l'età ha portato via la base, senza intonaco, che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso » (*o.c.*, 1279). Per scongiurare l'« instabilità », « la cosa peggiore », è allora necessario poggiare l'educazione congiuntamente sulla « fede religiosa » e sui « costumi » (III, 12, 1417). La forte accentuazione pragmatica, che invita a tener di conto come nel governo degli uomini « non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale senza rompere tutto », si risolve nella riduzione a puro « esercizio del nostro spirito » di « quelle grandi e lunghe discussioni sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti » (III, 9, 1273). Ogni idea di un diritto naturale delle genti cade di fronte alla forte accentuazione dell'elemento empirico nella fondazione della norma: ciò implica anche la forte svalutazione dell'elemento utopico, considerato sotto la specie del « ridicolo ».

Ma se la consuetudine è questa « maestra di scuola prepotente e traditrice » (I, 23, 140) che rende tardi i « nostri sensi », tanto che l'« ideale della salute » impone al giovane di « turbare le proprie abitudini per risvegliare il proprio vigore » (III, 13, 1449), se è questo « acerrimo pregiudizio », si incontra negli *Essais* anche un secondo e diverso significato: essa è il collante di una società. L'« uomo di senno » deve allora conformarsi ad uno « stile comune » e se pure può « nell'intimo separar la sua anima dalla folla e mantenerla libera e capace di giudicare liberamente le cose », quanto « all'esteriore », deve « seguire interamente i modi e le forme acquisite » (I, 23, 154). Sull'esempio di Socrate, morto per non disobbedire al magistrato, ad un magistrato per giunta « ingiusto e iniquo », il saggio deve preservare il conformismo sociale che, in un universo cui sono estranee la temporalità e di conseguenza la storia ed ogni prospettiva salvifica, è la premessa non tanto ad una lenta emendazione morale quanto, con un lucido pessimismo che sarà comune a tanto pensiero conservatore francese, la condizione per non precipitare in una più grande abiezione.

Socrate, di cui Montaigne, al di là del personaggio dei dialoghi platonici, tenta una qualche ricostruzione storica, è il saggio o filosofo per eccellenza; perché è colui « che ricondusse giù dal

cielo, dove perdeva il suo tempo, la saggezza umana, per restituirla all'uomo, dove è il suo più giusto e laborioso compito e il più utile » (III, 12, 1386). Questa non è una sommatoria di saperi, ma uno sviluppo ordinato di facoltà fisiche e morali: « Quand'anche potessimo esser sapienti del sapere altrui, saggi, almeno, non possiamo esserlo che della nostra propria saggezza » (I, 25, 180). L'affermazione su cui concordano le « sette filosofiche », al di là di « dissensi verbali », è che « il piacere è il nostro scopo » e quindi anche la virtù è finalizzata alla « voluttà ». E in polemica col pedante, possessore di un sapere mnemonico privo di capacità operativa, e col moralista, assertore di una precettistica dogmatica nel continuo mutare delle condizioni dell'esistenza, Montaigne afferma: « mi piace romper loro i timpani con questa parola che va loro così poco a genio » (I, 20, 102). E se nel presente, a causa dei « cavilli » delle sette, la filosofia è « un nome vano e fantastico », Montaigne rivendica una filosofia di cui « non c'è nulla di più gaio, di più vivace, di più giocondo e, direi quasi, burlone », rifiutando « quella sciocca immagine » della saggezza « triste, litigiosa, corrucciata, minacciosa, arcigna, [...] sopra una roccia, in disparte, fra i rovi, fantasma per spaventare la gente » (I, 26, 212-213). La coscienza dell'impossibilità di acquisire la certezza si accompagna al rifiuto di « dividere le nostre due parti principali e separarle l'una dall'altra ». Ciò comporta l'uso delle nozioni di *otium* e di misura, poiché « la filosofia non combatte i piaceri naturali, [...] ne raccomanda la moderazione, non la fuga; la forza della sua resistenza si adopera contro quelli strani e bastardi » (III, 5, 1187) e questo in conformità con la natura dell'uomo (« che cosa c'è di più caduco, di più miserabile e di più insignificante? »), che può solo « frenare le sue inclinazioni, perché sopprimerle non è in suo potere » (II, 2, 446). L'« ideale della salute » impone allora la « modestia », la « sottomissione alle credenze che [...] sono prescritte », « una costante freddezza e moderazione di opinioni e l'avversione a quell'arroganza importuna e litigiosa [...] nemica mortale di disciplina e di verità » (III, 13, 1438). L'« insipienza comune » contribuisce alla emendazione personale in « quest'epoca [...] adatta a correggerci solo a rovescio, per contrasto » (III, 8, 1227). E se « nessuno è esente dal dire sciocchezze, il male è dirle con pretensione » (III, 1, 1047).

Il saggio deve rifuggire dall'intolleranza, che è « una rigidità

tirannica », consapevole che il vivere quotidiano implica il commercio con lo « sciocco » che talora si cela sotto « un contegno freddo e taciturno. [...] C'è forse qualcosa di più sicuro, deciso, sdegnoso, contemplativo, grave, serio come l'asino? » (III, 8, 1241 e 1249). Montaigne traccia allora la figura del pedante: « questi saccentelli » che mettono in bella mostra « un sapere che galleggia alla superficie del loro cervello [...] Conoscono bene Galeno, ma per nulla il malato » (I, 25, 182). I « filodossi » sono in effetti i detentori di un sapere mnemonico e libresco. Con parole fortemente radicate nel presente Montaigne denuncia quindi come « nel mio paese, e al tempo mio, la dottrina giova abbastanza alla borsa, raramente all'anima » (III, 8, 1227), e come proprio « in coloro che trattano le cose più alte e più a fondo » si possono rintracciare « le più grossolane e puerili fantastiche » (II, 12, 719). Il « mucchio delle asinerie della saggezza umana », di cui gli *Essais* raccolgono « una sorta di campionario », è « non meno utile a considerarsi delle opinioni sane e moderate »: di contro alla « stoltezza » delle « critiche che i filosofi si fanno reciprocamente sui dissensi delle loro opinioni e delle loro sette » (*ibid.*, 720), vale l'ammonimento che colui che « abbraccia le opinioni di Senofonte e di Platone [...] bisogna che assorba i loro umori, non che impari i loro precetti » (I, 26, 199), che ripercorra cioè, facendola propria, un'intera vicenda logica, non riducibile all'enunciazione di una qualche dottrina.

La saggezza è allora una lenta emendazione dalla certezza nei criteri di falsificazione e verificaione dei nostri assiomi. L'uomo non è dunque misura di tutte le cose, poiché « non bisogna giudicare ciò che è possibile e ciò che non lo è secondo quello che è credibile e incredibile al nostro buon senso » (II, 32, 962). E se « il credere è come un'impressione » (I, 27, 237) e « vero oggetto dell'impostura sono le cose sconosciute » (I, 32, 283), lo scetticismo di Montaigne non si traduce in una confessione agnostica, ma nella denuncia di quanto di « vanità ceriminiosa o di opinione menzognera [...] serve di briglia a mantenere il popolo nel dovere », funzione questa « che ha dato credito alle religioni bastarde ». L'attenzione è in effetti alla valenza sociale del fenomeno religioso in un universo che è menzogna e teatro: « la sua essenza è astrusa e occulta; le apparenze, facili e pompose ». Tutto il discorso è su queste ultime, cui gli *Essais* restano costante-

mente limitati essendo non una biografia interiore, ma la descrizione di Michel de Montaigne, e per estensione dell'uomo, condotta tutta attraverso il mondo fenomenico.

In ispecie le « faccende politiche » sono « un bel campo aperto all'oscillazione e alla contestazione », cui sole si oppongono antichità e costanza: « non v'è indirizzo tanto cattivo, purché antico e costante, che sia preferibile al cambiamento e alla mutazione » (II, 17, 876). Da qui il forte dispregio dell'eloquenza, « strumento inventato per governare e agitare una folla e un popolo indisciplinato, [...] che si adopera solo negli Stati malati, come la medicina » (I, 51, 395), perché eversore di equilibri statuiti: dietro il « dolce suono », la « faciloneria » propina « veleno » al valgo che ne è vittima. Se Montaigne riprende l'usuale paragone fra il corpo umano e lo Stato, distingue fortemente fra « la virtù applicata agli affari del mondo » (III, 9, 1322 sg.) e quella privata. L'occasione e il buon senso, canoni che impiega nei giudizi politici, giustificano allora l'uso di « finzione e menzogna ». E in ispecie nel presente, poiché sempre la riflessione si sostanzia dell'attualità, ha un forte spessore empirico, « in questi smembramenti e divisioni della Francia in cui siamo caduti [...] anche il partito più giusto è pur sempre membro d'un corpo verminoso e bacato » (*o.c.*, 1325). L'obiettivo polemico, che si risolve in un invito a « non fuggire il presente », è il moralista dottrinario: « chi ha costumi stabiliti secondo una regola al di sopra del suo secolo, o contorca e smussi le proprie regole o, cosa che piuttosto gli consiglio, si ritiri in disparte e non si occupi di noi » (*ibid.*). Un'eco di questa polemica, la constatazione cioè dell'impotenza della ragione teorica a ordinare la vita politica, sarà ancora percepibile in contesti di molto successivi.

La fortuna, che esprime la rilevanza del caso nell'agire umano, l'assenza cioè di un qualche rapporto necessario fra individuo e situazione, « in parecchie arti [...] ha buona parte » (I, 24, 166), anzi sembra coinvolgere « nella sua confusione e incertezza anche i nostri ragionamenti » (I, 47, 372). Per la sua incostanza è allora particolarmente difficile seguire una condotta « tanto giusta per forza di ragione che il caso non vi mantenga il suo diritto » (II, 4, 470). L'uomo vive una condizione di una qualche passività, poiché non sussiste alcuna corrispondenza fra la volontà soggettiva che motiva l'azione e gli esiti dell'agire. « Il nostro inter-

vento è quasi soltanto una pratica meccanica, e spesso una conseguenza di consuetudini e di esempi più che di ragione » (III, 8, 1242). L'unione fortuita e necessaria « si trasforma in legge » (III, 9, 1273). L'idea di una razionalità che si dispiega è necessariamente estranea ad un mondo che ignora la temporalità come condizione intrinseca al reale. L'uomo è privo di ogni mezzo per affermare la propria volontà, coinvolto in una vicenda su cui non può esercitare alcuna padronanza: « gli dei giocano a palla con noi e ci sballottano per ogni verso » (*o.c.*, 1278).

L'assenza di una qualche costante, il vivere entro un mondo eracliteo, inficia la possibilità di una « comunicazione con l'essere », poiché non si è che « un'oscura apparenza e un'ombra, e un'opinione incerta e debole » (II, 12, 801). Il modello antropologico immerso in questa « atmosfera autunnale » è in effetti un insieme « di pezzettini, e di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento va per conto suo » (II, 1, 435). Ma resta la necessità di « un'idea del tutto » per ordinare il proprio agire, di una qualche morale provvisoria, che esige « costumi modesti e umili » poiché ogni pretesa della filosofia di salire « sul pulpito per predicarci » (III, 13, 1499) è stolta; suo compito è invece quello di « combatte[re] la nostra presunzione e vanità ». E se l'occupazione più onorevole è servire alla gente ed essere utile a molti » (III, 9, 1267), l'« ideale della salute » spinge Michel de Montaigne ad astenersene, sia per « coscienza » della propria pochezza sia per « infingardaggine ». « Se talvolta sono stato spinto a occuparmi di affari estranei, ho promesso di prenderli in mano, non nel polmone o nel fegato; d'incaricarmene, non d'incorporarli in me; di curarmene, sì, ma non certo di appassionarmivi » (III, 10, 1338). E allora non sorprende come in presenza di un numero molto limitato di citazioni bibliche, le pagine degli *Essais* facciano una sola eccezione per l'*Ecclesiaste*, ove cultura ellenistica e mentalità aramaica si fondono in un pessimismo diffuso. L'eco di questo testo si protrarrà nella cultura francese sin in epoche di molto successive per indicare una figura di intellettuale partecipe distaccato al mutare degli eventi.