



Tesi di perfezionamento in  
Civiltà del Rinascimento

*Iudicium e Inventio* nel pensiero  
di Michel de Montaigne e Francis Bacon

Candidata  
Nicoletta Gini

Relatori  
Simonetta Bassi  
Nicola Panichi  
Thierry Gontier

Scuola Normale Superiore  
Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento  
Université Lyon 3

Anno 2018/2019



*A mio nonno,  
e ai Saggi  
in carne e ossa  
in via del Fosso, 170*

## Indice

<b>INTRODUZIONE.....</b>	<b>6</b>
<b>1. THE WORD IS LATE, BUT THE THING IS AUNCIENT.....</b>	<b>9</b>
1.1 Diffusione degli <i>Essais</i> in Inghilterra nei primi anni del XVII secolo.....	10
1.2 <i>Non est ornamentum virile concinnitas</i> .....	19
<b>2. «A QUOI FAIRE LA SCIENCE, SI L'ENTENDEMENT N'Y EST?» .....</b>	<b>46</b>
2.1 Unità di metodo nell'apprendere e nel conoscere: i contorni del problema.....	47
2.1.1 <i>Tra autorità e novità</i> .....	54
2.1.2 <i>Lo spazio dell'esperienza e la novità nella conoscenza naturale</i> . .....	62
a) I precedenti della teologia naturale: l'unità di esperienza e concetto di Dio.....	64
b) Dal fideismo allo scetticismo. ....	70
c) <i>Dixit insipiens in corde suo: non est Deus</i> . ....	74
d) <i>Res novae e nova lux: inventio e novità</i> . ....	79
2.2 <i>Non dubitare quam non errare</i> . ....	82
2.2.1 <i>Empirici e razionali. La scienza delle arti</i> .....	83
2.2.2 <i>Verità e utilità</i> .....	88
<b>3. API E MIELE, PAROLE E IDEE .....</b>	<b>95</b>
3.1 Dall'ape al miele: Erasmo da Rotterdam. ....	96
3.1.1 <i>Antropologia</i> . ....	97
3.1.2 <i>Il principe</i> .....	99
3.2 Juan Luis Vives. Dalle lettere alla pedagogia. ....	102
3.2.1 <i>Dai primi scritti pedagogici al De tradendis</i> . ....	103
3.2.2 <i>Tra Seneca e Quintiliano</i> .....	105
3.3 Esperienze e giudizio: il ruolo della storia.....	108
3.3.1 <i>Juan Luis Vives</i> .....	110
3.3.2 <i>Jean Bodin</i> .....	113
a) Montaigne e Bodin, attraverso Polibio. ....	115
b) Montaigne e Bodin, attraverso Vives.....	120
3.3.3 <i>Il cacciatore sperso. Dalla storia alla memoria</i> . ....	124
<b>4. PENSARE È SEMPRE PER IMMAGINI .....</b>	<b>130</b>
4.1 Il linguaggio immaginoso di Montaigne.....	130
4.1.1 <i>Immagine o metafora?</i> .....	133
4.1.2 <i>L'immagine speculativa</i> .....	135
4.2 Bacon, Giano bifronte.....	138

4.2.1 <i>La mente è un lume molle</i> .....	140
<b>5. INVENTIO E IUDICIUM COME PARTI DEL METODO</b> .....	<b>144</b>
5.1 Dalla retorica alla dialettica .....	146
5.2 Un nuovo metodo per una nuova scienza .....	150
5.2.1 <i>Il metodo dell'anticipazione e la topica degli argomenti</i> .....	152
5.2.2 <i>I prodromi di una topica dei fatti</i> .....	155
5.3 Induzione e analogia .....	159
5.4 La ragione zoppica: il caso contrario e il metodo dell'interpretazione della natura. ....	163

## Introduzione

La lunga riflessione sul metodo tra Umanesimo e Rinascimento mette in discussione non solo la configurazione dei saperi di stampo scolastico, di cui sono testimonianza le molteplici critiche sia filosofiche che letterarie rispetto alle grandi macchinazioni logiche, ma anche le potenzialità della ragione e della mente dell'essere umano.

Michel de Montaigne emerge come uno dei campioni della relativizzazione della ragione in quanto strumento di eccellenza conoscitiva e sembra contemporaneamente praticare, nella forma stessa degli *Essais*, una nuova attività scritturale che è anche metodo, fondato sulla frammentazione e sulla costante ricerca. La lettura di questi temi nelle opere di Francis Bacon suscita alcune suggestioni che guidano la presente trattazione, allo scopo di indagare i diversi risultati di una comune critica al cadere del Rinascimento e agli albori dell'età moderna. Alla nuova concezione antropologica non può che conseguire una diversa teoretica e una riforma epistemologica.

La critica di inizio Novecento e in particolare l'articolo *Montaigne et Bacon* di Pierre Villey<sup>1</sup>, aveva suggerito l'affascinante possibilità che la relazione tra i due autori fosse da ricercarsi non nella più ovvia corrispondenza tra gli *Essais* e gli *Essays*, ma nelle opere sul metodo, nella teoria baconiana degli *idola* e nell'induzione.

Per circoscrivere un argomento così evanescente nei suoi contorni, sono stati individuati due elementi che da subito hanno permesso di recuperare una tradizione presente in entrambi gli autori: il riferimento a "invenzione" e "giudizio" si trova nella loro opera, sia nei termini codificati dalla retorica classica, sia come facoltà della mente e momenti del metodo negli scritti pedagogici dell'Umanesimo europeo.

Il primo capitolo è perciò dedicato all'analisi della traduzione e della diffusione degli *Essais* di Montaigne nell'Inghilterra nella prima metà del Seicento. La vicenda della traduzione di John Florio ha di fatto tracciato l'itinerario dello sviluppo della ricerca, nella misura in cui mostra come l'iniziale interesse per l'opera di Montaigne è diretto alla sua proposta pedagogica per la formazione del *gentleman*, per il tramite della civil conversazione.

Il secondo capitolo prende perciò le mosse da questo suggerimento: le categorie di invenzione e giudizio sono indagate come facoltà dell'essere umano, nel loro svilupparsi all'interno di un contesto educativo. Si tratta di una riflessione che coinvolge la tradizione dell'Umanesimo europeo, da cui sia Montaigne che Bacon attingono a piene mani,

---

<sup>1</sup> La prima parte dell'articolo di Pierre Villey, ricostruisce il dibattito sulle relazioni tra l'opera di Montaigne e Bacon, commentando anche la tesi del loro presunto incontro avanzata da Grace Norton. P. Villey, *Montaigne et François Bacon*, in «Revue de la Renaissance», 11, 1911.

ricollocando l'educazione del fanciullo in un orizzonte politico per cui pedagogia e formazione divengono la vera chiave per la riforma della società.

La specificità di queste due facoltà si collega direttamente a una concezione antropologica che a sua volta determina lo strutturarsi del livello epistemologico. Invenzione e giudizio, infatti, sono strettamente connessi al modo in cui la mente incontra il mondo e ne produce l'immagine. Da qui l'idea, estremamente moderna, che la mente non possa restituire una precisa replica del mondo, ma che sia uno "specchio incantato" per cui le cose sono nel pensiero già formate dalle incrostazioni biologiche, culturali e storiche che lo determinano. In questo contesto, tanta parte avrà la facoltà dell'immaginazione, per entrambi gli autori. Se per Montaigne lo scacco è irrisolvibile in termini teoretici, ma fertile a livello etico, per Bacone segna la necessità dell'*emendatio mentis*, spia delle rimanenze di una concezione ancora rinascimentale del rapporto tra pensiero e natura, laddove la corrispondenza, impossibile nelle scienze e logiche tradizionali, diventa l'obiettivo del nuovo metodo scientifico, la cui correttezza deve essere garantita dalla riforma degli strumenti logici.

Alla nuova scienza, sarà dunque dedicato il terzo e ultimo capitolo. A partire dall'opera di Rodolfo Agricola e Pierre de La Ramée, che ricolloca a pieno titolo la dialettica e la retorica nello spazio dell'attività del giudizio e della costruzione del sapere, il metodo dell'induzione acquista legittimità perché adeguato alla ricerca del sapere in un mondo segnato dalla corruttibilità delle cose e dalla verosimiglianza, in cui la conoscenza non ambisce più alla verità e alla necessità, ma alla capacità di agire sulla realtà e nella natura. L'immagine, per il tramite delle figure della metafora e della similitudine, diviene il punto di partenza di ogni conoscenza possibile. Il processo logico della comparazione permette di affrontare la varietà del reale tracciando i nessi tra le cose e costruendo un'immagine del mondo fondata sulle corrispondenze.

Tuttavia entrambi gli autori rifiutano il ricorso al metodo dell'induzione classica: da una parte, infatti, si tratta di un processo che si fonda su una mente già corrotta e che non ha coscienza della sua inadeguatezza; dall'altra l'abitudine all'assenso alla costanza delle cose impedisce la vera comprensione dell'ordine naturale. Pertanto Montaigne e Bacon condividono la convinzione dell'imprescindibilità della dissomiglianza nella ricerca costante del simile, ma con esiti diversi.

Il sentimento del permanere della differenza, che frammenta l'umano in un récit del sé negli *Essais* di Montaigne, è il medesimo che seziona la natura. Se Bacon troverà in questo processo la possibilità di costruire un'immagine adeguata del mondo, Montaigne non farà

altro che testimoniare, fino all'ultima pagina degli *Essais* la singolarità irriducibile di ogni cosa.



## 1. *The word is late, but the thing is ancient*

Quando nel 1911 Pierre Villey pubblica l'articolo *Montaigne et François Bacon*<sup>2</sup>, la discussione riguardo alle possibili influenze di Michel de Montaigne sul pensiero di Francis Bacon ha dato già alcuni frutti – più o meno fantasiosi – tra la critica inglese e tedesca di metà Ottocento. In questo contributo Villey ripercorre, com'è noto, le origini del dibattito a partire dai primissimi tentativi di rintracciare eventuali riscontri testuali tra i due autori, la cui relazione sarebbe garantita dalla corrispondenza tra il titolo dell'opera di Montaigne e gli *Essays* di Bacon. Il continuo arricchirsi della lista delle citazioni – a opera di Samuel Harvey Reynolds, Fritz Dieckow e Grace Norton<sup>3</sup> – tra Ottocento e Novecento, porta Villey a proporre una critica di metodo e a sviluppare un ulteriore approccio al problema: chiedendosi infatti cosa si debba intendere per “influenza” di Montaigne su Bacon, Villey segue un itinerario di cui alcune opere – *Essays*, *De dignitate et augmentis scientiarum* e *Novum Organum* – costituiscono le tappe, tentando un'analisi puntuale dei possibili rimandi a Montaigne.

Per quanto riguarda gli *Essays* Villey nota innanzitutto come qualsiasi tipo di studio di corrispondenze testuali non possa esimersi dal considerare la stratificazione cronologica dell'opera. Analizzando i tre livelli editoriali – 1597, 1612 e 1625 – il critico si sforza di stabilire i termini entro i quali la lettura di Montaigne possa aver contribuito allo stile di Bacon. L'ipotesi che all'altezza del 1597 Bacon non avesse ancora letto o conoscesse solo di fama l'opera di Montaigne si rivela convincente, essendo disponibili altri modelli per la redazione degli *Essays* in quella specifica forma, come la tradizione dei *loci communes* così presente nella trattazione delle discipline del *De Augmentis* e nelle altre opere retoriche – in particolare nel *Colours of Good and Evil*.

Trattando le edizioni successive Villey sottolinea come l'influenza si faccia più probabile a livello ancora stilistico e non contenutistico. L'utilizzo degli esempi, degli aneddoti, e dei racconti personali di Bacon, blando nel 1612, massiccio nei capitoli aggiunti nel 1625, suggerisce un'attenzione al vissuto che è dimensione tipica dell'opera di Montaigne, e segna il passaggio dal genere della massima tipico dei florilegi alla forma più espansa della meditazione morale. La tesi di Villey è quindi che Bacon non abbia preso a modello

---

<sup>2</sup> P. Villey, *Montaigne et François Bacon*, in «Revue de la Renaissance», 11, 1911.

<sup>3</sup> Ivi, p. 8. Le opere a cui si riferisce Villey sono S. H. Reynolds, intro. a F. Bacon, *The essays or counsels, civil and moral, of Francis Bacon*, Oxford 1890; F. Dieckow, *John Florio's englische Uebersetzung der Essays Montaigne's und lord Bacon's Ben Jonson's und Robert Burton's Verhältnis zu Montaigne*, Strasbourg 1903; G. Norton, *The spirit of Montaigne. Some thoughts and expression similar to those in his Essays*, Boston 1908.

Montaigne per la redazione della sua opera omonima – al contrario di come invece farà William Cornwallis<sup>4</sup> pubblicando i suoi *Essayes* dichiaratamente ispirati al Bordoiese nel 1600 – ma che l’opera fosse già stata pensata o scritta al momento in cui Bacon ha potuto leggere Montaigne, da cui avrebbe tratto il titolo e alcune idee morali<sup>5</sup> aggiunte nell’ultima edizione.

### 1.1 Diffusione degli *Essais* in Inghilterra nei primi anni del XVII secolo

Le ricerche sulla ricezione e la diffusione dell’opera Montaigne in Inghilterra sembrano confermare l’ipotesi che Bacon abbia maneggiato tardi gli *Essais* e non necessariamente nell’edizione inglese<sup>6</sup>, essendo numerose e complesse le possibili vie di accesso tra fine XVI e inizio XVII secolo.

La traduzione di Montaigne da parte di John Florio infatti, non appare che nel 1603 sotto il titolo *The Essayes or Morall, Politike and Militarie Discourses of Lord Michael de Montaigne, knight of the noble Order of St Michael and one of the Gentleman in Ordinarie French King’s Chamber*, anche se si trova iscritta nello Stationer’s Register già nel 1599<sup>7</sup> e viene consegnata a Edward Blunt per la stampa il 4 giugno 1600<sup>8</sup>. Sembra tuttavia che il

---

<sup>4</sup> W. Cornwallis, *Essayes*, London 1600. Sull’ammirazione di Cornwallis verso Montaigne come traccia del successo di quest’ultimo in Inghilterra alla fine del XVI secolo si veda Ph. Desan, *Translata proficit: John Florio, sa réécriture des Essais et l’influence de la langue de Montaigne-Florio sur Shakespeare, Actes des congrès de la Société française Shakespeare* [En ligne], 21, 2004, mis en ligne le 27 janvier 2007, consulté le 01 octobre 2016. URL: <http://journals.openedition.org/shakespeare/151>. Warren Boutcher rammenta anche il commentario di Jonathan de Saint Sernin, *Essais et observations sur les Essais du Seigneur de Montaigne*, London 1626. Cfr. W. Boutcher, *Marginal Commentaries: the cultural transmission of Montaigne’s Essais in Shakespeare’s England, Actes des congrès de la Société française Shakespeare* [En ligne], 21, 2004, mis en ligne le 27 janvier 2007, consulté le 01 octobre 2016. URL: <http://journals.openedition.org/shakespeare/116>.

<sup>5</sup> Sottolineiamo qui la relazione ipotizzata da Villey tra il capitolo *Of parents and children* aggiunto nell’edizione del 1612 degli *Essays* e il capitolo *De l’affection des pères aux enfants* degli *Essais*, e torneremo più avanti sull’influenza di Montaigne nella dimensione pedagogica dei primi anni del XVII secolo inglese. P. Villey, *Montaigne et François Bacon*, cit., p. 34.

<sup>6</sup> P. Villey, *Montaigne en Angleterre*, in «Revue des deux mondes», 1913, pp. 115-150, p. 119.

<sup>7</sup> C. Longworth-Chabrun, *Giovanni Florio, un apôtre de la Renaissance en Angleterre à l’époque de Shakespeare*, Paris 1921, p. 82.

<sup>8</sup> Partendo dall’affermazione di Florio per cui «Seven or eight of great wit and worth have asseyed but found these Essayes not attempt for French apprentices or Littletonians» Francis Yates nota come altri si fossero già cimentati nella traduzione degli *Essais*, una delle quali consisterebbe negli *Essays of Michaell Lord Mountene* registrata nello Stationer’s da Edward Aggas già nel 1525. Yates suggerisce che Edward Aggas possa essere l’autore della *Grammaire Angloise et Francoise* seguita dai dialoghi del *The French Littleton* di Claudius Holliband, pubblicata nel 1525 dall’anonimo E. A., e che per questo l’appellativo *Littletonian* sarebbe a lui riferito. Cfr. F. Yates, *John Florio. The life of an Italian in Shakespeare’s England*, New York 1968, pp. 214-5. Non è tuttavia chiaro se la voce registrata nello Stationer’s si riferisca ad Aggas come stampatore o traduttore. Cfr. F. O. Matthiessen, *Translation. An elizabethan art*, New York 1965, p. 103; W. M. Hamlin, *Florio’s Montaigne and the tyranny of “Custome”*: *appropriation, ideology and early English readership of the Essays*, in «Renaissance Quarterly», 2010, n. 2, vol. 63, pp. 491-544, p. 493, nota 4. Su Claudius Holliband e il *The*

lavoro di Florio fosse in anticipo conosciuto e commentato, com'era abitudine all'epoca<sup>9</sup>, a causa della fama che l'opera e l'autore stesso avevano ottenuto in lingua originale<sup>10</sup> e che il manoscritto della traduzione fosse già disponibile tra gli anni '90 del XVI secolo e il 1603. Riteniamo perciò importante richiamare all'attenzione alcune considerazioni sulle edizioni degli *Essais* circolanti nell'Inghilterra all'inizio del XVII secolo, nella misura in cui si tratta di testi rimaneggiati, sia nel caso delle edizioni francesi a disposizione che in quello della traduzione inglese.

Il più antico riferimento all'opera di Montaigne nel contesto inglese è stata individuata da Warren Boutcher nelle *Orationes duae Londini habitae in aedibus Greshamiis A.D. 1598*, tenute al Gresham College tra il 1598 e il 1599 da Matthew Gwinne – amico e assistente di Florio<sup>11</sup> – il quale si riferisce agli *Essais* parlando di *inventiones, interpretationes, inquisitiones*<sup>12</sup>.

Le tracce bibliografiche del testo francese forniscono informazioni sulla presumibile presenza dell'edizione parigina del 1588 degli *Essais* tra i possessori Harrington-Russel<sup>13</sup>, e dell'edizione del 1598, anch'essa stampata presso Abel L'Angelier, figurante nel catalogo del 1605 della Bodleian Library<sup>14</sup>. Quest'ultima consiste in un testo ibrido che si giova delle correzioni apportate da Marie de Gournay su un'edizione del 1595 (Esemplare di Anversa) a seguito della consultazione dell'Esemplare di Bordeaux alla quale aveva avuto accesso durante il soggiorno presso la vedova di Montaigne tra il 1595 e il 1596<sup>15</sup>.

---

*French Littleton* si veda M. Wyatt, *The italian encounter with Tudor England. A cultural politics of translation*, Cambridge 2005, pp. 163-165.

<sup>9</sup> C. Longworth-Chabrun, op. cit., p. 84.

<sup>10</sup> William Hamlin sostiene che alcuni autori tra cui Francis Bacon, Gabriel Harvey e John Davies avessero letto Montaigne in francese. W. M. Hamlin, *Florio's Montaigne...*, cit., p. 493.

<sup>11</sup> Nella prefazione al primo libro degli *Essayes* Florio si riferisce a Matthew Guinne paragonando la loro amicizia a quella tra Étienne de La Boétie e Montaigne. Cfr. J. Florio, *The Essayes or Morall, Politike and Millitarie Discourses of Lord Michael de Montaigne*, London 1603, *The epistle dedicatorie*.

<sup>12</sup> W. Boutcher, *Marginal Commentaries...*, cit., 11.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Cfr anche Id., *Montaigne et Antony Bacon. La familia et la fonction des lettres*, in «Montaigne Studies», 2001, vol. XIII, n. 1-2, pp. 241-276, p. 272.

<sup>14</sup> *Essais de Michel de Montaigne*, Paris 1598 in 8°, M 17 in Thomas James, *Catalogus Librorum Bibliothecae Publicae quom vir ornatissimus Thomas Blodeius Eques Auratus in Academia Oxoniensi nuper instituit ; continet autem Libros Alphabeticae Dispositos secundum quatuor facultates, Oxoniae, apud Iosephum Barnesium, 1605, f. 354. Cfr. W. Boutcher, Montaigne in England and America*, in Ph. Desan (a cura di), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford/New York 2016, pp. 306-327, p. 323.

<sup>15</sup> A. Legros, *Les Essais posthumes de 1595 et 1598*, Tours 2015, <https://montaigne.univ-tours.fr/essais-posthumes-1595-1598>, consultato il 25 Novembre 2016. Le modifiche apportate da Marie de Gournay tra il testo del 1595 e il testo del 1598 consistono in particolare nella soppressione dei ventinove sonetti di Étienne de La Boétie e nell'integrazione delle correzioni all'*Avis au lecteur*, oltre che nella riduzione a poche righe della lunga introduzione di Marie de Gournay. Per una descrizione delle modifiche e la documentazione della visita di Marie de Gournay al Castello di Montaigne attraverso l'epistolario con Giusto Lipsio si veda G. Abel, *Juste Lipse et Marie de Gournay autour de l'exemplaire d'Anvers des Essais de Montaigne*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1973, t. 35, n. 1, pp. 117-129.

La questione della traduzione inglese si articola su due livelli: è necessario infatti sia richiamare alcune indicazioni di merito sulla natura dell'opera di Florio, sia circoscrivere i termini entro i quali la diffusione di Montaigne è stata resa possibile dalla traduzione.

Innanzitutto, Florio è intervenuto su un testo di partenza difficile da stabilire: nel *To the Courteous Reader*, infatti, fornisce alcune indicazioni sul materiale di cui si è servito, riferendosi alle «diversities of copies, editions, and volumes (some whereof have more or less than others) and I in London having followed some and in the country others; now those in folio, now those in octavo, yet in this last survey reconciled all»<sup>16</sup>. Florio ha quindi lavorato su diverse edizioni conciliandole deliberatamente in un unico prodotto editoriale<sup>17</sup>, tradendo la tipica indifferenza dei traduttori rinascimentali per l'originalità della fonte, questione ancora più complicata nel caso degli *Essais* a causa della stratificazione sia del testo di mano montaignana che delle edizioni postume pubblicate da Marie de Gournay.

Inoltre, la propensione del traduttore alle modifiche testuali e stilistiche fanno dell'opera una vera e propria traduzione non solo linguistica ma anche culturale, al punto che alcuni critici – riprendendo la metafora vestiaria tipica della teoria rinascimentale della traduzione – hanno parlato di «Montaigne in english dress»<sup>18</sup> per sottolineare come la traduzione di Florio avesse prodotto un'opera adeguata ai gusti della società intellettuale inglese del tempo rendendola attraente per autori come Shakespeare<sup>19</sup>.

La pratica di Florio si iscrive nel dibattito già radicato in contesto umanistico<sup>20</sup> sulle regole della traduzione, felicemente definita *elizabethan art*<sup>21</sup> da Francis O. Matthiessen: la libertà dei traduttori rinascimentali si esprime così nel ricorso a testi di seconda mano e nel richiamo della metafora della vestizione<sup>22</sup>, elementi entrambi presenti nell'opera di Florio. Il termine *go-between*, utilizzata da Peter Burke per definire questo tipo di traduttore, mediatore tra un testo di origine non necessariamente aderente alla fonte originaria e un

---

<sup>16</sup> J. Florio, *To the Courteous Reader...*, cit.

<sup>17</sup> Per un'approfondita analisi delle possibili edizioni utilizzate da Florio cfr. W. Boutcher, *The origins of Florio's Montaigne*, in «Montaigne Studies», 2012, vol. XXIV, n. 1-2, pp. 7-32, pp. 18-23. Boutcher sottolinea la difficoltà di identificare la fonte di Florio, proprio a causa del suo sforzo di conciliare diverse edizioni, e discute le edizioni a disposizione a partire dalle indicazioni editoriali – in folio e in octavo – in rapporto anche alla traduzione dei capitoli I, 25 e I, 26 sulla quale torneremo più avanti. Desan riferisce anche che Florio abbia potuto consultare l'edizione ginevrina degli *Essais* sottoposta a censura da Simon Goulart e resa leggibile per il pubblico riformato. Ph., *Translata Proficit...*, cit., p. 13.

<sup>18</sup> L. Westling, *Montaigne in english dress from Florio to Cotton*, in «Pacific Coast Philology», 1978, vol. 13, pp. 117-24.

<sup>19</sup> Cfr. Ph. Desan, *Translata proficit...*, cit., 24.

<sup>20</sup> Massimiliano Morini ricostruisce le fonti umanistiche del dibattito in M. Morini, *Tudor Transaltion in theory and practice*, Forham 2006, pp. 8-17.

<sup>21</sup> F. O. Matthiessen, op. cit.

<sup>22</sup> «I yet at least a fondling foster-father, having transporting it from France to England; put it in English clothes, thought it to talke our tongue». J. Florio, *The Essayes...*, cit., *The epistle dedicatorie*.

prodotto editoriale adeguato al pubblico a cui è indirizzato<sup>23</sup>, è particolarmente adatto per definire il personaggio di Florio. Le opere precedenti alla traduzione di Montaigne sono infatti proiettate in un orizzonte di mediazione tra la cultura italiana e quella inglese<sup>24</sup> e mirano a fornire gli strumenti adeguati alla vita attiva all'interno della società inglese: l'attenzione alla lingua – da cui il *World of Words* – e alla conversazione – i *First Fruits* e soprattutto i *Second Fruits* – testimoniano da una parte la dimensione logocentrica che accomuna Florio a Montaigne, a Bacon, e agli umanisti italiani in generale e dall'altra la capacità di mobilità culturale che trae vantaggio delle sue origini italiane<sup>25</sup> in un momento in cui la cultura italiana circola fortemente<sup>26</sup>. Lo sforzo nel tradurre la complessità dell'opera e del linguaggio di Montaigne è ben evidenziata nelle lettera dedicatoria in cui Florio, oltre a sottolineare le difficoltà incontrate nell'impresa e a ringraziare Teodoro Diodati e Matthew Gwinne<sup>27</sup>, delinea i contorni teorici e gli obiettivi della traduzione, proponendone un'apologia e citando il pensiero del “Nolano” per il quale «from translation all Science had it's of-spring»<sup>28</sup>. L'obiettivo di Florio è quindi quello di rendere «Montaigne vital to Englishmen»<sup>29</sup> attraverso una traduzione stilisticamente attraente e familiare per le orecchie inglesi, caratterizzata dalla spiegazione di alcuni termini francesi e dall'utilizzo di un *langage imagé* che altera e amplifica il testo in senso “drammaturgico”<sup>30</sup>, in un momento in cui l'immaginazione teatrale è elemento determinante della letteratura inglese<sup>31</sup>.

---

<sup>23</sup> P. Burke, *The Renaissance translator as go-between*, in A. Höfele e W. von Koppenfels (edited by), *Renaissance Go-Betweens. Cultural exchange in Early Modern Europe*, Berlin-New York, 2005, pp. 17-31.

<sup>24</sup> C. Longworth-Chabrun, op. cit., pp. 43-80.

<sup>25</sup> F. Yates, op. cit., p. 29. L'identità ibrida di Florio lo porta ad anticipare e a rispondere a eventuali critiche circa la legittimità della sua pretesa di insegnare l'italiano: «So bene (...) che alcuni diranno come può scrivere costui buon italiano? & non è nato in Italia? A quelli rispondo che considerano bene i fatti suoi». J. Florio, *His Firste Fruites*, London 1578, *A tutti i gentiluomini e mercanti italjani*.

<sup>26</sup> M. Wyatt, op. cit., p. 157.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Sulla difficoltà della traduzione e l'aiuto di Diodati e Gwinne, cfr. C. Longworth-Chabrun, op. cit., pp. 83-84; F. Yates, op. cit., p. 222; L. Westling, op. cit., p. 118.

<sup>28</sup> J. Florio, *Essayes...*, cit., *To the reader*. F. Yates, *John Florio...*, cit., p. 223. Yates dedica un intero capitolo ai rapporti tra John Florio e Giordano Bruno. Cfr. Ivi, pp. 87-123.

<sup>29</sup> F. O. Matthiessen, op. cit., p. 130.

<sup>30</sup> F. Yates, *John Florio...*, cit., p. 146.

<sup>31</sup> W. M. Hamlin, *Florio's theatrical Montaigne*, in «Montaigne Studies», 2012, vol. XXIV, n. 1-2, pp. 33-50, p. 34. Hamlin sottolinea, a ragione, il gusto teatrale che già percorre il testo montaignano, secondo diverse sfumature. Oltre al noto richiamo alla mimesi pittorica, racconto sincronico dell'io, che delinea un'idea di biografia in cui l'immagine e l'azione risultano più efficaci della narrazione diacronica, Montaigne ricorre spesso alla metafora della vita come teatro e scena, operando una distinzione tra la dimensione pubblica e quella privata, ben espressa dal racconto della sua esperienza come sindaco di Bordeaux. Per l'ambiguo atteggiamento di Florio nei confronti del teatro e i contatti con Stephen Gosson, autore dei versi di apertura dei *First Fruits* e del *The school of abuse*, testo antiteatrale del 1579, si veda F. Yates, *John Florio...*, cit., pp. 42-45. Wyatt insiste sulla dimensione “performativa” e teatrale dei *Second Fruits* di Florio, rintracciandone alcuni elementi allo stato germinale già nei *First Fruits*. Per quanto riguarda i rapporti con Gosson, Wyatt sottolinea la totale estraneità dei contenuti dei versi posti ad apertura dei *First Fruits* rispetto al mondo teatrale che avrebbe successivamente criticato. Cfr. M. Wyatt, op. cit., pp. 167-170.

La critica si è divisa in merito al valore della traduzione inglese degli *Essais*: l'opinione che l'infedeltà di Florio vanifica la corretta fruizione del testo di Montaigne si contrappone a quella per cui l'opera di Florio si iscrive completamente nella teoria della traduzione corrente allo scadere dell'epoca elisabettiana. È indubbio, infatti, che lo stile di Florio, tra amplificazioni, riscritture e addizioni – una “rhetorical expansion” per usare le parole di Francis Yates<sup>32</sup> – influisca sull'opera di Montaigne nello sforzo di rinquadrarla nelle regole della retorica che gli *Essais* ignorano o rispettano solo in parte<sup>33</sup>. In questo senso, la pratica traduttoria di Florio è ben descritta da Massimiliano Morini<sup>34</sup> il quale individua nella modificazione del testo, attraverso l'aggiunta e l'omissione di parole o figure retoriche, la conseguenza di una delle tendenze rinascimentali nella pratica della traduzione<sup>35</sup> a concentrarsi sull'*elocutio* dell'opera da tradurre, a scapito della fedeltà all'*inventio* e alla *dispositio* del materiale originale. Morini identifica nella lettera dedicatoria di Florio il passaggio dal sentimento di un'esigenza apologetica del traduttore tipica di inizio '500 – e anche Florio si chiede: «Shall I apologize translation?» – a una convinzione del valore stesso dell'opera prodotta – «having transported it from *France* to *England*; put it in English clothes; thought it to talke our toungue (though manytimes with a jerke of the French *Iargon*)»<sup>36</sup> – che si presenta con un'ambizione di autonomia, nonostante l'abitudinario riferimento alla natura derivata della traduzione. Florio utilizza infatti una metafora mitologica definendo se stesso come Vulcano che estrae Minerva – l'opera – dal *bigge braine* di Giove, e come *foster-father* che supplisce all'originaria figura paterna<sup>37</sup>.

La concezione della sua traduzione come ulteriore frutto di un'opera altra è anche affermazione da parte di Florio del valore del processo traduttorio come creazione e, in questo senso, ben si concilia con l'appello di Montaigne a onorare la natura “fertile” dei suoi *Essais*, dai quali il lettore creativo può creare mille altri saggi.

È indubbio che la dimensione mediatrice della traduzione di Florio sia stata determinante per il successo dell'opera di Montaigne nei primi anni '30 del XVII secolo inglese, non solo

<sup>32</sup> F. Yates, *John Florio...*, cit., p. 228.

<sup>33</sup> Su questo tema cfr. F. O. Matthiessen, op. cit., pp. 103-168; F. Yates, *John Florio...*, cit., pp. 213-245.

<sup>34</sup> M. Morini, op. cit., pp. 27-28. In questo senso la traduzione non è solo opera linguistica, ma pienamente retorica. Morini utilizza il termine *domestication* per definire la trasformazione degli elementi retorici dell'originale, a partire dal linguaggio e dalla prospettiva culturale del pubblico a cui è rivolta la traduzione.

<sup>35</sup> Ivi, p. 12. Non ovviamente l'unico approccio alla traduzione: Morini individua e analizza puntualmente anche l'eredità dell'umanesimo italiano – in particolare del *De recta interpretatione* di Leonardo Bruni. Di particolare interesse anche il richiamo, in rapporto a questi temi, alla separazione di *inventio* e *dispositio* dall'*elocutio* derivante dal pensiero di Pierre de La Ramée.

<sup>36</sup> J. Florio, *Essayes...*, cit., *The epistle dedicatoire*. M. Morini, op. cit., p. 27.

<sup>37</sup> Ivi, p. 84. Desan ha analizzato questo processo di “riappropriazione della paternità del testo” per sottolineare la valenza creativa della traduzione di Florio, di cui fa parte l'identificazione con Montaigne stesso attraverso l'autorialità dei nuovi *Essayes* e la coincidenza di Gwinne con Étienne de La Boétie. Ph., *Translata proficit...*, cit., pp. 11-12.

perché ne ha reso possibile l'accesso anche a un pubblico unicamente anglofono<sup>38</sup>, ma anche perché ne ha circoscritto i termini dell'eredità stilistica e linguistica prima ancora che contenutistica<sup>39</sup>.

L'influenza di Montaigne sulla letteratura inglese a cavallo tra XVI e XVII secolo è stata ripetutamente attestata e approfondita attraverso lo studio delle copie di Florio annotate – soprattutto per quanto riguarda l'opera di Shakespeare<sup>40</sup>. È tuttavia di interesse sottolineare la fama acquisita da Montaigne tra gli autori che si occupano di educazione e pedagogia, in un contesto di crisi delle forme tradizionali dell'insegnamento istituzionale – università e relativo *ordinatio studii* – e della trasmissione del sapere in generale.

L'appartenenza dell'opera di Montaigne a questa dimensione nella ricezione inglese è da subito testimoniata dall'analisi delle tre lettere dedicatorie della prima edizione della traduzione – una lettera per ciascun libro – indirizzate ognuna a una coppia di donne. La prefazione al primo libro è dedicata a Lucy Russell, contessa di Bedford, e a sua madre, Lady Harrington (la cui famiglia aveva accolto Florio, dopo l'incriminazione del suo precedente mecenate e allievo, Henry Wriothesley, conte di Southampton<sup>41</sup>), rispettivamente sorella e madre di John Harrington, affidato alle cure di Diodati. Le prefazioni al secondo e al terzo libro sono dedicate invece alle dirette allieve di Florio: Elizabeth Bedford e Penelope Lady Rich per il secondo libro, Elizabeth Lady Gray e Mary Lady Nevill per il terzo, celebrate da Florio con parole di ammirazione<sup>42</sup>. Il sistema delle lettere dedicatorie offre dunque una panoramica sul contesto della traduzione di Montaigne e sulle attività di Florio e degli altri precettori che contribuiscono all'educazione dei giovani *noblemen* e *gentlemen*.

Un secondo indizio consiste nella convincente identificazione del “one chapter” (la cui traduzione richiesta da Edward Wotton a Florio dà inizio a quella completa degli *Essais*) con

---

<sup>38</sup> Tom Conley ha messo giustamente in relazione il riferimento all'università nel *To the Courteous Reader* – «such conversion is the subversion of Universities» – con il momento di crisi della tradizionale *translatio studii* e della dimensione educativa al XVII secolo, di cui il cospicuo programma di traduzioni attivo in epoca Tudor sarebbe un sintomo. T. Conley, *Institutionalizing translation. On Florio's Montaigne*, in S. Weber (edited by), *Demarcating discipline. Philosophy, Literature, Art*, Minneapolis 1986, pp. 45-60.

<sup>39</sup> Conley e Desan concordano, sebbene con diverse sfumature, nel negare a Florio la valenza di tramite per quanto riguarda il contenuto degli *Essais* sottolineandone piuttosto la portata nei termini di innovazione linguistica. In particolare Desan mostra come la traduzione di Montaigne sia stata per Florio un laboratorio in cui mettere in atto le indicazioni che già aveva dato nel *A World of Words*. Cfr. Ivi, p. 50 e Ph. Desan, *Translata Proficunt...*, cit., p. 24.

<sup>40</sup> Per i rapporti tra Shakespeare e Florio si veda S. Costola, M. Saenger, *Shylock's Venice and the Grammar of Modern City*, in M. Marrapodi (a cura di), *Shakespeare and the Italian Renaissance. Appropriation, Transformation, Opposition*, Farnham 2014, pp. 147-62, C. Longworth Chambrun, op. cit., C. M. Franzero, *John Florio a Londra ai tempi di Shakespeare*, Parma 1969.

<sup>41</sup> Per i rapporti di Florio con Southampton si vedano C. Longworth-Chambrun, op. cit., pp. 23-26 e F. Yates, *John Florio...*, cit., pp. 124-6; pp. 188-91.

<sup>42</sup> John Florio...

il capitolo sull'educazione – *De l'institution des enfants* – di Montaigne. L'ipotesi è dimostrata da Boutcher<sup>43</sup> attraverso alcuni precisi riferimenti all'insistenza di Florio sul «learning joyned with true knowledge». Infatti, l'aggiunta per mano di Florio nel *Of the institution and education of children* – unica totalmente estranea al testo originale e introdotta da una citazione indiretta di Torquato Tasso<sup>44</sup> – è leggibile come un tentativo di re-indirizzare verso la Contessa di Bedford, Lucy Russell<sup>45</sup> i consigli che Montaigne aveva dato a Madame Diane de Foix sull'educazione del figlio. In questo senso è legittimo pensare che Florio si sia voluto qui proporre come il «true Gentleman» – seguace della filosofia, «rich and noble Queen» – capace di «learne and knowe more of hir, and proove a better scholler in one yeere, than an ungentle, or base fellow shall in seaven, though he pursue hir never so attentively»<sup>46</sup>, alla stregua di ciò che Montaigne aveva fatto ventitre anni prima. Da qui, se il primo capitolo tradotto fosse davvero quello sull'istituzione dei fanciulli, il modo in cui Montaigne si presenta – figura particolare a metà tra precettore e *gentilhomme* dedito all'educazione alla vita civile – potrebbe aver contribuito non solo alla ricezione del capitolo all'interno di quella costellazione di scritti pedagogici indicati da Boutcher<sup>47</sup>, ma anche all'inclusione del nome di Montaigne tra gli autori che hanno contribuito al metodo dell'istituzione dei giovani pupilli destinati a una vita politicamente attiva.

È forse di qualche interesse mettere in relazione questa forte presenza femminile tra gli interlocutori e il pubblico di Florio con le note di Montaigne sull'educazione delle donne e del loro rapporto con la lettura degli *Essais*, non solo per i contenuti tratti dagli autori inglesi tra XVI e XVII secolo, ma anche per l'auto-rappresentazione che Montaigne propone a questo specifico pubblico. La dimensione tutta privata del *commerce* con le donne si esprime nel rifiuto di Montaigne di produrre un libro utile al mero narcisismo, e nella redazione del capitolo sull'amore – *Sur des vers de Virgile*, «ce chapitre me fera du cabinet» – tutto percorso da un'intima complicità col sesso femminile, nel quale il richiamo alla temperanza nel campo della lussuria si intreccia con una serie di motivi tradizionali sul rapporto tra donne, amore e matrimonio. È ancora in questo capitolo che si trovano le note sulla considerazione delle donne come altro esempio di applicazione di quel processo

---

<sup>43</sup> Si vedano W. Boutcher, «*Learning mingled with nobilitie*»: directions for reading Montaigne's *Essais* in their institutional context, in K. Cameron e L. Willet, *Le visage changeant de Montaigne/The changing face of Montaigne*, Paris 2003, pp. 337-362; Id., *Marginal Commentaries...*, cit.

<sup>44</sup> Ivi, p. 13.

<sup>45</sup> W. Boutcher, «*Learning mingled with nobilitie*» ..., cit., p. 349.

<sup>46</sup> J. Florio, *Essays...*, cit., *The epistle dedicatoire*.

<sup>47</sup> Gli scritti a cui Boutcher si riferisce consistono sia in pubblicazioni – come l'*Institution of a young noble man* di John Cleland (1607), il quale attinge a piene mani al *Of the institution and the education of children*, al *Of the pedantisme* e al *Of the affection of fathers to their child* – che in scambi epistolari, tra cui una lettera di Thomas Bodley a Francis Bacon.



mentale attraverso il quale Montaigne opera lo “scambio di posto”<sup>48</sup>, elemento di una pratica di tolleranza mai conclusa in monolitiche regole morali.

La dimensione privata in cui avviene la lettura degli *Essais* non è solo situata al di fuori della codificazione istituzionale della tradizionale trasmissione del sapere, ma investe il caratteristico rapporto tra educanda e precettore, soprattutto relativamente a quella particolare figura umanistica del *reader* che mescola piacere della lettura ed educazione alla vita civile.

Ancora Boutcher fornisce alcuni riferimenti letterari che confermano la percezione di Montaigne come autore da leggersi in contesto privato: questa pratica è registrata ad esempio nei diari di Lady Anne Clifford, la quale è anche rappresentata nel trittico di Kendal insieme ai genitori e ai fratelli, e circondata dai testi della sua *institution*, tra cui figurano la traduzione di Florio e il *De la sagesse* di Pierre Charron<sup>49</sup>. Per quanto riguarda inoltre la possibilità che precettori e istitutori potessero raccomandare la lettura di testi come *Sur des vers de Virgile* si trova un primo rimando alla traduzione di Benedetto Varchi a opera di Robert Tofte, e un secondo al *The Dutch Courtesan* di John Marston (III, 1)<sup>50</sup>. In entrambi i casi si tratta di temi affrontati in III, 5, quali la gelosia, l’adulterio e la differenza tra amore cortese e amore maritale, e tuttavia si trova in Marston qualcosa di più, ancora giocato nel contesto del rapporto tra istitutrice e allieva. Il terzo atto della commedia si apre infatti con la rappresentazione della pratica della *lecture*. In realtà, la lettura è continuamente rotta e impedita da Crispinella – personaggio anti-matrimonio in aperta contrapposizione alla sorella Beatrice – dalla cui bocca escono alcune affermazioni direttamente prese dal Montaigne di Florio:

Let’s ne’er be ashamed to speak what we be not ashamed to think (...) We pronounce boldly rubbery, murder, treason, which deeds must needs be far more loathsome than an act which is so natural, just, and necessary as that of procreation. You shall have an hypocritical vestal virgin speak that with close teeth publicly which she will receive with open mouth privately. For my own part, I consider nature without apparent; without disguising and compliment (...) as in the fashion of time, those books that are call’d in are most in sale and request, so in nature, those actions that are most prohibited are most desired. (*The Dutch Courtesan*, III, 1, 39-57)

Poco più tardi, all’affermazione di Beatrice: «We are private, but the world censure you; for truly, severe modesty is woman’s virtue», Crispinella rifiuta la virtù concepita come «uncivil

---

<sup>48</sup> N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze 2004, pp. 188-90.

<sup>49</sup> Per maggiori informazioni su questo dipinto come elemento dell’azione di *self-fashioning* operata da Lady Anne Clifford al fine di presentarsi come erede della famiglia Clifford si veda P. Salzman, *Reading Early Modern Women’s Writing*, Oxford 2006, pp. 90-108.

<sup>50</sup> W. Boutcher, op. cit., 19.

privateness» e interroga la *nurse* Putifer, giocando sull'ambivalenza del termine *conceive*: «what do you conceive of all this?». La risposta riporta i termini della questione alla consuetudine, come già aveva fatto Beatrice attraverso la condanna da parte del “mondo” alla condotta auspicata da Crispinella e rende meno scabroso il riferimento alla sessualità femminile, riportato al contesto matrimoniale:

Nay, faith, my conceiving days be done. Marry, for kissing, I'll defend that; that's within my compass. But for my own part, here's Mistress Beatrice is to be married, with the grace of God (...) This week you must marry him, and I now will read a lecture to you both, how shall you behave yourselves to you husbands the first month of your nuptial. (III, 1, 60-79)

Il *boldly speaking* a cui si riferisce Crispinella è sicuramente un rimando al passo di Montaigne individuato da Boutcher e testimonia la diffusione di *Sur des verses de Virgile* – «we prononce boldly to rob, to murther, to betray and this we dare not but betweene our teeth». Tuttavia, il divieto di pronunciare parole appartenenti al dominio sessuale riporta alla mente anche l'episodio della *lecture* tra la figlia di Montaigne, Léonore, e la sua governante, narrato più avanti in III, 5 e preceduto da una critica all'educazione riservata alle donne:

Even from their infancy wee frame them to the sports of love: their instruction, behaviour, attire, grace, learning, and all their words aimeth onely at love, respects onely affection. Their nurces and their keepers imprint no other thing in them, then the lovelinesse of love, were it but by continually presenting the same unto them, to distate them of it: my daughter (al the children I have) is of the age wherein the laws excuse the forwadedest to marry. (...) She was one day reading a French book before me, an obscene word came in her way (more bawdie in sound then in effect, it signifieth the name of a Tree and another thing)<sup>51</sup>, the woman that looks to hir staid her presently and somewhat churlishly making her step over the same: I let hir alone, because I would not crosse their rules for I medle nothing with this government: womens policie hath a mysticall proceeding, we must be content to leave it to them.<sup>52</sup>

La messa in scena della schizofrenia riguardo alle pratiche amorose imposta alle donne ed espressa nel dovere di tacere la semantica dell'atto sessuale (almeno pubblicamente) si configura come il contraltare dell'opposizione tra artificio/ornamento e natura – tema che percorre tutto il capitolo *Sur des verses de Virgile* – per mezzo dell'inciso di Crispinella che si ostina a parlare in modo autentico e sincero: «For my own part, I consider nature without apparent; without disguising and compliment».

---

<sup>51</sup> Florio non traduce i due significati del termine *fouteau*, ma ne fa una prosa. M. de Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano 2012, III, 5, p. 1584: «Elle lisait un livre français devant moi, le mot de *fouteau* s'y rencontra, nom d'un arbre connu, La femme qu'elle a pour sa conduite l'arrêta tout court, un peu rudement, et la fit passer par-dessus ce mauvais pas. Je la laissai faire, pour ne troubler leurs règles, Car je ne m'empêche aucunement de ce gouvernement».

<sup>52</sup> J. Florio, *Essayes...*, cit., III, 5, pp. 513-4.

Difficile, leggendo queste parole, non pensare all'intento di sincerità che percorre tutti gli *Essais*, cominciando dal *Au lecteur* fino ad assumere una serie di sfumature che non si limitano alla dimensione morale. Infatti, sebbene la scrittura sincera rappresenti il punto di partenza per la produzione stessa dell'opera, alcuni capitoli ne amplificano la semantica andando oltre l'intento morale e declinando l'opposizione tra artificio e natura nei termini di scelta tra due opzioni di condotta alla quale corrispondono altrettante epistemologie del sapere e conseguentemente di pratica pedagogica. Gli *Essais* appaiono come un "progetto di educazione permanente della mente" – per usare la felice espressione di Nicola Panichi<sup>53</sup> – in perfetta linea con il modello educativo diffuso che non si esaurisce, soprattutto per i giovani *noblemen* e *gentlemen* inglesi, nell'assolvimento del *curriculum* accademico, ma che risponde all'emergere di una *middle class* ansiosa di spiccare politicamente e socialmente<sup>54</sup>. Questo progetto di educazione presentato negli *Essais*, come pratica scrittoria del "saggiarsi" e non come opera conclusa in se stessa, rendono l'autore l'incarnazione delle sfumature di una crisi che riguarda non solo le istituzioni della conoscenza, ma anche il metodo dell'apprendere e il concetto stesso di sapere: la vita civile impone un sapere a-sistematico che non si dà più nella sterilità del *curriculum* accademico già denunciata dagli umanisti europei, e necessita della pratica quotidiana del mondo. L'artificialità del sapere pedante, dunque, fatta di cavilli e parole il cui significato è reso incomprensibile dal sovrapporsi di arguzie logiche – inutile per qualsiasi *young gentleman* destinato alla vita civile – si contrappone alla naturale conoscenza che scaturisce dalla spontaneità del vivere, dall'esperire le diverse forme dell'umano e dall'abitudine alla varietà.

### 1.2 *Non est ornamentum virile concinnitas*

Gli esiti della preminenza della dimensione civile sopra evocata non si esauriscono nel mutamento dell'ordine sociale: il problema filosofico della vita civile in quanto luogo di

---

<sup>53</sup> N. Panichi, *Montaigne*, Roma 2010, p. 209. Boutcher sottolinea come per i lettori inglesi non fosse stato difficile leggere gli *Essais* come un itinerario dell'istituzione del sé. Il critico individua nel primo libro la formazione giovanile di Montaigne, tema culminante nei consigli dell'autore a Madame Diane de Foix rispetto all'educazione del figlio; nel secondo il rapporto con l'umanista Pierre Bunel, con la famiglia e la formazione della condotta ricevute nell'ambiente domestico; infine nel terzo libro, i segnali dell'istituzione in età adulta, attraverso i riferimenti al viaggio di Montaigne in Svizzera e in Italia. W. Boutcher, op. cit., 8. Tuttavia, se quest'interpretazione può essere valida riportandola agli occhi dei lettori della prima metà del XVII secolo, attualmente risente dei medesimi difetti tipici di qualsiasi tentativo di comprendere gli *Essais* sotto una struttura omnicomprensiva: se educazione del sé si dà in Montaigne, si trova nel metodo del continuo meditare e meditarsi, come pratica del conoscersi e dell'inventare una morale individuale sostenibile per un "io" che si fa carico del contesto in cui si trova a vivere, espressa nella formula *vivre à propos*.

<sup>54</sup> Sui risvolti di questo mutamento sociale rispetto all'educazione femminile si veda J. Lambert, *Early modern educational culture: The wit of a Woman*, in K. M. Moncrief e K. R. McPherson (a cura di), *Performing Pedagogy in Early Modern England*, Farnham 2011, pp. 131-146.

realizzazione del potenziale umano, infatti, riunisce convinzioni antropologiche e teoretiche derivanti dalla connessione tra l'emergere di nuovi assetti politici e la "filosofia dell'uomo" ereditata dall'Umanesimo italiano. La centralità della politica e delle arti riapre, infatti, la sfera di dominio della saggezza pratica e, con essa, della retorica e dell'eloquenza, immergendo totalmente il sapere nella varietà mutevole delle esigenze umane: il *sermo* si fonde alla *societas*<sup>55</sup>.

La strettissima corrispondenza tra «i risultati dello sviluppo del pensiero» e la loro risoluzione immediata in «un nuovo ideale di vita individuale e sociale»<sup>56</sup> come scopo unitario dell'Umanesimo – sebbene plurale nelle forme perché plurali sono i contesti politici in cui si sviluppa – ridefinisce l'antropologia attraverso il linguaggio e la comunicazione. Ogni possibile socialità fondata su questi elementi richiede inoltre di un ordine di regole condivise da una "effettiva comunità di menti"<sup>57</sup> al fine di garantire la reciprocità della comunicazione, alla luce dell'esigenza imprescindibile della comprensibilità.

La trattatistica di XVI e XVII secolo attinge allora dalla retorica classica le questioni del rapporto con l'uditorio e dell'abilità del parlante di adattarsi al pubblico e alla situazione. Il tema della plasticità dell'oratore, articolata sull'occasione del discorso e sull'analisi dei processi delle passioni su cui il discorso deve aver effetto, è il correlativo dell'ambivalenza della persuasione, da cui deriva ulteriormente il problema etico, soprattutto in quei contesti – come la corte e il tribunale – in cui bene pubblico e beneficio privato si trovano spesso in contraddizione e la posta in gioco, nell'opposizione tra inganno e sincerità, è alta.

Il connotarsi del pensiero di Montaigne e di Bacon all'interno di questa dimensione tutta comunicativa – evidente, in Bacon, nelle opere di stampo politico e giuridico, ma anche nella mai mancata preoccupazione per il perfezionamento degli *Essays*, sottoposti a continua revisione nell'arco di tutta la vita dell'autore – contribuisce a situarli in

---

<sup>55</sup> Cfr. A. Pons, *La rhétorique des manières au XVI<sup>e</sup> siècle*, in M. Fumaroli (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne*, Paris 1999, pp. 411-30, p. 413.

<sup>56</sup> E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino 1954, p. 97.

<sup>57</sup> C. Perelman, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1989, p. 16. Il reciproco riconoscimento, espresso dalla formula socratica *loquere ut te vedeam*, motto di Stefano Guazzo ne *La Civil Conversazione*, è ben articolata da Perelman, il cui riferimento è utile per definire i contesti ben ordinati e codificati all'interno dei quali la retorica si applica tra XVI e XVII secolo: «Non basta parlare o scrivere, occorre pure essere ascoltati e letti. Non è senza importanza poter disporre di qualche ascoltatore, avere un largo uditorio, essere ammessi a prendere la parola in determinate circostanze, in alcune assemblee, in certi ambienti. Non dobbiamo dimenticare che ascoltare qualcuno significa mostrarsi disposti ad ammettere eventualmente il suo punto di vista. (...) La partecipazione a uno stesso ambiente, la possibilità di frequentarsi, di intrattenere relazioni sociali, sono tutte condizioni che facilitano il formarsi delle condizioni preliminari al contatto delle menti. Anche le discussioni frivole e senza interesse apparente non sono prive di importanza, in quanto contribuiscono al buon funzionamento di un indispensabile meccanismo sociale.» Ivi, p. 19. Per la formula socratica ripresa da Guazzo cfr. N. Panichi, *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino 1994, p. 19; p. 23.

quell'ambiente che vive le ultime battute della vita cortese, animato da uno stile conversativo frutto della mescolanza tra tradizione retorica antica e pratica dei contesti politico e giuridico<sup>58</sup>.

Il tema del dualismo tra natura e arte – protagonista nei manuali di vita cortese – ricorre sia negli *Essais* sia nell'opera di Bacon e si declina in una serie di sensi che, investendo varie sfere del sapere, configurano la strada comune seguita dai due autori e le svolte che li allontanano. Ci concentreremo qui sull'articolazione morale insita nell'opposizione tra inganno e sincerità, allo scopo di definire gli intertesti retorici comuni che non si esauriscono sicuramente nelle fonti classiche, ma sfumano in quella costellazione di scritti sulla pratica appropriata della vita civile<sup>59</sup>, definendo alcuni contenuti morali e lo stile stesso della scrittura, nella scelta di una forma più vicina a quella seneciana con una nota di rifiuto di Cicerone, aperto in Montaigne, sfumato in Bacon.

Ironicamente, l'itinerario che dall'opposizione tra arte e natura arriva a quella tra inganno e sincerità prende le mosse da un intertesto comune che ha il suo modello, per confessato intento, proprio nell'opera di Cicerone e in particolare nell'*Orator* e nel *De Oratore*<sup>60</sup>. Montaigne e Bacon potevano infatti trovare ne *Il Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione<sup>61</sup> il programma di formazione dell'uomo di corte, i cui punti si articolano sull'opposizione tra natura e artificio caratterizzata, tuttavia, dall'attenzione all'istanza etica che percorre il testo e culmina nella trattazione del buon fine del cortigiano:

Il fin adunque del perfetto cortegiano, del qual insino a qui non s'è parlato, estimo io che sia il guadagnarsi per mezzo delle condicioni attribuitegli da questi signori talmente la benevolenzia e l'animo di quel principe a cui serve, che possa dirgli e sempre gli dica la verità d'ogni cosa che ad esso convenga sapere, senza timor o pericolo di despiacergli.<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> M. D. Johnston, *Ciceronian Rhetoric and Ethics. Conduct Literature and 'Speaking Well'*, in V. Cox e J. O. Ward (a cura di), *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance*, Leiden-Boston 2006, pp. 147-164, p. 162.

<sup>59</sup> Cfr. A. Pons, op. cit., p. 415. Amedeo Quondam sottolinea la pervasività del discorso cortese come pratica e "forma del vivere", a partire dalle sue fonti primarie italiane e culminante nel testo francese di Nicolas Farnet *L'honnête homme ou l'art de plaire à la Cour* (1630) che, scrive Quondam, è un «collage di citazioni» tratte dall'opera di Castiglione, dal *Galateo* e da *La Civil Conversation*. Cfr. A. Quondam, *La «forma del vivere»*. Schede per l'analisi del discorso cortigiano, in A. Prosperi (a cura di), *La corte e il "Cortegiano"*, Roma 1980, 2 voll., vol. 2, pp. 28-9.

<sup>60</sup> Il rapporto de *Il Libro del Cortegiano* con l'opera di Cicerone, e in particolare con il programma del *De Oratore*, è analizzato da Marianna Villa che non tralascia di metterne in luce la compenetrazione con la disputa umanistica tra il lascito ciceroniano e quello di Quintiliano. M. Villa, *Moderni e antichi nel I libro del «Cortegiano»*, Milano 2007, pp. 23-49. Si veda anche A. Pons, op. cit., p. 418.

<sup>61</sup> Una bibliografia degli studi sui rapporti tra l'opera di Montaigne e Castiglione si trova in N. Panichi, *I vincoli del disinganno...*, cit., p. 265, n. 1. Di grande utilità, per il chiarimento della diffusione dell'opera di Castiglione in Francia e in Inghilterra tra XVI e XVII secolo, è P. Burke, *Il Libro del Cortegiano. Baldassarre Castiglione e i percorsi del Rinascimento Europeo*, Roma 1998.

<sup>62</sup> B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di A. Quondam, Milano 2000, IV, 5, p. 368.

Il pericolo dell'adulazione, dell'artificio menzognero – in un ambiente come quello della corte in cui vige “un'economia dell'occhio”<sup>63</sup>, fondato cioè sulla connessione tra il comportamento visibile e il significato nascosto – è legato al tradimento della funzione sociale ricoperta dal cortigiano.

E conoscendo la mente di quello [il principe] inclinata a far cosa non conveniente, ardisca di contra dirgli, e con gentil modo valersi della grazia acquistata con le sue bone qualità per rimuoverlo da ogni intenzion viciosa ed indurlo al camin della virtù.<sup>64</sup>

Dei molti errori ch'oggi veggiamo in molti dei nostri principi, i maggiori sono la ignoranza e la persuasion di se stessi; e la radice di questi due mali non è altro che la bugia (...) degli amici poi, pochi sono che abbiano libero adito ad essi e quello pochi han riguardo a riprendergli dei loro errori così liberamente come riprendono i privati, e spesso, per guadagnare grazia e favore, non attendono ad altro che a propor cose che diletino e dian piacere all'animo loro, ancora che siano male e disoneste: di modo che d'amici divengono adulatori e, per trarre utilità da quel stretto commercio, parlano ed oprano sempre a complacenza e per lo più fannosi la strada con le bugie, le quali nell'animo del principe partoriscono la ignoranza non solamente delle cose estrinseche, ma ancor di se stesso.<sup>65</sup>

La possibilità di dire il vero si configura come l'obiettivo primario del cortigiano ben formato, in cui interiorità ed exteriorità coincidono nel medesimo anelito alla sincerità, giocando allo stesso tempo nello spazio tra arte e natura, attraverso un uso sapiente e legittimo dell'artificio. La «regola universalissima» della “sprezzatura” si articola su due elementi che ne svelano il carattere morale e pedagogico, vero senso dell'etichetta rinascimentale: se da una parte, infatti, si tratta di una virtù accompagnata costantemente dal “bon giudizio”, abilità a sua volta acquisita attraverso la pratica del mondo, dall'altra il nesso è stretto con la virtù della grazia la quale, «lasciando quelli che dalle stelle l'hanno», nasce dal nascondimento dell'arte. L'elemento della “sprezzatura” dunque, sebbene appaia moralmente neutrale – come capacità cioè di celare l'arte sotto la spontaneità dell'essere – si manifesta invece come coerenza tra intenzione e azione in chi simula e dissimula in vista del buon fine, nonostante il rischio di ambiguità insito nel ricorso all'arte. Se usata onestamente, la correzione – celata – della natura, concorre allo scopo di abituare l'animo alla virtù praticata.

Il tema della relazione tra grazia, “sprezzatura” e sincerità in Bacon si trova in un capitolo degli *Essayes* che fa parte di un gruppo unitario di quattro capitoli dedicati alla pratica della

---

<sup>63</sup> Ivi, p. XLIII.

<sup>64</sup> Ivi, IV, 5, pp. 368-9.

<sup>65</sup> Ivi, IV, 6, pp. 369-70.

vita civile<sup>66</sup>. In *Of ceremonies and Respects* il riferimento diretto alla grazia castiglioniana<sup>67</sup> – «[le buone maniere] si devono osservare negli altri e per il resto confidare in se stessi; infatti se ci si arrabatta troppo per palesarle, se ne sciuperà la grazia che è tutta nell'essere naturali e spontanei»<sup>68</sup> – è preceduto, nell'*incipit* del capitolo, dall'affermazione per cui «chi si mostra soltanto per quello che è deve essere straordinariamente virtuoso, così come deve essere preziosa la pietra montata a nudo»<sup>69</sup>. Come la pietra deve essere intimamente preziosa per mostrarsi senza bisogno di cornice lussuosa, allo stesso modo è concesso mostrare il reale sé solo nel caso che sia pieno di virtù: «coloro le cui nature si armonizzano con le proprie occupazioni, sono esseri felici»<sup>70</sup>. Gli altri, coloro che hanno a che fare con la forza di una natura violenta nelle pulsioni al vizio, devono imparare a domarla e a correggerla attraverso l'arte, segnando la discontinuità tra il sé manifesto e il sé privato:

La natura spesso viene nascosta, a volte vinta, di rado domata. La forza rende la natura più violenta nel momento di reagire, l'insegnamento e la razionalità la rendono meno molesta, però solo l'abitudine riesce a modificarla e domarla. (...) Si coglie meglio la natura di un uomo nella vita privata, perché spoglio di affettazioni; nella passione, perché sottratto alle norme, infine in circostanze o prove nuove, perché non sorretto dall'abitudine.<sup>71</sup>

L'idea della natura domata dall'arte è ancora espressa, così come anche in Castiglione e in Montaigne, sotto l'immagine aristotelica del legno storto che deve essere piegato nella direzione opposta al fine di raddrizzarlo – «piegare la natura come una verga, dalla parte

---

<sup>66</sup> Oltre al citato *Of Ceremonies and Respects*, il gruppo è costituito da *Of Praise, Of Vain-Glory, Of Honour and Reputation*. Cfr. M. Melchionda, *Gli «Essays» di Francis Bacon. Saggio introduttivo, testo critico e commento*, Firenze 1979, p. 151.

<sup>67</sup> P. Burke, *Le fortune del Cortegiano...*, cit., p. 79. Per la diffusione de *Il Libro del Cortegiano* in Inghilterra al tempo di Bacon, cfr. Ivi, pp. 75-79.

<sup>68</sup> F. Bacon, *Saggi*, a cura di A. Brillì e A. M. Ancarani, Palermo 1996, p. 157. «E come la pecchia ne' verdi prati sempre tra l'erbe va carpando i fiori, così il nostro cortegiano averà da rubare questa grazia da que' che a lui parerà che la tenghino e da ciascun quella parte che più sarà laudevole». B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, cit., I, 26, p. 59.

<sup>69</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 195. Lisa Jardine commenta questa similitudine riguardo ad affettazione e naturalezza in L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge 1973, pp. 229-30.

<sup>70</sup> Ivi, p. 152. Ne *Il Libro del Cortegiano* il tema dei *semina innata virtutum* è strettamente connesso a quello della forza dello studio e della fatica nella formazione del cortigiano, come ideale pedagogico che si struttura sulla mediocrità – intesa come medietà – tra eccellenza e inettitudine. (M. Villa, op. cit., p. 55). Il *topos* della nobiltà di nascita, non tanto sociale quanto d'animo, è riscontrabile anche in Montaigne nella figura del *bien né* e ben evidente in I, 42 (*Dell'ineguaglianza che esiste tra noi*): «Ora, se è un uomo abile e ben nato, il regno aggiunge poco alla sua felicità». M. de Montaigne, op. cit., I, 42, p. 471. Si tratta di un'espressione che definisce l'animo di chi non ha bisogno di affettazione per spiccare, sia nel campo della politica e della vita civile che in quello del sapere, come dimostra la contrapposizione tra “les natures bien né” e “les pedantes”. Su questo tema si veda S. J. Holyoake, *Montaigne and the concept of “bien né”*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. XXX, n. 3, 1968, pp. 483-498.

<sup>71</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., pp. 151-2.

opposta, al fine di raddrizzarla»<sup>72</sup> – e nella dimensione del privato come luogo del rivelarsi del sé autentico.

La medesima relazione tra sincerità, “sprezzatura” e rifiuto dell’affettazione, prende le mosse in Montaigne dal capitolo sull’educazione degli *Essais*: si trovano qui mescolati la metafora vestiararia, la figura del cortigiano e, attraverso una citazione di Seneca, la critica del linguaggio ricercato, inadatto a esprimere la verità.

Io ho imitato volentieri il disordine che si vede nella nostra gioventù nel portare i vestiti. Un mantello di traverso, la cappa su una spalla, una calza tesa male, che indica una fierezza sdegnosa di tali ornamenti esteriori e noncurante di ricercatezze. Ma la trovo ancor più al suo posto se è applicata alla maniera di parlare. Ogni affettazione, specie se si considera la gaiezza e libertà francese, è sconvenevole all’uomo di corte. E in una monarchia ogni gentiluomo dev’essere educato alle maniere proprie di un uomo di corte. Per questa ragione facciamo bene a inclinare un po’ alla spontaneità e alla noncuranza. Non mi piacciono i tessuti in cui sono evidenti le aggiuntature e le cuciture, così come in un bel corpo non si devono poter contare le ossa e le vene. *Quæ veritati operam dat oratio, incomposita sit et simplex. Quis accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui?*<sup>73</sup>

«Vera arte che non pare esser arte»: il doppio riconoscimento dell’arte (nell’artificio del vestiario prima e nella natura che costruisce il corpo poi) rimanda, nelle parole seneciane su linguaggio e verità, alla questione etica dell’opposizione tra simulazione e dissimulazione, già presentata nelle guide alla vita civile e configuratasi come problema di filosofia morale a fronte della decadenza delle speranze umanistiche al tramontare del XVI secolo.

Nella lettura di Burke<sup>74</sup>, la doverosa rinuncia dell’uomo di corte all’affettazione e l’accento su spontaneità e *nonchalance* parafrasano l’elemento della “sprezzatura”; ma Hugo Friedrich<sup>75</sup> ha avuto forse ragione nel mitigare la relazione tra la *naïveté* montaignana e la “sprezzatura” del cortigiano di Castiglione. Sebbene infatti, come ha fatto notare Marcel Tetel<sup>76</sup>, i programmi di Castiglione e di Montaigne destinati all’uomo di corte siano simili e articolati su alcuni punti comuni (come la destrezza nell’equitazione, la maniera di parlare e il giusto mezzo nell’aspetto fisico e nel comportamento), è proprio la differenza insita nelle idee di “sprezzatura” e di *nonchalance* così come sono espresse dai due autori, a svelare il diverso atteggiamento nei confronti del rapporto tra arte e natura e, conseguentemente, del

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 152. Cfr. B. Castiglione, op. cit., IV, 40, pp. 411-12; M. de Montaigne, op. cit., III, 10, p. 1871. Il riferimento aristotelico è in Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 9.

<sup>73</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 26, p. 313.

<sup>74</sup> P. Burke, *Le fortune del Cortegiano...*, cit., p. 75.

<sup>75</sup> H. Friedrich, *Montaigne*, Paris 2002, p. 350.

<sup>76</sup> M. Tetel, *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, Paris 1992, pp. 51-74.



concetto stesso di natura. Castiglione e Montaigne condividono il medesimo fondo di sincerità<sup>77</sup> ma, se nel primo l'arte è costante laboratorio di formazione dell'uomo e della donna di palazzo in cui «la fatica è rimossa, occultata: non abolita»<sup>78</sup> al fine di far coincidere i buoni comportamenti richiesti a corte, manifesti e visibili, con la buona condotta e intenzione interiore celate dalla “finestrella del cuore”, nel secondo l'artificio è sinonimo d'inganno, laddove l'esteriorità sincera si metaforizza nell'immagine della nudità che riabilita ogni aspetto della natura umana – esigenze corporee comprese – in una morale scevra da ogni insostenibile stoicismo. Il ruolo del cortigiano, discendente dalla nobiltà feudale ormai obsoleta in una situazione sociale e politica in via di profondo cambiamento<sup>79</sup>, è soppiantato da un nuovo modello che eredita l'attitudine alla pratica del mondo e che allo stesso tempo disapprova l'affettazione della corte e rivendica la naturalezza come cifra di una nuova “forma del vivere”<sup>80</sup>.

L'atteggiamento di Montaigne nei confronti del codice di comportamento cortese derivatogli dalla trattatistica destinata ai *gentilshommes* della generazione precedente, emerge ulteriormente attraverso un racconto posto in un'aggiunta C del capitolo *De la costume et de ne changer aisément une loi reçue* (I, 23). È da rilevare qui, non tanto la critica di un'usanza codificata, quanto la funzione che il racconto svolge, introducendo il problema dell'assuefazione del giudizio causata dalla *coutume*:

Un gentiluomo francese si puliva sempre il naso con le mani: cosa assai contraria ai nostri usi. Difendendo questo suo modo di fare – era famoso per i suoi motti di spirito –, mi domandò che privilegio avesse quel sudicio escremento perché gli apprestassimo un bel tessuto delicato per riceverlo e poi, per di più per impacchettarlo e serrarlo addosso con cura. Che questo doveva far più orrore e più schifo che non vederlo gettare ove che fosse, come facciamo per tutti gli altri

---

<sup>77</sup> La posizione di Montaigne è più vicina a quella di Stefano Guazzo che a quella di Castiglione, sulla cui sfumata differenza Giorgio Patrizi scrive: «l'uomo che “conversa” con gli altri uomini porta con sé l'ammonimento a non abbandonare mai la naturalezza, che è il segno con cui tutto il repertorio concettuale connesso ad un comportamento ideale si riversa in Europa. Tale naturalezza, rispetto alle indicazioni di Castiglione sulla *sprezzatura* o di Della Casa sulla “convenevolezza de' modi e delle maniere e delle parole” è legata costantemente ad un'ideale trasparenza, ad una totale *visibilità* dell'individuo». G. Patrizi, *Una retorica del molteplice: forme di vita e forme del sapere nella «Civil Conversation»*, in Id. (a cura di), *Stefano Guazzo e la Civil Conversation*, Roma 1990, pp. 47-94, p. 63. Cfr. anche N. Panichi, *I vincoli del disinganno...*, cit., p. 374.

<sup>78</sup> A. Quondam, *La «forma del vivere»...*, cit., p. 20.

<sup>79</sup> M. T. Ricci, *La grazia in Baldassar Castiglione: un'arte senz'arte*, in «Italianistica», Anno XXX, n. 2, 2003, pp. 235-45, p. 236.

<sup>80</sup> Si mettano a confronto l'idea di *nonchalance* di Montaigne con le note ciceroniane su *venustus* e *dignitas* in *De Officiis*, I, 36: «Esistono due tipi di bellezza: in uno risiede la grazia [*venustus*], nell'altro la dignità; dobbiamo pensare che la grazia sia tipicamente femminile, la dignità invece maschile. Per cui ogni ornamento non degno di un uomo venga rimosso anche dall'aspetto esteriore, e si respinga ogni difetto simile nei movimenti e nei gesti. (...) Bisogna far uso di una eleganza non odiosa né eccessiva, quel tanto che eviti la trascuratezza campagnola e selvatica. La stessa cura bisogna avere nel vestire, in cui, come in molte altre cose, il giusto mezzo è la scelta migliore». Cicerone, *De Officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di G. Picone e R. R. Marchese, Torino 2012, p. 109.

escrementi. Trovai che non parlava del tutto senza ragione; e che la consuetudine mi aveva tolto la percezione di quella stranezza, che tuttavia troviamo tanto schifosa quando la si racconta di un altro paese. I miracoli sono tali a causa della nostra ignoranza della natura, non secondo l'essenza della natura. L'assuefazione indebolisce la vista del nostro giudizio. I barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto non sembriamo a loro. Né con maggior ragione; come ognuno riconoscerebbe se, dopo aver scorso questi nuovi esempi, sapesse applicarsi ai propri e paragonarli con senno.<sup>81</sup>

«Era famoso per i suoi motti di spirito»: l'inciso suggerisce un registro di *divertissement*, un livello d'ironia attraverso il quale criticare la *coutume*. Montaigne lo utilizza infatti in un altro momento in cui sembra simpatizzare per il rifiuto di una consuetudine: in *Des cannibales* (I, 31) infatti, dopo aver elogiato la vicinanza dei cannibali all'ordine naturale, la liquida con una battuta – «Tutto ciò non va poi tanto male: ma via, non portano i calzoni»<sup>82</sup>. In seguito, in *De l'usage de se vêtir* (I, 36), la metafora della nudità ritorna nell'argomentazione attraverso la quale, dalla distinzione tra leggi naturali e leggi inventate, si arriva alla vicinanza tra selvaggi e contadini nel modo di vestire, contrapposti all'affettazione cortese:

Da qualsiasi parte io mi volga, mi tocca forzare qualche barriera della consuetudine, tanto scrupolosamente essa ha bloccato tutte le nostre strade. Riflettevo, in questa fredda stagione, se l'usanza di andar tutti nudi, propria di quei popoli recentemente scoperti, sia un'usanza imposta dalla calda temperatura dell'aria, come diciamo degli Indiani e dei Mori, o sia invece quella originaria degli uomini. Le persone intelligenti, dato che tutto quello che si trova sotto il cielo, come dice la Sacra Scrittura, è soggetto alle stesse leggi, sono solite, di fronte a problemi come questi, in cui è necessario distinguere le leggi naturali da quelle inventate, aver ricorso all'ordine generale del mondo, nel quale non vi può esser nulla di contraffatto. (...) Fra il mio modo di vestire e quello di un contadino del mio paese trovo molta più differenza che fra la sua foggia e quella di un uomo che è vestito solo della sua pelle.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 23, p. 197. Il racconto, all'apparenza peregrino, si riferisce a una circostanza civile topica, trattata ad esempio nel *De civilitate morum puerilium* di Erasmo da Rotterdam: «A naribus absit mucoris purulentia, quod est sordidorum. Id vitium Socrati Philosopho datum est probro. Pileo aut veste emungi, rusticanum : brachio cubitove, salsamentariorum : nec multo civilius id manu fieri, si mox pituitam vesti illinas. Stropholis accipere narium decremenda, decorum; idque paulisper averso corpore, si qui adsit honoratores. Si quid in solum dejectum est emuncto duobus digitis naso, mox pede proterendum est». Erasmo da Rotterdam, *De civilitate morum puerilium libellus*, Tiguri 1580, p. 4. Sull'opinione di Montaigne riguardo i doveri cerimoniali cfr. M. de Montaigne, op. cit., I, 13, p. 79: «Quanto a me, dimentico spesso l'uno e l'altro di questi vani doveri. Allo stesso modo in casa mia abolisco ogni cerimonia. Qualcuno se ne offende: che posso farci? È meglio che offenda lui per una volta, piuttosto che offender me tutti i giorni: sarebbe una continua soggezione. A che scopo si fugge la servitù delle corti, se la si trascina fin nella propria tana?».

<sup>82</sup> Ivi, I, 31, p. 391.

<sup>83</sup> Ivi, I, 36, pp. 407-09.

Nel ritrarre la natura dell'essere umano, «intellettualmente sensibile e sensibilmente intellettuale»<sup>84</sup>, niente deve essere taciuto: la morale correlata a un'antropologia fondata sulla riunificazione di corpo e anima si pone al di sopra di un qualsiasi sistema gerarchico di vizi e virtù e non può più esaurirsi nella realizzazione di un ideale umanista che appare invece ancora vivo nell'opera di Castiglione<sup>85</sup>. La maschera che deve cadere, in Montaigne, non è solo quella del cortigiano malevolo che da amico diviene adulatore, ma è quella di un essere umano che, attraverso l'arte, tenta di nascondere la sua stessa natura, che si dimostra imperfetta perché posta di fronte a una morale che non ne accetta integralmente l'umanità: «Che mostruoso animale quello che fa orrore a se stesso, a cui pesano i proprio piaceri, che considera se stesso una disgrazia!»<sup>86</sup>. Il riferimento all'animale, non casuale, mira a ristabilire la dignità della sfera degli eventi corporei, in seno a un orizzonte che si configura come anti-umanistico perché al di fuori della dialettica tradizionale tra *miseria* e *dignitas humanitatis*<sup>87</sup>.

Tra Castiglione e Montaigne, tra la costruzione dell'ideale cortese e l'accento marcato sull'arte ingannatrice, trova spazio la letteratura anticortigiana in cui l'arte castiglioniana è già divenuta spocchioso artificio, e in cui la corte e il cortigiano sono rappresentati sotto il segno dell'invidia, dell'astuzia, e dell'ossessione per gli inutili cerimoniali<sup>88</sup>. Sullo sfondo di questa continua tensione tra verità, sincerità e inganno si articolano possibili punti di contatto diretti tra Montaigne e Bacon.

L'edizione finale degli *Essayes*, datata al 1625, si apre con il capitolo dedicato alla verità (*Of Truth*), in cui Bacon declina il concetto dal punto di vista filosofico, poi teologico e infine

---

<sup>84</sup> Ivi, III, 13, p. 2067.

<sup>85</sup> Giulio Ferroni scrive in merito all'ideale del cortigiano perfetto: «la “perfezione” cercata qui dal Castiglione non è altro che la sintesi superiore di capacità orientate ad un risultato sociale; il cortigiano mira al successo sociale, inteso sia come favore del principe che come apprezzamento da parte di tutti gli altri membri “degni” della società. Le tecniche che a tal fine esso deve mettere a punto sono definibili, nell'ottica della trattatistica umanistica a cui Castiglione ancora si collega, solo in rapporto ad una figura umana “perfetta”, capace di riassumerne in sé tutte le possibilità d'uso, senza pericoli di deviazioni e di insuccessi». G. Ferroni, «Sprezzatura» e simulazione, in A. Prosperi (a cura di), *La corte e il “Cortigiano”*, cit., vol. 1, pp. 119-147, p. 122.

<sup>86</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 5, p. 1629.

<sup>87</sup> Non si vuole qui accentuare il carattere libertino del pensiero di Montaigne, ma mostrarne la portata anti-umanista nel suo porsi al di fuori dell'identificazione di alcuni aspetti della natura umana, in particolare quelli corporei, come viziosi *tout court*. La conoscenza del sé emerge infatti in Montaigne come la possibilità di una filosofia morale individuale e tuttavia non individualistica, che trova nella giusta misura e nella continua *institutio* la forma del vivere ideale. Sulla riabilitazione della natura umana nella sua integrità e il confronto con gli animali si veda T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux: Montaigne et Descartes*, Paris 1998; E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris 1998; E. Ferrari, *Montaigne: une antropologie des passions*, Paris 2014.

<sup>88</sup> P. Burke, *Il cortigiano*, in E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari 1993, pp. 135-65, p. 163.

del *civill Businessse*. Il dualismo verità-menzogna assume innanzitutto tinte teoretiche nella tensione tra luce, luce riflessa e ombra e auspica l'*emendatio mentis* allo scopo di far risplendere la verità del giudizio:

La stessa verità è nitida e libera di luce diurna che non fa apparire così solenni e raffinate, come fa la vaga luce delle candele le maschere, le pantomime, e i trionfi del mondo. La verità infatti può forse uguagliare il valore di una perla, che si vede meglio alla luce del giorno, ma non può giungere al valore di un diamante o di un rubino, che offre il meglio di sé con luci varie. L'aggiunta della menzogna accresce sempre il piacere. Qualcuno dubita forse che, se alla mente umana si togliessero idee vane, speranze lusinghiere, valutazioni false, fantasticherie, vagheggiamenti e simili, non resterebbero nelle menti di molti uomini altro che povere, inaridite cose piene di malinconia e malanimo, sgradevoli a loro stessi? Uno dei Padri, con grande severità, chiamò la poesia il vino dei demoni, poiché colma con l'immaginazione e ci riesce solo con l'ombra della menzogna (...) In qualsiasi modo queste cose si instaurino nei giudizi e negli affetti depravati, la verità, che giudica solo se stessa, insegna la ricerca della verità – vale a dire il corteggiamento o il fare all'amore con essa –, la conoscenza della verità – che equivale alla presenza –, il credo della verità – che dà il suo godimento –, sono il bene supremo della natura umana.<sup>89</sup>

Sarebbe semplice, e tuttavia non originale, ricordare l'insistenza montaignana sulla nudità come immagine della verità, *topos* tradizionale di cui Mario Andrea Rigoni ha tracciato la diffusione<sup>90</sup>. Bacon inoltre, preferisce citare direttamente Montaigne in merito alla verità nella dimensione del *civill Businessse* e alla falsità come vizio più vergognoso:

Non c'è alcun vizio che copra un uomo di vergogna, quanto l'essere scoperto falso e perfido. Perciò fece bene Montaigne [*said prettily*], allorché indagando sul motivo per cui la nomea di menzognero dovesse essere una disgrazia e una odiosa accusa disse: «Se lo si considera bene, sostenere che un uomo mente è come dire che è impavido verso Dio e vigliacco verso gli uomini; perché la menzogna affronta Dio, ma rifugge dall'uomo».<sup>91</sup>

Se l'avverbio *prettily* suggerisce un apprezzamento nei confronti dell'eloquenza di Montaigne<sup>92</sup>, il riferimento diretto non indica una citazione letterale, bensì una parafrasi del testo di cui è tradito il senso. Il Bordoiese, infatti, citava Plutarco per introdurre il tema dell'esigenza della parola sincera, in un universo "logocentrico", in cui la comunicazione è sinonimo di manifestazione del sé.

---

<sup>89</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., pp. 9-10.

<sup>90</sup> M. A. Rigoni, *Maschere della verità. Il pensiero figurato tra Rinascimento e Barocco*, Carocci 2016.

<sup>91</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 11. Per un'analisi di questa citazione montaignana in relazione con il capitolo *Of Simulation and Dissimulation* cfr. N. Panichi, *La virtù eloquente...*, cit., pp. 336-343, e in particolare p. 338.

<sup>92</sup> K. A. Hovey, "Mountaigny saith prettily": Bacon's French and the Essay, in «Publication of the Modern Language Association», vol. 106, n. 1, 1991, pp. 71-82, p. 75.

È un brutto vizio il mentire, e che un antico descrive con parole infamanti, quando dice che è dar prova di disprezzare Dio e al tempo stesso di temere gli uomini. Non è possibile rappresentarne in modo più completo l'orrore, la bassezza e la dissolutezza. Di fatto, che cosa di può immaginare di più brutto che esser codardo nei confronti degli uomini e audace nei confronti di Dio? Poiché i nostri rapporti si regolano per la sola via della parola, colui che la falsa tradisce la pubblica società. È il solo strumento per mezzo del quale si comunicano le nostre volontà e i nostri pensieri; è l'interprete della nostra anima: se ci viene a mancare non abbiamo più nessun legame, non ci conosciamo più tra noi. Se ci inganna, distrugge ogni nostro scambio e dissolve tutti i vincoli del nostro ordinamento.<sup>93</sup>

La condotta chiara e corretta è onorabile nell'essere umano<sup>94</sup> nella misura in cui evita l'inganno poiché mina le basi stesse di una vita civile che è già altro dall'ambiente in cui si muoveva il cortigiano di Castiglione<sup>95</sup> e che richiede una nuova "filosofia del vivere associato"<sup>96</sup>.

In questo momento particolare dal punto di vista politico e sociale, tra XVI e XVII secolo<sup>97</sup>, si dipana così tutta l'ambivalenza intrinseca nella persuasione, moralmente neutra e articolata su una serie di problemi: il pericolo dell'inganno risiede non solo nella buona fede dell'oratore nello stabilire un rapporto di fiducia sincero con l'ascoltatore, ma anche nella ricerca e nella valutazione degli argomenti legittimi da parte di chi parla e da parte di chi ne giudica la solidità. In altre parole, la persuasione – e conseguentemente la retorica e l'eloquenza come sistemi di regole per un discorso efficace – pone sia il problema della relazione tra verità, narrazione e fiducia, sia quello dell'educazione al giudizio in una dimensione governata dal verosimile e dall'incertezza.

Il tema della fiducia è introdotto da Bacon in merito alla questione del rapporto tra consiglieri e sovrano:

Il compito di dare consigli è la più grande fiducia che l'uomo può riporre sull'uomo. In altri rapporti di fiducia l'uomo affida parte della propria esistenza, le terre, i beni, i figli, il credito, gli

---

<sup>93</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 18, pp. 1235-37. Sulla possibilità di una retorica fondata sulla *bona fides* in Montaigne si veda A. Compagnon, *Montaigne ou la parole donnée*, in F. Lestringant (a cura di), *Rhétorique de Montaigne*, Paris 1985, pp. 9-19.

<sup>94</sup> «Una condotta chiara e corretta torna ad onore della natura umana». F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 11.

<sup>95</sup> Cfr. A. Pons, op. cit., p. 427; M. Sgattoni, *Paralipomeni su Shakespeare e Guazzo*, in N. Panichi (a cura di), *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversazione» tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze 2013, pp. 43-58, p. 49.

<sup>96</sup> N. Panichi, *La virtù eloquente...*, cit., p. 192. Sull'imprescindibilità della sincerità come cifra del vivere associato e come peculiarità dell'amicizia tra *bien nés* si veda Ead., *I vincoli del disinganno...*, cit., pp. 272-274.

<sup>97</sup> Cfr. M. Fumaroli, *Otium, convivium, sermo*, in «Rhetorica. A journal of the History of Rhetoric», vol. 11, n. 4, 1993, pp. 439-443, p. 443: «à partir de la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, une des grandes questions qui se posent en Europe est de savoir comment conduire des négociations internationales de plus en plus nombreuses et complexes, de plus en plus indépendantes de Rome. Chaque cour a besoin de diplomates, qui doivent agir sur autrui et plaire : c'est-à-dire mener une conversation qui englobe à la fois le *negotium* diplomatique et la vie de loisir, la vie de salon, les fêtes, les promenades dans les jardins».

affari; ma a quelli che elegge consiglieri, affida tutto; per cui questi sono ancor più obbligati alla massima fedeltà e integrità.

Capita che per natura ve ne siano di fedeli e sincere, schiette e immediate per nulla scaltre e tortuose: i principi chiamino a sé soprattutto tali persone.<sup>98</sup>

Più oltre, la dimensione privata che Montaigne auspicava per imbastire con le sue lettrici una relazione sincera e libera, è evocata seguendo un *topos* già richiamato da Castiglione<sup>99</sup>, per cui «di grande utilità per i principi è ascoltare le opinioni dei consiglieri sia separatamente che riuniti. Infatti l'opinione privata è più spontanea, mentre quella espressa in presenza di altri è più rispettosa»<sup>100</sup>. Il consigliere, nel colloquio privato con il principe, è libero di esercitare una sincerità che deriva dal non essere sulla “scena” della corte e che si esprime nell'indipendenza del suo parlare dall'architettura retorica del discorso, realizzandosi in quella dimensione dell'intimità che Cicerone aveva indicato come più adatta al *sermo* nel celebre passo del *De Officiis*, I, 37<sup>101</sup>. Sebbene si tratti di una forma del discorso che respinge le convenzioni dei generi tradizionali della retorica (giudiziario, deliberativo e dimostrativo), essa non è comunque completamente sciolta da regole e, anzi, assume lo *status* di genere vero e proprio in seno all'Umanesimo e in particolare nella riflessione erasmiana sullo stile conversativo nel contesto epistolare<sup>102</sup>.

Bacon affronta ulteriormente questi temi nel capitolo *Of Discourse*, che Reynolds ipotizza essere stato redatto come risposta al brano ciceroniano citato: nel testo, l'espressione *speech*

---

<sup>98</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 79; p. 82.

<sup>99</sup> In Castiglione, il privato è la dimensione del “riposo” del signore dal palcoscenico della corte: «[Il cortigiano] Non cercherà d'intromettersi in camera o nei lochi secreti col signore suo non essendo richiesti, se ben sarà di molta autorità; perché spesso i signori quando stanno privatamente, amano una certa libertà di dire e far ciò che lor piace, e però non vogliono essere né veduti né uditi da persona da cui possano esser giudicati; ed è ben conveniente. Onde quelli che biasimano i signori che tengono in camera persone di non molto valore in altre cose che in saperli ben servire alla persona, parmi che facciano errore, perché non so per qual causa essi non debbano aver quella libertà per rilassare gli animi loro, che noi ancor volemo per rilassare i nostri». Il cortigiano che «si ritrova poi secretamente in camera» rimane tuttavia sulla scena e «dee vestirsi un'altra persona, e differir le cose severe ad altro loco e tempo ed attendere a ragionamenti piacevoli e grati al signor suo per non impedirgli quel riposo d'animo». B. Castiglione, op. cit., II, 19, pp. 146-7.

<sup>100</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 82.

<sup>101</sup> «Poiché è grande la forza del discorso in pubblico, ed è duplice, in quanto una si esprime nella contesa, l'altra nella conversazione, la capacità di contendere sia riservata alle discussioni in tribunale, in assemblea, in senato, la conversazione si svolga nei circoli, nei confronti, negli incontri tra uomini della stessa famiglia, e sia utilizzabile anche nei conviti. Esiste una precettistica dei retori sulla capacità di contesa, mentre non esiste per la conversazione, sebbene io non sappia se ce ne possa essere qualcuna. Ma si trovano maestri per gli interessi di chi vuole imparare, e non c'è nessuno che intenda coltivare questo interesse, mentre ogni luogo è stracolmo di retori; anche se io penso che i precetti che istruiscono nell'uso delle parole e delle affermazioni siano utili anche per guidare la conversazione». Cicerone, *De Officiis*..., I, 37, cit., p. 111.

<sup>102</sup> L. Vallaincourt, *Topologie du registre conversationnel chez Érasme et Guazzo*, in «Tangence», n. 79, 2005, pp. 75-85, p. 78. Vallaincourt sottolinea come la definizione del genere epistolare e dello stile della conversazione crei i fondamenti per un paradigma familiare del discorso, in cui l'assenza dell'affettazione linguistica e stilistica costituisce il contraltare dell'istanza etica alla sincerità, caratterizzata dall'accento posto sulla *naïveté*.

*of conversation*<sup>103</sup> rimanda a una costellazione di significati che già aveva assorbito la sfumatura classica del discorso intimo e familiare nel definire la forma conversativa. Il capitolo, soprattutto nella ridotta e molto più tradizionale prima versione del 1597, propone i medesimi suggerimenti che torneranno nelle *Short notes of civil conversation*<sup>104</sup> il cui titolo, secondo John Leon Lievsay, è un riferimento a *La Civil Conversazione* di Stefano Guazzo<sup>105</sup>, esito maturo di questo processo di definizione del genere familiare e conversativo. Nel *The advancement of learning*<sup>106</sup> l'articolazione della scienza civile in tre parti<sup>107</sup> – *wisdome of behavior, wisdom of Business, wisdome of state*, correlative delle tre «azioni della società: la conversazione, gli affari e il governo» – introduce nuovamente il problema del comportamento affettato sulla scena della vita pubblica, recuperando l'eco dell'opera di Castiglione, e ponendolo allo stesso tempo sotto la questione della *wisdome of conversation* che

non deve essere oggetto di eccessiva ricerca, ma tanto meno dev'essere disprezzata, perché non ha solo pregio in sé, ma anche un influsso sugli affari e la vita politica. Dice il poeta «non distruggere con l'espressione del volto l'effetto delle tue parole» un uomo può, con l'espressione del volto, distruggere l'efficacia delle sue parole (...) E se il controllo dell'espressione ha tanta importanza, tanta più ne ha quello del discorso [*speeche*] e del comportamento [*countenance*] relativo al parlare; (...) Per concludere, il comportamento [*behaviour*] mi sembra come una veste dell'anima [*Garment of the Minde*], e d'una veste deve avere le caratteristiche. Dev'essere fatto secondo la moda; non deve essere troppo eccentrico; deve avere una foggia che si adatti ad ogni

---

<sup>103</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 129: «Nel corso della conversazione [*in Discourse, and Speech of Conversation*], è opportuno variare e mescolare gli argomenti del momento con altri meno contingenti, gli aneddoti con le riflessioni, il fare domande con l'esprimere opinioni, il faceto con il serio».

<sup>104</sup> Le *Short Notes of Civil Conversation* furono pubblicate per la prima volta in F. Bacon, *The remaines of the Right Honorable Francis, Lord Verulam, Viscount of St. Albanes, sometimes Lord Chancellour of England*, London 1648, pp. 6-7.

<sup>105</sup> J. L. Lievsay, *Stefano Guazzo and the English Renaissance 1575-1675*, Durham 1961, p. 132.

<sup>106</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano* in Id., *Scritti Filosofici*, cit., p. 316.

<sup>107</sup> Alexis Tadié commenta questo passo del *The advancement of learning* identificandovi a ragione una bozza baconiana di filosofia politica, limitando tuttavia l'importanza della *conversation*. Cfr. A. Tadié, *Francis Bacon. Le continent du savoir*, Paris 2014, p. 103. Anche Lisa Jardine considera il medesimo passo e afferma che l'interesse di Bacon sia circoscritto al successo negli affari, escludendo qualsiasi valore etico della *conversation* e riferendosi alla letteratura cortese limitatamente all'opera di Castiglione e alla tradizione di Thomas Elyot, *The Boke named The Governour* (1531). Il concetto di *behaviour* come *garment of mind* è letto da Jardine come una spia dell'approccio pragmatico di Bacon. Cfr. L. Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, cit., p. 165, n. 3. Tuttavia l'ipotesi qui proposta, alla luce delle sfumature innovative portate da Guazzo alla tradizionale formazione civile dell'uomo di corte, cerca di ristabilire il nesso tra comportamento e intenzione virtuosa alla luce dell'educazione della natura del cortigiano attraverso l'arte. Questo itinerario è già stato accennato da Arnauld Milanese che identifica, nelle tre *actions of society*, le caratteristiche fondamentali della socialità, in cui l'individuo può riconoscere, nella dimensione intimamente personale, i fini della morale: «comfort, use and Protection». Cfr. A. Milanese, *Bacon et le gouvernement du savoir*, Paris 2016, pp. 468-9.

buona fattezza dell'animo e ne nasconda ogni deformità; e soprattutto non dev'essere troppo stretto, tanto da impedire l'esercizio o il moto.<sup>108</sup>

Nell'unione di discorso – *speeche* – e comportamento – *countenance/behaviour*<sup>109</sup> – come oggetti della medesima parte del sapere, riecheggia la voce di Annibale Magnocavalli per il quale «nel conversare è necessario l'uso di due cose principali, che sono la lingua e i costumi»<sup>110</sup>. La questione si dipana lungo il dialogo sul discorso retorico e sulle azioni che accompagnano le parole, a partire dalla voce, passando per la pronuncia e giungendo infine alla gestualità. Anche in Guazzo, attraverso l'intervento del Cavaliere e in termini abbastanza simili a quelli di Bacon, si ritrova il problema del depotenziamento di un discorso sensato a fronte di un'espressività inefficiente: «non è dunque da meravigliarsi se molti all'incontro hanno bene il favellare colto e sensato, ma per l'infelicità della pronuncia perdono, le loro sentenze, l'autorità e la vaghezza»<sup>111</sup>.

Le regole del discorso retorico necessarie all'efficacia persuasiva si sovrappongono a quelle della “politezza dei costumi” nella misura in cui ognuno deve sforzarsi di «conformar l'animo e gli effetti alle parole», «mettere studio d'essere greco nell'eloquenza e romano nell'opere»<sup>112</sup>, al fine di ottenere la benevolenza altrui, che è il vero “frutto della conversazione”<sup>113</sup>.

La benevolenza, trattata in una digressione di Annibale che risponde all'obiezione del Cavaliere contro la difesa delle cerimonie, si definisce in relazione alla libertà esercitabile nella dimensione privata e familiare e tanto più in quello stato di perfetta sintonia tipica dell'amicizia classica:

Cavaliere – Io vi faccio buone le ragioni da voi allegate in difesa delle cerimonie, ma dirò bene che s'abbiano più tosto ad osservare fra persone poco famigliari che fra veri amici, perché s'io

---

<sup>108</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 318. L'ipotesi che il riferimento alla trattazione già completa della *Civil knowledge* sia da rintracciare nell'opera di Guazzo e di Castiglione è sostenuta in particolare da Lievsay attraverso l'annotazione di un commentatore della copia del *The advancement of learning* conservata alla Cambridge University Library: accanto all'affermazione finale della citazione in questione si legge infatti «per il Guazzo». J. L. Lievsay, op. cit., p. 320, n. 89.

<sup>109</sup> Il termine *countenance* si riferisce all'area semantica delle espressioni e dei movimenti che hanno a che fare con il volto, e traduce spesso il termine latino *vultus* (cfr. J. Rider, *Bibliotheca Scholastica. A Doble Dictionarie, Penned for all those that would have within short space the vse of the Latin tongue, either to speake, or write. Verie profitable and necessarie for Scholers, Courtiers, Lawyers and their Clarkes, Apprentices of London, Travellers, Factors for Marchants, and briefly for all Discontinuers within her Majesties realmes of England and Ireland*, Oxford 1589, p. 131), come si vede dalla citazione latina riportata da Bacon. Il termine si riferisce perciò alla questione retorica della gestualità che accompagna la parte verbale, facendo del discorso un organismo di parole e azioni, così come la vita civile si compone di buoni discorsi e buoni comportamenti.

<sup>110</sup> S. Guazzo, *La Civil Conversazione*, a cura di A. Quondam, Ferrara 1993, 2 voll., vol. I, 2 A16, p. 84.

<sup>111</sup> Ivi, 2 A28, p. 89.

<sup>112</sup> Ivi, 2 A71, p. 103.

<sup>113</sup> Ivi, 2 A116, p. 119.



non erro, la vera amicizia è nemica non meno delle parole che di tutti gli atti pieni di pompa e d'affettazione.

Annibale – A me ancora par bene che dalla vera amicizia si tolgano le cerimonie. Ma dove sono oggidi questi veri amici? Non sapete che, secondo il filosofo, la perfetta amicizia non si stende verso molte persone, ma si restringe all'amore d'un solo? Io non so già qual sia il vostro perfetto amico, ma io so bene di non avere ancora trovato il mio, col quale io possa esercitare quella nuda, semplice e franca libertà che volete accennare. (...) Da questo commune stile io vengo ora pensando che ch'essendo più tosto benivoli che veri amici quelli con cui conversiamo, sia ufficio nostro d'astenerci da quella sicurtà e da quegli atti liberi coi quali si perde la benevolenza loro.<sup>114</sup>

Le regole della conversazione quindi, non mirano tanto a quel colloquio intimo e privato che si realizza in una relazione di autentica amicizia e che, in quanto tale, non ha bisogno di essere guidato; piuttosto, costituiscono un programma per vivere in modo civile – nel senso profondo del termine chiarito Norbert Elias<sup>115</sup> – secondo una comunanza di convenienze e “vincoli” che costituiscono il fondamento della possibilità del comprendersi.

Questa contrapposizione tra la libertà del privato e la cerimonialità del pubblico al fine di ottenere la benevolenza del prossimo è alla base della critica iniziale del Cavaliere alla conversazione in generale. Il nodo che qui interessa, perché recuperato sia da Montaigne che da Bacon, è la centralità della qualità dei conversatori, al di là dei contenuti da essi esposti, al fine di evidenziare le relazioni che si costruiscono in un alto conversare.

Io pertanto conchiudo che i letterati e gli speculativi, se ben amano la solitudine per difetto de' loro simili, amano però naturalmente la conversazione de' loro simili, e molti di loro con lunghe fatiche e pellegrinaggi andarono ad abboccarsi con altri valentuomini i cui libri aveano a casa.<sup>116</sup>

Com'è ovvio, l'accento alle “affinità elettive” strette da lontano attraverso una reciproca lettura richiama alla mente la vicenda dell'amicizia tra Montaigne e Étienne de La Boétie: «Ci cercavamo prima di esserci visti e per quel che sentivamo dire l'uno dell'altro, il che produceva sulla nostra sensibilità un effetto maggiore di quel che produca secondo ragione quello che si sente dire, credo per qualche volontà celeste: ci abbracciavamo attraverso i nostri nomi»<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Ivi, 2 A115, p. 118. Nota sulla benevolenza e i benefici economici. N. 1. 503 p. 135.

<sup>115</sup> N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Bologna 1988.

<sup>116</sup> S. Guazzo, op. cit., 1 A160, p. 25.

<sup>117</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 28, p. 344. Oppure, in merito alla *Servitude Volontaire*: «E sono tanto più legato a quello scritto in quanto servi di primo tramite alla nostra relazione. Infatti mi fu mostrato molto tempo prima che lo vedessi, e mi fece per la prima volta conoscere il suo nome, avviando così quell'amicizia che abbiamo nutrito tra noi». Ivi, p. 333.

Tra la benevolenza, di cui Panichi ha indagato i profondi svolti etici nel campo dell'agire civile<sup>118</sup>, e l'amicizia piena tra eguali sulla cui peculiarità Guazzo si attarda, esiste una fenomenologia di relazioni che Montaigne e Bacon passano in rassegna, tenendo fermo il rapporto con la solitudine<sup>119</sup>, affrontato tuttavia da due diverse prospettive.

L'*incipit* del capitolo montaignano dedicato alla solitudine libera subito la scena dalla discussione tradizionale tra vita contemplativa e attiva – «lasciamo da parte il vecchio confronto tra la vita solitaria e la vita attiva»<sup>120</sup> – chiarendo che ciò di cui s'intende parlare è altra cosa dal ritiro dalla vita civile così come si ritrova ancora in Castiglione e in Guazzo. La vita pubblica in Montaigne rischia di essere senza riscatto, laddove l'autenticità è bandita: l'affettazione e l'artificio non sono vizi dell'umano moralmente ambiguo, ma conseguenze necessarie del vivere insieme, che ne inficiano ogni aspetto.

Quanto poi a quel bel detto sotto il quale si nascondono l'ambizione e la cupidigia, cioè che non siamo nati per la nostra vita privata, ma per quella pubblica, rimettiamoci coraggiosamente a quelli che sono in ballo; e ne risponda la loro coscienza se, al contrario, i gradi le cariche e tutti gli intrighi del mondo non si ricercano piuttosto per trarre dal pubblico il proprio particolare profitto.<sup>121</sup>

In questo capitolo, emerge con evidenza che i temi cari a Montaigne – la naturalezza e il rifiuto dell'affettazione, il filosofare come superamento della paura della morte tra tutti – non sono altro che sfaccettature del medesimo precetto, il “conosci te stesso”. La solitudine è la dimensione appropriata di un'anima che si conosce pienamente e che è capace di realizzare la virtù per se stessa e non per ambizione alla gloria:

Ritiratevi in voi, ma prima preparatevi a ricevervi: sarebbe una pazzia affidarvi a voi stessi, se non vi sapete governare. C'è un modo di fallire nella solitudine come nella compagnia. Finché non vi sarete resi tali da non osar zoppicare davanti a voi stessi, e finché non avrete vergogna e rispetto di voi medesimi, *obversentur species honestae animo*, tenete sempre presenti alla mente Catone, Focione e Aristide, alla presenza dei quali perfino i pazzi nasconderebbero i loro difetti, ed eleggeteli censori di tutte le vostre intenzioni: se queste deviano, il rispetto che portate loro le rimetterà sulla buona via. Essi vi terranno su questa strada di contentarvi di voi stessi, di non prendere a prestito che da voi, di fissare e rafforzare la vostra anima su pensieri determinati e

---

<sup>118</sup> N. Panichi, *La virtù eloquente...*, cit., pp. 166-192. In queste pagine Panichi, prendendo le mosse dall'accostamento dell'etimo di *Huomo* – “insieme” – fornito da Enea Silvio Piccolomini e quello kantiano di *Humanität*, ricostruisce un percorso che da Matteo Palmieri e dall'idea di socialità come fondamento antropologico della pratica del conversare arriva alla configurazione del problema come oggetto della filosofia morale in epoche più tarde. In questo senso si può comprendere come la trattatistica rinascimentale abbia avuto un ruolo – attraverso l'analisi della solitudine e della conversazione civile come “forme del vivere” – nel circoscrivere il soggetto moderno all'interno della dimensione linguistica e comunicativa. Cfr. Ivi, p. 167.

<sup>119</sup> Per la tematizzazione dell'ambiguità del valore della solitudine in rapporto alla conversazione nell'opera di Guazzo, Ivi, pp. 141-145. Cfr. anche M. Tetel, op. cit., p. 24.

<sup>120</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 39, p. 425.

<sup>121</sup> Ivi, p. 427.

limitati in cui possa compiacersi. E avendo compreso quali siano i veri beni, dei quali si gode a misura che si comprendono, accontentarsene, senza desiderare di prolungare né la propria vita né il proprio nome». Ecco il consiglio della vera e schietta filosofia, non di una filosofia ostentatrice e chiacchierona, come quella dei primi due.<sup>122</sup>

Si tratta di una solitudine che non esclude la vita pubblica e che è ben consapevole degli obblighi che ne derivano: lungi dal rinunciarvi, l'anima davvero capace di "non fallire nella solitudine", sa allenarsi a riconoscere l'epidemia del vizio, difendersi dal contagio e, quando necessario, allontanarsi da se stessa<sup>123</sup>. Le relazioni che definiscono il sé nel pubblico – matrimonio, cariche politiche, prole – appaiono così alla stregua delle vesti artificiali, che nascondono lo spazio dell'autenticità, costante compagna della libertà in contrapposizione ad ambizione e gloria: «Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine»<sup>124</sup>. Ritiro ben diverso da quello di Cicerone (e Plinio) che, avendo come fine la gloria, mai si allontana veramente dalla "calca": «Il sentimento più contrario al ritiro è l'ambizione. La gloria e il riposo sono cose che non possono stare sotto lo stesso tetto. A quanto vedo, costoro hanno solo le gambe e le braccia fuori dalla calca; la loro anima, la loro intenzione vi rimangono impegolate più che mai»<sup>125</sup>.

Montaigne ritorna sulla contrapposizione tra libertà solitaria e ambizione a proposito del suo amore per i viaggi – i quali lo liberano dalle incombenze degli affari domestici – e della sua abitudine allo spendere, che è eccessiva o trattenuta secondo l'effetto che ha sugli altri:

Quando viaggio, non devo pensare che a me stesso e all'impiego del mio denaro (...) Di spendere me ne intendo un po', e di mettere in valore la mia spesa, che è davvero il suo principale vantaggio. Ma lo faccio con troppa ambizione, cosa che la rende ineguale e difforme, e inoltre eccessiva sia nell'uno che nell'altro senso. Se fa figura, se è utile, mi ci lascio andare senza freno, e altrettanto eccessivamente mi limito se non riluce e non mi sorride. Qualunque cosa sia, o arte o natura, che ci impone questo modo di vivere in relazione agli altri, ci fa molto più male che bene. Ci priviamo delle nostre comodità per conformare le apparenze all'opinione comune. Non ci importa tanto quale sia la nostra esistenza, in noi e in realtà, quanto quale sia agli occhi della gente. Perfino i beni dello spirito e la saggezza ci sembrano senza frutto se sono goduti solo da noi, se non sono palesi agli occhi e all'approvazione degli estranei.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 447. La citazione parafrasa le lettere di Epicuro a Idomeneo e di Seneca a Lucilio e, a conclusione, fornisce un diretto confronto con la filosofia ciceroniana (e pliniana), sul quale ritorneremo in merito alla scelta dello stile.

<sup>123</sup> Ivi, p. 429.

<sup>124</sup> Ivi, p. 433.

<sup>125</sup> Ivi, p. 445.

<sup>126</sup> Ivi, III, 9, p. 1773.

Come altrove, l'accento all'ambizione corrisponde alla definizione di una *relation à autrui* che rischia di essere, se fondata su questi presupposti, sostanzialmente apparenza. L'affettazione esercitata al fine di ottenere un'opinione benevola nel pubblico, è sempre moralmente ambigua e, quand'anche sincera, non è mai vera virtù perché mai è gratuita. Da qui si capisce come Montaigne possa procedere alla critica della fenomenologia dell'amicizia così come illustrata dai classici – naturale, sociale, ospitale, erotica – sempre inadeguata a descrivere l'intimità raggiunta con La Boétie, poiché «tutte quelle che il piacere o il profitto, o il bisogno pubblico o privato crea e alimenta, sono tanto meno belle e generose, e tanto meno vere amicizie, in quanto mescolano all'amicizia altra cagione e scopo e frutto»<sup>127</sup>.

Bacon non dedica un capitolo autonomo degli *Essays* alla solitudine, ma apre il ventisettesimo, *Of Frenship*, con il riferimento aristotelico alla regressione bestiale del solitario, presente anche in Guazzo secondo un programma tradizionale che dalla socialità come elemento ontologico dell'essere umano arriva all'amore dei filosofi per la solitudine «non per natura ma per difetto de' pari loro»<sup>128</sup>. Il medesimo itinerario è esposto nella sua interezza da Bacon:

Sarebbe stato arduo, per chi lo conio, mettere insieme in poche parole più verità e falsità di quante se ne trovano in questo motto: «Chiunque gode della solitudine è un animale selvaggio oppure un dio». Infatti è proprio vero che chiunque provi avversione o un innato segreto odio per la società, assomiglia a un animale selvatico; però è altrettanto falso che abbia un qualche tratto della natura divina, salvo che il godimento non derivi dal piacere della solitudine, bensì dall'amore e dal desiderio di isolarsi per un dialogo più elevato.<sup>129</sup>

Bacon sviluppa qui una tipologia dei benefici dell'amicizia – *fruits of frenship* – seguendo un ordine graduale: da quelli che si riferiscono alla sfera delle passioni<sup>130</sup>, passando per la dimensione del *counsel*<sup>131</sup>, fino all'ultimo frutto che incarica l'amico della realizzazione

---

<sup>127</sup> Ivi, I, 28, pp. 333-35.

<sup>128</sup> «Onde si può dire che chi si parte dalla vita e congregazione civile per ridursi in solitudine, ritorna quasi in fiera e ripiglia in un certo modo la natura bestiale: anzi si suol dire che al solitario non conviene altro nome che o di bestia o di tiranno». S. Guazzo, op. cit., I A16l, p. 24.

<sup>129</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 102. In Bacon la bestia si contrappone alla natura divina, mentre Guazzo utilizza la figura del tiranno. La variabilità del termine opposto alla bestialità dipende forse dal riferimento aristotelico a *Politica*, 1253a per cui «chi non vive in una città, per la sua natura e non per caso oè un essere inferiore, o è più che uomo»: tiranno e dio sarebbero entrambe figure superiori alle leggi dell'uomo. Cfr. Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Milano 2008, p. 77.

<sup>130</sup> «il sollievo e lo sfogo di un cuore colmo del dolore che ogni genere di passione causa e procura». F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 103.

<sup>131</sup> «Né questo secondo frutto dell'amicizia, il dischiudere la mente [*understanding*], si coglie solo con amici in grado di consigliare» Ivi, p. 107.

postuma di ciò che è bramato in vita<sup>132</sup>. In Montaigne<sup>133</sup> come in Bacon, la comunicazione – centrale e imprescindibile nella vera amicizia – corre il rischio di essere viziata dai ruoli ricoperti nella *relation à autrui*, in cui si è costretti a mettere in scena un sé teatrale, *persona* e maschera:

Ed ancora, l'individuo, proprio perché tale, ha molti rapporti di cui non può fare a meno. Non può parlare al figlio se non come padre, alla moglie se non come marito, al nemico se non a certe condizioni; mentre a un amico può parlare a seconda della situazione e non come si addice al ruolo.<sup>134</sup>

L'ambiguità della conversazione risiede così nell'essere parte integrante dell'*institutio* nei due sensi, pubblico e privato, scena e autenticità: se da una parte, nella libertà dell'amicizia, è fondamento del “conosci te stesso”<sup>135</sup>, dall'altra, in quanto grammatica delle relazioni sociali, appare come preparazione alla vita civile.

Innanzitutto, il lemma *conversation*<sup>136</sup> è utilizzato generalmente da Montaigne nell'ambito della conoscenza che si acquisisce attraverso la pratica del mondo. Il conversare, nell'istituzione dei fanciulli, così come nell'istituzione del sé, costituisce il fondamento della filosofia morale di Montaigne, laddove permette la coscienza della pluralità dei mondi umani possibili e assaggia la varietà delle “forme del vivere”, svelando il doppio carattere dell'*opinion commune*, relativa, ma necessaria per il funzionamento della socialità.

Inoltre, la conversazione come *institutio* si articola sulla riaffermazione della continua costruzione comunitaria del sapere<sup>137</sup> nella relazione educativa. Già Guazzo, nei primi

---

<sup>132</sup> «Dopo questi due nobili frutti dell'amicizia (serenità negli affetti e sostegno del giudizio), segue l'ultimo frutto, che è simile alla melagrana piena di molti chicchi; vale a dire l'aiuto e la partecipazione ad ogni iniziativa e circostanza. Così apparirà chiaro come l'affermare che ‘un amico è un altro se stesso’ fu un detto restrittivo da parte degli antichi, poiché un amico è di gran lunga più di se stesso. L'esistenza ha un termine e spesso gli uomini muoiono col desiderio di cose che hanno particolarmente a cuore: la sistemazione di un figlio, il completamento di un'opera e simili. Se uno ha un vero amico, può essere quasi sicuro che la cura di queste cose continuerà dopo di lui». *Ibidem*. L'amico come altro se stesso è un *topos* classico che si è prestato a molteplici riscritture. In Cicerone, *De Amicitia*, 80, il motto si connette all'idea dell'amore disinteressato per cui «ciascuno, infatti, ama se stesso non come se avesse a esigere da sé una mercede del suo amore, ma perché ciascuno è caro a sé per se stesso. Se non si farà nell'amicizia la medesima cosa, non si troverà mai un vero amico: tale è infatti colui che è come un altro se stesso». Cicerone, *L'amicizia*, tr. it. di C. Saggio, note di E. Narducci, Milano 1997, p. 149.

<sup>133</sup> «L'amicizia si nutre di una comunione [*communication*] che tra loro [padri e figli] non può esservi, per la troppo grande disparità, e offenderebbe forse i doveri di natura». M. de Montaigne, op. cit., I, 28, p. 335. Cfr. anche J. Florio, *Essays...*, cit., I, 27, p. 90: «Friendship is nourished by communication, which by reason of the over-freat disparity cannot be found in them, and would happily offend the duties of nature». E Guazzo, a titolo del libro secondo: «Si dichiarano i modi che s'hanno a serbare nella domestica conversazione tra marito e moglie, tra padre e figliuolo, tra fratello e fratello, tra patrone e servitore». S. Guazzo, op. cit., p. 77.

<sup>134</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., pp. 110.

<sup>135</sup> N. Panichi, *I vincoli del disinganno...*, cit., p. 378.

<sup>136</sup> Per la genealogia del termine conversazione nelle sue sfumature semantiche, si veda A. Quondam, *La conversazione. Un modello italiano*, 2007, pp. 19-34.

<sup>137</sup> Panichi insiste a ragione sull'idea di verità come decisione negoziata e sul concetto di senso comune, senza ignorare i rischi insiti in questo processo: una comunità incapace di discernere tra vero e falso, giusto e

argomenti che Annibale propone al Cavaliere al fine di convincerlo della bontà della conversazione a discapito della vita solitaria, ne ribadisce il valore generativo nel campo del sapere, poiché «'l principio e 'l fine delle scienze dipende dalla conversazione»<sup>138</sup> e che l'apprendimento avviene nella relazione tra allievo e maestro, per cui – come ben detto da Massimo Baldacci che ne riattualizza la questione – la comunicazione non è strumento dell'educazione ma sua dimensione propria<sup>139</sup>.

Il lemma *conversation civile*<sup>140</sup> compare due volte negli *Essais*. La prima occorrenza è in I, 26, aggiunta C<sup>141</sup>, in aperta opposizione alla solitudine melanconica e all'istruzione pedantesca tipica dei *curricula* scolastici, elementi che impediscono all'educando di approfittare dell'*école du commerce des hommes*, cioè della pratica civile come fonte di conoscenza. La seconda occorrenza appare in un'altra aggiunta C di *De la modération* (I, 30), in cui Montaigne combina un riferimento platonico con il principio aristotelico del giusto mezzo:

Callicle, in Platone, dice che l'eccesso nella filosofia è dannoso, e consiglia di non immergersi oltre i limiti del profitto; che, presa con moderazione, essa è piacevole e utile, ma alla fine rende un uomo selvatico e vizioso, sprezzante le religioni e le leggi comuni, nemico delle relazioni sociali [*conversation civile*], nemico dei piaceri umani, incapace di qualsiasi governo politico, di portar soccorso agli altri e di soccorrere se stesso: tale da lasciarsi schiaffeggiare impunemente.<sup>142</sup>

Le parole di Callicle<sup>143</sup> ribadiscono la necessità di riunire filosofia ed esperienza del mondo e degli uomini, al fine di educare il sé alla virtù civile. Ancora una volta l'orizzonte della

---

ingiusto, partorisce errori madornali come la condanna a morte di Socrate. Si veda N. Panichi, *De Socrate à Montaigne, en passant per Guazzo*, in T. Gontier e S. Mayer, *Le Socratisme de Montaigne*, Paris 2010, pp. 71-85.

<sup>138</sup> S. Guazzo, op. cit., I A18a, p. 29.

<sup>139</sup> M. Baldacci, *La relazione educativa e la conversazione*, in N. Panichi (a cura di), *L'antidoto di Mercurio...*, cit., pp. 297-308, p. 298.

<sup>140</sup> Per la lettura montaignana di Guazzo si veda N. Panichi, *GUAZZO, Stefano*, in Ph. Desan (sous la direction de), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2007, pp. 516-7. Sulla conversazione ideale, dal rapporto con La Boétie ai capitoli degli *Essais* sull'*institutio* e l'*art de conferer* – sulla quale torneremo – si veda C. Couturas, *Conversation*, in Ph. Desan (sous la direction de), *Dictionnaire...*, cit., pp. 249-252.

<sup>141</sup> «Per tutte queste ragioni, non voglio che si imprigioni questo ragazzo. Non voglio che lo si abbandoni all'umor melanconico d'un maestro di scuola dissennato. Non voglio corrompere il suo spirito mettendolo alla tortura e al lavoro, come fanno gli altri, quattordici o quindici ore al giorno, come un facchino. Né troverei ben fatto che, se per un certo temperamento solitario e melanconico lo si vedesse dedicarsi con applicazione eccessiva allo studio dei libri, si favorisse in lui questa tendenza. Questo li rende inetti alla vita di società [*conversation civile*] e li distoglie da occupazioni migliori: e quanti uomini ho visto, durante la mia vita, istupiditi da una smodata avidità di scienza!». M. de Montaigne, op.cit., I, 26, p. 297.

<sup>142</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 30, p. 359.

<sup>143</sup> «In effetti, Socrate, la filosofia è godibile, a condizione che la si intraprenda con misura alla giusta età: qualora invece la si pratichi oltre il dovuto, è rovina per gli uomini. Se infatti, pur essendo nati con ottime doti naturali si continua a praticare la filosofia con l'avanzare dell'età, necessariamente si diviene inesperti di tutte quelle cose di cui deve invece essere esperto chi vuole essere in futuro un uomo nobile, buono e ben stimato. Costoro, infatti, divengono inesperti delle leggi, quelle vigenti nelle città, dei discorsi che bisogna utilizzare

perfezione antropologica non è quello della realizzazione della pienezza intellettuale ma quello di una possibile filosofia morale per una convivenza pacifica<sup>144</sup>.

La filosofia qui incriminata è la medesima che in Guazzo comporta la solitudine di un sapere libresco in cui il respiro dell'amicizia è soffocato e che Montaigne spera di evitare al suo educando. L'accento sulla vita nella città e sulla conoscenza delle leggi, dei desideri e dei piaceri umani caratterizza la proposta di un contesto condiviso, che permetta l'azione su una scena pubblica che non sia più forzatamente ingannevole, com'è quella contemporanea a Montaigne e stigmatizzata – come abbiamo visto – in altri luoghi degli *Essais*. Il senso del lemma *conversation civile* si riferisce così ancora una volta a quella grammatica dei rapporti della corte che già Quondam aveva individuato in merito a *Il Libro del Cortegiano*, e a cui Montaigne dà nuova linfa.

Il valore della conversazione nella formazione è riaffermato, prima ancora che nell'opera di Bacon, all'interno di quella comunità di *gentlemen* che si dedicano alla lettura degli *Essais*, di Castiglione, di Guazzo e del *Galateo* di Giovanni della Casa, come emerge in uno dei *Christmas Revel* della Gray's Inn risalente al 1594:

Every Knight of this Order shall endeavour to add Conference and Experience by Reading; and therefore shall not only read and peruse *Guizo*, the *French Academy*, *Galiatto* the Courtier, *Plutarch*, the *Arcadia*, and the Neoterical Writers, from time to time; but also frequent the Theatre, and such like places of Experience; and resort to the better sort of Ord'naries for Conference, whereby they may not only become accomplished with Civil Conversations, and able to govern a Table with Discourse; but also sufficient, if need be, to make Epigrams, Emblems and other Devices appertaining to His Honour's learned Revels.<sup>145</sup>

Dominica Legge, che ha identificato i riferimenti bibliografici citati<sup>146</sup>, si è soffermata sul termine *conference*, mettendolo in relazione con il particolare uso che Montaigne fa di *conferer* e identificandovi un rimando agli *Essais* precedente al 1595. L'opera di Montaigne – così come gli altri testi citati – sarebbe stata, secondo Legge, oggetto abituale delle discussioni alla Gray's Inn, il cui modello educativo è appunto ridicolizzato durante il *Christmas Revel*. Ricostruendo l'ambiente inglese in cui avviene la lettura degli *Essais*,

---

quando ci si rivolge agli altri uomini nei consigli, in contesti sia privati che pubblici, e ancora dei piaceri e dei desideri che caratterizzano gli uomini: divengono, insomma, del tutto inesperti sui caratteri umani». Platone, *Gorgia*, 484 c-d, a cura di A. Taglia, trad. it. di F. M. Petrucci, Torino 2014, p. 137.

<sup>144</sup> Per la proiezione su scala politica del modello della perfetta conversazione tipica dell'amicizia autentica si veda N. Panichi, *De la compagnie à la confrairie: parcours politique de l'amitié*, in «Montaigne Studies», n. 11, 1999, pp. 87-106.

<sup>145</sup> F. Davidson, H. Helmes, F. Bacon, *Gesta Grayorum. 1688*, Oxford 1915, p. 29. Cit. anche in M. D. Legge, *An English Allusion to Montaigne before 1595*, in «The Review of English Studies», vol. 1, n. 4, 1950, pp. 341-44, p. 342.

<sup>146</sup> Ivi, pp. 342-3.

l'ipotesi non sarebbe peregrina: il termine *conferance*, in Montaigne pregnante di significati diversi e sfumati, sembra infatti non essere presente negli altri testi citati. Tuttavia, da una ricerca lessicale emerge che, nel vocabolario inglese del XVI secolo, *conference* e *conferre/conferer* mantengono i medesimi significati assunti nell'opera montaignana: conversare o dire, e comparare (di origine giuridica).

Anche tralasciando il più tardo *A World of Words*<sup>147</sup>, nel *The English schoole-maister* – testo che, sebbene non citato nel *Christmas Revel*, appartiene alla medesima costellazione di scritti che contribuiscono alla definizione del modello educativo del *gentleman*, oltre a comprendere un importante lessico – i termini *conferre* e *conferrance* si riferiscono alla dimensione della conversazione significando, rispettivamente, *talke together* e *communication*<sup>148</sup>; ancora, il termine *conference* è utilizzato per chiarire il senso di *dialogue*<sup>149</sup>. Se la prima edizione dell'opera di Edmund Coote è risalente al 1596, quindi di poco successivo al brano dei *Gesta Grayorum*, questi termini sono presenti anche in altri lessici, tra cui la *Bibliotheca Scholastica* John Rider. Qui, l'espressione *to confer*, è combinata sia con *talke together* (per cui si rimanda alla voce *to communicate*), sia con *set together* (che rinvia a *to compare*)<sup>150</sup>.

Sulle conseguenze dell'utilizzo del termine *conferer* come collazione e comparazione, si tornerà in seguito: per adesso è sufficiente notare che il termine conserva sfumature di significati che permettono di riunire il processo comparativo e la dimensione conversativa.

Il connubio si esprime nel capitolo *De l'art de conferer*<sup>151</sup> in cui Montaigne dipinge il movimento del pensiero che, come nel dialogo, produce quella verità condivisa che è l'obiettivo del vivere civile. Attraverso la conversazione infatti si attiva il processo mentale che soppesa le opinioni – qualsiasi opinione – e che annulla la certezza cieca facendo della dimensione del dubbio il contesto privilegiato dell'intelligenza:

Noialtri che priviamo il nostro giudizio del diritto di emettere decreti, consideriamo tranquillamente le opinioni diverse dalle nostre, e se non vi porgiamo il giudizio vi porgiamo facilmente l'orecchio. Quando un piatto della bilancia è completamente vuoto, io lascio oscillare l'altro sotto il peso dei vaneggiamenti d'una vecchia. (...) Dunque le contraddizioni dei giudizi non mi danno noia né mi irritano: mi eccitano soltanto e mi esercitano. Noi non vogliamo esser

---

<sup>147</sup> Nel *A World of Words*, pubblicato da Florio nel 1598, il termine *conference* è utilizzato, insieme a *talke* e *communication* per tradurre *colloquio*, mentre *conferentia* è spiegato attraverso *comparing*. Cfr. J. Florio, *A World of Words*, London 1598, p. 77; p. 81.

<sup>148</sup> E. Coote, *The English schoole-maister*, London 1596, p. 71.

<sup>149</sup> Ivi, p. 81.

<sup>150</sup> J. Rider, *Bibliotheca Scholastica*, London 1589, 317.

<sup>151</sup> Sul capitolo, che ha meritato analisi ben più approfondite, torneremo in seguito e soprattutto in merito alla dimensione giuridica del termine *conference*.



corretti, bisognerebbe invece offrirsi ed esporsi alla correzione, specialmente quando si presenta sotto forma di conversazione [*conférance*] e non di lezione [*régence*].<sup>152</sup>

Qualità ricorrente nella conversazione, sempre contestuale e sempre occasionale<sup>153</sup>, non può che essere la prontezza: l'*occasio* retorica è il contraltare della sagacia di una natura che preferisce il *parler prompt* alle «opere che puzzano di olio e di lucerna»<sup>154</sup>, che «vuole essere riscaldata e risvegliata da occasioni esterne, attuali e fortuite»<sup>155</sup>.

*Du parler prompt ou tardif* – il capitolo in cui Montaigne espone le qualità della facilità e speditezza tipiche dell'avvocato, contrapponendole alla posatezza e alla premeditazione del predicatore – è tradotto da Florio con le parole *Of readie or slow speech*. Il termine *readie*, così come *prompt*, è utilizzata da Thomas Cooper per tradurre il latino *expeditus* e, in particolare, nella citazione ciceroniana «*facilis & expeditus ad dicendum*»<sup>156</sup> – «a prompt and ready man to speake to any metter»<sup>157</sup>. Date queste occorrenze del termine con riferimento allo stile del discorso retorico, è comprensibile che Bacon lo utilizzi riguardo al contributo della *conference* all'*institutio*, nel capitolo *Of studies* degli *Essays*: «La lettura rende l'uomo completo, il dialogo [*conference*] lo rende pronto, la scrittura preciso»<sup>158</sup>.

Ancora, la *conference* baconiana si trova nel *The advancement of learning*: dopo aver elencato i tre *distempers of learning: fantastical, contentious, delicate*, Bacon si sofferma sull'ultimo, individuato nel verbalismo derivante dall'approccio al sapere per cui «gli uomini badano alle parole e non alla materia»<sup>159</sup>. Nonostante l'inadeguatezza di un'inclinazione che si concentra sulla *copia* retorica piuttosto che sul peso delle cose<sup>160</sup>

Ciò nonostante non è il caso di condannare affrettatamente la consuetudine di rivestire e adornare persino l'oscurità della filosofia con locuzioni sensate [*sensible*] e plausibili. Ne abbiamo grandi esempi in Senofonte, Cicerone, Seneca, Plutarco, e in certo grado anche in Platone, e la cosa è di grande utilità. Infatti non c'è dubbio che essa è di qualche impaccio alla severa ricerca del vero e all'approfondimento della filosofia, troppo presto saziando l'animo dell'uomo e spegnendo il desiderio di ulteriore ricerca prima ancora che si sia giunti al punto giusto. Ma chi debba fare uso

---

<sup>152</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 8, p. 1747.

<sup>153</sup> «Io non sono del tutto padrone di me stesso e del mio modo di essere. Il caso vi ha più potere di me. L'occasione, la compagnia, il tono stesso della mia voce traggono dal mio spirito più di quello che vi trovo quando lo sondo e lo impiego per conto mio. Così le parole sono preferibili agli scritti». M. de Montaigne, op. cit., I, 10, p. 65.

<sup>154</sup> Ivi, p. 63.

<sup>155</sup> Ivi, p. 65.

<sup>156</sup> Cicerone, *Brutus*, 180.

<sup>157</sup> T. Cooper, *Thesaurus Linguae Romanae et Britannicae*, London 1578, p. 276.

<sup>158</sup> F. Bacon, *Saggi*, cit., p. 191.

<sup>159</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 155.

<sup>160</sup> Ivi, p. 156.

di una tale conoscenza nelle occasioni di vita civile, in discorsi, consigli, convincimenti, ragionamenti, e simili, se la troverà bell'è pronto negli autori che scrivono a questo modo.<sup>161</sup>

Bacon ritorna ancora sull'efficacia dello stile ornato nella dimensione civile nel secondo libro del *The advancement of learning*, ponendo il problema della relazione tra *words* e *matter* attraverso il *topos* biblico della balbuzie di Mosè, che si esprime per mezzo di Aronne<sup>162</sup>. L'eloquenza – parte del *Methode of Tradition* – è l'arte che permette la comunicazione della scienza, per cui la retorica mantiene un valore decisivo nell'epistemologia baconiana.

Bacon traccia una storia del verbalismo soffermandosi sul ciceronanesimo di aerea protestante<sup>163</sup> e identificandone le cause nell'ammirazione verso gli antichi, l'odio verso gli Scolastici, l'esatto studio delle lingue e l'efficacia del *preaching*<sup>164</sup>.

Come abbiamo accennato, il nesso tra predicazione e stile ciceroniano è posto anche da Montaigne proprio nel capitolo sullo stile, *Du parler prompt ou tardif*: «se dovessi allo stesso modo dar giudizi di questi due diversi vantaggi dell'eloquenza, di cui sembra che nel nostro secolo i predicatori e gli avvocati facciano principale professione, mi sembra che il lento sarebbe miglior predicatore, e l'altro miglior avvocato»<sup>165</sup>. Più volte Montaigne ritorna sull'argomento dello stile degli *Essais*, affiancando il suo a quello adatto all'avvocato. In particolare, l'*ornamentum* è riportato al suo valore originale: lungi dall'essere semplicemente aggiunta affettata, nemmeno si misura unicamente sull'utilità argomentativa.

Al contrario, se ne ribadisce il valore generativo:

E quante storie vi ho disseminato che non dicono nulla, ma chi vorrà spulciarle con un po' di acume potrà trarne infiniti saggi. Né esse, né le mie citazioni servono sempre solamente di esempio, di autorità o di ornamento. Non le considero soltanto per l'utile che ne traggio. Esse portano spesso, al di là del mio discorso, il seme di una materia più ricca e più ardita, e danno in

---

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> *Ivi*, p. 280.

<sup>163</sup> Per un'analisi dell'individuazione delle origini protestanti – e luterane – del ciceronanesimo del suo tempo da parte di Bacon, cfr. J. R. Henderson, “*Vain Affectations*”: Bacon on Ciceronianism in *The advancement of learning*, in «English Literary Renaissance», n. 25, 1995, pp. 209-34.

<sup>164</sup> Paolo Rossi traduce «efficace of Preaching» con «efficacia oratoria» (cfr. F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 154): preferiamo qui mantenere il termine originale per sottolinearne la valenza religiosa nel riferimento allo stile ciceroniano della predicazione protestante. La *Bibliotheca Scholastica* riporta per *preach* «1. Concionor, theologor, theologize. 2. Praedico. To preache the Gospell. 1. Evangelizo», mentre nel *A Dictionary French and English* di Claude Hollyband il termine *preach* occorre nella traduzione di *evangeliser* – «to preach the Gospel» – e di *prescher, sermonner au peuple* – «to preach and make a Sermon before the people». Ancora Florio, nel *A World of Words* utilizza *preach* per *euangelizzare, predicare, profeteggiare, teologare*. Interessante l'occorrenza in *sermonare* in cui il significato retorico e religioso si fondono: «to speake, to reason, to discourse, to preach». Cfr. J. Rider, op. cit., p. 389; C. Hollybande, *A Dictionary French and English*, London 1593, p. 197; p. 374; p. 442; J. Florio, *A World of Words*, cit., p. 141; p. 308; p. 314; p. 438; p. 383.

<sup>165</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 10, p. 61.

sottofondo un suono più delicato, sia per me che non voglio dirne di più, sia per quelli che intenderanno la mia canzone.<sup>166</sup>

Ornamento non è sinonimo di affettazione: esiste un buon modo di fare retorica, in Bacon come in Montaigne, rispettandone le potenzialità generative ed evitando la sterilità della parola vuota. Nella catalogazione delle scienze del secondo libro del *The advancement of learning*, Bacon definisce la Logica e la Retorica come «arti delle arti, l'una intesa al giudizio, l'altra all'ornamento»<sup>167</sup>, i cui insegnamenti devono tuttavia venire dopo l'apprendimento di ciò che «Cicerone chiama 'Selva' o 'Suppelletile'»<sup>168</sup>, cosicché la materia preceda le parole, evitando derive sofistiche e ridicole affettazioni.

Lo stile può rispecchiare il pensiero nervoso, vibrante, generativo, adatto al genere del “saggio”, delle “lettere” e del “dialogo”: Montaigne e Bacon vanno oltre il classico conflitto tra ciceronanesimo e anti-ciceronanesimo, *genus grande* e *genus humile*<sup>169</sup>, di cui tuttavia mantengono il riconoscimento in Seneca di uno stile acuto, conciso, e puntualmente breve.

Un altro tipo di stile, un poco più sano, che pure non è del tutto esente da vanità, è quello che viene subito dopo il vizio della lussureggiante e sovrabbondante oratoria. Questo stile sta tutto nel far essere le parole penetranti, le sentenze concise l'intera orazione più contorta che verbosa, artificio che ha lo scopo di fare apparire ogni cosa più ingegnosa di quanto in realtà sia. Questo stile si trova molto usato in Seneca, meno in Tacito e Plinio il Giovane, e al giorno d'oggi comincia ad essere da poco tempo ascoltato con piacere. Di solito riesce gradito agli intelletti mediocri, e così procura alle lettere una certa dignità; ma dagli intelletti più profondi è a ragione tenuto a noia, e perciò si può annoverare tra le cattive disposizioni del sapere, perché si risolve nel dar la caccia alle parole e al loro fascino.<sup>170</sup>

Sebbene i due autori per loro natura sfuggano al completo assorbimento sotto qualsiasi etichetta stilistica<sup>171</sup>, si riuniscono sotto l'identificazione dei primordi del genere saggistico

---

<sup>166</sup> Ivi, I, 40, p. 451.

<sup>167</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 199.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> M. Titolo, *Classical Influences*, in T. Chevalier (editor), *Encyclopedia of the Essay*, Chicago-London 2006, pp. 388-393.

<sup>170</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, vol. II, p. 40. Su questo passo e sulle critiche allo stile seneciano di autori contemporanei a Bacon – in particolare Henri Savile – si veda G. Williamson, *The senecan amble. A study in prose form from Bacon to Collier*, Chicago 1951, pp. 75-84. La lettura di Brian Vickers è invece in aperta contrapposizione a Williamson che, al fine di definire le due “scuole” di scrittura, applica lo studio di Morris W. Croll su *baroque style* e *attic style* alle figure retoriche, complicando ulteriormente il panorama. Cfr. B. Vickers, *Francis Bacon and Renaissance prose*, Cambridge 1968, p. 112.

<sup>171</sup> La tesi di Croll per cui Montaigne e Bacon possano entrambi essere riferiti allo stesso *attic style* e collocati in seno all'anti-ciceronanesimo appare troppo *tranchant*, soprattutto nel riferimento a Seneca. Cfr. M. W. Croll, *Attic Prose, Lipsius, Montaigne, Bacon*, in J. M. Patrick, R. O. Evans (a cura di), *Style, Rhetoric, and Rhythme. Essays by M. W. Croll*, Princeton 1966, pp. 167-202. Già Floyd Gray, nell'analisi della frase di Montaigne mitiga la forza del modello seneciano e sottolinea che il mutare dello stile è espressione del mutamento del pensiero, per cui l'utilizzo dello stile *coupé* non è che un momento di questo processo. Cfr. F.

nelle *Epistulae ad Lucilium*. Com'è noto, Bacon vi si riferisce fuggevolmente nella prefazione agli *Essays* nell'edizione del 1612, definendole *dispersed meditations*. Anche Montaigne confronta il suo “saggiarsi” con il genere delle lettere, e in particolare con quelle di Seneca, sottolineandone la bellezza del carattere frammentario e colloquiale, stoico ed epicureo che alla fine, al contrario dei *Moralia* di Plutarco, ritagliano per l'essere umano un luogo lontano dalla vita civile, di serenità solitaria ed esenzione dal dovere<sup>172</sup>. Montaigne le contrappone a quelle di Cicerone in merito ai fini che quest'ultimo persegue, dandone un giudizio morale che riporta la questione al vizio dell'ambizione e della gloria:

Ma supera ogni bassezza d'animo, in persone di tal rango, l'aver voluto trarre qualche grande gloria dal pettegolezzo e dalle chiacchiere fino a servirsi a questo scopo delle lettere private scritte ai loro amici; a tal punto che, non essendo state alcune di esse spedite a tempo, le fanno nondimeno pubblicare con questa degna scusa, che non hanno voluto perdere la fatica e le veglie.<sup>173</sup>

Dalle *Ad Familiares* di Cicerone – «e che i grammatici ne tolgano questa denominazione di familiari, se vogliono, poiché in verità non è molto a proposito»<sup>174</sup> – eccoci di ritorno al registro conversativo, allo stile medio e familiare da cui abbiamo preso le mosse: gli *Essays*, se Montaigne avesse avuto con chi parlare<sup>175</sup>, sarebbero stati lettere: non epistole cerimoniali che si sostengono solo su parole affettate e ben disposte ma, al modo di Seneca, che «non insegnano a parlar bene, ma ad agir bene»<sup>176</sup> e che riportano lo stile della scrittura alla pratica della virtù civile, nel rifiuto dell'affettazione verso una “politezza” della lingua quanto dei costumi. La mancanza di destinatario nel senso epistolare del termine, fa della

---

Gray, *Le Style de Montaigne*, Paris 1958, pp. 24-32. A sua volta, Nathalie Dauvois, richiamando il parallelismo di Henri Estienne tra la prosa di Seneca e la poesia di Orazio, sottolinea come Montaigne componga secondo ritmi sempre nuovi. Il Bordoiese si avvale certamente di un modello più vicino a quello seneciano che a quello ciceroniano, e tuttavia la sua scrittura non si risolve in esso. N. Dauvois, *Prose et poésie dans les Essais de Montaigne*, Paris 1997, pp. 89-93. Si veda anche D. Coleman, *Montaigne, quelques Anciens et l'écriture des Essais*, Paris 1995. Per quanto riguarda Bacon, si vedano le imprescindibili pagine di B. Vickers, *Francis Bacon and Renaissance Prose*, cit., pp. 96-115, che critica aspramente le tesi di Croll e Williamson e soprattutto l'equivalenza tra anti-ciceronanesimo e preferenza per il modello di Seneca. Ancora, Barbara Shapiro evoca l'ammirazione di Bacon per la retorica in generale da cui può attingere una varietà di tecniche a seconda degli scopi del discorso. Cfr. B. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A study in Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton 1983, p. 235. Henderson sottolinea invece che l'eccedenza in entrambi gli stili (ciceroniano e seneciano) è criticata da Bacon come esempio del medesimo *distemper of learning*. Cfr. J. R. Henderson, op. cit., pp. 233-4. James Stephens va nella stessa direzione, discutendo gli studi critici di Croll, Williamson e Vickers e mostrando come Bacon sia in debito tanto verso l'eredità ciceroniana quanto verso quella seneciana, nel suo sforzo di fondare un *multiform method* applicabile sia alla ricerca delle scienze che alla retorica. Cfr. J. Stephens, *Francis Bacon and the style of science*, Chicago-London 1975, pp. 31-35.

<sup>172</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 10, p. 735.

<sup>173</sup> Ivi, I, 40, pp. 447-9.

<sup>174</sup> Ivi, II, 24, p. 1269.

<sup>175</sup> Per la scrittura in sostituzione alla “comunicazione perfetta” si veda N. Panichi, *I vincoli del disinganno...*, cit., p. 279-294; G. Defaux, Marot, Rabelais, Montaigne: *l'écriture comme présence*, Paris 1987.

<sup>176</sup> Ivi, I, 40, p. 453.

forma del “saggio” un filosofare che combina la tradizione degli scritti sulla preparazione alla vita civile con la dimensione individuale tipica del genere familiare che si manifesta in uno stile piano e semplice, di poca attenzione alla *copia* dell’eloquenza. L’innovazione consiste nel gettare le proprie *dispersed meditations* nel mondo di un pubblico indefinito, per cui diviene impossibile circoscrivere l’argomento, se non attraverso il gusto, l’urgenza e l’interesse di chi scrive. Il continuo lavoro di cesello di Montaigne attraverso le aggiunte, e la rielaborazione degli *Essays* nell’arco di tutta la vita di Bacon, non sono altro che l’espressione di questo modo di filosofare, mai finito e sempre *in fieri* derivante dalla consapevolezza della vicissitudine come principio di governo del mondo. Nelle parole di Theodore W. Adorno, il saggio «non tollera che gli venga prescritta la sua sfera di competenza. Invece di produrre alcunché come la scienza, o di creare alcunché come l’arte, anche il suo sforzo rispecchia l’*otium* di chi, come un fanciullo, non si vergogni di provare entusiasmo per ciò che gli altri hanno già fatto. (...) Gioia e gioco sono per il saggio essenziali»<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> T. W. Adorno, *La forma del saggio*, in Id., *Note per la letteratura*, Torino 2012, pp. 3-26, p. 4. Sulla forma del saggio si vedano anche M. Rozett, *Essay*, in A. F. Kinney e D. W. Swain, *Tudor England. An Encyclopedia*, New York-London 2001, pp. 241-2; G. Good, *The Observing Self: Rediscovering the Essay*, New York 1988; R. L. Colie, *The Resources of Kind. Genre-Theory in the Renaissance*, Berkley-Los Angeles-Boston 1973; G. Lukács, *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in Id., *L’anima e le forme*, Milano 2002, pp. 13-37.

## 2. «A quoi faire la science, si l'entendement n'y est?»

La dimensione in cui avvengono la ricezione e la lettura dell'opera di Montaigne nell'Inghilterra di Bacon, suggerisce ulteriori itinerari nello studio della relazione tra il pensiero dei due autori (oltre al già indagato paragone tra alcuni contenuti) e identifica nella riflessione sul processo formativo l'origine di esigenze comuni.

Già il titolo del capitolo (*De l'institution de l'enfant*) in cui Montaigne espone le sue convinzioni educative – e si propone, egli stesso, come educatore – suggerisce il contesto da cui l'autore attinge il suo piano di formazione del fanciullo. Il termine *institution* rimanda infatti a quella costellazione di scritti che dalla tradizione quintiliana tanto contribuisce al pensiero umanista in virtù dell'elettismo del concetto di *institutio*<sup>178</sup> che abbraccia, com'è noto, la dimensione educativa in senso generico, tra politica, etica e religione, ma che, in quanto genere letterario prettamente dedicato alla formazione del principe, ha grande fortuna tra '500 e '600.

In questo senso, emerge particolarmente il tema dei nessi tra la critica dell'ordinamento tradizionale della scienza e quella della trasmissione delle materie, strutturata nella relazione tra maestro e allievo. Il metodo che presiede alla ricerca della conoscenza si sovrappone infatti a quello dell'apprendimento: da qui, se i contenuti della scienza si limitano a una selva di nozioni e distinzioni, l'esercizio delle facoltà non sarà che un addestramento mnemonico. Una testa ben piena piuttosto che ben fatta<sup>179</sup>.

Se numerosi sono gli studi relativi al progetto educativo di Montaigne<sup>180</sup>, meno frequente è stato il tentativo di rintracciare nell'opera di Bacon gli echi di una riflessione sulla

---

<sup>178</sup> «Una simile molteplicità di problematiche fa del genere dell'*Institutio* un nodo nevralgico dell'antropologia occidentale nel quale convergono elementi che rimandano ai vari contesti storico-politici, alla religione, al diritto, alla medicina, alla pedagogia, come anche alle tradizioni ed ai modelli letterari». P. Carile, *Considerazioni liminari sulla 'paideia' del sovrano nell'Europa rinascimentale e barocca*, in Id. (a cura di), *La formazione del principe in Europa dal Quattrocento al Seicento. Un tema al crocevia di diverse storie*, Roma 2006, pp. 7-25.

<sup>179</sup> Questa espressione montaignana si riferisce in origine all'educatore e non all'educando: Montaigne la utilizza infatti per definire il buon precettore in *Dell'educazione dei fanciulli*. M. de Montaigne, op. cit., I, 26, p. 269.

<sup>180</sup> Oltre allo studio di Villey sulla possibile influenza di Montaigne sul pensiero pedagogico di Locke e Rousseau (P. Villey, *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris 1911), preceduto parzialmente da J. P. Munroe, *Montaigne and Locke. The child has senses to be trained*, in Id., *The educational ideal: An outline of its growth in modern times*, Boston 1895, pp. 95-123, il modello educativo esposto negli *Essais* è tema assai tradizionale negli studi montaignani. Il programma pedagogico di Montaigne è stato spesso messo a confronto con quello di Ponocrate precettore di Gargantua, in F. Rabelais, *Gargantua e Pantagruelle*, I, 23, e in generale con la coeva discussione sul metodo dell'insegnamento e dell'apprendimento in aperta critica agli scolastici a partire da E. Réaume, *Les idées de Rabelais & de Montaigne sur l'éducation*, Paris 1888; P. Porteau, *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris 1935. Al di là della presenza di capitoli dedicati a Montaigne in varie storie della pedagogia (una su tutte E. Garin, *Montaigne e Charron*, in Id., *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari 1957, pp.

pedagogia<sup>181</sup> che pur è assai diffusa al suo tempo e che affonda le radici in autori come Erasmo da Rotterdam, Guillaume Budé, Juan Luis Vives, fino ad arrivare a Pierre de La Ramée. Sottolineando i punti che accomunano il progetto di Montaigne – articolato in particolare nei capitoli *Du pedantisme*, *De l'institution des enfants* – con le note sull'educazione sparse nelle opere di Bacon, potrà emergere come l'adesione a un certo modello pedagogico comporti la proposta di un modello teoretico basato sulla dicotomia, tipicamente retorica, *inventio-iudicium* in cui i due elementi sono contemporaneamente parti del metodo e facoltà dell'apprendimento. Assumendo questo punto di vista, anche la memoria dovrà essere ridefinita, scongiurando il rischio di una conoscenza che si riduce a mera ripetizione.

## 2.1 Unità di metodo nell'apprendere e nel conoscere: i contorni del problema

Il *Temporis Partus Masculus*<sup>182</sup> si apre con un capitolo dedicato al *tradendi modus legitimus* in cui Bacon compie un'operazione che sarà poi replicata e maggiormente articolata prima nel *The advancement of learning* e poi nel *De augmentis scientiarum*. A partire dal titolo, Bacon richiama il *modus maxime legitimus* della trasmissione ed esposizione del sapere, e coniuga, attraverso il termine *tradere*, due campi semantici: da una parte il significato che rimanda alla relazione educativa tra maestro e allievo, dall'altra quello che riguarda la progressività del sapere. Nella pagina dedicata alla critica del tradizionale *traditio scientiarum* Bacon connette infatti in modo esplicito l'incapacità nella ricerca con l'inabilità nell'insegnamento:

---

219-24) ricordiamo G. M. Bertin, *Montaigne: l'antiretorica e l'esigenza formativa e antienciclopedica*, in *La pedagogia umanistica nei secoli XV e XVI*, Milano 1961, in cui l'educazione proposta da Montaigne è indagata in rapporto alla riforma della tradizione retorica del XVI secolo, e Y. Poutet, *Un aspect de l'éducation des enfants à l'époque des premiers Essais de Montaigne*, in «Revue française d'histoire du livre», 28, 1980, pp. 393-420 che fornisce un utilissimo catalogo di scritti pedagogici francesi pubblicati tra il 1530 e il 1580. Apprendimento e insegnamento divengono aspetti di una medesima questione poiché interrogano la critica delle facoltà della mente coinvolte nel processo della conoscenza: conseguentemente l'analisi del programma educativo di Montaigne si lega a quella dello statuto del giudizio. Si vedano G. Compayré, *Montaigne et l'éducation du jugement*, Paris 1905; J. Château, *Montaigne psychologue et pédagogue*, Paris 1964; V. Hubert, *Éducation et scepticisme chez Montaigne: ou Pédantisme et exercice du jugement*, Montréal 1997; M. Foglia, *Montaigne pédagogue du jugement*, Paris 2011.

<sup>181</sup> Per la bibliografia sulla pedagogia baconiana ricordiamo V. Sapienza, *Il pensiero pedagogico di Bacone quale appare nei suoi Saggi*, Campobasso 1918; A. Guzzo, *Bacone e i problemi tecnici dell'educazione*, in «Levana», 1924; G. Solinas, *Motivi pedagogici baconiani*, in «Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari», XVII, 1950. Mario Manlio Rossi, che prende in considerazione unicamente *De augmentis scientiarum*, III, 4, minimizza il valore della pedagogia in Bacon in M. M. Rossi, *Saggio su Francesco Bacon*, Napoli 1935, pp. 27-8, nota 9.

<sup>182</sup> Per la datazione del *Temporis Partus Masculus* tra il 1602 e il 1603 e la ricostruzione del controverso dibattito sulla questione si veda la *Nota Storica* di Rossi in F. Bacon, *Scritti Filosofici*, cit., pp. 75-9.

Certo, se la portata dell'argomento dovesse rimanere annientata a causa dell'incapacità di trattarlo, ognuno avrebbe il diritto di adontarsene; ma si deve ritenere giustissimamente che l'inefficienza del loro modo di insegnare sia dovuta alla debolezza dei loro argomenti. Ma io, ben lontano da tutto ciò, ti voglio impartire, o figlio, non escogitazioni mentali, non vanità di parole, non mescolanza di varie superstizioni, non osservazioni volgari, né certi esperimenti famosi congegnati in favole dottrinali; io mi propongo di offrirti e consegnarti la natura stessa dei suoi frutti.<sup>183</sup>

Bacon elenca tutti i difetti del sapere<sup>184</sup> – le costruzioni ingegnose di sistemi filosofici, la vanità del verbalismo, la mescolanza tra filosofia e teologia, e il fondamento della scienza su pochi esperimenti celebri e su opinioni volgari – che, esposti qui come il contenuto errato di un insegnamento debole e incapace di ottenere l'adesione mentale del discepolo, divengono oggetto di critica nelle opere sul metodo, in quanto risultati ottenuti per mezzo di vie di ricerca fuorvianti e fallaci.

La pregnanza del termine *tradere*, nella fusione dei due significati richiamati, è articolata in una distinzione che Bacon pone nel *The advancement of learning* e che poi verrà maggiormente specificata – soprattutto per il tema relativo all'*institutio* con un riferimento preciso alle scuole dei gesuiti<sup>185</sup> – nel *De augmentis scientiarum*. Nel testo del 1605, a chiusura della trattazione del *tradition of knowledge*, Bacon distingue le due vie verso la conoscenza<sup>186</sup>: «trasmessa dai maestri, oppure conquistata dagli sforzi personali degli uomini»<sup>187</sup>, nelle pratiche del *writing of books* e del *reading of books*. Così, da una parte la *criticall knowledge* si riferisce alla produzione accademica, secondo un senso che come nota Enrico De Mas<sup>188</sup> è tutt'ora valido (edizione degli autori, esposizione e commento, esame e disposizione delle materie per la lettura); dall'altra, la *pedanticall knowledge*, riguarda «quella diversità di trasmissione che concerne i giovani»<sup>189</sup>. Bacon si sofferma sulle condizioni di possibilità del rapporto tra il maestro e l'allievo, attingendo alcuni temi tipici dal genere dell'*institutio*. Tra gli elementi da tener presenti in questo tipo di trasmissione del sapere, Bacon elenca infatti «la tempestività e la gradazione delle conoscenze nel tempo: da

---

<sup>183</sup> F. Bacon, *Il parto mascolino del tempo*, in Id., *Opere Filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, vol. I, pp. 37-8.

<sup>184</sup> Per la trattazione rispettivamente dei *distempers of learning* e delle corrispettive *doctrinarum intemperies* cfr. Id., *Sapere divino e umano*, cit., pp. 153-162 e Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., pp. 38-46.

<sup>185</sup> «Quanto alla pedagogia, la cosa più semplice sarebbe dire: consultate le scuole dei gesuiti, poiché non c'è niente di meglio tra le istituzioni del genere». Cfr. Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 365.

<sup>186</sup> Nel *De augmentis scientiarum* il testo è più chiaro: la parte più importante della produzione del sapere sarà appunto la produzione dei libri, mentre la parte corrispondente, la lettura, avverrà in solitaria o sotto la guida di un maestro. Ivi, p. 363.

<sup>187</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 285.

<sup>188</sup> Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 364, nota 1.

<sup>189</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 286.



quale cominciare, e da quali temporaneamente astenersi (...) se cominciare con ciò che è più facile, passando poi al più difficile, e in quali corsi di studio imporre le cose più difficili per passare poi alle più facili (...) l'adattamento del sapere alle caratteristiche delle menti a cui si rivolge (...) l'ordine degli esercizi»<sup>190</sup>. Lo scopo è di preparare appunto una testa ben fatta piuttosto che ben piena<sup>191</sup>, poiché l'educando deve imparare ad esercitare le sue facoltà e non memorizzare dei contenuti. Conseguentemente, un'educazione prettamente basata sulla presentazione e trasmissione delle nozioni appare insufficiente, e anzi comporta un assenso accecato dalla fiducia riposta nell'autorità, annientando il giudizio. L'elemento dell'autorità è dunque centrale e unifica ulteriormente la dimensione *criticall* e quella *pedanticall*.

Per quanto riguarda la prima, nel *Redargutio Philosophiarum* Bacon mette in campo un dispositivo retorico – l'orazione di uno sconosciuto sapiente – attraverso il quale teatralizza la sua critica al metodo tradizionale delle scienze e il carattere comunitario della sua proposta scientifica. L'opera, pubblicata postuma, si apre con le recriminazioni di Bacon riguardo alla sua solitudine derivante dalla consapevolezza dei limiti del sapere tradizionale e dell'urgenza di un nuovo metodo per il progresso delle scienze<sup>192</sup>. Il testo prosegue con il racconto di un conoscente dell'autore che sostiene di aver assistito al discorso che l'uomo sapiente avrebbe tenuto presso un'assemblea di dotti a Parigi.

La lettura della messa in scena di questo contesto retorico, alla luce della distinzione tra sapere *criticall* e *pedanticall*, rivela una serie di elementi che rimandano alla preoccupazione baconiana nei confronti della comunicazione della conoscenza.

Innanzitutto, la scelta del luogo in cui si tiene l'orazione: Parigi, al XVI secolo, è notoriamente la capitale dell'eredità scolastica, di cui la Sorbona costituisce la roccaforte. Eppure Bacon non nomina semplicemente la storica università, bensì la città in generale, segno forse che il rifiuto del sapere tradizionale e l'obiettivo della riforma della scienza non si limitano alla logica scolastica. L'altro oggetto del rifiuto baconiano, che appunto condivide con la Sorbona la collocazione geografica, è probabilmente il pensiero di Pierre de La Ramée, antiaristotelico e propositore di un nuovo metodo, che passò dal Collège de Mans, al Collège de l'Ave Maria, poi al Collège de Presles e fu nominato *regius professor* nel 1551.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> Cfr. *supra* nota 177.

<sup>192</sup> «il mio parto sarebbe morto in solitudine». F. Bacon, *La Confutazione delle Filosofie*, in Id., *Scritti Filosofici*, cit., p. 405.

<sup>193</sup> W. J. Ong, *Ramus. Method and the decay of dialogue*, Chicago-London 2004, pp. 17-35. Il severo giudizio di Bacon su Ramo è noto: «Non mi auguro però, per questa sentenza che io scaglio contro Aristotele, tu, o figlio, mi accomuni con quel cospiratore, con quel suo detrattore moderno che è Pierre de La Ramée. Non voglio aver niente a che fare con codesto ricettacolo di ignoranza, tignola perniciosissima delle lettere, padre di

In secondo luogo, il conoscente dell'autore è introdotto in un'assemblea composta da «una cinquantina di membri fra i quali non c'era nessun adolescente: tutti erano di età matura e ciascuno recava sul volto i segni della probità e della dignità»<sup>194</sup>. Queste indicazioni (in particolare la specificata assenza di giovani – *adolescens* – a cui è esplicitamente indirizzata la dimensione della *pedanticall knowledge*<sup>195</sup> nel *The advancement of learning*) sembrano suggerire che il livello di trasmissione è quello che avviene nella dimensione definita *criticall*, cioè dell'edizione dei testi e della produzione dei commenti: di nuovo il tema dell'errore creduto verità e prodotto della fiducia cieca nell'autorità è centrale, poiché l'incapacità di giudizio dei dotti produce opere falsate e ingannevoli.

Infine, al suo arrivo, l'oratore si siede «non su una tribuna o su una cattedra, ma insieme agli altri»<sup>196</sup>, elemento che sembra richiamare il carattere comunitario del metodo baconiano, in cui si annulla la gerarchia tra docente e uditori tipica della trasmissione tradizionale e rappresentata dalla posizione del docente, elevato sugli uditori<sup>197</sup>.

Per quanto riguarda invece il ruolo dell'autorità nella dimensione educativa del *traditio scientiarum* – *pedanticall knowledge* – è dapprima nei *Cogitata et Visa* (1607, edita postuma nel 1653) che Bacon descrive il contesto accademico come ambiente frustrante per il libero esercizio della mente:

Anche questo ha pensato: nelle abitudini e nelle istituzioni scolastiche, delle accademie, dei collegi, e di simili adunanze, destinate ad esser sedi di dottori e centri di mutua collaborazione, tutto sembra avversare il progresso ulteriore delle scienze. Queste adunanze sono frequentate in gran parte per soli fini d'insegnamento e di lucro; le lezioni e le esercitazioni sono disposte in modo che sia difficile che venga in mente a qualcuno di pensare qualcosa di inconsueto. Se a qualcuno, infatti, capitasse di far uso di una certa libertà di ricerca e di giudizio [*inquisitionis et*

---

compendi, che quando si mette a premere e a torcere qualche argomento nei vincoli del suo metodo e del suo compendiare, se ne lascia sfuggire la sostanza (se pure ve n'era una), ma continua a stringere vane e insulsissime frottole. L'Aquinate, con Scoto e i suoi compagni, si è immaginato di vedere la varietà delle cose anche là dove le cose non c'erano; ma costui persino nella realtà ha introdotto la solitudine dell'irreale». F. Bacon, *Il parto mascolino del tempo*, cit., p. 40. Per l'articolato rapporto di Bacon con il pensiero di Pierre de La Ramée cfr. P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna 2004, pp. 372-394. Per una panoramica della situazione accademica parigina tra i secoli XV e XVI si veda R. Chartier e D. Julia, *Naissance du collège*, in R. Chartier, D. Julia, M.-M. Compère, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1976, pp. 147-173.

<sup>194</sup> F. Bacon, *La Confutazione delle Filosofie*, in Id., *Scritti Filosofici*, cit., p. 405.

<sup>195</sup> Cfr. *supra* nota 187.

<sup>196</sup> F. Bacon, *La Confutazione delle Filosofie*, cit., p. 406.

<sup>197</sup> L'analisi, a opera di Andrea Carlino, delle scene di dissezione poste a frontespizio di manuali anatomici compresi tra la pubblicazione a stampa dell'*Anatomia* di Mondino de' Liuzzi e il *De humani corporis fabrica* vesaliano, mostra un mutamento di prospettiva nel mondo universitario del XVI secolo. Superando il cosiddetto 'modello quodlibetario' – in cui la spiegazione fornita dal *lector* in base ai testi anatomici tradizionali è combinata con l'osservazione della dissezione operata dal *demonstrator*, e in cui è escluso qualsiasi rapporto degli uditori con il cadavere dissezionato – il frontespizio vesaliano afferma un costante ricorso all'esperienza della dissezione nella discussione delle autorità e della tradizione. Cfr. A. Carlino, *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino 1994, pp. 15-65.

*judicii libertatem*], costui si troverà subito in una grande solitudine e, se anche tollerasse questo stato, tuttavia troverebbe che alla buona riuscita del suo compito è di non lieve ostacolo la sua stessa attività e larghezza di vedute. Perché gli studi in quei luoghi sono tutti quasi relegati nella cerchia degli scritti di alcuni autori; e se uno s'arrischia a contrastare al loro giudizio o di sollevare una controversia, s'aspetti di essere di continuo riprovato come uomo turbolento e bramoso di novità.<sup>198</sup>

La relazione tra maestro e discepolo così come si instaura nelle scuole e nelle accademie, metaforizza perciò l'abitudine a intrappolare le facoltà mentali nell'autorità e nella ripetizione, e il tipo di sapere derivante da questo atteggiamento speculativo:

(...) le scienze son presentate con tali mezzi che vogliono usurpare la buona fede, non già stimolare il giudizio, e con pessima autorità vogliono impedire i lieti tentativi di nuove scoperte. Cosicché ogni successione e passaggio nelle discipline scientifiche si personifica nelle figure del maestro e dello scolaro, non in quelle dello scopritore e di colui che accresce le scoperte fatte; e di necessità accade che le scienze restano avvinte alle tracce da loro stesse lasciate, senza mai scostasene; situazione questa che si protrae già da molti secoli, tanto che ancor oggi noi siamo fermi alle affermazioni del passato, lasciando i problemi senza soluzione, e continuando a vegetare sempre nel medesimo stato.<sup>199</sup>

I temi dell'esercizio delle facoltà mentali in generale e del giudizio in particolare e della sovrapposizione tra apprendimento e scoperta sono anticipati da Bacon già nel *Temporis Partus Masculus*. Qui la relazione tra maestro e allievo è utilizzata per far emergere non solo l'inadeguatezza dei metodi abituali della ricerca, ma anche quella della mente che, senza essere stata correttamente pulita e preparata, si approccia alla natura. Com'è noto, Bacon ricorre a un particolare dispositivo retorico, presente anche nel *Redargutio Philosophiarum*: nel rivolgersi *ad filium* e *ad filios* Bacon introduce quello che poi sarà il *methodus ad filios scientiarum – methodus syncera* nel *The advancement of learning* e *traditio lampadis* nel *De augmentis scientiarum*.

Se è vero, come ha sottolineato la critica, che questi “figli” non sono né persone reali né discepoli<sup>200</sup>, è anche vero che la critica del sapere tradizionale e della sua trasmissione in ambito accademico è, come abbiamo visto, tema tipico della fondazione del metodo di Bacon.

---

<sup>198</sup> F. Bacon, *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura*, in Id., *Opere Filosofiche*, cit., vol. 1, p. 94. Cfr. anche Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 90, a cura di M. Marchetto, Milano 2002, p. 175.

<sup>199</sup> Id., *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura*, cit., p. 89.

<sup>200</sup> Id., *Il parto mascolino del tempo o l'interpretazione della natura*, cit., p. 37, nota 1. Si vedano anche l'edizione a cura di Paolo Rossi in Id., *Scritti Filosofici*, cit., p. 105, nota 2, e la traduzione francese a cura di G. Rombi e D. Deleule in Id., *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, Paris 1987, p. 52, nota 1.

La medesima sovrapposizione si trova nel progetto educativo riscontrabile nell'opera di Montaigne. La differenza di orizzonte dei due autori emerge in modo palese: Bacon tenta di fondare un metodo per la ricerca nella natura, mentre lo scopo di Montaigne è di stampo morale e civile.

Eppure, l'unità dei processi dell'apprendimento e della scoperta, costituisce un principio valido per qualsiasi ambito del conoscere. La stessa critica del sapere corrisponde a una riforma dell'insegnamento e, conseguentemente dell'apprendimento e delle facoltà mentali coinvolte nel processo: la relazione tra maestro e allievo appare anche in Montaigne come la metafora della sterilità del metodo del conoscere che ha nel principio di autorità il suo elemento fondativo.

(...) per il modo in cui siamo istruiti non c'è da meravigliarsi se né gli scolari né i maestri diventano più abili, pur diventando più dotti. Invero, le cure e le spese dei nostri padri mirano soltanto a imbottirci la testa di scienza; di discernimento e di virtù, poco o nulla. (...) Proprio come gli uccelli vanno talvolta in cerca del granello e lo portano nel becco senza assaggiarlo e per imbeccare i loro piccoli, così i nostri *pedantes* vanno spigolando la scienza nei libri e la tengono appena a fior di labbra, tanto per ributtarla fuori e gettarla al vento. (...) Ma quel che è peggio, neppure i loro scolari e i loro ragazzi se ne nutrono e se ne alimentano; anzi, essa passa di mano in mano, al solo fine di farne mostra, di conversarne con altri e di farne dei racconti: come una moneta senza valore, inutile ad ogni altro uso e impiego che a contare e a servir da gettone.<sup>201</sup>

Questo metodo, per cui «né gli scolari né i maestri diventano più abili, pur diventando più dotti»<sup>202</sup> è rappresentato attraverso la metafora dell'«imbeccata pedagogica» tratta da Plutarco, per cui come gli uccelli, i *pedantes* trattengono il cibo del sapere in superficie, per poi rigettarlo senza digerirlo<sup>203</sup>. Si tratta di un modo di trattare la conoscenza che, con le parole di Bacon, dà l'illusione dell'abbondanza, ma che è in realtà semplice ripetizione. Come le biblioteche di Bacon<sup>204</sup>, la conoscenza attinta in modo superficiale è semplicemente

---

<sup>201</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 26, pp. 243-5.

<sup>202</sup> Ivi, p. 243.

<sup>203</sup> Il tema del sapere incorporato è rappresentato attraverso la metafora della digestione per cui la materia della conoscenza è sottoposta alla rielaborazione dell'uditore e restituita in forma diversa. L'emblema di questa metafora è dunque l'ape che raccoglie il materiale dall'esterno per produrre il miele: il riferimento al mondo animale tornerà poi nella critica baconiana dei metodi scientifici fallaci – formiche e ragni – e identificherà nell'ape lo scienziato capace di assimilare la conoscenza empirica per produrre novità e progresso scientifico. Tuttavia, le origini della metafora sono di tipo pedagogico e letterario: per le varie declinazioni della metafora digestiva tra Umanesimo e Rinascimento si veda M. Jeanneret, *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris 1987.

<sup>204</sup> «[la biblioteca] ostenta anch'essa tanta varietà di libri, i quali poi, veduti negli scritti che portano, non presentano altro che infinite ripetizioni di una stessa cosa, dove solo lo svolgimento è nuovo, ma la sostanza è costituita di scoperte già note. Di qui la conclusione: che l'illusione della ricchezza è una delle cause della

riposta in un altrove che non esercita mai la mente e non la interroga, esatto contrario di ciò che dovrebbe essere la pratica filosofica:

Siamo buoni a dire: «Cicerone dice così», «questi sono i costumi di Platone», «queste sono proprio le parole di Aristotele». Ma noi, da parte nostra, che cosa diciamo? Che giudizi diamo? Che cosa facciamo? Anche un pappagallo saprebbe fare altrettanto. Questo modo di comportarsi mi fa venire in mente quel ricco romano che si era preso la briga, con grandissima spesa, di riunire uomini competenti in ogni sorta di scienze, che si teneva continuamente intorno, affinché, quando gli si presentasse l'occasione di parlare con i propri amici di una cosa o dell'altra, essi prendessero il suo posto e fossero sempre pronti a fornirgli chi un discorso, chi un verso di Omero, ciascuno secondo la propria specialità; e pensava che quel sapere fosse suo perché era nella testa dei suoi uomini; e così fanno anche quelli la cui dottrina sta nelle loro sontuose biblioteche.<sup>205</sup>

Il sapere indigesto e conservato appare perciò inutile «se la nostra anima non ne trae una spinta migliore, se non abbiamo per questo il giudizio più sano»<sup>206</sup>. Da qui, la differenza di orizzonti tra Montaigne e Bacon, morale nell'uno, scientifico e tecnico nell'altro, appare riunirsi sul problema dell'inutilità di un sapere così costruito e trasmesso. Il tipo di educazione che Montaigne propone ha la sua cifra fondamentale nella considerazione e comprensione della varietà – delle condizioni, umori, leggi e opinioni – da cui scaturisce necessariamente un giudizio che deve adeguarsi alla mutevolezza e al movimento del reale. Montaigne deliberatamente si installa e vive nel dubbio, facendone il carattere necessario di un ben vivere che rischia di sfociare in un costante relativismo. A contrasto di questo limite, l'elemento della *coutume*, che abbiamo visto essere già chiamata in causa in merito all'affettazione della società cortese, diviene oggetto di una riflessione articolata in cui la sua messa in discussione si accompagna a una consapevole adesione.

Innanzitutto la *coutume* appare come la regola che permette di mitigare la sorpresa, ma che, contemporaneamente, fornisce una linea di condotta prestabilita che pone la mente in uno stato di assuefazione, al punto di addormentare il giudizio.

Chi vorrà liberarsi da questo acerrimo pregiudizio della consuetudine troverà molte cose ammesse con sicurezza scevra di dubbio, che non hanno altro sostegno della barba bianca e delle rughe dell'uso che le accompagna; ma, strappata questa maschera, riconducendo le cose alla verità e alla ragione, sentirà il suo giudizio tutto sconvolto, e tuttavia rimesso in più saldo assetto. Per esempio, gli domanderò allora che cosa può esserci di più strano che il vedere un popolo obbligato a seguire delle leggi che non ha mai compreso, sottoposto in tutte le sue faccende

---

povertà, e che mentre a prima vista le opere e le dottrine sembrano numerose, ad un esame si riducono a poche». F. Bacon, *Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura*, cit., p. 88.

<sup>205</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 25, pp. 245-7.

<sup>206</sup> Ivi, p. 273.

familiari, matrimoni, donazioni, testamenti, vendite e acquisti, a regole che non può sapere perché non sono scritte né pubblicate nella sua lingua, e delle quali deve per necessità comprare l'interpretazione e l'uso.<sup>207</sup>

La legge e la società civile trovano fondamento nella *coutume* – maestra tiranna – che diviene una sorta di principio di autorità simile a quello posto a garanzia epistemologica del sapere sterile, e la cui validità, consolidata sulla storicità dell'uso, è metaforizzata nell'idea della vecchiaia, attraverso gli elementi della barba bianca e delle rughe. È a partire dal rapporto tra tempo e uso che la questione dell'autorità si articola in entrambe le dimensioni – civile e speculativa – attorno al tema della novità, centrale nella misura in cui il senso negativo che assume in ambito sociale e politico viene risemantizzato positivamente nell'ottica del progresso del sapere.

### 2.1.1 Tra autorità e novità

Montaigne ricompone la complessità del suo ambiguo rapporto con la consuetudine dichiarando la sua avversione nei confronti della novità in campo civile e mitigando così il rischio della deriva relativistica, alla luce di un momento storico altamente critico<sup>208</sup>. Montaigne è ben consapevole dell'influenza del contesto scosso dalle guerre di religione sulla sua posizione di rifiuto della novità: «La novità mi disgusta, sotto qualsiasi aspetto si presenti: e ho ragione, perché ne ho veduti effetti molto dannosi. Quella che ci opprime da tanti anni non ha fatto tutto, ma si può dire con verosimiglianza che indirettamente ha tutto prodotto e generato, anche i mali e le rovine che accadono poi, senza e contro di lei»<sup>209</sup>.

Attraverso la comprensione degli effetti politici e sociali provocati dalla riforma luterana, Montaigne rivitalizza il motivo tradizionale del genere utopico che tratta la novità come un pericolo che perturba l'ottimo ordine immaginato<sup>210</sup>. La novità appare pericolosa per la temerarietà del giudizio di chi si accinge a introdurre il cambiamento:

---

<sup>207</sup> Ivi, I, 23, p. 209.

<sup>208</sup> Si veda sul tema della pericolosità della novità politica in Montaigne R. Raghianti, *Introduzione a Montaigne*, Roma-Bari 2001, pp. 47-59 e la voce *Nouvelleté* in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, publié sous la direction de Ph. Desan, Paris 2004, pp. 722-3.

<sup>209</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 23, p. 213.

<sup>210</sup> Il giudizio negativo sulla novità in campo civile è già presente nella *Repubblica* platonica: i guardiani hanno il compito, tra gli altri, di evitare l'insorgere di ricchezza e povertà, due mali che provocano moti rivoluzionari (*neoterismos*). Cfr. Platone, *La Repubblica*, 422a 3, tr. di F. Sartori, intr. di M. Vegetti e note di B. Centrone, Bari 2011, p. 233. Così anche nella *Politica* aristotelica il tema della novità è connesso al problema della rivoluzione, ed è trattato diffusamente nel secondo libro, in particolare in merito al valore della consuetudine e della differenza tra la novità in campo civile e nel progresso delle arti (sul quale si veda *infra*, nota 332). Per il *topos* dell'avversione della novità nell'antichità latina si veda E. Romano, *L'ambiguità del nuovo: res novae e*

(...) colui che s'impaccia di scegliere e di cambiare, si arroga l'autorità di giudicare, e deve farsi garante di vedere il difetto di ciò che elimina e il bene di ciò che introduce. Questa considerazione così semplice mi ha rafforzato nella mia posizione, e ha imbrigliato anche la mia giovinezza, più temeraria, trattenendomi dal caricarmi le spalle di un così grave fardello, quale il rendermi garante d'una scienza di tale importanza, e osare in essa ciò che in coscienza non potrei osare nella più facile di quelle in cui mi avevano istruito, e in cui la temerità nel giudicare non pregiudica nulla. Sembrandomi quanto mai iniquo voler sottoporre le costituzioni e le regole pubbliche e immobili all'instabilità d'un capriccio personale (la ragione personale ha solo una giurisdizione personale), e operare sulle leggi divine quello che nessun governo permetterebbe si facesse su quelle civili; poiché, sebbene la ragione umana abbia assai più rapporto con queste ultime, tuttavia esse sono giudici sovrani dei loro propri giudici; e la più grande competenza serve a spiegare ed estendere l'uso già accettato, non a sviarlo e innovarlo.<sup>211</sup>

La temerarietà nel giudizio e il riferimento all'introduzione della novità espressamente in campo religioso suggeriscono il tema della necessità della modestia per la ragione umana che dovrebbe riconoscersi parziale, incostante e fallace.

Il termine *temerité* compare 29 volte negli *Essais* e indica generalmente l'imprudenza e l'arditezza, in particolare in merito al giudizio. Come già nell'*Etica Nicomachea*<sup>212</sup>, la temerarietà si riferisce a un tipo di coraggio impreparato che non ha avuto tempo e forza di valutare la realtà e che rimane ostaggio di un'immaginazione sregolata:

Che sicurezza possiamo dunque avere di una cosa così instabile e mobile, soggetta per la sua condizione al dominio del disordine non procedente mai se non con passo forzato e innaturale? Se il nostro giudizio è preda della malattia stessa e del turbamento, se è dalla follia e dalla temerità che deve ricevere l'impressione delle cose, che sicurezza possiamo averne?<sup>213</sup>

Imporre la novità in campo religioso, che è anche civile e politico, significa elevare un giudizio privato a regola e legge: tuttavia, l'uomo saggio sa che il grande quadro del mondo, è percorso da corrispondenze di cui l'essere umano difficilmente potrà avere un colpo d'occhio completo, punto di vista che è prettamente divino. La temerarietà del giudizio è così anche la temerarietà di farsi simile a Dio, nell'estendere a tutte le cose un ordine che è in realtà parziale e artificioso perché creato da una ragione che è essa stessa artificiosa e che rivela la sua inesattezza a fronte dell'eccezione mostruosa. Un ordine – per usare le parole di Bacon – *ex analogia hominis* e non *ex analogia universi*<sup>214</sup>.

---

*cultura romana*, Laboratoire italien [Online], 6, 2006, Online since 07 July 2011, connection on 24 July 2017.  
URL: <http://laboratoireitalien.revues.org/191>.

<sup>211</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 23, pp. 215-17.

<sup>212</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1107b e ss.

<sup>213</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 1045.

<sup>214</sup> Su questa distinzione, e sulla relazione con il pensiero di Montaigne ritorneremo più avanti.

L'altro elemento posto dal rifiuto della novità insita nella riforma luterana, è la mescolanza tra le cose divine e le cose umane. Montaigne si sofferma sulla reperibilità della traduzione delle Scritture negli idiomi volgari, sottolineando come la fruibilità per il popolo ne determini una qualche secolarizzazione:

Non è una storia da raccontare, è una storia da riverire, temere e adorare. (...) Dipende forse solo dalle parole che essi capiscano tutto ciò che vi trovano scritto? Dirò di più? Per avvicinarvelo di quel poco, essi lo allontanano. L'ignoranza pura e che si affida tutta ad altri era ben più salutare e sapiente di questa scienza verbale e vana, nutrice di presunzione e di temerità.<sup>215</sup>

Puntualmente l'*Apologie de Raymond Sebond* si apre con alcuni riferimenti agli effetti della novità luterana sulle menti volgari che, vedendo smossi certi articoli di fede, trasferiscono la medesima incertezza sulle restanti convinzioni, accettate precedentemente per autorità e consenso, processo da cui deriva un «esecrabile ateismo»<sup>216</sup>.

La posizione fideistica di Montaigne<sup>217</sup> è condivisa anche da Bacon, che non cessa di circoscrivere le potenzialità della conoscenza umana nei confini delle facoltà e dei limiti dell'intelletto. Come è stato notato<sup>218</sup>, l'esigenza del metodo in Bacon, come le note di Montaigne rispetto alla presunzione e alla temerarietà del giudizio e della scienza umana, è prettamente un'affermazione di modestia, per cui una certa lettura critica di Bacon improntata sull'attenzione alla tecnica e al progresso appare mitigata. Non casualmente, l'apertura del *Novum Organum* è anche un monito: «L'uomo, ministro e interprete della natura, opera e comprende solo per quanto, dell'ordine della natura, avrà osservato con l'attività sperimentale o con la teoria; né sa né può niente di più»<sup>219</sup>.

---

<sup>215</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 56, p. 571.

<sup>216</sup> Ivi, II, 12, pp. 779-81.

<sup>217</sup> La relazione di Montaigne con la religione cattolica e con la fede è stata oggetto di numerosi studi e di un dibattito complesso, di cui M. Dréano, *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris 1937, rimane il punto di partenza per gli studi sul pirronismo come strumento privilegiato per riaffermare il cattolicesimo contro il razionalismo. Si veda anche C. Sclaffert, *L'âme religieuse de Montaigne*, Paris 1951. D'altro canto, Pierre Michel in P. Michel, *Fidéisme de Ronsard et de Montaigne*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1966, n. 7, pp. 24-34, ha ben reimpostato il problema nella prospettiva dell'inefficacia della ragione nella comprensione di Dio e dei nessi tra fede e scetticismo. Si veda E. Naya, *Le doute libérateur: préambules à une étude du discours fidéiste des Essais*, in *Montaigne. L'écriture du scepticisme*, edité par M.-L. Demonet-Lunay et A. Legros, Genève 2004, pp. 201-222. Per il nostro scopo, evochiamo la posizione di Bernard Sève che, tra gli altri, ha sottolineato il dispositivo della *mise à part* del campo di competenza del credere, tenendo ferma la validità della fede e la sua impermeabilità all'esperienza. B. Sève, *Theologia philosophiae ancilla?*, in *Montaigne et la théologie*, études publiés sous la direction de Ph. Desan, Genève 2008, pp. 49-58. Per un inserimento dell'opera di Montaigne nella costellazione di scritti prodotti, nelle parole di Renzo Raghianti, dall'«alleanza di scetticismo e fideismo», si veda R. Raghianti, *Introduzione a Montaigne*, Bari 2001, pp. 39-43.

<sup>218</sup> Cfr. T. Gontier, *Umanità dell'animale, animalità dell'umano*, in *Il coignoissent bien Galien, mais nullement le malade. Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia*, Roma 2018.

<sup>219</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organum*, I, 1, cit., p. 77.



La conoscenza delle potenzialità e dei limiti umani, espressa in Montaigne attraverso il motto delfico e costante preoccupazione di Bacon che dedica alla confutazione della ragione larga parte dei suoi scritti e del primo libro del *Novum Organum*, porta entrambi gli autori a escludere i misteri divini dalla prospettiva speculativa, contribuendo a una secolarizzazione del sapere che va di pari passo con la centralità dell'esperienza nel processo teoretico. La comunanza di questa prospettiva emerge in modo particolare nella trattazione della teologia e delle obiezioni alla teologia naturale.

In merito alla teologia come sapere divino, Montaigne ne tratta sottoponendola alla critica di cui fa oggetto tutti gli altri saperi e scorgendovi quello stesso deprecabile segno che è la volontà di arricchirsi, unico elemento di valore attribuito alla conoscenza nella generale decadenza delle lettere: «se infatti il miraggio di arricchirsi per mezzo di esse che, solo, ci viene oggi portato davanti, tramite la giurisprudenza, la medicina, la pedagogia e perfino la teologia, non tenesse alto il loro credito, le vedreste senza dubbio miserabili come mai lo furono»<sup>220</sup>.

L'elemento che tuttavia connette la riflessione baconiana a quella montaignana in merito alla critica della teologia come scienza umana è radicata nella dimensione dell'errore teoretico.

Proponendo argomenti che fanno pensare alla teologia negativa<sup>221</sup>, Montaigne estende il principio per cui «non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere»<sup>222</sup>, affermando l'impossibilità di contemplare Dio attraverso una mente umana che conosce in analogia con se stessa:

Perché, ad esempio, che cosa c'è di più vano di voler comprendere Dio per mezzo delle nostre analogie e congetture, e regolare lui e il mondo secondo le nostre capacità e le nostre leggi? E servirci a spese della divinità di quel piccolo scampolo di intelligenza che a lui è piaciuto concedere alla nostra condizione naturale? E non potendo far giungere la nostra vista fino al suo trono glorioso, averlo ricondotto qui in basso al livello della nostra corruzione e delle nostre miserie?<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 25, p. 283.

<sup>221</sup> Per una lettura dell'*Apologia* sotto la prospettiva della teologia negativa si veda J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique: pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris 1998, pp. 35 e ss. In particolare Miernowski sottolinea il modo in cui Montaigne recepisce il messaggio ontologico della teologia negativa, senza farne argomento di dimostrazione, come invece avviene nella prova ontologica anselmiana: non esiste alcuna soluzione razionale all'allontanamento di Dio, che rimane totalmente oggetto della fede. Ivi, p. 38.

<sup>222</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 1113.

<sup>223</sup> Ivi, p. 931.

E ancora, stabilendo la supremazia e la separatezza della teologia da ogni altra disciplina<sup>224</sup>, Montaigne ribadisce il dubbio come luogo privilegiato del suo pensiero e sembra criticare indirettamente l'atteggiamento categorico di chi discorre di teologia facendo appello ad una ragione presuntuosa che chiama in causa, come garanzia di verità, un Dio inconoscibile per se stesso:

Presento le fantasie umane e mie semplicemente come umane fantasie, e considerate per se stesse. Non come stabilite e regolate per ordine celeste, esenti da dubbio e discussione. Materia di opinione, non materia di fede. *Quello che ragiono secondo me, non quello che credo secondo Dio*. Come i fanciulli presentano i loro saggi, istruibili, non istruttivi. In maniera laica, non clericale, ma sempre molto religiosa.<sup>225</sup>

L'affermazione per cui Montaigne parla secondo la propria opinione e non secondo Dio, è segno di un atteggiamento laico per il quale Bacon esprime apprezzamento proprio nel capitolo del *De augmentis scientiarum* sulla 'teologia ispirata'. La denuncia della necessità di precetti per la ragione umana in campo teologico al fine di mitigare l'impeto della curiosità che rischia di condurre all'ateismo, su cui Montaigne, come abbiamo visto, sarebbe stato d'accordo, è evocata attraverso una citazione paolina:

(...) e non può esser stimato discepolo di S. Paolo colui che non intercala di quando in quando nel suo sapere frasi come questa: "Io parlo, non Dio" e "Secondo la mia opinione" (...) Ci sembra dunque utile e opportuno formare un trattato sobrio e diligente dei precetti che si devono osservare nell'uso della ragione umana in teologia, quasi una dialettica divina, che agisca come sonnifero per assopire, non solo le vane speculazioni di cui si travaglia talvolta la Scuola, ma anche per mitigare un poco il furore delle controversie che tanto danno recano alla Chiesa.<sup>226</sup>

L'esclusione dei misteri divini dalla speculazione, e il rifiuto di qualsiasi pretesa di fondare la verità teoretica su convinzioni di ragione indimostrate sono condivise da Bacon nella sua proposta di divisione delle scienze. Distinguendo tra filosofia divina, naturale ed umana, a seconda dell'argomento trattato – rispettivamente Dio, natura, uomo – Bacon definisce i limiti della filosofia divina o teologia naturale, sostenendo che essa non indaga né Dio, né la sua immagine, bensì le sue qualità di dignità, onnipotenza e bontà testimoniate dalle sue opere<sup>227</sup>. Di più, l'inconoscibilità di Dio attraverso una ragione mal condotta in assenza di un

---

<sup>224</sup> «(...) la dottrina divina conserva meglio il suo rango in disparte, come regina e dominatrice. Che deve essere al primo posto dovunque, e non servir di appoggio e di sussidio. E che forse si tratterebbero esempi di grammatica, di retorica e di logica più convenientemente da altri luoghi che da una materia così santa. E così gli argomenti dei teatri, giochi e spettacoli pubblici. Che i soggetti divini si trattano con più venerazione e reverenza da soli e nel loro stile, che non insieme ad argomenti umani». Ivi, I, 56, pp. 573-5.

<sup>225</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>226</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 509. Il riferimento è, seguendo De Mas, a Paolo di Tarso, *Corinzi*, 1, 7, 12.

<sup>227</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 222.

metodo legittimo e il rifiuto della mescolanza tra misteri divini e speculazione umana costituiscono il terzo dei «veri limiti e confini cui l'umano conoscere è circoscritto e ridotto (...) la terza [limitazione] di non pretendere, attraverso la contemplazione della natura, di attingere ai misteri di Dio»<sup>228</sup>.

(...) chi pensi con l'osservazione e la ricerca di queste cose materiali e sensibili di attingere quella luce grazie alla quale potrà svelarsi la natura o volontà di Dio, è certamente corrotto da vana filosofia: infatti, la contemplazione delle creature ed opera di Dio produce, rispetto alle opera e creature stesse, conoscenza; ma rispetto a Dio, non conoscenza perfetta ma meraviglia.<sup>229</sup>

La teologia naturale è così spogliata delle potenzialità teoretiche che le riconoscevano un possibile ruolo, di impianto agostiniano, nella conoscenza di Dio attraverso la similitudine tra le sue perfezioni e la loro impronta nelle creature. In questo senso, Bacon auspica piuttosto una nuova teologia, frutto ultimo del metodo proposto. È con questa “teologia ispirata”, che Bacon conclude il *De augmentis scientiarum*, elencandone i relativi *desiderata*:

Ci resta, è vero, la teologia sacra o ispirata, ma se noi prendessimo a trattarla, dovremmo uscire da questa piccola barca della ragione umana, e trasferirci sulla grande nave della Chiesa, la sola che sia provvista della bussola divina per guidarci nel suo cammino. Non ci basterebbero infatti le stelle della filosofia che fin qui hanno brillato per noi. Perciò ci sembra bene anche su questo argomento osservare il silenzio.<sup>230</sup>

Questa comune posizione tra Montaigne e Bacon di stampo fideistico rispetto alle possibilità di raggiungere le verità divine è la conseguenza del tentativo di ridimensionare la presunzione della ragione umana nell'affermare come verità indiscutibile ciò che è meramente verosimile. Nell'articolazione della dialettica tra vero e verosimile, spazio in cui si muove l'arte retorica al fine di stabilire le garanzie di validità del discorso, emerge la funzione della ragione e della consuetudine in campo civile. Il contesto storico di cui, come abbiamo visto Montaigne è ben consapevole, deve i suoi turbamenti all'immissione di una novità religiosa, affermata e imposta come vera, ma priva di garanzie. Come Montaigne, Bacon riconosce alla ragione umana una funzione regolativa per quanto riguarda il campo civile, con cui la religione condivide l'impossibilità di dimostrare i suoi principi fondativi e, conseguentemente, la necessità di non metterli in discussione per il buon funzionamento

---

<sup>228</sup> Ivi, p. 136. Gli altri due limiti della conoscenza umana sono l'oblio della mortalità dell'umano nella gioia della conoscenza e l'uso del sapere per ottenere serenità ed evitare l'insoddisfazione.

<sup>229</sup> Ivi, p. 137.

<sup>230</sup> Id., *Del progresso e dignità delle scienze*, cit., p. 509.

della società, e per «mantenere la pace nella Chiesa»<sup>231</sup>. Messa da parte la possibilità di conoscere attraverso la ragione discorsiva i misteri divini, la religione diviene il lato civile della fede: collocarsi all'interno dell'alleanza cristiana significa accettarne le regole del gioco, come accade in una partita a scacchi: «nel gioco degli scacchi e negli altri giochi, le regole prime o norme del gioco sono meramente positive e a piacere, perché devono essere assolutamente accettate senza discussione; tutta l'abilità e il ragionamento consistendo nel sapere ben disporre il proprio gioco in modo da vincere»<sup>232</sup>. E così Montaigne: «La religione cristiana ha tutti i caratteri di una estrema giustizia e utilità; ma nessuno di essi è più evidente della precisa raccomandazione di obbedire al magistrato e di mantenere forme di governo»<sup>233</sup>.

L'utilità della religione in campo civile è del medesimo genere di quella offerta da qualsiasi altro ordinamento sociale e politico. Un sistema adeguato nei termini di giustizia e di efficacia dal punto di vista della pace sociale non deve, in linea di massima, essere indagato nelle sue fondamenta, pena la dimostrazione della sua arbitrarietà.

Su questo punto, tuttavia, Montaigne appare meno *tranchant* di Bacon, il quale si limita a equiparare la necessità del consenso in campo religioso con quello dovuto alle altre discipline fondate sull'autorità. Come ha proposto Panichi, Montaigne insinua invece considerazioni che il *suffisant lecteur* deve recepire: evidenziare il fondamento occulto delle leggi, non è allo stesso tempo svelarne la fatuità?

Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione, accolta con piena autorità in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, ne trovai il fondamento così debole che poco mancò che non me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla in altri.<sup>234</sup>

L'orizzonte di Bacon, uomo di corte, è nettamente più utilitarista: in questo senso la critica del principio di autorità nel progresso del sapere non investe infatti strettamente il problema del consenso nella dimensione del vivere civile. In politica, dove vige un altro metodo, autorità e consenso non sono solo utili, ma necessari. Il campo di validità delle discipline fondate sul consenso è appunto espresso nel Libro IX del *De augmentis scientiarum* dedicato, ricordiamo, alla teologia:

---

<sup>231</sup> Ivi, p. 515.

<sup>232</sup> Ivi, p. 514.

<sup>233</sup> Montaigne, op. cit., I, 23, p. 215.

<sup>234</sup> Ivi, p. 207. E ancora, di notevole potenza: «gli domanderò allora che cosa può esserci di più strano che il vedere un popolo obbligato a seguire delle leggi che non hai mai compreso, sottoposto in tutte le sue faccende familiari, matrimoni, donazioni, testamenti, vendite e acquisti, a regole che non può sapere perché non sono scritte né pubblicate nella sua lingua, e delle quali deve per necessità comprare l'interpretazione e l'uso». *Ibidem*. Cfr. N. Panichi, *I vincoli del disinganno...*, cit., p. 72.

Una volta collocati nelle loro sedi gli articoli e i principi della religione, in modo tale ch'essi esulino completamente dalla competenza della ragione, allora soltanto è consentito ricavarne le conseguenze in virtù della analogia. Ciò non accade invece nelle cose naturali, dove i principi stessi della natura devono essere sottoposti all'esame della ragione, per induzione dico e non per sillogismo (...) Ma nelle religioni la cosa deve andare diversamente. Qui le proposizioni primarie sono poste da loro stesse, e sussistono per sé, senza dipendere dalla ragione che ne ricava le conseguenze. Del resto, questo non accade solo nella religione, ma anche nelle altre scienze, sia profonde che leggere, dove le proposizioni primarie sono convenzioni, non affermazioni, perché in esse non si può fare un uso assoluto della ragione.<sup>235</sup>

La religione, perciò, appare – alla stregua della legge e della giustizia – come ambito della retorica nella misura in cui contribuisce attraverso i suoi precetti alla direzione della volontà verso il buon vivere. Questo spazio, ancora una volta civile, in cui si articolano religione, morale e giustizia sul medesimo perno del consenso, è quello della retorica, in cui l'argomento assume valore in senso utilitaristico e non veritativo. Se il campo di interesse della retorica e dell'eloquenza è indagato e stabilito ampiamente nel *The advancement of learning* – «applicare la ragione all'immaginazione, per meglio determinare la volontà»<sup>236</sup> – è nel *Novum Organum* che la contrapposizione tra il metodo delle discipline che puntano al consenso (metodo dell'anticipazione) e il metodo dell'interpretazione della natura si esprime al meglio. Innanzitutto se ne afferma il carattere regolativo e non veritativo: «Quanto al consenso che incontrano, le anticipazioni sono abbastanza solide; infatti quand'anche gli uomini impazzissero tutti in una volta e allo stesso modo, essi potrebbero trovarsi d'accordo ancora abbastanza bene»<sup>237</sup>. In secondo luogo, si evoca il processo teoretico che presiede al meccanismo del consenso, chiamando in causa la facoltà immaginativa:

Anzi, a strappare l'assenso, le anticipazioni sono molto più valide delle interpretazioni. Esse, infatti, ricavate da pochi dati, e soprattutto da quelli che si verificano più di consueto, subito colpiscono l'intelletto e riempiono la fantasia. Al contrario le interpretazioni, ricavate qua e là da dati assai differenti e molto distanti fra loro, non possono colpire subito l'intelletto; perciò all'opinione comune esse devono apparire difficili e strane, quasi come i misteri della fede.<sup>238</sup>

Si tornerà in seguito sulla relazione tra consuetudine e immaginazione: per adesso è sufficiente notare che la posizione di Bacon, sancisce una separazione tra le dimensioni speculativa e civile, almeno nella relazione tra i loro rispettivi metodi e fini. L'autorità, che si avvale della familiarità, facilmente raggiunge il consenso, in quanto la consuetudine

---

<sup>235</sup> F. Bacon, *Del progresso e dignità delle scienze*, cit., p. 513.

<sup>236</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 281. E ancora: «il fine della retorica è di indurre l'immaginazione a secondare la ragione e non ad opprimerla». *Ibidem*.

<sup>237</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organum*, I, 27, cit., p. 87.

<sup>238</sup> Ivi, I, 28, pp. 87-9.

esclude la sorpresa e dispone automatismi e assuefazione. Da qui, la solitudine del nuovo scienziato si fa metafora della critica che, distanziandosi da consuetudine, autorità e consenso, risemantizza l'elemento della novità collocandola nello sviluppo della conoscenza naturale e tecnica.

### 2.1.2 Lo spazio dell'esperienza e la novità nella conoscenza naturale

Nella prospettiva baconiana la differenza di materia, che è contemporaneamente di metodo, implica un diverso rapporto con l'utilità, l'uso e la verità della conoscenza in virtù dello scopo assegnato al sapere: laddove il fine sia il retto vivere, il mezzo attraverso il quale viene raggiunto è il consenso, ottenuto a sua volta per la via di una retorica e di un'eloquenza il cui valore sta nell'efficacia del convincere e non nella veridicità dell'argomento. In questo modo, si dispiega tutta l'ambiguità morale dell'arte retorica, in assenza del vincolo della sincerità come virtù del patto sociale.

Montaigne ritorna sulla novità in campo civile, *novus motus*, nel momento in cui definisce il campo di validità degli argomenti razionali portati da Raimond Sebond a sostegno della fede cattolica. Qui, si denuncia il carattere umano della religione, e la sua necessaria relazione con la retorica nella lotta all'ateismo e all'eresia. A partire da una posizione fideistica, la fede illuminata dalla luce della verità ineffabile di Dio viene contrapposta alle vicissitudini della religione che sconfinano nella politica, condannando gli articoli di fede alla *bagarre* del gioco dialettico. Di nuovo, si afferma che il mezzo di comprensione delle cose dell'essere umano è non solo parziale, ma artificioso e che l'unico sguardo di verità è quello divino.

Se fossimo uniti a Dio per mezzo di una fede viva; se fossimo uniti a Dio per suo stesso mezzo, non per mezzo nostro; se avessimo una base e un fondamento divino, le vicende umane non avrebbero il potere di scuoterci, come invece l'hanno; la nostra rocca non si arrenderebbe a un assalto così debole: l'amore della novità, la pressione dei principi, la buona fortuna di un partito, il mutamento temerario e fortuito delle nostre opinioni non avrebbero la forza di scuotere e alterare il nostro credo; non permetteremmo che venisse turbato dal potere di un nuovo argomento e della persuasione, fosse pure di tutta quanta la retorica che mai sia stata: resisteremmo a questi flutti con inflessibile e immobile fermezza (...) Se questo raggio della divinità ci toccasse in qualche modo, sarebbe dovunque manifesto.<sup>239</sup>

Il carattere umano delle convinzioni religiose, in balia del contraddittorio retorico, si contrappone alla certezza derivante dalla luce divina che, se fosse condivisa dall'essere

---

<sup>239</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 785.

umano, sarebbe garanzia di verità e, conseguentemente, di fermezza e immutabilità. La dialettica tra il carattere umano, e quindi transeunte, della religione e la fede come intuizione illuminata di Dio che Montaigne sviluppa nell'*Apologie de Raymond Sebond* non è ovviamente una proposta originale: si tratta di un percorso che prende a pretesto la difesa dell'opera del Catalano, ma che rielabora alcuni temi peculiari del pensiero cristiano e scolastico.

Montaigne approccia infatti il progetto sebondiano proprio a partire dalla prospettiva della dialettica tra religione come prodotto culturale e fede come intuizione di Dio. Questo punto di vista sull'opera di Sebond è possibile perché l'obiettivo della *Theologia Naturalis* – predicazione e conversione di atei e infedeli – si iscrive totalmente nella dimensione retorica. Infatti, nel *Prologo* del *Scientia Libri Creaturarum* Sebond definisce la scienza dell'uomo che svilupperà nella seconda parte dell'opera, ponendo alcuni elementi di respiro retorico tra cui, oltre alla capacità di muovere la volontà attraverso l'azione della parola eloquente, la necessità di fondarsi su argomenti abbastanza forti da non poter essere confutati<sup>240</sup>. Questa accortezza epistemologica mette in campo ulteriori problemi e, in particolare, quello della fonte degli argomenti utili a questa scienza – il *liber creaturarum* – e quello della *certitudo*. Superare la debolezza insita in un argomento passibile di contraddizione significa trovare una pietra angolare di verità che Sebond identifica nel rapporto dell'essere umano con la Creazione: al contrario del libro delle Scritture, il libro delle creature è infatti semanticamente univoco e, perciò, l'incapacità nel decifrarne il giusto significato dipende unicamente dalla cecità dell'essere umano<sup>241</sup>. Come ha notato Jaume de Puig<sup>242</sup>, il rapporto dell'essere umano con il libro delle creature, e quindi con l'esperienza delle cose, è articolato attraverso alcuni termini di stampo giuridico. La questione della certezza – *certitudo* – si connette con la dimensione probatoria attraverso l'intervento della testimonianza: laddove la conoscenza dell'uomo è il vertice della scala naturale delle creature, la certezza si identifica con l'uomo in quanto testimone di se stesso, cosicché l'esperienza non sarà più testimonianza esteriore, bensì illuminazione interna e sicura. La scala naturale non conduce unicamente dal basso delle creature all'alto di Dio, ma anche dall'esterno all'interno, identificando nell'illuminazione della coscienza il vero argomento di conversione, nella misura in cui emerge ineluttabile e incontestabile perché fondato sull'evidenza percepita intimamente.

---

<sup>240</sup> J. de Puig, *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris 1994, p. 95.

<sup>241</sup> Ivi, pp. 98-9. Per il primato epistemologico del libro delle creature sul libro delle scritture si veda F. Barreca, *Il 'libro della natura' tra riforma della Chiesa e nuova scienza: la teologia naturale di Raimondo Sibiuda nei secoli XV-XVI*, in «Galilæana», VIII, 2011, pp. 105-13.

<sup>242</sup> J. de Puig, op. cit., pp. 102-04.

a) *I precedenti della teologia naturale: l'unità di esperienza e concetto di Dio*

La teologia naturale, operando all'interno del contesto della predicazione, ha lo scopo di riconciliare il livello esperienziale della percezione delle cose con la fede nella trascendenza, identificando in esse il rimando alla loro causa ultima e invisibile e di fornire così una prova dell'esistenza di Dio. L'urgenza di argomenti coerenti con il campo di validità dato dall'esperienza deriva, al tempo di Sebond, dall'avanzare dell'empirismo e del naturalismo tipici della scuola padovana e legati alla riscoperta delle opere biologiche di Aristotele. Questa novità epistemologica e il conseguente spostamento dell'orizzonte di senso rendono così necessaria un'argomentazione teologica che possa avere valore per lo sguardo empirista<sup>243</sup>. I secoli XV e XVI costituiscono perciò una cesura epistemica rispetto alla griglia interpretativa del reale e della gerarchia dei saperi ereditati dalla struttura medievale. In seno a questo processo, e poi in modo strutturato a seguito dell'emanazione dell'*Apostolici Regiminis* che svuota di potenza strategica l'appello al cosiddetto principio della doppia verità, l'*experientia* trova il suo posto accanto al principio di autorità e a quello di ragione come strumenti argomentativi e dimostrativi.

In particolare, all'interno dell'argomentazione scolastica, l'ampio ambito dell'esperienza si articola sui termini *experientia* ed *experimentum*. Si tratta di concetti che si danno in maniera poco definita e con un alto indice di interscambiabilità, almeno fino al XIII secolo<sup>244</sup>. Allo stesso tempo, Alberto Magno sembra assimilare l'influenza delle fonti scientifiche e fare un utilizzo particolare di *experimentum* con senso probatorio, distinguendolo così da una più generica *experientia*<sup>245</sup>. Come Etienne Gilson ha puntualizzato, il valore dell'empirismo aristotelico in Alberto Magno si pone al di fuori dell'anelito all'universale che presiede all'argomentazione sillogistica: laddove si tratti del particolare, il sillogismo perde di efficacia, e l'esperienza assume valore probatorio<sup>246</sup>. Roberto Busa, ha indagato a sua volta i vari significati che i termini *experientia* ed

---

<sup>243</sup> L'opera di Sebond si iscrive infatti, come è stato notato, in un periodo storico di forte crisi a fronte dell'avanzare dell'impero musulmano in Spagna e dell'ondata di scetticismo derivante dal Grande Scisma. Si vedano J. de Puig, op. cit., pp. 67-74; F. Barreca, op. cit., p. 109 e A. Guy, *La Theologia Naturalis en son temps: structure, portée, origines*, in *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, études réunis sous la direction de C. Blum, Paris 1990, pp. 15-47.

<sup>244</sup> J. Hamasse, *Experientia/Experimentum dans les lexiques médiévaux*, in M. Veneziani (a cura di), *Experientia. X Colloquio Internazionale, Roma 4-6 gennaio 2001*, Firenze 2002, pp. 77-90, p. 89. Come fa notare Hamasse, la differenziazione non si sviluppa in ambito teoretico, ma in quella zona sfumata di contaminazione tra filosofia e medicina.

<sup>245</sup> Ivi, p. 88.

<sup>246</sup> E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano 2011, p. 600.



*experimentum* prendono nel pensiero di un autore paradigmatico come Tommaso d'Aquino, ricercandoli in modo puntuale nell'*Index Thomisticus*: al di là della mancanza di una definizione chiara di *experientia* è possibile risalire a una pluralità di sensi che sono riferibili a contenuti di realtà, a una singola percezione sensoriale, oppure a una singola sperimentazione complicata da più percezioni, o ancora a un insieme di esperienze e, infine, direttamente al contesto in cui si raggiunge una conoscenza delle cose nel diretto rapporto con esse<sup>247</sup>. Ciò che più interessa notare qui è il livello di certezza che Tommaso d'Aquino pare imputare ai due termini, derivante non solo dalla coscienza del soggetto nel rapporto con le cose, ma anche tra il soggetto e le azioni delle cose che su di lui si riflettono<sup>248</sup>. Nell'*In metaphysicam Aristotelis*, *experimentum* assume i contorni di una facoltà di osservazione o di sperimentazione affiancata dalla possibilità di astrarre dalla ripetizione degli *experimenta*, al fine di delineare una capacità di previsione che sarà sperimentale poiché basata sui dati di casi simili raccolti nella memoria<sup>249</sup>: *experimentum* suggerisce così l'idea dell'esperire qualcosa con tensione superiore, poiché, come la tradizione aristotelica aveva affermato, «da molti sensi si forma una memoria, e da molte memorie un'esperienza, e da molte esperienze un principio universale»<sup>250</sup>.

Tommaso costruisce sul perno del livello esperienziale, elemento peculiare della via umana alla conoscenza, l'articolazione tra antropologia, teoretica ed epistemologia. Com'è noto infatti, la teoria della conoscenza tomista avviene secondo il principio per cui “il simile conosce il simile”<sup>251</sup>, al quale Tommaso apporta alcuni importanti aggiustamenti. In primo luogo, infatti per preservare la possibilità che un intelletto infinito e immateriale possa conoscere le cose finite e materiali, il Doctor Angelicus propone un corollario secondo il quale l'oggetto conosciuto si adatta alla natura del conoscente. Allo stesso tempo, però, Tommaso necessita di una seconda articolazione poiché non tutte le menti – divina, angelica e umana – conoscono le stesse cose e soprattutto nel medesimo modo. In secondo luogo, quindi, l'oggetto conoscibile deve mantenere una proporzione di qualche tipo con la virtù conoscitiva. La teoria teoretica tomista perciò, conservando il principio di similitudine aristotelico come fondamento della conoscenza, sottolinea come la determinazione

<sup>247</sup> R. Busa, *Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, inexplers*, nell'*Aquinate e negli altri autori censiti nell'Index Thomisticus*, in M. Veneziani (a cura di), op. cit., pp. 101-168, p. 105.

<sup>248</sup> Ivi, p. 108.

<sup>249</sup> Ivi, p. 137.

<sup>250</sup> Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, III, Dist. 14, q. 1, a. 3, trad. di L. Perotto, Bologna 2000, p. 679.

<sup>251</sup> L'esposizione qui illustrata della rielaborazione tomista del principio per cui ‘il simile conosce il simile’ segue quella proposta da Emanuela Scribano in E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari 2006, pp. 9-15.

dell'oggetto conosciuto dipenda in ultima analisi dal tipo di intelletto e dal modo in cui esso conosce. Per questo, come arriva a dire Scribano, in Tommaso l'antropologia comanda l'epistemologia<sup>252</sup> e perciò il *viator* conosce Dio e gli enti spirituali non in loro stessi, ma attraverso la somiglianza che intrattengono con le creature terrestri. Il principio di similitudine tra causa ed effetto, per cui le opere appaiono come un veicolo – finito, materiale e inadeguato – della conoscenza del Creatore, è posto da Tommaso con qualche debito nei confronti della scelta agostiniana di recuperare la tesi secondo la quale le idee esistono in modo trascendente alle cose materiali, ma comunque in Dio e non da lui separate. Conseguentemente il mondo delle cose, sul quale la causa imprime una qualche somiglianza, è creato a partire dal progetto divino<sup>253</sup>: se Tommaso e Agostino condividono questo medesimo punto di partenza, divergono poi necessariamente sulla possibilità di accesso alle idee e quindi a Dio, in virtù della differenza delle loro rispettive tesi teoretiche riguardo all'ontologia della mente umana.

Nell'investigare la possibilità di conoscere Dio attraverso le opere, Tommaso infatti propone un'osservazione che troverà spazio tra le obiezioni a Sebond analizzate da Montaigne e nella critica di Bacon alla teologia naturale. Affermando il principio aristotelico per cui gli effetti conservano una somiglianza con la causa<sup>254</sup>, Tommaso può richiamare il processo analogico attraverso il quale l'intelletto umano procede dalla conoscenza delle cose all'affermazione dell'esistenza di Dio e delle sue perfezioni. Il contesto in cui questa teoretica si dimostra valida è ben circoscritto epistemologicamente e fondato ontologicamente. La distinzione dei campi di argomentazione di filosofia e teologia permette di tracciare due percorsi alternativi di dimostrazione – fede e ragione – che danno luogo a due teologie complementari: la teologia rivelata, e la teologia naturale che corrisponde al coronamento della filosofia, coincidenza della verità di ragione con la verità di fede<sup>255</sup>. Conseguentemente, le cose divine si conoscono attraverso i due metodi rispettivamente risolutivo e compositivo<sup>256</sup> per cui si

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 11

<sup>253</sup> «Come sarebbe possibile che dagli oscuri meandri della natura uscisse fuori un ordine così perfetto se non l'avesse creato Uno che possiede una sapienza meravigliosa e, se la si può chiamare così, una sapienza "tuttofare"? Una sapienza che racchiude in sé - nascondendole come nel progetto di un artista - le cause immutabili e invisibili di tutte le cose mutevoli e visibili; una sapienza che, come dice la Scrittura, raggiunge con forza tutte le cose da un estremo all'altro [dell'universo] e le dispone tutte con soavità!». Agostino d'Ippona, *Discorso sulla provvidenza di Dio*, in Id., *Discorsi nuovi: Dolbeau 21-31. Etaix 4-5*, a cura di F. Dolbeau, tr. it. V. Tarulli, Roma 2002, 7. E. Scribano, op. cit., p. 26.

<sup>254</sup> «Si deve notare che le cose sensibili, dalle quali la ragione umana desume la conoscenza, conservano in sé un certo vestigio della causalità divina, però così imperfetto da essere del tutto insufficiente a manifestare la natura stessa di Dio. Poiché gli effetti conservano in una certa misura la somiglianza con la loro causa, perché ogni agente produce una cosa a sé somigliante». Tommaso d'Aquino, *Somma contro i gentili*, I, 8, a cura di T. S. Centi, Torino 1975, p. 73.

<sup>255</sup> E. Gilson, op. cit., p. 604.

<sup>256</sup> Si veda B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna 2001, pp. 222-229.

avrà una scienza del divino *secundum modum nostrum* e una *secundum modum ipsorum divinorum*<sup>257</sup>. La teologia filosofica perciò appare come il metodo che combina la via empirista di stampo aristotelico con l'affermazione dell'esistenza di Dio a partire dalla constatazione di un ordine di cose sensibili che richiede una causa prima, e che vanno maggiormente perfezionandosi quanto più si avvicinano a Dio, nella misura in cui la loro attualità supera la loro potenzialità<sup>258</sup>.

Il metodo compositivo della metafisica procede così in senso discendente, affermando la relazione tra causa ed effetto e comprendendo l'esistenza degli enti in quanto posta a sua volta dall'esistenza di Dio, secondo il vincolo della partecipazione alle perfezioni divine<sup>259</sup>. Il principio di partecipazione, di respiro neoplatonico, oltre a fondare l'ordine gerarchico del reale, rende la relazione tra cose sensibili e Dio più profonda di una semplice analogia o imitazione<sup>260</sup>. Dire che le cose mantengono una qualche somiglianza con Dio significa che presentano, nella loro natura di sinolo, le essenze separate secondo una modalità adeguata all'intelletto umano<sup>261</sup>: come detto, il conosciuto si adatta al conoscente e conserva una proporzione con la virtù conoscitiva, fermo restando che quella del *viator* non è l'unica, né la migliore delle modalità teoretiche. La relazione analogica fonda la possibilità di affermare l'esistenza di Dio, partendo empiricamente dalla conoscenza dei sensibili, secondo un percorso che, dapprima filosofico, si ricongiunge alla verità teologica nella coincidenza di ragione e fede nella condivisione dell'essere tra Dio e cose. La distinzione tra le due prospettive permette così di definire metafisica e teologia sotto due differenti metodi che hanno rispettivamente per oggetto il divino come principio – «le realtà divine vengono considerate non come il soggetto della scienza, ma come i principi del soggetto»<sup>262</sup> – e come oggetto di conoscenza per sé così come mostrato nelle Scritture – «le stesse realtà divine per sé come soggetto della scienza»<sup>263</sup>.

---

<sup>257</sup> «E in base a ciò si ha una duplice scienza delle cose divine : una secondo il modo della nostra conoscenza, che trae i propri principi dalle cose sensibili per pervenire a quelle divine, e questa è la maniera in cui i filosofi hanno tramandato la scienza delle cose divine, chiamando la filosofia prima scienza divina ; l'altra secondo il modo delle stesse cose divine, in maniera tale cioè che esse vengano comprese per come sono in se stesse». Tommaso d'Aquino, *Sulla Trinità*, q. 2, a. 2, in Id., *Commenti a Boezio*, intr., trad. e note di P. Porro, Milano 2007, p. 133.

<sup>258</sup> «In questa gerarchia di somiglianze risiede il *senso ontologico* dell'analogia dell'essere». A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino 1996, p. 61.

<sup>259</sup> B. Mondin, op. cit., pp. 244-250.

<sup>260</sup> E. J. Ashworth, *Les théories de l'analogie du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008, p. 16. Ashworth discute anche la tesi di McInerny, che dà dell'analogia in Tommaso una lettura in senso causale in R. M. McInerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma 1999.

<sup>261</sup> E. Scribano, op. cit., p. 27.

<sup>262</sup> Tommaso d'Aquino, *Sulla Trinità*, q. 5, a. 4, cit., p. 317.

<sup>263</sup> *Ibidem*.

Il tema già aristotelico della conoscenza delle essenze attraverso i loro effetti che in Tommaso si traduce nella conoscenza delle idee in Dio a partire dalle sue creature, è espresso tramite la citazione paolina<sup>264</sup> tratta dalla *Prima Lettera ai Romani*. L'idea che dal visibile si possa approdare all'invisibile, esprime emblematicamente il processo discorsivo dell'intelletto umano, che può dedurre la relazione tra un primo e un secondo termine: sebbene il primo possa essere conosciuto anche in modo indipendente dal secondo, esiste una connessione che è espressa in forma di somiglianza paragonabile alla relazione che unisce la cosa e la sua immagine nello specchio. Allo stesso modo dalla contemplazione delle cose l'intelletto umano deduce l'esistenza della causa.

Il riferimento alla lettera paolina è importante perché, accanto al *De Civitate Dei* agostiniano, fonda la metafora del *liber creaturarum* in rapporto con il *liber Scripturae*, dando così all'empirismo una valenza argomentativa utile contro l'avanzare dello scetticismo e del rifiuto dell'*auctoritas*<sup>265</sup>. Sebond, che doveva trovare gli argomenti e i confini epistemologici adeguati a produrre una *scientia* che fosse retoricamente efficace a fronte della crisi della cristianità spagnola tra XIV e XV secolo<sup>266</sup>, fa della metafora dei due libri il dispositivo retorico privilegiato al fine di dimostrare la possibilità di comunicazione tra le cose e l'umanità, rivelata *per lumen naturalis rationis*.

Se Montaigne ci dice che Turnèbe parlava dell'opera di Sebond come di «una specie di quintessenza tratta da San Tommaso d'Aquino»<sup>267</sup>, vero è che il tomismo del teologo catalano è assai limitato, mentre è ben presente la tradizione agostiniana<sup>268</sup>. In particolare, Sebond sposta nettamente il problema della relazione tra ragione e fede, trasferendolo in un contesto epistemologico che non poteva avvalersi della convinzione dogmatica come argomento, avendo come obiettivo la conversione degli scettici e degli atei e dovendo trovare un piano argomentativo accettabile sia per la fede che per la ragione. Non a caso, la sola connessione con il tomismo ipotizzata da De Puig concerne una possibile ripresa di

---

<sup>264</sup> E. Scribano, op. cit., p. 47.

<sup>265</sup> Nelle parole di Funkenstein: «ogni qual volta venivano addotti argomenti scettici o fideistici per indebolire la fiducia nell'uso autonomo della ragione, ne risultava indebolita anche la concezione medievale della teologia come impresa *razionale*». A. Funkenstein, op. cit., p. 7.

<sup>266</sup> J. de Puig, op. cit., p. 69.

<sup>267</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 783.

<sup>268</sup> Non è forse di secondaria importanza, sottolineare il complesso rapporto che Tommaso intrattiene con l'agostinismo, senza negarne la rottura in merito alla teoria della conoscenza. Il platonismo di Agostino infatti, ripulisce la tesi delle idee trascendenti da qualsiasi carattere anticristiano, ponendole in Dio e non da lui separate come aveva fatto Platone. Tommaso reinterpreta così il *De Ideis* agostiniano: accetta lo statuto ontologico delle idee platoniche come generative del progetto della creazione, in quanto collocate in Dio, ma continua a rifiutare la teoretica della visione di Dio come partecipazione alle idee, traducendola in un accesso a Dio mediato dall'elemento della somiglianza per il tramite dell'immagine. E. Scribano, op. cit., pp. 3-9; 18.

alcuni temi della *Summa contra Gentiles*<sup>269</sup> in cui Sebond, più che in altri scritti del Doctor Angelicus, poteva trovare, se non il medesimo anelito all'autonomia della ragione, almeno una vicinanza di metodo. Norman Kretzmann ha messo in dubbio che l'obiettivo di Tommaso nella stesura della *Summa contra Gentiles* sia quello di offrire uno strumento alla predicazione e alla conversione degli infedeli maomettani e giudei<sup>270</sup>. Effettivamente, Tommaso denuncia immediatamente all'apertura dell'opera, il nodo retorico costituito dalla condivisione con il pubblico del piano argomentativo, affermando che se con gli Ebrei e con gli eretici è possibile ricorrere all'autorità rispettivamente dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento, coi maomettani e i pagani non si può disputare perché non accettano l'autorità delle Scritture. I confini di campo dello scontro dialettico perciò divengono necessariamente quelli della ragione naturale «cui tutti sono costretti a piegarsi», ma che, contemporaneamente «nelle cose di Dio non è sufficiente»<sup>271</sup>. Il sentimento dell'insufficienza della virtù conoscitiva dell'essere umano per il raggiungimento di alcune verità di fede è costante, al punto che la finitudine dell'essere umano anche nella conoscenza delle cose sensibili – campo primario di relazione di somiglianza tra conoscente e conosciuto – diventa argomento fruibile in una topica che si fonda sulla ragione naturale.

La cosa appare anche più evidente dalle deficienze che riscontriamo ogni giorno nella nostra conoscenza. Ignoriamo infatti molte proprietà delle cose sensibili, e anche in quelle apprese dai sensi non siamo in grado di scoprire perfettamente il perché di molteplici aspetti. Perciò la ragione umana a molto maggior ragione deve ritenersi incapace con i propri concetti d'investigare quanto riguarda l'essere più sublime.<sup>272</sup>

Il monito relativo alla finitudine delle potenzialità teoretiche dell'essere umano è così il contraltare della dichiarata debolezza che risiede nelle fondamenta della teologia naturale. In Tommaso, l'anelito alla conoscenza del divino mantiene, come abbiamo visto, la necessità del completamento nella fede.

Da parte di Sebond, lo scopo dell'opera si iscrive a pieno titolo nello sforzo di Tommaso di isolare un piano retorico che sia efficace rispetto al pubblico a cui si rivolge. Il Catalano infatti non solo tratta la materia di fede come oggetto di dimostrazione razionale<sup>273</sup> ma evita di avvalersi dell'aiuto delle Scritture e dei dottori della Chiesa, prospettando una *scientia*

---

<sup>269</sup> Si veda J. de Puig, op. cit., pp. 124-26.

<sup>270</sup> N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism. Aquina's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford 1997, pp. 43-4.

<sup>271</sup> Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, I, 2, cit., p. 62.

<sup>272</sup> Ivi, p. 64.

<sup>273</sup> Ivi, p. 125.

*creaturarum* che dimostri la verità cristiana in modo infallibile e autosufficiente<sup>274</sup>. Se possiamo condividere con Gilson, l'idea che questo tipo di argomento contribuisce a secolarizzare il processo teoretico, non si dimentichi, come nota Cassirer, che l'obiettivo sebondiano si innesta sull'auspicata coincidenza tra il pensiero umano e comprensione dell'essere e quindi di Dio<sup>275</sup> di memoria agostiniana. Se, come sostiene Kretzmann, la teologia naturale tomista è un teismo più che una dimostrazione razionale dei misteri della cristianità<sup>276</sup>, in Sebond le due istanze si confondono, lasciando fuori dal contraddittorio ogni tipo di cavillo dogmaticamente divisorio<sup>277</sup>.

### b) Dal fideismo allo scetticismo

Nel capitolo dedicato a Sebond, Montaigne (che com'è noto ne traduce l'opera, su richiesta del padre, intitolandola *La Theologie Naturelle*) loda l'intenzione di Sebond, «hardie et corageuse»<sup>278</sup>, in quanto tenta di fondare contro l'ateismo gli articoli della religione cristiana per mezzo di ragioni umane e naturali<sup>279</sup>. Nello sviluppo di una topica di argomenti condivisibili – e quindi retoricamente efficaci – sia dai credenti che dagli atei, l'esperienza assume un valore primario, come elemento probatorio privilegiato, a partire da quella derivante dal mondo esterno e culminante in quella certezza che è l'esperienza interiore del divino.

Eppure, proprio l'apertura dell'*Apologie de Raymond Sebond* è dedicata alla debolezza della teologia naturale, articolata nelle due obiezioni che Montaigne si impegna a confutare

---

<sup>274</sup> E. Gilson, op. cit., p. 535. Cfr. anche C. B. Brush, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague 1966, p. 62.

<sup>275</sup> E. Cassirer, *Il problema della conoscenza nella filosofia...*, cit., p. 205.

<sup>276</sup> N. Kretzmann, op. cit., p. 48.

<sup>277</sup> Il tentativo razionalista di Sebond – ben espresso nel *Prologo* che poi sarà espunto dal 1564 per la censura dell'*Indice Tridentino* – è pervasivo in ogni articolo di fede. È interessante notare che il Catalano tenta di dimostrare la verità della Trinità secondo ragione, mentre Tommaso l'aveva esclusa dalle possibilità razionali proprio nella *Summa Contra Gentiles*. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, I, 3, cit., p. 63. Per la censura del *Prologo* sebondiano si veda E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*, Paris 1998, p. 48. Per la traduzione montaignana di Sebond cfr. M. Habert, *Montaigne. Translator of Raymond Sebond*, in *The Oxford Handbook of Montaigne*, edited by Ph. Desan, Oxford-New York, 2016, pp. 78-96; J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymon Sebond*, Lille 1925; *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, cit.; J. Céard, *Montaigne, traducteur de Raymond Sebond: positions et propositions*, in «Montaigne Studies», 5, 1993, pp. 11-26; P. Hendrick, *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, Paris 1996.

<sup>278</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 780.

<sup>279</sup> In questo senso, seguiamo la lettura di Frédéric Brahami che descrive l'atteggiamento di Sebond come un ottimismo contemporaneamente razionalista, naturalista e pragmatista, poiché compone una *scientia hominis* che conserva il primato dell'uomo nell'universo facendone la chiave di comprensione dell'essere. Montaigne, che non può accettare questo privilegio, ristabilisce la dicotomia fede/ragione, fondando un fideismo che indebolisce ulteriormente il progetto di predicazione. Si veda F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997.

attraverso il ripristino del contesto epistemologico necessario per il funzionamento retorico degli argomenti di teologia naturale. Il richiamo alla luce netta del divino, più sopra citato, è appunto la ripresa montaignana della *certitudo* interiore che è garanzia finale della verità nel progetto di conversione di Sebond, ma è allo stesso tempo simile, nei suoi effetti retorici, a quell'intervento della fede che Tommaso aveva prospettato per l'efficacia della teologia naturale nell'affermare l'esistenza di Dio.

In questo senso, le obiezioni a cui Montaigne sostiene di rispondere vertono sulla ragion d'essere della teologia naturale come scienza del divino, così come pensata da Tommaso nell'itinerario dalla verità razionale che si corona nella fede dalla quale, in ultima analisi, la conoscenza non può prescindere. Il tentativo sebondiano di una scienza delle creature, autonoma e autosufficiente, è immediatamente abbandonato da Montaigne che afferma una posizione di netta separazione tra le due dimensioni, lasciando alla fede la competenza del divino.

La prima obiezione discute la volontà, nel pensiero cristiano, di sostenere la fede con ragioni umane, la quale necessita invece dell'ispirazione divina<sup>280</sup>. L'articolazione della risposta montaignana è interessante perché, muovendo da un tema teologico arriva a ribadire alcune questioni, quali il carattere consuetudinario della religione e la debolezza della ragione, che saranno poi approfondite nella risposta alla seconda obiezione e, in generale, nel resto del capitolo.

L'argomentazione di Montaigne inizia infatti con un indiretto accordo con l'obiezione, dichiarando che « È solo la fede che abbraccia strettamente e sicuramente gli alti misteri della nostra religione »<sup>281</sup>; e tuttavia, è giusta impresa finalizzare tutti gli strumenti umani alla lode e alla celebrazione del divino. Il paragone con la partecipazione corporea alla fede che si esprime nella gestualità religiosa – «Noi non ci accontentiamo di servir Dio nello spirito e nell'anima: gli dobbiamo inoltre e gli manifestiamo un rispetto fisico; impieghiamo le nostre stesse membra e i nostri movimenti e le cose esteriori a onorarlo»<sup>282</sup> – pone

---

<sup>280</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 783

<sup>281</sup> *Ibidem*. Non è il caso di attardarsi qui sulle differenze tra l'intervento della teologia nella comprensione dell'unione di Rivelazione e ragione di stampo tomista e l'illuminazione per grazia divina della fede montaignana che attinge, come ampiamente dimostrato, dalla corrente agostiniana. Scopo dell'analisi qui proposta è mostrare l'andamento retorico attraverso il quale Montaigne applica agli argomenti di fede lo stesso procedimento utilizzato negli altri campi del sapere, al fine di circoscrivere i confini della ragione all'interno del quale farne emergere la fallibilità e la debolezza. Per l'agostinismo di Montaigne si veda l'imprecindibile A. Comparot, *Amour et vérité: Sebond, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris 1983; M. Dréano, *L'augustinisme dans l'Apologie de Raimond Sebond*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 24, 1962, pp. 559-575; A. Legros, *Les ombrages de Montaigne et d'Augustine*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 55, 1993, pp. 547-563; G. Mathieu-Castellani, *Les Confessions de Saint Augustin dans les Essais de Montaigne*, in *Lire les Essais de Montaigne*, édité par N. Peacock et J. Supple. Paris 2001, pp. 211-226.

<sup>282</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 782.

l'accento sulla religione come "fatto sociale" che coinvolge l'essere umano nella sua unità psico-fisica. Come il corpo accompagna la fede, allo stesso modo è bella impresa per la ragione destinarle tutti gli sforzi e gli argomenti «ma sempre con questa riserva, di non ritenere che essa dipenda da noi, né che i nostri sforzi e i nostri argomenti possano arrivare a una scienza così soprannaturale e divina»<sup>283</sup>.

Da qui, Montaigne può passare ad analizzare la forma attraverso la quale l'essere umano accoglie il divino: la prospettiva è la medesima di qualsiasi altro oggetto di conoscenza perché l'uomo non ha "nessuna comunicazione con l'essere". La ricerca del divino in Montaigne perciò, appare equidistante dal tomismo e dalla teologia naturale di Sebond sia nella possibilità di conoscenza di Dio, che nella costruzione di qualsiasi altro sapere su fondamenta inconfutabili. Infatti, i processi di comunicazione e di partecipazione di stampo tomista che transitano dal valore ontologico a quello teoretico nella relazione tra Creatore e opere, pongono in Dio, come principio causale e trascendente, la garanzia epistemologica per la produzione di tutto il sapere. Sebond da parte sua, tentando di costruire una teologia naturale svincolata dalla fede, involontariamente secolarizza e allo stesso tempo indebolisce la garanzia di cui ha bisogno la ragione per raggiungere la verità, portando la trascendenza nell'esperienza interiore dell'essere umano. L'altro aspetto che rendeva percorribile questo itinerario razionale dal mondo a Dio era costituito dalla qualità della ragione umana come similitudine della razionalità divina che, seppur imitazione, e quindi limitata e fallace, costituiva una possibile via di accesso alle verità di fede.

Montaigne, nel suo peculiare scetticismo<sup>284</sup>, non può accettare di percorrere la medesima strada dal momento che la ragione, lungi dall'essere specchio finito dell'infinito, emerge come uno strumento che non ha altra misura che se stesso: «Per giudicare le apparenze che riceviamo dagli oggetti, ci occorrerebbe uno strumento giudicatorio; per controllare questo strumento, ci occorre una dimostrazione; per controllare la dimostrazione, uno strumento: eccoci in un circolo vizioso»<sup>285</sup>.

L'autoreferenzialità della ragione umana costituisce così il centro della seconda obiezione alla teologia naturale di Sebond, che svela l'impronta retorica dell'argomentazione e dei fini delle risposte di Montaigne.

---

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> Per la posizione scettica di Montaigne si veda la lunga discussione della critica dalle opere di Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997 e Id., *Le travail du scepticisme*, Paris 2001 e di Nicola Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., fino al dibattito raccolto in M.-L. Demonet, A. Legros (a cura di), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne. Actes des journées d'étude (15-16 novembre 2001)*, Genève 2004.

<sup>285</sup> Ivi, II, 12, p. 1111.



E quando anche li si spogli di questo ornamento, e del soccorso e della conferma della fede, e li si prenda per pure fantasie umane, per combattere coloro che sono precipitati nelle spaventose ed orribili tenebre dell'irreligione, saranno pur sempre tanto validi e forti quanto tutti gli altri dello stesso genere che vi si possano opporre. Sicché noi saremo in grado di dire ai nostri avversari, *Si melius quid habes, accerse, vel imperium fer*: che si sottomettano alla forza delle nostre prove, o che ce ne mostrino altre, e su qualche altro argomento, meglio imbastite e rimpolpate.<sup>286</sup>

L'obiezione riguarda la presunta debolezza degli argomenti sebondiani che, cosiffatti, non possono convincere gli atei. Montaigne risponde affermando che l'argomentazione di Sebond rimane retoricamente efficace anche se spogliata del soccorso della fede; eppure ne sottolinea il contesto di contraddittorio retorico, in cui l'avversario è chiamato a convincersi o a portare prove contrarie e ben bastite – *Si melius quid habes, accerse, vel imperium fer*<sup>287</sup>. Il nodo critico nel fronteggiare gli argomenti degli atei è tuttavia individuato proprio nella mancata condivisione della topica di riferimento di Sebond: come tutti gli uomini che nel giudicare, leggono il mondo attraverso le conoscenze, i giudizi e le esperienze pregresse, «un ateo si lusinga di ricondurre tutti gli autori all'ateismo, infettando col proprio veleno la materia innocente. Costoro hanno alcuni pregiudizi che li rendono insensibili ai ragionamenti di Sebond»<sup>288</sup>.

Allo stesso tempo, il motivo per cui Montaigne non può accettare il procedimento argomentativo degli atei risiede paradossalmente in quella fiducia nell'autosufficienza della ragione che Sebond pareva proporre come punto di incontro tra credenti e atei. Il riferimento è di nuovo all'autorità di Dio, non in quanto principio inconoscibile e come tale indiscutibile, ma in quanto cartina di tornasole dell'inferiorità della ragione umana, ciecamente presuntuosa nella sua inconsapevole fallacia.

Il mezzo che scelgo per abbattere questa frenesia e che mi sembra il più adatto, è di schiacciare e calpestare l'orgoglio e l'umana baldanza, far sentir loro l'inanità, la vanità e nullità dell'uomo; strappar loro di pugno le meschine armi della loro ragione; far loro abbassare la testa e mordere la polvere, sotto l'autorità e la reverenza della maestà divina. A lei sola appartiene la scienza e la sapienza, lei sola può stimarsi per se stessa, e da lei noi ricaviamo il valore e il pregio che ci attribuiamo.<sup>289</sup>

---

<sup>286</sup> Ivi, p. 797.

<sup>287</sup> Citazione latina tratta dall'*Epistola* I, 5 di Orazio che, nel contesto dell'invito per Torquato al convivio, si riferisce al buon vino: «Berrai vino versato/ nei dogli fra Petrino di Sinuessa/ e Minturna palustre quando fu/ per la seconda volta Tauro console:/ se tu ne hai di migliore fallo pure/ venire; se no, cerca di adattarti/ al mio». Cfr. Orazio, *Epistola* 1,5 in *Tutte le Opere*, a cura di E. Cetrangolo, Firenze 1968, p. 431.

<sup>288</sup> Ivi, pp. 797-9.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

L'ateismo, perciò, appare come uno degli errori causati dalla presunzione della ragione umana che di fronte alla maestà divina deve chinare il capo e riconoscere la sua limitatezza. L'incredulità dell'ateo è stigmatizzata da Montaigne come opinione «contro natura e mostruosa» che difficilmente può affermarsi solidamente nello spirito umano per quanto sregolato possa essere poiché, come mostra la testimonianza di Platone, l'uomo è sempre riportato a Dio, per amore o per paura della morte e del dolore: «Bella fede, che crede quello che crede solo perché non ha il coraggio di non crederlo!»<sup>290</sup>.

c) *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*

Trattando degli atei, Montaigne pone una distinzione tra chi professa questo tipo di “posizione esistenziale”<sup>291</sup> in virtù di un orgoglio e di una presunzione che lo porrebbe al di sopra delle opinioni volgari, e chi ne ha una convinzione fermamente stabilita nello spirito: «Se ne sono visti molti, per la vanità e per l'orgoglio di esprimere opinioni non comuni e riformatrici del mondo, affettarne la professione per darsi tono: uomini abbastanza folli, ma tuttavia non forti abbastanza da averla radicata nella loro coscienza»<sup>292</sup>.

Il parallelismo tra l'ateo e il folle non è certamente una novità: la figura dello *stultus*, alternata a quella dell'*insipiens*<sup>293</sup>, è legata alla negazione dell'esistenza di Dio nella tradizione del Salmo 13 (e Salmo 52) *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus*, come testimoniato figurativamente dalla rappresentazione del folle all'interno del capolettera del versetto, diffusa nei salteri dal XII secolo in poi<sup>294</sup>. Così, quando Clément Marot si accingerà a tradurre i salmi, l'*insipiens* sarà sostituito dal *fol*: «Le fol maling en son cuer dict, et croyt, Que Dieu n'est point»<sup>295</sup> e nell'*Argument* riprenderà il tema dell'«entendement corrompu» degli infedeli<sup>296</sup>.

La figura dell'*insipiens*, il cui significato oscilla tra indotto e folle, appare comunque sempre in relazione al problema dell'ateismo e della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ad

---

<sup>290</sup> Ivi, I, 12, p. 793.

<sup>291</sup> Per questa espressione in merito all'ateismo cfr. C. Pandolfi, *San Tommaso filosofo nel commento ai Salmi. Interpretazione dell'essere nel modo «esistenziale» dell'invocazione*, Bologna 1993, p. 58.

<sup>292</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 12, p. 792.

<sup>293</sup> Sull'interscambiabilità dei due termini nel contesto del Salmo 13 e sulla posta in gioco semantica soprattutto nell'opera di Anselmo d'Aosta cfr. M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Roma 2009, pp. 84-6.

<sup>294</sup> Si veda M. Assirelli, *L'immagine dello 'stolto' nel Salmo 52*, in M. Ceccanti e M. C. Castelli, *Il Codice Miniato: Rapporti tra codice, testo e figurazione*. Atti del III Congresso di Storia della Miniatura. Cortona, 20-23 ottobre 1988, Firenze 1992, pp. 19-34.

<sup>295</sup> C. Marot, *Psalmes XIV*, in Id., *Œuvres complètes*, par F. Rigolot, Paris 2009, 2 voll., vol. II, p. 119.

<sup>296</sup> «Il dit que tout est plain d'infideles et ethniques, descript leur entendement corrompu: souhaicte et predict leur ruine et la delivrance du peuple de Dieu, par eulx devoré. Pseaulme contre les ennemis de Dieu et de ceulx qui l'ayment». Ivi, nota 183, p. 672.

esempio, nella traduzione inglese dei *Loci Communes Sacri Theologiae* di Wolfgang Musculus il termine utilizzato per *insipiens* è *unwise*, ma il riferimento al Salmo 13 (14) è inserito nel capitolo *Whether there be a GOD*<sup>297</sup>. I termini del problema – «the cause of this question»<sup>298</sup> – sono espressi attraverso la metafora del cuore assalito dal dubbio, con riferimento a varie fonti pagane (Cicerone che indica Protagora, Diagora Melio e Teodoro di Cirene) e sacre, tra cui appunto il Salmo 13<sup>299</sup>.

Il tema dei nessi tra l'aderenza alla fede, il pensare il concetto di Dio e l'intenderne l'essenza a partire da alcuni strumenti teoretici dell'essere umano, quali l'immagine della luce divina nell'intelletto finito dell'uomo, così come la confusione tra la figura dell'insipiente e il folle, divengono tradizionali nella cultura teologica. George More, in contemporanea con la pubblicazione delle *Meditationes Sacrae* baconiane<sup>300</sup>, arriverà a sostenere che, poiché l'esistenza di Dio è dimostrata razionalmente e che la ragione è il tratto antropologico per eccellenza è possibile negare l'umanità del folle che afferma che Dio non c'è<sup>301</sup>.

In Montaigne, tuttavia, la dimensione interiore è, contrariamente all'*insipiens* salmodiale, il luogo in cui l'ateo non riesce a stabilire la verità della sua opinione insensata, a cui invece aderisce pubblicamente. Ciò avviene in virtù dell'irriducibilità di un'evidenza interiore che, in prospettiva agostiniana, è il lume naturale della ragione divina e che costituisce il punto focale dell'efficacia retorica di Sebond sugli atei e sui pagani: l'ateo di questo tipo è folle nell'appoggiare pubblicamente l'ateismo, portatore di *motus* nocivi alla società, ma non è incapace di comprendere, di accettare e condividere l'evidenza dei nessi logici e dell'esperienza del *liber creaturarum*, dalla cui forza rimane sedotto al punto da non poter fugare il dubbio.

Bacon, in linea con questa intricata tradizione, dedica all'ateismo – *mentis insiania* – un capitolo delle *Meditationes Sacrae* che apre proprio con il Salmo 13,1, di cui propone un'analisi in tre punti, vertente sulla dialettica tra dire – nel cuore o pubblicamente – e pensare – *cogitare*. Innanzitutto, Bacon sottolinea l'atto di volontà dell'ateo che decide di credere all'inesistenza di Dio, costruendo un apparato di sapere e di argomentazioni per

---

<sup>297</sup> W. Musculus, *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of suche as desire the knowledge of godly truthe. translated out of Latine into Englishe*, Londini 1563, f. 1v.

<sup>298</sup> *Ibidem*.

<sup>299</sup> «The first question of all that may be moved of God, is whether there be a GOD: whych we should not have cause to speake of unlesse the hearte of man were sometimes assaulted with this kinde of impietie andle adde to denye GOD». *Ibidem*.

<sup>300</sup> Sull'abbandono del calvinismo da parte di Bacon nella redazione delle *Meditationes Sacrae* cfr. S. Matthews, *Theology and Science in the thought of Francis Bacon*, Farnham 2008, pp. 32-40.

<sup>301</sup> «That the foole which denieth there is a God may in some respect be denied to be a man». G. More, *A demonstration of God in his works Against all such as eyther in word or life deny there is a God*, London 1597, p. 26.

sostenere l'ipotesi dell'ateismo: il Salmo infatti recita «ha detto nel suo cuore» e non «pensa nel suo cuore»<sup>302</sup>. Tuttavia, Bacon rimanda nuovamente a quel senso interiore, all'*igniculus luminis primis* «per mezzo del quale conosciamo la divinità ed egli invano si sforza di estinguerlo completamente, sradicando dal suo cuore questo pungolo»<sup>303</sup>: così se l'ateo si lasciasse condurre *ex nativum sensu et iudicio*<sup>304</sup> non potrebbe che approdare alla convinzione dell'esistenza di Dio.

In secondo luogo<sup>305</sup>, Bacon richiama l'accento sulla dimensione privata – rappresentata dal cuore – in cui l'ateismo è professato, evocando le ragioni classiche della reputazione e del timore della legge come inibitrici della presa di posizione pubblica. E tuttavia, nell'immediato seguito sottolinea la pericolosità dell'ateismo, evidenziando l'insistenza dell'atteggiamento degli atei che ribadiscono continuamente e inopportuno i loro argomenti alla ricerca di consensi dall'esterno per sostenere la loro opinione intellettualmente debole<sup>306</sup>.

Infine, il terzo punto dell'analisi baconiana si concentra sul tema della presunzione come caratteristica dell'intelletto umano che, escludendo l'esistenza di Dio, proclama la sua autosufficienza. In questo senso, con una linea di argomentazione molto simile a quella montaignana, Bacon transita dall'ignoranza umana del mondo alla follia insita nell'intelletto che vuol farsi simile a Dio nelle sue potenzialità creatrici e conoscitive. L'arroganza è la caratteristica degli ingegni che, incapaci di percorrere la catena delle cause fino al principio, si accontentano della spiegazione parziale e fallace delle cose naturali ed umane: così, infatti, anche i politici peggiori furono quelli che «attribuirono tutto alla loro abilità e attività, cioè alle cause prossime ed apparenti»<sup>307</sup>. Follia e ignoranza si compenetrano infine in quella filosofia naturale superficiale e poco approfondita, che sembra ricondurre all'ateismo, laddove invece, la conoscenza vera delle cose naturali non può che predisporre alla contemplazione della potenza divina, in perfetta linea con gli intenti della teologia naturale<sup>308</sup>. Così, ancora ad apertura del *The advancement of learning*, colui la cui conoscenza delle cose naturali si ferma alle cause seconde, che sono appunto quelle

---

<sup>302</sup> F. Bacon, *Meditazioni Sacre*, 10, in Id., *Opere Filosofiche*, cit., vol. 1, p. 19.

<sup>303</sup> *Ibidem*.

<sup>304</sup> *Ibidem*.

<sup>305</sup> «“egli ha detto nel suo cuore”, non “ha parlato con la bocca”». Ivi, p. 20.

<sup>306</sup> «(...) l'ateo non essendo abbastanza tranquillo entro di sé, ma dubitando e non fidandosi a sufficienza di se stesso, e avvertendo spesso in cuor suo i difetti della sua opinione, desidera trovar conforto nel consenso degli altri». *Ibidem*.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> Ivi, p. 21.

attraverso le quali Dio – causa prima – opera nella natura, è ricondotto all’ateismo, mentre il procedere della filosofia naturale riporta l’animo alla religione<sup>309</sup>.

E infatti, il capitolo successivo, *De Haeresibus*, si apre proprio con Matteo 22, 29, in cui si ripropone la relazione tra creature e scritture: «Voi errate perché non conoscete né le Scritture, né la potenza di Dio». Già nel 1597 quindi Bacon espone in uno scritto di interesse religioso, la necessità di riunire, secondo il tradizionale *topos*, la conoscenza delle Scritture, in cui si rivela la volontà di Dio, a quella delle creature, che ne testimoniano appunto la potenza<sup>310</sup>. Nella relazione ristabilita tra le *God’s Words* e le *God’s Works*, come poi saranno indicate Scritture e creature nel *The advancement of learning* si ritrova anche il nesso con la tradizione che fa dell’esperienza del *liber craturarum* una delle fonti primarie della conoscenza, e della teologia naturale uno strumento, seppur limitato, di accesso al divino, sotto la prospettiva *ex analogia homini*. Ai distinti campi di indagine, della potenza di Dio da una parte e della sua volontà dall’altra, corrispondono rispettivamente i due strumenti della conoscenza di Dio, il lume naturale e le Sacre Scritture. Proprio nel *The advancement of learning* e poi nel *De augmentis scientiarum* la questione dei limiti della teologia naturale è esposta in merito ad ateismo e possibilità di conoscere Dio senza la fede: essendo l’ateo capace di approdare all’esistenza di Dio perché provvisto del lume naturale necessario, la teologia naturale si rivela di fatto un teismo<sup>311</sup> come in Tommaso, utile per mostrare la potenza di Dio e gli attributi divini, ma totalmente inadatta a ‘edificare la religione’<sup>312</sup>. Il lume naturale deve infatti bastare per affermare l’esistenza di Dio dalla considerazione delle sue creature che, «come tutte le opere rivelano l’abilità e il potere dell’artefice, e non la sua immagine, così avviene anche per le opere di Dio che mostrano, sì, l’onnipotenza e la saggezza dell’Autore, ma non la sua immagine»<sup>313</sup>. Così la teologia naturale diviene utile nella confutazione dell’ateismo ma non nella conversione dei pagani, che già hanno nella mente un qualche concetto di divinità a cui associano un’immagine errata, la quale non può essere corretta attraverso la contemplazione delle creature, riflessi limitati e distorti delle perfezioni divine.

È a questo punto che Bacon, con una posizione molto simile a quella della prima obiezione di Montaigne, delimita il campo di validità della teologia naturale contrapponendola alla ricerca che ha a che fare con le Scritture e con la cosiddetta ‘teologia ispirata’ proposta nel

---

<sup>309</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 138.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> La lettura della teologia naturale come teismo in merito alla *Summa contra Gentiles* tomista è stata data da Kretzmann. Si veda N. Kretzmann, op. cit.

<sup>312</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 222; Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 153.

<sup>313</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 222.

nono Libro del *De augmentis scientiarum*. La teologia naturale, infatti pecca per eccesso: se da una parte è impresa gloriosa tentare di riconoscere l'esistenza di Dio – nel *The advancement of learning*<sup>314</sup> – o «la maniera con cui Egli regge e distribuisce tutte le cose dell'universo» – nel *De augmentis scientiarum*<sup>315</sup> – dall'altra è impresa altamente rischiosa procedere in senso opposto, stabilendo cioè un'ermeneutica che dalle cose sale al ritratto di Dio. Porre la ragione umana, finita, come fondamento della conoscenza del divino, rischia infatti di minare l'assoluta trascendenza di Dio e dei suoi attributi, secondo un meccanismo molto simile a quello dell'intelletto che mescola cose umane e divine, producendo una filosofia fantastica<sup>316</sup>, *distemper of learning*, contraltare di una religione eretica, in cui «la forma essenziale del conoscere» è distrutta poiché «la verità dell'essere e la verità del conoscere sono una cosa sola»<sup>317</sup>.

La *philosophia phantastica* del capitolo III, 2 del *De augmentis scientiarum* (*immaginarie and faboulous Philosophie* nel *The advancement of learning*) è da mettere in relazione con la *doctrina fantastica* o *fantastical learning* che, errore di ragione, ha la sua radice nella mescolanza tra le cose umane e divine, secondo un processo mentale per cui i misteri divini sono abbassati e compressi nelle categorie della ragione umana. La fallacia di questa indagine del divino ha origine, in ultima analisi, nella presunzione della ragione: l'audacia di imbastire rispetto a Dio e rispetto alla conoscenza astratta sistemi che mancano di ancoraggio con l'esperienza, è oggetto di critica sia in Montaigne che in Bacon, e testimonia allo stesso tempo l'esigenza comune di un metodo che proponga un diverso rapporto tra l'esperito e l'astratto.

Infatti, oltre a «fare la barba di stoppa a Dio», gli uomini passano «sopra ai fatti, ma ne esaminiamo accuratamente le conseguenze. (...) La nostra ragione è capace di fabbricare cento altri mondi e trovarne i principi e la struttura»<sup>318</sup>. E allo stesso modo quando Bacon avverte nell'aforisma 65 del *Novum Organum*, dedicato appunto alla mescolanza tra filosofia e teologia – che si conclude tra l'altro, ricalcando il capitolo III, 2 del *De*

---

<sup>314</sup> Ivi, p. 223.

<sup>315</sup> Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., p. 154.

<sup>316</sup> La *philosophia phantastica* del capitolo III, 2 del *De augmentis scientiarum* (*immaginarie and faboulous Philosophie* nel *The advancement of learning*) è da mettere in relazione con la *doctrina fantastica* o *fantastical learning*, errore che fa parte del catalogo dei *distempers* del sapere. Cfr. *supra*, nota 182.

<sup>317</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 159.

<sup>318</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 11, p. 1909. Nelle parole di Reudi Imbach, in Montaigne «la proportionnalité entre l'être et la pensée est brisée, le possible dépasse infiniment le pensable; Dieu n'est pas ce que la raison peut concevoir comme non-existant, bien au contraire: Dieu est ce qui est absolument impensable». Cfr. R. Imbach, *Notule sur quelques réminiscences de la théologie scholastique chez Montaigne*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris 2004, pp. 91-106, p. 98.

*Augmentis*<sup>319</sup> – che un vizio simile «si trova anche nelle parti delle altre filosofie in cui siano state introdotte forme astratte, cause finali e cause prime, tralasciando molto spesso quelle intermedie e altre di questo genere»<sup>320</sup>, si esprime lo stesso bisogno di aderenza tra conoscenza ed essere, il quale chiama in causa il problema della modalità probatoria a cui il sapere stesso deve essere sottoposto.

In questo senso è evidente come, nuovamente, il piano su cui si sviluppa la critica sia quello della verità come prodotto di negoziazione da parte di intelletti che non hanno ancora – nella prospettiva di Bacon – o non possono proprio avere – in quella montaignana – comunicazione con la verità dell'essere. Ristabilire, a partire dall'esperienza, una topica di argomenti efficaci universalmente in virtù di un lume naturale posseduto da ogni tipo di intelletto, come avviene nell'ambito della teologia naturale, significa rivitalizzare le scienze e i saperi, viziati dalla ripetizione e dalle forme tradizionali delle scuole. La nuova base attinge dall'evidenza empirica, nel rapporto diretto dell'umano con le cose nella loro corruttibilità e transitorietà. Si tratta di quella dimensione che, tradizionalmente associata alla retorica e all'eloquenza, si connette con l'efficacia delle arti delle cose umane e civili, nonché di carattere tecnico e pratico, e che esclude la ricerca della verità nei suoi caratteri di uniformità e costanza<sup>321</sup>.

#### d) *Res novae e nova lux: inventio e novità*

In un contesto epistemologico che fa della dimensione del mutevole, del corruttibile, e del probabile lo spazio della conoscenza, il metodo delle arti – retorica, filosofia morale e giurisprudenza – transita nella filosofia naturale e, conseguentemente nel problema della causalità. Allo stesso tempo questo tipo di ricerca in cui, come afferma Bacon chiudendo il cerchio, il libro delle creature diventa la chiave per interpretare quello delle Scritture, necessita di ristabilire un itinerario che conduca alla trascendenza, attraverso un controllo del processo astrattivo depurato da quell'aleatorietà tipica del sapere verbalistico colpevole di aver annullato il senso delle parole attraverso lo svuotamento dei nessi con le cose.

Montaigne espone il problema dell'ondeggiare dell'opinione chiamando in causa sia il movimento del proprio intelletto, sia la prospettiva storica, non necessariamente progressiva, del sapere dell'umanità. Trasposto in ambito retorico, il problema della verità come prodotto

---

<sup>319</sup> « (...) da una cattiva commistione del divino con l'umano deriva non solo una filosofia fantastica, ma anche una religione eretica». F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 65, cit., p. 121.

<sup>320</sup> *Ibidem*.

<sup>321</sup> «L'essenza stessa della verità, che è uniforme e costante, quando la fortuna ce ne dà il possesso, la corrompiamo e l'imbastardiamo con la nostra debolezza». M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 1015.

del duello retorico porta con sé quello dell'inganno, della buona fede e delle abilità intellettuali dell'oratore e dell'uditore, per cui il tema della sincerità come patto umano diviene di primaria importanza nell'opera di Montaigne. L'ambiguità della retorica, laddove si misuri il suo potere sull'efficacia e non sulla veridicità, comporta dunque l'affezione di Montaigne verso la tradizione e il rifiuto delle novità in campo morale e civile. Perciò «qualsiasi apparenza di verità vi sia nella novità, non cambio facilmente, per la paura che ho di perdere nel cambio»<sup>322</sup>, in modo da conservarsi fermo a fronte del proliferare delle sette e delle divisioni nel secolo delle guerre di religione. E, contemporaneamente, Montaigne racconta il susseguirsi delle opinioni nella storia del sapere umano<sup>323</sup> a cui si aderisce senza che esse intrattengano con le cose un vero rapporto probatorio, e che dimostrano la loro vacuità come spiegazione veritiera di un evento solo in virtù della loro novità:

Un uomo guadagnato al partito delle novità e riforme fisiche mi diceva, non molto tempo fa, che tutti gli antichi si erano evidentemente ingannati sulla natura e il movimento dei venti, e che me lo avrebbe fatto toccar con mano con molta evidenza se volevo ascoltarlo. Dopo che per un po' ero stato a sentire con pazienza i suoi argomenti, che erano molto verosimili: «Come dunque», gli feci «quelli che navigavano secondo le leggi di Teofrasto andavano a occidente mentre si dirigevano a levante? Andavano di sbieco o a ritroso?» «È il caso», mi rispose «comunque si ingannavano». Gli replicai allora che preferivo seguire i fatti piuttosto che la ragione. Ora, sono cose che cozzano spesso; e mi hanno detto che nella geometria (che ritiene di aver raggiunto il massimo punto di certezza fra le scienze) si trovano delle dimostrazioni incontrovertibili che sovvertono la verità dell'esperienza.<sup>324</sup>

Nell'esempio del fisico «guadagnato al partito della novità» emerge come il potere immaginativo della ragione e della sua indisciplinata capacità inventiva, faccia apparire la verità come prodotto di ragione – e quindi sotto il rischio dell'errore – anche nel campo del sapere naturale il quale tuttavia conserva un baluardo probatorio nell'evidenza dei fatti. La maggiore utilità della tecnica degli antichi rende irrilevante il loro errore teorico, e allo stesso tempo, la sregolatezza della ragione rischia di costruire sistemi che, logicamente esatti, contraddicono «la verità dell'esperienza».

Il potere dell'intelletto è tale dunque che, se da una parte la sua capacità inventiva appare sregolata e mancante nella ricerca dei fondamenti, dall'altra riesce a mantenere una possibilità di progresso per il sapere. Il campo semantico della novità è in Montaigne quello

---

<sup>322</sup> Ivi, pp. 1047-49.

<sup>323</sup> Ivi, p. 1051.

<sup>324</sup> *Ibidem*.



dell'*invention*<sup>325</sup> alla quale sembra riservare una sorta di preferenza rispetto a un tipo di sapere fondato sulla citazione e la ripetizione, nonostante i rischi derivanti dall'eccessiva libertà dell'intelletto<sup>326</sup>. E ancora, in coerenza con il monito che in ambito teologico esclude i misteri divini dalla ricerca razionale, Montaigne sottolinea come il potere dell'intelletto ne costituisca anche il limite, dando tuttavia una prospettiva di continuità del sapere umano, che si modifica e si corregge nel tempo:

È un'opinione media e accomodante, che la nostra capacità possa condurci fino alla conoscenza di alcune cose, e che abbia determinati limiti di potenza oltre i quali è temerità impiegarla. (...) è difficile porre dei limiti al nostro spirito: è curioso e avido, e non ha ragione di fermarsi a mille passi piuttosto che a cinquanta. Avendo provato per esperienza che ciò in cui uno era fallito, un altro vi è riuscito; e ciò che era ignoto a un secolo, il secolo successivo lo ha chiarito; e che le scienze e le arti non si gettano in uno stampo, ma si formano e si modellano a poco a poco, maneggiandole e refinendole a più riprese, come gli orsi abbelliscono i loro piccoli leccandoli e rileccandoli: quello che le mie facoltà non possono scoprire, non smetto di sondarlo e saggiarlo (...) la difficoltà non deve farmi disperare, e nemmeno la mia impotenza, perché è soltanto mia.<sup>327</sup>

La bontà o meno della novità è così strettamente legata al metodo che porta al rinvenimento della stessa, il quale chiama in causa a sua volta l'analisi dello strumento di ricerca nelle sue potenzialità e nei suoi limiti. Se, come abbiamo visto, il *novus motus* – termine che rimanda alla valenza negativa che i latini avevano assegnato alle *res novae*<sup>328</sup> – rappresenta il pericolo di uno sconvolgimento politico che è giusto temere, dall'altra la metafora dell'orsa che, leccando i cuccioli, gli dona forma e perfezione, suggerisce un'idea del sapere umano che si accresce e si raffina nel tempo, attraverso l'intervento di ingegni che 'si sfregano e si limano l'un l'altro'<sup>329</sup>.

È interessante notare che la maggiore rischiosità del mutamento in campo politico rispetto a quello di ambito artistico e scientifico risiede nella differenza tra il fondamento della validità della legge civile e quello della validità delle leggi naturali, la cui conoscenza presiede all'efficacia della tecnica e delle scienze. Di nuovo, è chiamato in causa il rapporto tra utilità e verità, tema tipicamente baconiano che già Montaigne aveva espresso nell'esempio della

---

<sup>325</sup> «gli iniziatori [*inventeurs*] sono più pericolosi, gli imitatori sono più colpevoli, gettandosi a seguire esempi del quale hanno sentito e punito l'orrore e il male. E se c'è qualche grado d'onore, anche nell'agir male, questi devono cedere agli altri la gloria dell'invenzione [*invention*] e il coraggio del primo sforzo». Ivi, I, 23, p. 213.

<sup>326</sup> «Noi altri naturalisti pensiamo che l'onore dell'invenzione abbia una grande e incomparabile superiorità sull'onore della citazione». Ivi, III, 12, p. 1967.

<sup>327</sup> Ivi, II, 12, p. 1029.

<sup>328</sup> J. C. Margolin, *L'idée de nouveauté et ses points d'application dans le Novum Organum de Bacon*, in *Francis Bacon. Science et méthode*, études réunies par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris 1985, pp. 11-36, p. 21.

<sup>329</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 26, p. 275.

fisica di Teofrasto, errata teoricamente, eppure funzionale all'arte della navigazione. Per quanto riguarda le arti e le scienze, dunque, si tratta esattamente di trovare, scoprire, le leggi delle cose, la cui validità non è arbitrariamente costruita dalla ragione umana, ma trova la pietra d'angolo nell'evidenza dell'esperienza. La maggior conoscenza dei fatti e dei casi, accrescendosi con la storia del sapere umano, permette così il perfezionarsi delle scienze e delle arti. Già Aristotele nella *Politica* confrontava la portata positiva del mutamento in campo tecnico – in particolare nella medicina – contrapponendola alla negatività del cambiamento politico poiché «la legge, per farsi obbedire non ha altra forza che il costume, il quale si forma solo con il trascorrere di un lungo periodo di tempo»<sup>330</sup>. E così Bacon farà eco ad Aristotele nell'aforisma 90 del primo libro del *Novum Organum*, sottolineando la differenza di fondamento tra una rivoluzione politica (*novus motus*) e un'innovazione scientifica (*nova lux*):

In politica il mutamento anche in meglio è sospetto di sconvolgimento, perché il potere civile si fonda sull'autorità, sul consenso, sulla reputazione e sull'opinione, non sulla dimostrazione. Nelle arti e nelle scienze, invece, come nelle miniere di metallo, tutto deve risuonare di nuove opere e di ulteriori progressi.<sup>331</sup>

## 2.2 *Non dubitare quam non errare*

L'ambiguità del concetto di novità, positivo nel progresso scientifico e negativo in ambito sociale e politico, si gioca sul valore altrettanto ambiguo dell'invenzione in rapporto alla correttezza del metodo con cui è condotta. L'invenzione scaturita dallo spirito sregolato che dà forma a un *novus motus* a partire dalla temerità di un giudizio deliberato senza il vaglio della verifica empirica – per incapacità delle facoltà mentali, per parzialità dell'esperienza o per presunzione della ragione stessa – si contrappone, nella sua artificiosità ed erroneità, al tipo di invenzione che invece scopre le leggi naturali e universali in modo ordinato e corretto, rispettando i limiti e i confini della ragione e facendo del sapere un *temporis partus*. Nel capitolo degli *Essayes* sulle innovazioni (edizione del 1625), la dialettica tra consuetudine (nella forma della tradizione) e novità si declina sull'elemento della temporalità e del mutamento, presentando l'innovazione come prodotto del tempo, prendendo le mosse nuovamente da considerazioni di tipo filosofico naturale: «Come i figli degli esseri viventi non sono ben formati al momento della nascita, così si presentano tutte le

---

<sup>330</sup> Aristotele, *Politica*, II, 8, 1269a 21, a cura di C. Viano, Milano 2002, p. 189.

<sup>331</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 90, cit., p. 175.

innovazioni, figlie del tempo». Il tema del parto come risultato di un processo di scoperta e di perfezionamento, ritorna in Montaigne per mezzo della metafora dell'orsa che dona la forma compiuta ai suoi piccoli leccandoli e traendoli dalla massa informe che ha partorito<sup>332</sup>. Da qui, novità e invenzione articolano i loro significati sull'elemento del tempo, sia esso continuità nell'uso e conseguente validità della legge fondata sulla consuetudine od occasione di perfezionamento e di scoperta della forma particolare dalla complessità dell'esperienza.

### 2.2.1 Empirici e razionali. La scienza delle arti

È sul nodo del rapporto con il materiale empirico che si definisce la necessità del metodo e della sua correttezza: le insidie del conoscere risiedono sia nello strumento teoretico che nell'oggetto. Come abbiamo visto, in politica la consuetudine e l'uso – figure della fiducia nell'autorità – garantiscono la pace sociale perché occultano l'arbitrarietà dei fondamenti, ma la pigrizia dell'intelletto che ne deriva costituisce un vizio nella ricerca delle cause, dà vita a metodi di ricerca fallaci con un rapporto errato tra soggetto conoscente e oggetto del sapere. Nelle parole di Bacon, l'esperienza è come l'acqua che tanto più è estesa tanto meno ristagna<sup>333</sup>. La conoscenza dell'alterità umana e della mostruosità dell'eccezione che rompe la normalità delle leggi naturali – temi tipicamente montaignani – svelano il fondamento consuetudinario su cui la ragione norma la natura e l'universo.

E tuttavia, l'esperienza è anche come il vino poiché la vertigine della vastità insondabile annebbia l'intelletto il quale, debole e inadeguato, rischia di perdersi e di ingannarsi nella

---

<sup>332</sup> Si tratta di una figura che ricorre nelle voci *Imperfettione* e *Inventione* dell'*Iconologia* di Cesare Ripa (edizione del 1603). Nella prima, il paragone è con un'azione che, inizialmente imperfetta, si completa in virtù della diligenza con cui è attuata: «Donna vestita color giallo lino, in ambedue le mani tenga delle Rane, con un'Orsa a canto, la quale con la lingua dia perfettione al suo parto. (...) Imperfetto è ancora il parto dell'Orsa, per esser solo un pezzo di carne senza forma d'animale, ma con la lingua, per continua diligenza, prende poi la sua forma, come ogni nostra attione nel principio imperfetta, se non manca la diligenza, in virtù del buon principio si compie». C. Ripa, *Iconologia, ovvero Descrizione di diverse Imagini cavate dall'antichità et di propria inventione*, Roma 1603, p. 224. Ancora alla voce *Inventione*: «Una bella donna, che tiene in capo un par d'ale, come quelle di Mercurio et un'orsa a' piedi e lecca un orsachino, che mostra che di poco sia stato da dett'orsa partorito, e leccando mostra ridurlo a perfettione della sua forma». Ivi, p. 240. Sulle fonti antiche e medievali della figura del cucciolo *informis*, la cui forma è definita per mezzo dell'azione materna dell'orsa si veda C. Rodella, *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, in A. Valvo e R. Gazich, *Analecta Brixiana II. Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 2007, pp. 325-350 e R. Pierini, *Il parto dell'orsa, ovvero divagazioni sulla "maternità letteraria" tra Virgilio e Ovidio* in Ead., *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna 2008, pp. 1-19. È evidente che in epoca rinascimentale, l'orsa materna è metafora del rapporto attivo dell'artista con la natura: *Natura potentior ars* il motto che accompagna l'impresa di Tiziano Vecellio, raffigurante un'orsa intenta a leccare un cucciolo. Si veda P. Liverani e A. Nesselrath (a cura di), *Lacoonte. Alle origini dei musei vaticani*, «L'Erma» di Bretschneider 2006, p. 154.

<sup>333</sup> F. Bacon, *La Confutazione delle filosofie*, cit., p. 411.

selva dei fatti particolari<sup>334</sup>. È necessario perciò costruire un rapporto con l'esperienza capace di rendere ragione della *varietas* sia come cifra costitutiva del reale empirico, sia come regno dell'intelletto che da qui si eleva ai principi. Il rapporto con l'empiria è il perno su cui Bacon articola i metodi errati attraverso le ben note metafore delle formiche e dei ragni<sup>335</sup>. Le prime rappresentano i cosiddetti 'empirici' che collezionano esempi simili tra loro, dall'osservazione dei quali suppongono le cause e concludono i principi che ne presiedono il funzionamento. L'errore di questo metodo consiste nel processo di raccolta degli esempi<sup>336</sup>: si tratta di casi che, variando poco tra di loro, non fronteggiano mai l'istanza contraria, tralasciandola o riducendola a eccezione. La parzialità dei casi raccolti, che non fanno altro che confermare i principi immaginati dall'intelletto ma non adeguatamente verificati, rende tuttavia questo metodo valido alla prova dell'utilità. L'efficacia operativa dei principi così rinvenuti, sebbene errati sul piano della verità, rende pericoloso questo tipo di filosofia, detta 'empirica', poiché anche l'intelletto che si applica correttamente all'esperienza, non è esente dalla «prematura e precipitosa fretta (...) di saltare o volare ai concetti e ai principi generali delle cose»<sup>337</sup>. Così tra gli empirici, le formiche che raccolgono per consumare, Bacon colloca in particolare gli alchimisti, i maghi e gli astrologi del suo tempo, che appunto costruiscono sistemi fantastici sulla base di un piccolo numero di esperimenti funzionanti. Gli empirici hanno avuto il merito di realizzare invenzioni utili e tuttavia non si sono spinti oltre nel trovare i principi veri della scienza: si sono bloccati nel riconfigurare e ripetere esperimenti già validi e funzionanti, senza esplorare altre regioni del mondo esperibile.

La seconda figura, quella dei ragni «che tessono la tela con la loro stessa sostanza»<sup>338</sup>, rappresentano invece gli scolastici e il verbalismo cavilloso che, a partire dalla propria materia – le categorie del pensiero – creano ragnatele di definizioni logiche in modo totalmente indipendente dall'esperienza. Bacon individua in Aristotele l'origine di questo tipo di filosofia, che definisce anche sofistica. Aristotele, attraverso la dialettica, ha distorto l'esperienza, comprimendola e confinandola nelle categorie che aveva precedentemente stabilito<sup>339</sup>. La ricerca aristotelica delle cause, sebbene non abbandoni il contatto con

---

<sup>334</sup> Per l'immagine della selva in Bacone si veda in particolare G. Giglioni, *Francesco Bacone*, Roma 2011, pp. 100-12.

<sup>335</sup> Per una lettura originale delle metafore del ragno, formica e ape – su cui ritorneremo – cfr. P. Rossi, *Ants, spiders, epistemologists*, in M. Fattori (a cura di), *Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, Roma 184, pp. 245-60.

<sup>336</sup> Nella prospettiva baconiana, importa poco se la notazione degli *exempla* riguarda registrazioni di casi naturali o di esperimenti.

<sup>337</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 64, cit., p. 119.

<sup>338</sup> Ivi, I, 95, p. 183.

<sup>339</sup> Ivi, I, 63, p. 117.

l'empiria, appare fuorviata e diretta dallo strutturarsi della logica stessa che costringe il pensiero a configurare la realtà attraverso forme 'inventate' arbitrariamente e non 'scoperte'. Da Aristotele, oscuro nel linguaggio, la critica si estende agli scolastici, suoi seguaci moderni, «che hanno del tutto abbandonato l'esperienza»<sup>340</sup>. Montaigne esprime bene il modo in cui l'atteggiamento dell'intelletto, avvezzo alla consuetudine, si coniuga con la fiducia nell'autorità, traslando un principio che, utile e necessario in politica, nel campo della filosofia naturale si rivela fuorviante:

Il dio della scienza scolastica è Aristotele: ci si fa scrupolo di discutere le sue leggi, come quelle di Licurgo a Sparta. La sua dottrina ci serve di legge assoluta, ed è forse falsa quanto un'altra. Non so perché non dovrei accettare altrettanto facilmente o le idee di Platone, o gli atomi di Epicuro, o il pieno e il vuoto di Leucippo e Democrito, o l'acqua di Talete o l'infinità della natura di Anassimandro o l'aria di Diogene, o i numeri e simmetrie di Pitagora, o l'infinito di Parmenide, o l'uno di Museo, o l'acqua e il fuoco di Apollodoro, o le parti similari di Anassagora, o la discordia e amicizia di Empedocle, o il fuoco di Eraclito, o qualsiasi altra opinione fra l'infinita confusione di pareri e di sentenze che questa bella ragione umana produce con la sua certezza e chiarezza in tutto ciò di cui s'immischia, come dovrei accettare l'opinione di Aristotele, su questo argomento dei principi delle cose naturali: i quali principi egli costruisce di tre parti, materia, forma e privazione. (...) La privazione è una negazione: per qual capriccio ha potuto farne la causa e l'origine delle cose che sono? E tuttavia non si oserebbe attaccarlo se non per esercitazione di logica. (...) Su fondamenti riconosciuti è molto facile costruire quel che si vuole. (...) In questo modo troviamo la nostra ragione ben fondata e discorriamo a colpo sicuro; (...) il nostro consenso e la nostra approvazione fornisce loro di che trascinarci a destra e a sinistra, e farci piroettare a loro piacimento.<sup>341</sup>

La disciplina che, per eccellenza, ha la capacità di sottoporre questo intelletto-banderuola ai venti dell'opinione è la medicina. Si tratta di un tipo di sapere che ben manifesta la complessità del rapporto tra verità e utilità il cui divorzio – causato dalla combinazione della presunzione dell'intelletto e della parzialità dell'esperienza – è allo stesso tempo errore teoretico e disastro sul piano operativo. Montaigne esprime il carattere vicissitudinario del susseguirsi delle opinioni di medicina e ne sottolinea la mancanza di un fondamento altro dal credito che gli assegna l'opinione pubblica. In *Della rassomiglianza dei figli ai padri* (I, 37), Montaigne espone una sorta di piccola storia della medicina<sup>342</sup>, attinta – com'è noto<sup>343</sup> – da Cornelio Agrippa, al fine di dimostrare che la «scienza più importante in uso tra noi, cioè quella che ha cura della nostra conservazione e salute è, per disgrazia, la più incerta, la più

---

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, pp. 985-7.

<sup>342</sup> *Ivi*, II, 37, p. 1427.

<sup>343</sup> Cfr. la nota 32 al capitolo II, 37 in M. de Montaigne, op. cit., p. 2400.

confusa e agitata da più cambiamenti»<sup>344</sup>. Il costante cambiamento e succedersi delle opinioni della disciplina medica testimonia l'impossibilità di stabilire un apparato probatorio certo sul quale fondare una pratica priva di rischi: unica forma di verifica rimane il successo o il fallimento dell'intervento del medico, di cui però le vere cause rimangono inintelligibili. Conseguentemente, l'attività medica dovrà fondarsi su una conoscenza costruita in modo artificioso da un intelletto sregolato e autoreferenziale che crea principi di filosofia naturale ai quali lo stesso corpo umano sarebbe vincolato – ad esempio l'idea paracelsiana dell'uomo come microcosmo – o sulla consuetudine di un andamento fortuito di casi simili da cui dedurre una regola che non ha (per il momento) incontrato un caso contrario.

Nel libro IV del *De augmentis scientiarum* Bacon condivide questa opinione montaignana definendo la medicina come «un'arte tra le più congetturali»<sup>345</sup> a causa della mobilità e varietà del corpo umano, suo oggetto di ricerca. Per questo, il giudizio sul medico è tutto incentrato sul successo della sua arte e non sulla sua abilità nell'arte:

Tutte le altre scienze ed arti vengono giudicate, infatti, dalle loro capacità e dalle loro funzioni, non dal successo avuto e dagli eventi. Si giudica l'abilità di un avvocato dalla capacità che ha nel discorrere e nell'operare, non dal risultato del suo processo; si giudica l'abilità di un pilota dalla capacità con cui governa un timone, non dalla fortuna nella navigazione. Invece il medico, e forse anche il politico, non hanno particolari azioni dalle quali possano manifestare chiaramente la loro capacità e la loro abilità nell'arte; ma è quasi sempre al successo che essi debbono gli onori o la cattiva fama, obbligati come sono a sottostare a un giudizio morale assai ingiusto.<sup>346</sup>

La variabilità dell'oggetto – il corpo umano nel suo stato di malattia o di salute di cui è necessario ricostruire la catena aurea delle cause per intervenire in modo efficace – e il valore assegnato al successo rendono la medicina un'arte congetturale e quindi suscettibile di errore, ma anche a rischio di impostura nella misura in cui il successo può rimanere casuale e infondato. Da qui, è a maggior ragione indispensabile ricostruire il rapporto tra verità e utilità che Bacon trova manchevole: «Se il successo dell'insensato e il mio sono assolutamente identici, che mi vale essermi applicato di più alla sapienza?»<sup>347</sup>.

È su questo valore assegnato al successo e all'efficacia indipendenti dalla via seguita nella scoperta che riposa la differenza tra la prospettiva baconiana sui razionalisti e quella esposta da Galeno nel *De sectis*, in cui il medico di Pergamo distingue tra empirici e dogmatici. Nel trattare le due scuole, Galeno mostra infatti come il medico abbia a che fare con un oggetto – il corpo umano – che si trova in uno stato di complessità tale per cui il sintomo, e la

---

<sup>344</sup> Ivi, p. 1425.

<sup>345</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, IV, 2, cit., p. 205.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

<sup>347</sup> *Ecclesiaste*, 2, 15, cit. in F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, IV, 2, cit., p. 207.

conseguente cura, sono analizzabili attraverso diverse possibilità ermeneutiche. Infatti, sebbene approdino ai medesimi rimedi, la scuola dogmatica utilizza il sintomo come dispositivo per risalire alla «natura del fatto»<sup>348</sup> e conclude sulla pratica curativa per mezzo delle conoscenze di filosofia naturale; la scuola empirica, invece vi giunge per la «reminescenza dei casi simili molte volte osservati»<sup>349</sup>. Le due scuole utilizzano rispettivamente il sistema dell'indicazione, per cui i sintomi suggeriscono la strada terapeutica da seguire dando segno della natura del corpo da guarire e delle cause della malattia, e il principio del 'passaggio al simile' per cui si propone l'imitazione della cura rivelatasi efficiente in casi che presentavano medesimi sintomi. Nel *De sectis* tuttavia Galeno si dimostra clemente nei confronti delle due scuole che altrove critica aspramente poiché è impegnato nel costruire un fronte che accomuni razionalismo ed empirismo contro la scuola metodica, e afferma la verità di entrambe le vie, insistendo sul fatto che in ultima analisi entrambe approdano alle medesime terapie, dimostrandosi efficaci. Nell'opera galenica si trova dunque la sistematizzazione di due principi euristici, l'indicazione' e il 'passaggio al simile' caratterizzanti rispettivamente i dogmatici e gli empirici, che sono poi oggetto della critica epistemologica degli *Essais* e della ripresa della medesima distinzione da parte di Bacon in rapporto agli errori teoretici dell'intelletto che producono le deviazioni dei saperi tradizionali. Sebbene le due scuole concludano spesso sul medesimo rimedio, la discordia nella via della scoperta sancisce, nell'analisi del sapere medico, quella separazione tra verità e utilità che è la spia dell'erroneità nella costruzione dei saperi.

Così, pur condividendo con Galeno la necessità della commistione tra filosofia e medicina<sup>350</sup>, Bacon non può accettare la logica a fondamento del metodo galenico, perché anch'essa bisognosa di una riforma che la ricostruisca su un diverso itinerario dell'intelletto. Galeno, infatti, è come Aristotele e Platone colpevole di aver posto la causa finale<sup>351</sup> secondo un ordine epistemologico errato, non parte della metafisica, ma della fisica, assegnando alle cause seconde un fine immaginato dall'essere umano, e non scoperto seguendo il giusto metodo che dall'esperienza sale ai principi. Nel *Temporis Partus Masculus* la critica di Galeno – «uomo di vedute assai corte, disertore dell'esperienza e inetto patrocinatore di cause»<sup>352</sup> – si accompagna a Paracelso, il cui giudizio è ancora più

---

<sup>348</sup> Claudio Galeno, *Le scuole di medicina*, in Id., *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo, M. Vegetti, Torino 1978, p. 117.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> C. Galeno, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*.

<sup>351</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., III, 4, p. 181.

<sup>352</sup> Id., *Il parto mascolino del tempo*, cit., p. 43.

severo di quello riservati ai sofisti, perché, nonostante l'appello all'esperienza, questa è perseguita in modo errato e disordinato:

Il lume della natura (...) tu non l'hai solo nascosto, come i sofisti, ma l'hai spento. Essi sono i disertori dell'esperienza, tu il traditore. Tu hai fissato la regola di assoggettare l'evidenza delle cose ancora cruda e apparente, alla speculazione e, occupandoti delle trasformazioni delle sostanze, invece che delle misure dei movimenti, hai tentato di inquinare le sorgenti della scienza e di spogliare la mente umana; e hai accresciuto con modi nuovi ed estranei la difficoltà e la noia degli esperimenti, rispetto ai quali i sofisti sono avversi e gli empirici inetti; tanto lontano sei dall'aver seguito l'immediatezza dell'esperienza, o dall'averla riconosciuta.<sup>353</sup>

### 2.2.2 Verità e utilità

Il problema del metodo, perciò combina in una medesima costellazione i concetti dell'ordine della scoperta, della verità e dell'utilità. L'efficacia, se non è fondata su una teoresi certa, è solo effetto casuale e non vera comprensione del reale, unica garanzia della certezza dell'esatto funzionamento del piano operativo. Montaigne, che contrappone il barlume di evidenza data dal carattere empirico della chirurgia alla congettura della medicina<sup>354</sup>, esprime le medesime esigenze di metodo, soprattutto in ambito medico vista la gravità dell'errore sul piano operativo di questa disciplina:

Immagino l'uomo che guarda intorno a sé il numero infinito delle cose, piante, animali, metalli. Non so di dove fargli cominciare la sua prova (...) non essendo guidato a tutto questo né da ragionamento né da congettura né da esempio né da ispirazione divina, ma dal solo moto della fortuna, bisognerebbe che lo fosse da una fortuna perfettamente architettata, regolata e metodica. E poi, quando sia avvenuta la guarigione, come può esser certo che non sia stato perché il male aveva fatto il suo corso, o un effetto del caso o l'azione di qualche altra cosa che quegli abbia mangiato o bevuto o toccato quel giorno o merito delle preghiere di sua nonna? Inoltre, quand'anche fosse stata perfetta, quante volte fu ripetuta? E quante volte riannodata la lunga catena di casi e di coincidenze per poterne dedurre una regola? Quand'anche essa fosse dedotta, da chi lo sarà? Fra tanti milioni non ci sono più di tre uomini che si occupino di annotare le loro esperienze. La sorte avrà trovato per l'appunto uno di costoro? E che accadrà se un altro e se cento altri hanno fatto delle esperienze contrarie? Forse vedremo un po' di luce se tutti i

---

<sup>353</sup> Ivi, p. 44.

<sup>354</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 37, p. 1431: «È per questo che la chirurgia mi sembra molto più sicura, in quanto vede e tocca quello che fa; c'è meno da congetturare e da indovinare, mentre i medici non hanno alcuno *speculum matricis* che scopra loro il nostro cervello, il nostro polmone e il nostro fegato».



giudizi e i ragionamenti degli uomini ci fossero noti. Ma che tre testimoni e tre dottori governino il genere umano, non è ragionevole.<sup>355</sup>

La relazione tra utilità e verità è garantita da Bacon attraverso il nuovo metodo della scoperta, identificato anch'esso da una metafora animale. Il giusto rapporto con l'esperienza è infatti rappresentato dalla figura delle api che elaborano la materia attinta dall'esterno per una loro particolare facoltà: il metodo della vera filosofia non diverge da questo «poiché essa non conta soltanto o soprattutto sulle forze della mente, né ripone intatta nella memoria la materia fornita dalla storia naturale e dagli esperimenti meccanici, che viene invece trasformata e dissodata dall'intelletto»<sup>356</sup>.

Bacon ricorre così alla metafora del rapporto 'digestivo' che le api intrattengono con la materia attinta dall'esterno, identificante un particolare tipo di pensiero pedagogico. La 'vera filosofia' si fa carico dell'empiria – registrazione dei fatti naturali, esperimenti derivanti da arte e tecnica – e la rielabora, in modo da fornire un ordine da cui astrarre i principi. È un metodo di scoperta che somiglia a quello proposto dalle riforme pedagogiche umaniste in merito alla relazione tra maestro – che deve fornire la materia di apprendimento – e allievo – chiamato a sviluppare la facoltà del giudizio – al punto che proprio nel *De augmentis scientiarum* Bacon arriverà a dire che «la scienza che si trasmette agli altri come una tela che bisogna continuare a tessere, deve essere insinuata nell'animo altrui con quello stesso metodo con cui fu originariamente scoperta»<sup>357</sup>. Questa affermazione si inserisce nel contesto della trattazione baconiana delle arti logiche che copre i Libri V e VI del *De augmentis scientiarum*: arte dell'invenzione (nel senso etimologico della scoperta), arte del giudicare, arte del ricordare e arte del tramandare<sup>358</sup>. È in merito a quest'ultima che Bacon manifesta il suo interesse per la comunicazione della scienza, inserendo tra le discipline logiche – che come tali fanno parte di diritto degli strumenti del metodo – l'arte della trasmissione o dell'eloquenza. Così, Bacon necessita di stabilire una *prudentia traditivae*<sup>359</sup>, evidenziando l'inganno del metodo magistrale (*methodus magistralis*) che «induce ad aver fede nell'autorità»<sup>360</sup> per cui il docente insegna nel modo maggiormente eloquente in vista dell'ottenimento del consenso dell'allievo. Bacon parla di un «patto stipulato tra il maestro e

---

<sup>355</sup> Ivi, pp. 1447-9.

<sup>356</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 95, cit., p. 183.

<sup>357</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, VI, 2, cit. p. 300.

<sup>358</sup> «Necesse igitur est, ut totidem sint Artes Rationales; Ars Inquisitionis seu Inventionis; Ars Examinis seu Iudicii; Ars Custodiae seu Memoriae; et Ars Elocutionis seu Traditionis». F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, in Id., *The Works of Francis Bacon*, p. 616.

<sup>359</sup> Il termine *tradere* conserva la duplicità semantica illustrata precedentemente. Cfr. *supra*, p. 35.

<sup>360</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, VI, 2, p. 300.

gli scolari per ammucciare errori»<sup>361</sup> in modo da non doversi sottoporre a un reciproco esame. Si contrappone a questo tipo di metodo il metodo iniziativo (*methodus initiativa*) destinato ai “figli delle scienze”<sup>362</sup> in cui il percorso dell’intelletto che ha ottenuto il sapere è chiaro e intellegibile, in modo che sia possibile così insegnare i principi della scienza e non i contenuti. Al contrario, nel metodo in uso oggi nell’insegnamento della scienza «nessuno può dire con facilità per qual via sia arrivato a metterla insieme». Per definire il diverso trattamento della scienza e la sua trasmissione derivante dai due metodi Bacon utilizza una figura vegetale che, nell’albero del sapere, privilegia le radici agli ornamenti floreali:

Ma è certamente possibile a chiunque, in maggiore o minore misura, sottoporre la propria scienza a una revisione, ripercorrendo il cammino seguito per acquistare le conoscenze e verificando al contempo i consensi dati; e con questo mezzo trapiantare la scienza nell’animo di un altro esattamente a quel modo che è germogliata nel suo animo. Accade alle arti quello che accade alle piante: se si tratta di sfruttare la pianta non ci interessano le radici; ma se si tratta di trapiantarla, è più sicuro sfruttare le radici che i polloni. Allo stesso modo, il metodo di tramandare che è attualmente in uso presenta solo il tronco delle scienze, abbellito quanto si vuole, ma senza le radici; e così facendo giova al falegname, ma non al giardiniere. Per ottenere che le scienze crescano e si sviluppino non c’è bisogno di occuparsi tanto del tronco, basta curare che le radici siano estratte illese e con un poco di terra attorno<sup>363</sup>.

Un’altra distinzione rispetto alla *prudential traditiva* riguarda perciò il modo di esposizione del sapere di cui Bacon propone un’ulteriore divisione. Il nodo centrale di verifica della corrispondenza tra espressione della conoscenza e sua reale comprensione consiste nell’utilizzo della forma dell’aforisma che è utile e vero solo nella misura in cui è tratto dalla profondità della conoscenza. Così si annulla la possibilità di abbellimento retorico, che nasconde dietro all’apparenza imbellettata – e, si potrebbe dire, cortigiana – la mancanza di sostanza e il fine della convinzione dell’assenso:

gli aforismi, se non son tratti dal seno stesso della scienza, dalle sue midolla, sono ridicoli. Per essi è troncata ogni vanità di abbellimenti e di digressioni, ogni varietà nell’esemplificare, ogni deduzione e connessione, ogni descrizione della pratica; la materia degli aforismi non tollera altro che una ricca collezione di osservazioni. Per questo metodo degli aforismi non basta quindi un ingegno qualunque; anzi non penserà neppure di adoperarlo chi non si senta abbondantemente e solidamente preparato a scrivere. Invece con l’esposizione metodica «la disposizione, l’ordine,

---

<sup>361</sup> *Ibidem*.

<sup>362</sup> Si tratta della *methodus ad filios* di cui abbiamo già trattato: «Perciò lo collochiamo tra i *desiderata* sotto il nome di tradizione della lampada o metodo per i figli». Ivi, p. 301. Cfr. *supra*, p. 46.

<sup>363</sup> Ivi, pp. 300-1.

il collegamento delle parti ha tanta efficacia» che spesso si trova il mezzo di dare l'apparenza a cose che, se analizzate, separate e sfrondate si ridurrebbero quasi a niente.<sup>364</sup>

Perciò, nello scrittore di aforismi la materia precede la parola, atteggiamento teoretico giusto che corona l'itinerario della logica riformata – invenzione, giudizio, memoria e eloquenza – in cui la parola è ormai di nuovo sostanziale e non più sterile espressione di una mente presuntuosa che si riposa nell'assenso altrui.

La sistemazione della materia – 'rettitudine del giudicare' – e la sua illustrazione – 'bellezza del discorrere' – mantengono così un'intima relazione, al punto che logica e retorica appaiono come le arti più 'pesanti' che devono essere insegnate solo dopo aver fornito alla mente del discente la materia su cui applicarle; al contrario, come avviene, queste arti forniscono la forma, che altera il contenuto producendo la materia dalle facoltà intellettive (come i ragni) o concludendo principi immaginati dalla poca esperienza raccolta (come le formiche). Spia di questo cortocircuito è nuovamente il divorzio tra verità e utilità: le esercitazioni oratorie appaiono inutili alla pratica poiché forniscono un'immagine che «risulta inappropriata alla vita. Occorre invece che nelle esercitazioni sia curato soprattutto questo: che ogni cosa sia disposta in modo da rappresentare, per quanto è possibile, ciò che avviene realmente nella vita»<sup>365</sup>. La capacità oratoria deve perciò sposarsi con la facoltà del giudizio, entrambe ben fondate sulla conoscenza della complessità della realtà naturale e umana.

Il ripristino dei nessi tra materia, giudizio, e parola suggerisce il ritorno a una retorica di tipo classico e a una logica che ricuce il rapporto tra cose e parole: oratore e filosofo ancora sovrapposti come auspicava Cicerone nel *De Oratore*.

Per quanto mi riguarda, do a chi lo desidera piena licenza di chiamare oratore il filosofo che ci fornisce un dovizioso bagaglio di nozioni e di eloquio, né gli impedisco, se lo preferisce, di chiamare filosofo l'oratore di cui sto parlando, fornito di tanta sapienza quanto di eloquenza; purché sia ben chiaro che non sono da lodare né l'espressione stentata di chi pur sapendo le cose, non riesce a esporle con le parole, né l'ignoranza di chi, pur fornito di loquela, non ha idee.<sup>366</sup>

Il personaggio di Crasso ribadisce la valenza metodica dell'unione di filosofia e oratoria. L'essere umano non può scindere tra conoscenza e linguaggio poiché ogni scienza necessita, com'è ovvio, di essere comunicata. L'arte retorica deve riguardare così ogni sapere nella

---

<sup>364</sup> Ivi, p. 302.

<sup>365</sup> Ivi, II, pp. 83-84.

<sup>366</sup> Cicerone, *Dell' oratore*, a cura di M. Martina, M. Ogarin, I. Torzi, G. Cettuzzi, Milano 2013, III, 35, 142, p. 673

misura in cui la convergenza di pensiero e discorso è il sintomo della vera comprensione dell'argomento ed evita la vacuità di una parola mal fondata, scritta o proferita.

Questo tema è riproposto da Montaigne nel capitolo sull'educazione dei fanciulli in cui la critica dell'ordinamento degli studi verte da una parte sulla frammentazione del sapere e dall'altra sulla separazione tra pensiero, discorso e filosofia nella professionalizzazione delle discipline:

Ci tengono per quattro o cinque anni a imparare le parole e a cucirle in frasi. Altrettanti a formarne tutto un insieme, composto di quattro o cinque parti. E altri cinque almeno a imparare a fonderle in poco spazio e a concatenarle in maniera sottile. Lasciamo tutto ciò a coloro che ne fanno espressa professione.<sup>367</sup>

Montaigne ribadisce dunque quale debba essere lo scopo del suo capitolo e il fine dell'educazione dei fanciulli in generale:

Ora, noi che invece cerchiamo qui di formare non un grammatico o un logico, ma un gentiluomo, lasciamoli sprecare il loro tempo: abbiamo altro da fare. Purché il nostro discepolo sia ben provvisto di cose, le parole verranno dopo in abbondanza: le trascinerà se non vogliono seguirlo. Sento che alcuni si scusano per non sapersi esprimere, e si danno l'aria di avere la testa piena di tante belle cose, ma di non poterle mettere in mostra per mancanza di eloquenza. È una fandonia. Sapete di che si tratta, secondo me? Sono ombre che vengono loro da qualche concezione informe che non sanno districare e chiarire nell'intimo, né di conseguenza metter fuori. Non capiscono ancora se stessi. E guardateli un po' balbettare sul punto di partorirle, giudicherete che la loro fatica non è nel parto, ma nel concepimento.<sup>368</sup>

Poco più avanti la questione si sposta sull'imitazione vacua del parlare – e dello scrivere – proprio perché incapace di generare gli argomenti, ma solo di ornare il discorso senza dargli sostanza. Si tratta di un'imitazione dell'oratoria classica che è inutile a meno che non replichi lo spirito degli antichi:

L'imitazione del modo di parlare, per la sua facilità, viene immediatamente seguita da tutto un popolo; l'imitazione di giudicare, di immaginare [*du juger, de l'inventer*], non va così alla svelta. La maggior parte dei lettori, per aver trovato un vestito simile, pensano molto erroneamente di possedere un corpo simile. La forza e i nervi non si prendono a prestito, si prendono a prestito gli ornamenti e il mantello.<sup>369</sup>

Lo stesso vale nell'educazione alla scrittura poetica, riguardo la quale il versificatore si contrappone al buon poeta: «lasciategli allungare una sillaba breve, se gli piace; se è per questo poco importa; se vi splendono le immagini, se l'anima e la mente hanno ben

---

<sup>367</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 26, p. 305.

<sup>368</sup> Ivi, p. 307.

<sup>369</sup> Ivi, p. 313.

adempito al loro ufficio [*si les inventions y rient, si l'esprit et le jugement y ont bien fait leur office*], ecco un buon poeta dirò ma un cattivo versificatore»<sup>370</sup>. La critica al pedantismo e alle sottigliezze linguistiche si articola perciò in una critica dell'insegnamento come prodotto di una precisa struttura del metodo del conoscere: l'*inventio* tradizionale come ricerca del termine medio sillogistico si muoveva infatti in una topica che a sua volta finiva per cristallizzarsi e fornire argomenti ormai sclerotizzati. Il processo stesso dell'*inventio* diventava esercizio di memoria e non sforzo del pensiero. Il tentativo di Montaigne è appunto quello di costruire il nuovo programma educativo sulla base del modello della ricerca. In merito al maestro:

Non si smette di blaterarci negli orecchi, come si versa in un imbuto, e il nostro compito è soltanto ridire quello che ci è stato detto. Vorrei che egli correggesse questo punto; e che fin dal principio, secondo le possibilità dell'animo che gli è affidato, cominciasse a metterlo alla prova, facendogli gustare le cose, sceglierle e discernere da solo. A volte aprendogli la strada, a volte lasciandogliela aprire. Non desidero che inventi [*invente*] e parli lui solo, desidero che ascolti il suo discepolo parlare a sua volta.<sup>371</sup>

Il senso del conoscere come autonomia di ricerca e di giudizio – in cui non il contenuto ma il metodo è effettivamente oggetto dell'educare – era già stato proposto nel capitolo sulla memoria. La debolezza della memoria di Montaigne è celebrata come potenziamento della sua facoltà di giudizio che sarebbe stata molto più debole se «le trovate [*inventions*] e le opinioni degli altri mi fossero presenti per beneficio della memoria»<sup>372</sup>. Il giudizio in Montaigne appare infatti come il risultato del movimento della bilancia<sup>373</sup> che soppesa le *inventions*, gli argomenti o anche le opinioni. La materia del giudizio perciò deve essere sottoposta all'educando in modo che possa divenire il luogo dell'esercizio del pensiero autonomo, al di fuori da ogni principio di autorità.

Questa libertà di inventare, di cercare e scoprire, ricuce il nesso con l'idea della creazione, elemento fondante di ogni teoria dell'imitazione umanistica e metaforizzata tradizionalmente dalla figura dell'ape. I modelli raccolti non vengono rigettati immutati nell'attività scritturale, ma sottoposti al 'dinamismo dell'attività creatrice personale'<sup>374</sup>, dando vita a un'imitazione produttrice di novità. Dalla teoria dell'imitazione, l'approccio

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 309.

<sup>371</sup> Ivi, p. 269.

<sup>372</sup> Ivi, I, 9, p. 53. Così anche Bacon stigmatizza la lontananza tra *inventio* e memoria: «nelle esercitazioni scolastiche si fa una separazione [*divorce*] troppo rigida tra l'invenzione e la memoria». F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., II, p. 83.

<sup>373</sup> Sull'immagine della bilancia in Montaigne si veda Olivier Millet, *Les emblèmes de la justice*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», n. 21-22, 2001, pp. 39-52.

<sup>374</sup> F. Musarra, *L'imitazione umanistica nel Rinascimento Europeo*, in «Annali di Ca' Foscari», VII, 1, 1968, pp. 108-132, p. 113.

teoretico e pratico rappresentato dall'ape transita nella dimensione educativa, ed è ripreso da Montaigne che lo oppone al sapere superficiale dei pedanti, alla scienza «a fior di labbra»<sup>375</sup>. Il transitare della metafora dell'ape dalla riflessione sull'imitazione alle nuove proposte pedagogiche, fino alla dimensione epistemologica in cui la colloca Bacon, mostra che il *milieu* retorico-umanistico del XVI secolo – con le sfumature che vedremo – dà vita a una possibilità di ricerca fondata sull'approccio 'digestivo' alla materia esperienziale e alla produzione creativa, da cui consegue un rapporto teorico in cui l'oggetto – la natura – e il soggetto – l'io conoscente – si determinano reciprocamente.

---

<sup>375</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 25, p. 245.

### 3. Api e miele, parole e idee

Il nesso tra l'imitazione umanista dei modelli antichi e il metodo in quanto procedimento della ricerca e della trasmissione delle conoscenze – scienza e educazione – è espresso dall'utilizzo comune della figura dell'ape come metafora del rapporto produttivo stabilito dall'intelletto con la materia del conoscere e dell'apprendere. L'utilizzo del medesimo *topos* nell'ambito della teoria dell'imitazione letteraria da Petrarca in poi è noto e ampiamente indagato<sup>376</sup>: ciò che interessa richiamare qui è come l'atteggiamento intellettuale nei confronti della varietà dei modelli preservi e ribadisca il carattere creativo dell'attività scrittoria.

Petrarca attinge infatti da Seneca<sup>377</sup> la metafora dell'ape dispiegandone le diverse implicazioni. In primo luogo, l'imitazione coinvolge l'irriducibilità dell'individuo poiché la digestione da cui è prodotto il miele necessita dell'attivazione di una peculiarità o di una facoltà dell'ape stessa; in secondo luogo, è chiamato in causa il rapporto con le fonti per cui il prodotto non ricalca i materiali da cui l'ape raccoglie i succhi, ma risulta dalla loro fusione e confusione in un unico sapore; in ultimo, il dinamismo creativo da cui scaturiscono novità e originalità nella misura in cui, anche se fosse possibile individuare le fonti che compongono il prodotto finale, esse risulterebbero diverse e irriconoscibili. Seneca insiste sulla forza generativa di questo processo, assimilandola al modo in cui il cibo diviene carne e sangue dell'essere vivente che lo assorbe, da materia esteriore a parte della sua stessa biologia. Petrarca, come Seneca, utilizza la metafora per indicare il modo corretto di passare dalla lettura alla scrittura, delineando il metodo per ottenere il proprio e peculiare stile compositivo e oratorio e ribadendo come la somiglianza col modello si raggiunga non nella replica di forme e contenuti, ma nella sua perfezione<sup>378</sup>. Infine, com'è noto, la questione dell'imitazione sarà al centro di un acceso dibattito nell'Italia del Quattrocento, in cui saranno protagonisti i fronti del ciceronanesimo e dell'anticiceronanesimo, e che

---

<sup>376</sup> Si veda D. Coppini, *La polemica de imitatione tra Angelo Poliziano e Paolo Cortesi*, in D. A. Lines, M. Laureys, J. Krayer (a cura di), *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, Gottingen 2015, pp. 39-60; M. Mc Laughlin, *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*, Oxford 1995; G. Santangelo, *Il Bembo critico e il principio dell'imitazione*, Firenze 1950; F. Ulivi, *L'imitazione nella poetica del Rinascimento*, Milano 1959.

<sup>377</sup> Seneca, *Lettere a Lucilio*, Milano 2011, 2 voll., 84, vol. II, p. 567.

<sup>378</sup> Francesco Petrarca, *Familiars*, XXXIII, 19. Si vedano E. Raimondi, *Le metamorfosi della parola: da Dante a Montale*, Milano 2004, pp. 177-179; F. Musarra, *L'imitazione umanistica nel Rinascimento Europeo*, cit.; D. Coppini, *Gli umanisti e i classici: imitazione coatta e rifiuto dell'imitazione*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, Vol. 19, n. 1, 1989, pp. 269-285.

raggiungerà l'apice nel carteggio tra Pietro Bembo e Gian Francesco Pico della Mirandola<sup>379</sup>.

### 3.1 Dall'ape al miele: Erasmo da Rotterdam

Nel *Ciceronianus*, opera che si iscrive totalmente nella medesima polemica, Erasmo recupera la metafore dell'ape e della digestione del cibo come rapporto generativo con le materie di lettura, facendo di Cicerone stesso un'ape e invitando a imitarlo nel modo in cui egli imitò gli altri:

Cicerone non aveva escluso dalla sua lettura nessuno degli scrittori anteriori, aveva accuratamente esaminato quello che gli pareva di dover approvare o riprendere in ciascuno: ma in Cicerone propriamente non potresti individuare nessuno di quegli scrittori, bensì riconosceresti la gagliardia di una mente nutrita dai pensieri di tutti. (...) Forse che le api raccolgono da un solo cespo la materia prima della loro industria mellifica, o piuttosto volano con meravigliosa premura attorno a ogni specie di fiori, di erbe, di cespi, venendo spesso da lontano a cercare quello che devono riporre negli alveari? E non è subito miele quello che portano: formano con la bocca e i visceri il liquore e, trasformatolo in se stesse, di nuovo da sé lo producono, e in esso non riconosceresti il sapore o l'odore né del fiore, né del cespo delibato, ma il prodotto della piccola ape, contemperato da tutti quegli ingredienti.<sup>380</sup>

L'invito a imitare Cicerone si sovrappone a quello di variare i modelli di scrittura – in linea con l'imitazione preferita dagli anticicerioniani – e di riempire «l'animo della suppellettile delle cose necessarie a conoscersi», assicurando di darsi cura «dei pensieri, poi delle parole, e adattiamo le parole ai pensieri, non viceversa» perché lo stile deve nascere nel cuore e non ondeggiare sulle labbra<sup>381</sup>.

L'imitazione proposta da Erasmo, più correttamente un'emulazione<sup>382</sup>, deriva così dalla comprensione dell'arte retorica raggiungibile attraverso una guida capace di fare strada nella selva degli autori, dei generi e degli stili<sup>383</sup>, al fine che l'emulo si studi «anche di dir meglio, se può»<sup>384</sup>. L'emulazione infatti, chiama in causa la peculiarità del soggetto che produce l'opera, il primo degli elementi individuabili nella metafora dell'ape e che Erasmo denominerebbe forse natura:

---

<sup>379</sup> Ead., *La polemica de imitazione tra Angelo Poliziano e Paolo Cortesi...*, cit., p. 44 e ss.

<sup>380</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, a cura di A. Gambaro, Brescia 1965, p. 181.

<sup>381</sup> Ivi, p. 179. Si rammenterà la preoccupazione di Montaigne di assegnare il primato ai pensieri la cui espressione seguirà certamente, per urgenza comunicativa, attraverso qualsiasi *medium* disponibile. Cfr. *supra*

<sup>382</sup> Erasmo da Rotterdam, *Il Ciceroniano...*, cit., p. 303.

<sup>383</sup> «esigo che vi sia una guida dell'arte, come sogliono i pittori dimostrare ai loro alunni in un quadro insigne, che cosa è fatto secondo l'arte e che cosa contro». *Ibidem*.

<sup>384</sup> *Ibidem*.



Onoro l'imitazione, ma quella che aiuta la natura, non la viola; quella che ne corregge le qualità, non le soffoca; approvo l'imitazione ma secondo l'esempio che si adatti al tuo ingegno, o che certo non vi ripugni, perché non sembri che si dia luogo a un combattimento degli dei contro i giganti.<sup>385</sup>

Così nel *Ratio studii ac legendi interpretandoque autores* l'educatore è invitato, oltre a fornire i modelli da imitare, a stimolare il discente nello sforzo dell'invenzione, proponendo argomenti ridotti alla loro espressione semplice, in modo che acquisisca la propria autonomia di ricerca: «sub haec ad inveniendi quoque latore provocentur, ita propositis nudis argumentis, ut ssuo quisque marte reperiat quae pertinebunt ad rem tractandam, ornandam, locuple tandam»<sup>386</sup>.

### 3.1.1 Antropologia

L'attenzione alla natura da parte di Erasmo deriva da una concezione plastica dell'essere umano. *Homines non nascuntur sed finguntur*: Erasmo si avvicina a Pico della Mirandola nell'affermare l'universo di possibilità, dalla realizzazione dell'umanità dell'individuo nella natura razionale assegnatagli, al totale fallimento nel dispiegarsi delle passioni bestiali. Il carattere indeterminato della natura umana incarica perciò il padre della pesante responsabilità di crescere l'uomo e non la bestia<sup>387</sup>.

Le metafore plastiche utilizzate da Erasmo sono numerose<sup>388</sup> – cera, argilla – ma una in particolare richiama l'attenzione perché già incontrata: si tratta dell'aneddoto dell'orsa che mette al mondo una massa di carne informe e da cui, leccandola, ricava la forma dei cuccioli. Nessun cucciolo di orso, dice Erasmo, è informe quanto la mente umana perciò il ruolo genitoriale (e per estensione educativo) è quello di modellare questa massa informe donata dalla natura; in caso contrario, lasciandola incolta e all'arbitrio sregolato, si corromperà e assumerà forma mostruosa e bestiale<sup>389</sup>.

---

<sup>385</sup> Ivi, p. 291.

<sup>386</sup> Erasmo da Rotterdam., *De ratione studii*, a cura di J.-C. Margolin, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi*, Amsterdam 1971, I, v. 2, LB 526, p. 132-3.

<sup>387</sup> «A certuni, però, sembra che per assolvere il dovere di un padre basti e avanzi aver generato: ma questa è solo una piccolissima parte dell'affetto richiesto dal nome di padre. Per essere davvero padre devi occuparti del figlio tutto intero e la cura prime e principale è dovuta a quella parte che lo fa superiore alle bestie e lo avvicina a un dio». Erasmo da Rotterdam, *Per una libera educazione*, a cura di L. d'Ascia, Milano 2004, pp. 59-61.

<sup>388</sup> «Un'argilla troppo umida non conserva la forma che le viene impressa, la cera può essere tanto molle da riuscire refrattaria a chi la modella». Ivi, p. 113.

<sup>389</sup> «Si dice che le orse partoriscono una specie di ammasso informe che modellano dandogli forma a forza di leccarlo; ma nessun orsacchiotto è così informe quanto è grezzo l'animo con cui nasce l'uomo. Se non ti impegni molto nel modellarlo e formarlo, sarai padre di un mostro, non di un uomo». Ivi, p. 75.

La via da intraprendere deve essere studiata e ben strutturata in modo da cominciare a modellare l'infante dalla più tenera età. È alla discussione di questa urgenza, dei modi e del profilo dell'educatore che Erasmo dedica i suoi scritti pedagogici in cui l'occorrere delle espressioni *ratio docendi* e *ratio discendi* ripresenta la questione del piano di studi declinandola ora sul metodo dell'insegnamento, ora su quello dell'apprendimento e del conoscere<sup>390</sup>.

L'apprendimento si fonda – ci dice Erasmo – su due facoltà essenziali, di cui i fanciulli sono dotati dalla natura: imitazione e memoria<sup>391</sup>. Per quanto riguarda la prima, Erasmo ne sottolinea il potere educativo, ma ribadisce la necessità della scelta dei modelli adeguati da sottoporre all'educando:

abituarsi ai mali minori è un gran male: così abituarsi a piccoli beni è un gran bene. E nei primissimi anni si è tanto più disposti a imparare tali cose poiché si è spontaneamente malleabili e pronti ad assumere qualsiasi atteggiamento, perché si è contenti di imitare tutto ciò di cui si riceve l'esempio. (...) È durevole l'atteggiamento fatto assumere a uno spirito vergine e grezzo.<sup>392</sup>

La memoria dei fanciulli invece è tale che «ciò che abbiamo visto da bambini rimane impresso nell'animo come se l'avessimo visto ieri. Ciò che leggiamo oggi, da vecchi, se lo leggiamo di nuovo dopo due giorni ci sembra nuovo»<sup>393</sup>. Queste due facoltà rendono possibile l'apprendimento proprio in virtù dell'indefinitezza della mente del discente: il suo *vacuus animus* è pulito, vergine e ricettivo, e tuttavia, questo stato è allo stesso tempo pericoloso e delicato, perché manchevole della facoltà di giudicare.

Bisogna qui raddoppiare la vigilanza perché a quest'età in cui si è guidati per istinto naturale (*naturae sensu*) piuttosto che dal giudizio, ci si impregna di cattivi esempi tanto facilmente quanto dei buoni, o forse più facilmente; anzi i buoni cadono nell'oblio più facilmente di quanto ci si sbarazzi dei cattivi.

Nell'individuo, la natura<sup>394</sup> sia in quanto appartenente alla specie umana, sia nella sua inclinazione particolare, non è sufficiente per la sua realizzazione. Essa deve essere diretta dal metodo e dall'esercizio, al fine di incrementare, sviluppare e utilizzare buone abitudini

---

<sup>390</sup> J.-C. Margolin, introduction à Érasme, *Le plan des études (De ratione studii)*, in *Érasme*, édition établie par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager, Paris 1992, pp. 437-8.

<sup>391</sup> «la natura (...) ha dato ai bambini come caratteristica il gusto di imitare, sicché smaniano di riprodurre tutto ciò che hanno visto o sentito e sono contenti se gli sembra di riuscirvi. Li diresti degli scimmioiti». Erasmo da Rotterdam, *Per una libera educazione*, cit., p. 113. «Abbiamo già spiegato che nei bambini c'è un desiderio innato di imitare; quanto alla memoria i saggi ne attribuiscono all'infanzia una robustissima: e se non ci fidiamo del loro autorevole parere, l'esperienza stessa ce lo prova largamente». Ivi, p. 119.

<sup>392</sup> Ivi, p. 113.

<sup>393</sup> Ivi, p. 119.

<sup>394</sup> «C'è infatti una natura comune all'intera specie: ad esempio la natura dell'uomo è servirsi della ragione. Ma c'è anche una natura peculiare all'uno o l'altro individuo: ad esempio certi li diresti nati per le scienze matematiche, altri per la teologia, altri per la retorica o la poetica, altri per la carriera militare». Ivi, p. 105.

che divengano una seconda natura, retta e disposta al bene. Il metodo è la chiave che permette di regolare correttamente natura e pratica:

Il principio universale della felicità umana risiede essenzialmente in tre cose: la natura, il metodo e l'esercizio. Chiamo natura un'attitudine e una disposizione profondamente radicata in noi per ciò che è bene. Col termine metodo, intendo l'uso di questa abitudine che la natura ha instaurato e che il metodo ha sviluppato. La natura ha bisogno del metodo e l'esercizio, se non è guidato da questo, conduce a errori e pericoli innumerevoli p. 497.

Di nuovo il tema dell'educazione si connette strettamente a quello dell'apprendimento di corrette abitudini attraverso la pratica dell'imitazione dei buoni modelli: l'inclinazione naturale necessita di essere guidata nell'esercizio di quelle ottime qualità in modo che nella loro continua ripetizione diventino una seconda natura. Ancora una volta, vera arte che non pare esser arte.

### 3.1.2 Il principe

La combinazione tra il continuo richiamo alla memoria dei buoni esempi e l'anelito alla loro imitazione nel discente, costituisce una modalità di apprendimento che considera non solo il caso esemplare in cui si è manifestata la virtù di questi uomini nobilissimi, ma, soprattutto «da quali opinioni erano formati»<sup>395</sup>. Il problema è determinare nel discente il principio della condotta, più che la condotta stessa, perché il modo di costruire le opinioni è la fonte da cui «scaturisce tutto il modo di vivere futuro»<sup>396</sup>. Esercitare il pensiero ad un corretto modo di formare l'opinione significa, com'è evidente, educare al giudizio. Per definire quale sia lo statuto e il metodo delle due buone doti del principe – *consilium ac iudicium* – Erasmo fa intervenire la dicotomia che contrappone il corretto modo di pensare alle opinioni del volgo, delle quali il futuro principe deve imparare a riconoscere l'erroneità e procedere al loro sradicamento<sup>397</sup>: «Perciò, come si è già detto, questa dev'essere la prima e principale preoccupazione dell'educatore: che le perverse opinioni del volgo siano sradicate fino in fondo dall'anima del principe, per innestarvi le opinioni sane e degne di un principe cristiano»<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> Erasmo da Rotterdam, *La formazione del principe cristiano*, in Id., *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, Milano 2011, pp. 1202-1451, p. 1225.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

<sup>397</sup> Ivi, p. 1315: «Non potrai mai comportarti da re se non ti farai guidare dalla ragione: il che significa seguire in ogni occasione il senno e il giudizio, non le passioni dell'anima».

<sup>398</sup> Ivi, p. 1321.

La fallacia umbratile delle opinioni volgari è richiamata da Erasmo attraverso il riferimento alla caverna platonica da cui il principe deve liberarsi per imparare il giusto metro del giudicare:

La maggior parte del popolo segue vane opinioni, non diversamente dagli schiavi della caverna di Platone i quali sono colti dalla meraviglia per delle ombre, che confondono con le cose reali. Appartiene al buon principe non tenere in pregio nulla di ciò che il popolo ammira in sommo grado, commisurando ogni cosa al vero bene e al vero male: e non vi è nulla che sia davvero male se non ciò che è congiunto col vizio, così come nulla è davvero bene se non ciò che è congiunto con l'onesta.<sup>399</sup>

Il modello a cui il principe dovrebbe agognare è quello di Dio – «divino, certo, ma anche difficilissimo da imitare»<sup>400</sup> – in cui si combinano somme potenza, sapienza e bontà, la triade delle virtù che deve guidare la condotta del principe. Per farsi simile a Dio – che è «esente da ogni passione» e di cui il principe è, nelle parole di Erasmo, *simulacrum* e *vicarium* – «il principe deve escludere le passioni dell'anima e usare solo ragione e giudizio. Nulla è più sublime di Dio; analogamente bisogna che il principe sia ben lungi dalle preoccupazioni vili del popolo»<sup>401</sup>.

La chiave per soppesare una eventuale correttezza delle opinioni del volgo, che erroneamente si costruiscono a partire dalle passioni, sarà l'onestà, seguendo la tradizione ciceroniana dei nessi tra utile e onesto nel campo dell'arte del governare:

In breve, il criterio per giudicare le cose che il popolo apprezza, o che ammira come eccelse, o che persegue ritenendole è l'onestà. Al contrario, tutte le cose di cui il popolo ha orrore in quanto dolorose, che ricusa in quanto umilianti e o che fugge in quanto dannose non sono da fuggire se non sono disonorevoli. Ecco ciò che va impresso nell'anima del futuro principe – ecco le leggi santissime e immutabili che bisogna scolpire nel suo giovane petto.<sup>402</sup>

La sovrapposizione tra il piano pedagogico in cui Dio rappresenta il modello per l'educazione del principe, e quello della perfezione morale a risultato del processo formativo, è rappresentato dal divenire del principe stesso un modello per i suoi sudditi:

Vi è così tanta forza nell'educazione che, secondo Platone, un uomo che abbia ricevuto una buona formazione è più vicino al dio che alla bestia, mentre, al contrario, uno scorrettamente educato degenera in uno stato bestiale. Per il principe non vi è nulla che sia più importante dell'avere degl'ottimi cittadini.<sup>403</sup>

---

<sup>399</sup> Ivi, p. 1231.

<sup>400</sup> Ivi, p. 1251.

<sup>401</sup> Ivi, p. 1253.

<sup>402</sup> Ivi, p. 1233.

<sup>403</sup> Ivi, p. 1363.

Il principe deve perciò attenersi sempre «a ciò che è ottimo» e non fare come i sicofanti che trattano

il popolo come nel modo in cui un domatore è solito trattare un'enorme bestia feroce, puntando dapprima a capire che cosa la seduca e che cosa la irri, per poi eccitarla o accarezzarla a seconda di ciò che gli parrà più opportuno, come ha detto efficacemente Platone. Ma questo significa abusare della passionalità del popolo, non prendersene cura.<sup>404</sup>

Con il diretto riferimento a Platone che, nella Repubblica, definiva il popolo come bestia per sottolineare il potere della sofistica, Erasmo ritorna sul problema dell'ambiguità morale del controllo delle passioni del volgo e del metodo corretto di trattarle. Il principe cristiano si differenzierà dal tiranno nell'evitare l'abuso delle passioni del popolo, ma si porrà come modello per il popolo e allo stesso tempo come suo educatore, realizzando la filosofia nella figura stessa del principe:

in questa sede, non mi riferisco a quella filosofia la quale disputa sui principi, sulla materia prima, sul moto o sull'infinito, ma a quella che, liberando l'animo dalle false opinioni del volgo e dalle malsane passioni, indica quale sia il sistema del giusto governo che segue il giusto modello dell'eterno Dio.<sup>405</sup>

Dalla parola al mondo dunque, dalla pedagogia al cosmopolitismo e al pacifismo, per usare una felice espressione di Jan Papy<sup>406</sup>, che esprime lo sguardo onnicomprensivo dell'umanesimo, nell'interconnessione tra conoscenza, comunicazione, e vivere civile sullo sfondo del governo delle passioni di matrice stoica. Il duplice obiettivo dell'educazione<sup>407</sup> – conoscenza pratica e dei buoni modelli antichi da imitare – si definisce così a partire da un concetto di saggezza condiviso da Juan Luis Vives, altro grande umanista, la cui proposta educativa dovrà fondarsi, di nuovo, sulla presa di coscienza della sclerosi del sapere consuetudinario, e allo stesso tempo costituire il culmine della speranza di un nuovo modo di conoscere e agire, in un processo pienamente enciclopedico<sup>408</sup>.

---

<sup>404</sup> *Ibidem.*

<sup>405</sup> *Ivi*, p. 1207.

<sup>406</sup> J. Papy, *Erasmus, Europe and Cosmopolitanism: The humanist image and message in his letters*, in E. Pasini e P. B. Rossi (a cura di), *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea*, Atti dell'Incontro di Studi nel V centenario della laurea di Erasmo all'Università di Torino (Torino, 8-9 settembre 2006), Firenze 2008, pp. 27-42, p. 31.

<sup>407</sup> *Ibidem.*

<sup>408</sup> Sull'enciclopedismo di Vives in rapporto alla cultura classica e a lui contemporanea si vedano V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Lecco 2015, pp. 41-50; A. Battistini, *Il De disciplinis, enciclopedia eirenica di Juan Luis Vives*, in W. Tega (a cura di), *Le origini della modernità. I. Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, Firenze 1998, pp. 153-64.

### 3.2 Juan Luis Vives. Dalle lettere alla pedagogia

Juan Luis Vives fa parte di quel movimento di rivoluzione culturale che pervade l'Europa già a inizio degli anni '80 del XV secolo e che si articola su una varietà di opere e di autori, oltre a Erasmo e Budé, come Rabelais, Melantone, Sturm, e il circolo del Colet e di More in Inghilterra, e nella nascita di nuove istituzioni educative (il Collège Royal, alternativo alla Sorbonne a Parigi, o il Collegio Trilingue di Lovanio). In questa costellazione di menti e luoghi, la riflessione sul metodo del conoscere e la rottura col sapere scolastico – in tutte le sfumature che portano la logica e la dialettica a viziosità e sterilità dal punto di vista dello sviluppo della conoscenza – non solo si intrecciano ma diventano il motivo fondante dell'attenzione all'umano e alle sue capacità effettive del conoscere. Se in Montaigne il motto delfico ‘Conosci te stesso’ diviene l'epigramma della superbia umana che si illude che il mondo sia effettivamente come l'essere umano lo costruisce, in Vives critica epistemologica, proposta pedagogica, analisi del linguaggio, espressione del sapere ed analisi delle facoltà umane, divengono le parti interattive di un medesimo e organico progetto culturale.

Il punto di partenza di Vives, è proprio la combinazione tra l'analisi del sapere filosofico in una prospettiva storica e la critica della logica scolastica, sia come sapere fallace che come modalità di approccio al conoscere. Gli *Opuscula Varia* pubblicati a Lovanio nel 1519 contengono infatti due testi filosofici, fra varie *praelectiones* ad opere latine: il *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, in cui si espone un profilo storico della filosofia, e lo *In pseudodialecticos* che consiste in un'invettiva contro la scolastica parigina e la logica sottile. Quest'opera (redatta nel 1518), assume la forma di una lettera indirizzata a Jaun Fortes, studente a Parigi nel 1511, e si muove su un doppio binario: da una parte infatti si critica la barbarie linguistica della scolastica che aveva implicato l'allontanamento dall'indagine e dalla ricerca filosofica e scientifica, producendo un sapere sottile, pieno di arguzie, ma inutile; dall'altra si cerca di denunciare la necessità di ristabilire il valore euristico, pienamente riconosciuto, della logica e del linguaggio. Vives procede col notare che la prima cosa insegnata in logica è che in essa consiste la strada per le altre discipline<sup>409</sup>; subito dopo riporta alcuni esempi di sottigliezza logica notando che nessuno dalla mente ‘sana’ potrebbe mai utilizzarli. Inoltre, questa logica è piuttosto straordinaria, espressa in una lingua che gli ‘pseudodialettici’ chiamano latino, ma che Cicerone non potrebbe capire. La notazione di Vives ha lo scopo di introdurre l'argomento dell'invenzione del linguaggio, dal

---

<sup>409</sup> J. L. Vives, *Ioannes Ludovicus Vives, Valentinus, adversus pseudodialecticos*, Selestadium 1520, f. 10.

momento che la logica è una delle *artes sermocinales*. Il linguaggio viene dal contesto popolare e non dai dialettici: prima Greco e Latino esistettero e furono utilizzati, poi vi furono modellate le regole grammaticali, retoriche e logiche. Il linguaggio non segue le regole ma, viceversa, le regole si creano sul modello del linguaggio vivo. La logica, conseguentemente, trova la verità, la falsità e la probabilità per mezzo del linguaggio comune parlato da tutti. Questa preminenza dell'uso, di cui le note sul linguaggio sono solo un esempio, pervade l'opera di Vives ma era già stata proposta da altri umanisti: uno su tutti Lorenzo Valla<sup>410</sup>, che si riferisce a più riprese alla questione della consuetudine come maestra sicura del parlare, fino al paragone tra la lingua e la moneta, accomunate dalla necessità dell'unanime riconoscimento del loro valore da parte di una comunità. Il valore della condivisione collettiva del significato delle parole è il presupposto per un'ulteriore critica mossa da Vives agli 'pseudodialettici', i quali paiono dare un significato privato alle parole, cambiandolo a seconda dei loro fini: perciò se davvero si vuole recuperare le regole grammaticali, retoriche e logiche del latino e del greco si deve ritornare ai veri autori latini – Cicerone, Quintiliano, Varrone, Plinio, Boezio – e greci, lasciando da parte la logica inventata di Pietro Ispano. Il punto decisivo, come ha sottolineato Valerio del Nero, della lettera a Fuertes e che verrà poi ripreso nel *De disciplinis* è proprio il riconoscimento di un valore operativo e speculativo della logica di fronte all'abuso compiuto dagli 'pseudodialettici'. Al recupero dell'autenticità di Cicerone, Aristotele e Quintiliano si unisce il ritorno, per il superamento degli abusi in teologia, ai padri della Chiesa, in particolare ad Agostino.

### 3.2.1 Dai primi scritti pedagogici al *De tradendis*

Tra la pubblicazione di *In pseudodialecticos* (1519) e del *De Tradendis* (1531) Vives elabora due lettere in cui espone i consigli per l'educazione di Maria, figlia di Caterina d'Aragona e Charles, figlio di William Blount Montjoy, entrambe datate al 1523<sup>411</sup>. Se, come ha fatto notare Del Nero, le due lettere presentano una differenza dal punto di vista della disposizione interna delle parti<sup>412</sup>, il loro perno comune rimane l'apprendimento linguistico – sebbene con un richiamo più insistente alla lingua greca nell'*Epistola II*<sup>413</sup>. Qui, inoltre, si

---

<sup>410</sup> Si veda, tra i numerosi titoli sulla relazione tra linguaggio e filosofia in Valla, l'opera di Marco Laffranchi che ripercorre i temi valliani presenti anche nell'umanesimo europeo e analizza in senso filosofico gli spunti prettamente linguistici. M. Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999.

<sup>411</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica...*, cit., p. 185.

<sup>412</sup> Ivi, p. 187.

<sup>413</sup> *Ibidem*.

approfondiscono i temi dell'educatore come modello da imitare<sup>414</sup>, così come quello della mancanza della facoltà di giudizio nell'educando, che dunque dovrà essere assistito dal precettore per la scelta degli autori. In entrambe, comunque, il riferimento alla saggezza concepita come capacità di giudicare rettamente<sup>415</sup> è costante: nel 1524 Vives dedicherà un'opera intera a questo tema assumendo una prospettiva pedagogica<sup>416</sup> nell'*Introductio ad Sapientiam*. L'opera si apre con la classica definizione di «vera sapientia» come «de rebus incorrupte iudicare»<sup>417</sup>, causa di «error omnis in hominum mentibus ac vitium», cioè dell'incapacità di dare ad ogni cosa il suo giusto valore, tipica delle «vulgi opinionones» che mal giudicano sulle cose. La formazione proposta da Vives è perciò, necessariamente, un'educazione al giudizio per il fanciullo, che si consolidi nel tempo con l'esercizio della costante messa in discussione di ciò che «multitudo magno consensu approbat». La prima parte dell'opera quindi si pone come un itinerario dalla giusta divisione delle cose, dal corpo, all'anima, alla conoscenza e alla saggezza divina; la seconda invece si concentra sul modo di gestire virtuosamente gli aspetti della vita legati alla corporeità, alle passioni, alla comunicazione, e allo scambio civile, fino a concludersi con le note «quomodo se quisque geret erga seipsum». Si tratta di una torsione che partendo dalle cose mondane giudicate malamente secondo un'opinione volgare, rientra in sé e si corregge per mezzo del giudizio, arrivando al divino.

Questa dicotomia tra opinione comune e saggezza, nel faticoso itinerario verso la sapienza, passa dal rapporto tra maestro e allievo poiché la mente libera, vergine e ineducata del fanciullo rischia di perdersi, come già suggerito nell'*Epistola II*. A questo problema è dedicato l'ultima parte dell'opera capolavoro di Vives, il *De Disciplinis*, che si concentra sul metodo di trasmissione della conoscenza nei venti libri del *De Tradendis Disciplinis*, in cui si propone una visione enciclopedica<sup>418</sup> del sapere – sapere, morale e capacità di giudizio.

---

<sup>414</sup> «Attentus illum [il *praeceptor*] audi: verba eius, formulas dicendi, sententias annota: et imitatione te similem ipsius, quoad facere poteris, effinge. Quod Praeceptor quum videbit, dabit vicissim operam, ne tu aliquid ex se possis accipere, quod imitatione sit indignum». J. L. Vives, *De Ratione Studii Puerilis Epistolae Duae*, Lipsiae 1538, p. 5.

<sup>415</sup> «Iam nunc in hac tenera aetate veras et incorruptas opinionones ut ca sola bona putet, quae vere sunt talia velut virtutes et eruditionem: ea mala, quae re vera mala, ut vitia et ignorantiam et stultitiam: ne mala pro bonis accidia, aut contrario: ne tenuibus et esiguis rebus tanquam magnis capiatur et moveatur: ne etiam magna et preciosa tanquam vilia contemnat». Ivi, p. 30.

<sup>416</sup> Sullo scopo pedagogico dell'*Introductio ad Sapientiam* si veda l'*avant-propos* di Étienne Wolff dell'edizione francese del testo di J. L. Vives, *Introduction à la sagesse*, Monaco 2000, pp. 24-5. Si veda anche E. González González, *Juan Luis Vives. Works and Days*, e Id., *Fame and Oblivion*, in C. Fantazzi (a cura di), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston 2008, p. 56; p. 366.

<sup>417</sup> Id., *Introductio ad sapientiam*, Parisi 1527, p. 2.

<sup>418</sup> «Tutta la cultura infatti è connessa internamente ed ha una certa affinità. J. L. Vives, *La vita e i costumi dello studioso*, in Id., *L'insegnamento delle discipline*, intr., trad., commento di V. del Nero, Firenze 2011, p. 231.



Separare il *De Tradendis* dalle altre parti del *De Disciplinis*<sup>419</sup> significa rompere, nelle parole di Del Nero

l'ideale di un sapere e di una sua trasmissione formativa, di una 'paideia' cioè, il cui modello risale alla tarda antichità, e che assume una forma emblematicamente circolare, dove le varie discipline non risultano staccate l'una dall'altra, ma al contrario contribuiscono a strutturare una tipologia di apprendimento ben sfruttabile in ambito educativo e non solo.<sup>420</sup>

L'organicità del processo educativo, così come emerge nell'opera di Vives, è rispecchiato nella declinazione pedagogica dei principi già espressi nell'*Introductio ad Sapientiam*. Come Erasmo, Vives richiama la capacità imitativa come facoltà primaria dell'apprendimento:

i fanciulli sono per natura delle scimmie, imitano tutto e sempre, soprattutto coloro che, per la loro autorità e per la fiducia che ripongono in loro, giudicano degni di essere imitati, come i genitori, le nutrici, i maestri, i pedagoghi. Sappiamo pertanto che l'indole di molti è stata corrotta da coloro dai quali sarebbe stato opportuno che fosse stata corretta, precisamente da quelle persone che ho rammentato ora.<sup>421</sup>

A fronte di questo assunto e della forza dell'abitudine<sup>422</sup>, la prima mossa dell'educatore sarà aiutare il fanciullo a valutare le cose secondo la giusta misura: «Prima di tutto i ragazzi devono venire abituati a dilettersi con cose buone e ad amarle, a rattristarsi per le cattive e ad odiarle»<sup>423</sup>.

L'obiettivo dichiarato dell'educazione umanistica è dunque rendere coincidenti buona condotta e buona volontà, secondo quella spontaneità tanto cara a Montaigne e agli scritti della civil conversazione: imparare a giudicare è il principio della nuova civiltà.

### 3.2.2 Tra Seneca e Quintiliano

L'imitazione come principio del processo educativo pone la questione dell'integrità morale del maestro: la corretta condotta non è data dal rispetto dei precetti, ma dalla buona

---

<sup>419</sup> Il *De disciplinis libri XX*, pubblicato nel 1531, risulta così composto: una prima parte di storia delle discipline in sette libri – *De causis corruptarum artium* – in cui si ripercorrono le cause della decadenza dei saperi, dalla grammatica alla retorica e dialettica, alla filosofia naturale, morale e al diritto civile; una seconda parte in cinque libri sulla trasmissione dei saperi, che qui maggiormente interessa – *De tradendis disciplinis*; e infine il *De artibus* contenente i cinque trattatelli *De prima philosophia sive de intimo naturae officio*, *De censura veri*, *De explanatione cuiusque essentiae*, *De instrumento probabilitatis* e il *De disputatione*.

<sup>420</sup> V. Del Nero, introduzione a J. L. Vives, *L'insegnamento delle discipline*, cit., p. XIII.

<sup>421</sup> Ivi, p. 50.

<sup>422</sup> «L'abitudine è un fatto dolcissimo e le opinioni accolte a quell'età permangono a lungo per il resto della vita e ancora di più con il passare del tempo, si imprimono e si rafforzano con solide ragioni». *Ibidem*.

<sup>423</sup> *Ibidem*.

disposizione d'animo. Il retroterra seneciano di questa sovrapposizione tra l'educazione del fanciullo e la vita civile può emergere riprendendo la lettera 94 a Lucilio, in cui ci si interroga sulla parte morale della filosofia e in particolare sulla reale necessità dei precetti, a cui si obietta tramite le parole di Aristone:

chi ha assimilato nozioni e inteso ciò che deve fare e quel che deve evitare, non è ancora saggio, se il suo animo non si è modellato su ciò che ha formato l'oggetto del suo apprendimento. Questa vostra terza parte, consistente nel formulare precetti, risulta sia da principi fondamentali, sia dalla disposizione dell'animo; pertanto è qualcosa di superfluo per il perfezionamento della virtù, cui bastano quelle due prime parti». <sup>424</sup>

Seneca risponde alle parole di Aristone notando che l'inutilità dei precetti è di fatto il risultato del cammino morale proposto attraverso i precetti stessi; un cammino di formazione dell'individuo che raggiunge uno stato di saggezza in cui pensiero e azioni virtuosi coincidono e si somigliano l'un l'altro. Non così per l'uomo medio, comune, imperfetto, che apprende il senso morale per via imitativa:

ciò che tu dici si riferisce a un uomo dotato di una personalità già interamente compiuta e giunta al culmine della felicità umana. Però a questo stato si arriva lentamente, e intanto anche a un uomo imperfetto, ma in fase di progresso morale, occorre indicare la via da percorrere nella comune prassi di vita. (...) se un uomo così si dispone ad aspettare il momento in cui riesce con le sue sole forze a rendersi conto di ciò che è meglio fare, sbaglierà nel frattempo, e, sbagliando, troverà ostacoli che gli impediranno di raggiungere quella condizione nella quale potrebbe bastare a se stesso. Dunque egli deve essere guidato appena riesce a dirigersi in modo autonomo. *I fanciulli imparano su un modello di scrittura: l'insegnante regge le loro dita, che così vengono condotte da mano altrui lungo i segni delle lettere. Poi il maestro invita a imitare gli esempi e a regolare la scrittura sulla loro forma. Analogamente il nostro animo trova un sostegno, mentre viene dirottato secondo un modello.*

La metafora del fanciullo che apprende propone, per mezzo della relazione tra maestro che è modello, e fanciullo che è uomo imperfetto, la funzione del saggio nella società, come modello di virtù e di buon vivere per tutti gli esseri umani. Si tratta di un ruolo che si articola negli scritti pedagogici umanisti sulle figure del maestro saggio, del buon padre e del regnante giusto che, come abbiamo visto, ritorna in Erasmo, di cui diventa allora necessario vagliare la preparazione e l'integrità morale perché, in questo senso, insegnare ed educare sono innanzitutto offrire un modello, e le conseguenze non ricadono unicamente sul singolo, ma sulla collettività: «Mentre uno rende peggiore il prossimo, ha già peggiorato se

---

<sup>424</sup> Seneca, *Lettere...*, cit., vol. 2, XV, 94, 48, p. 733.

stesso; ha appreso il peggio, poi lo ha insegnato, e così si è formata quella tendenza collettiva al male»<sup>425</sup>.

Laddove, come abbiamo visto, l'educando è ancora acerbo e incapace di scegliere i contenuti migliori per educare l'abitudine e acuire l'ingegno, il maestro integro è colui che permette di orientarsi nella corrente disordinata della realtà e offrire gli strumenti necessari per non cadere nella vanità delle opinioni scorrette del volgo<sup>426</sup>. Così come Seneca, anche Quintiliano, l'altro grande sottotesto classico del *De disciplinis*<sup>427</sup>, dedica un capitolo del secondo libro dell'*Istituzione Oratoria* ai requisiti dell'educatore che viene sovrapposto alla figura del genitore:

Nei confronti dei suoi allievi assuma innanzitutto l'atteggiamento di un genitore e pensi di subentrare a coloro che gli affidano i propri figli. Egli per primo sia immune da difetti e non ne tolleri. La sua riservatezza non sia ombrosa, la sua affabilità non sia eccessiva perché non ne derivino rispettivamente antipatia e mancanza di rispetto. Parli spesso di ciò che è buono e di ciò che è moralmente corretto; tanto più frequentemente infatti farà raccomandazioni in merito e tanto più di rado sarà costretto a castigare (...) Egli dica ogni giorno qualcosa, anzi, molte cose che coloro che ascoltano ripetano poi da soli. Infatti anche se la lettura fornisce un numero di esempi sufficiente all'imitazione, tuttavia quella che si definisce "viva" voce fornisce un nutrimento più ricco: specialmente quella di un maestro che gli alunni, purché adeguatamente formati, amano e temono al tempo stesso.<sup>428</sup>

Al punto che l'integrità morale è il requisito che favorisce o mina la totalità del processo educativo: «Ma se c'è qualcuno che, scegliendo il precettore per il proprio figlio, non evita il rischio di un'immoralità che pure è palese, sappia fin d'ora che, se viene a mancare questo aspetto, anche tutti gli altri argomenti che cerchiamo di affrontare a vantaggio del ragazzo risultano del tutto inutili»<sup>429</sup>.

---

<sup>425</sup> Ivi, XV, 94, 54, pp. 735-7.

<sup>426</sup> «Non abbiamo la facoltà, io affermo, di procedere sulla retta via: ti conducono fuori strada i genitori; i servi ti fanno deviare; nessuno si travia a proprio a proprio rischio». *Ibidem*.

<sup>427</sup> Per l'influenza di Seneca e Quintiliano in Vives si veda C. G. Noreña, *Juan Luis Vives*, The Hague 1970, p. 174 e ss. e M. Conde Salazar, *Presencia de Quintiliano en las «Teorías psicológicas» de Juan Luis Vives*, in T. Albaladejo, E. Del Rio, J. A. Caballero (a cura di), *Quintiliano: Historia y Actualidad de la Retórica*, I, La Rioja 1998, pp. 1209-1218.

<sup>428</sup> Quintiliano, *Istituzione Oratoria*, a cura di S. Beta ed E. D'Incerti Armadio, Milano 2007, vol. II, 2, 5-8, p. 161. Il tema del maestro come genitore ritorna anche in II, 9, 1-3, p. 199-201: «ho una sola raccomandazione da rivolgere agli alunni: di amare i propri maestri non meno degli studi stessi e convincersi che essi sono padri e madri non delle loro persone fisiche, ma delle loro menti. (...) Come il concepimento di un essere umano è il prodotto di entrambi i genitori ed è inutile aver seminato se un solco preparato non ha accolto il seme, così l'eloquenza non può svilupparsi, se non si è stabilita una comune intesa tra chi impartisce l'insegnamento e chi lo riceve».

<sup>429</sup> Ivi, II, 2, 15, p. 163. Così anche nelle fonti italiane, ad esempio Matteo Palmieri, nella *Vita Civile*: «Sopra ogni cosa sieno nel maestro approvati costumi, però che, giovando alla doctrina e nocendo al bene vivere, sarà contro allo intendimento nostro, che sempre propognamo l'onestamente vivere all'optimamente imparare. Non sia dunque il maestro vizioso, e non desideri d'essere; (...) il padre (...) admonisca il fanciullo che il maestro

Troviamo i medesimi precetti, di matrice quintiliana come ha fatto notare Del Nero, nel II libro del *De Disciplinis*, dove accompagnano la descrizione dell'ambiente in cui deve essere situata la scuola, ricerca importante e da fare con cura «dal momento che tanto ansiosamente ricerchiamo uno spazio per le api che produrranno il miele, prodotto che è tanto inferiore alla sapienza»<sup>430</sup>.

Imitazione come principio dell'apprendimento ed educatore come modello da emulare sono i due assi su cui si costruisce l'azione formativa, indipendentemente dalla materia. E tuttavia, il *De tradendis*, mantiene la necessità di 'guidare' l'imitazione – morale e stilistica, dal momento che l'apprendimento della buona condotta e della bella scrittura si tengono<sup>431</sup> – sia per l'immaturità del fanciullo, ancora incapace di giudicare, che per la necessità di ponderare sulle sue forze la proposta del percorso educativo, proprio per la sua riuscita. Il maestro sarà allora «un'ape diligente»<sup>432</sup> che ricercherà esempi e osservazioni giuste per il suo discepolo:

L'imitazione consiste dunque nel realizzare qualcosa prendendo a modello un esempio proposto, per cui bisogna presentare tipologie utili da raffigurare indubbiamente molto valide, non così semplicemente, ma secondo le effettive capacità degli studenti. Saggiamente Quintiliano consiglia che i ragazzi fin dall'inizio non cerchino di innalzarsi all'imitazione del maestro, perché non vengano loro meno le forze ma, scelta questa che sarà per loro più agevole e più a portata di mano, di prendere a modello qualcuno dei compagni di studio più bravi, appoggiandosi sul quale arrivino fino all'emulazione dei docenti.<sup>433</sup>

### 3.3 Esperienze e giudizio: il ruolo della storia

Riassumendo, l'educazione a cui mirano gli umanisti, appare articolata sul connubio tra rapporto con i libri mediato dal maestro, in quanto modello di moralità e civiltà capace di buon giudizio – amore per le cose buone e disprezzo per le cattive – come guida tra le opinioni comuni che, qualora errate, devono essere estirpate dall'animo del fanciullo.

Gli assi su cui si costruisce il buon giudizio saranno dunque gli autori antichi, i libri, scelti dal maestro che sa proporre i giusti esempi adeguati alla natura dell'educando e la pratica del mondo che, come abbiamo visto, rappresenta quell'immersione nella varietà che affina il

---

gli è in luogo di padre, non di corpo, ma dell'animo, e de' costumi». M. Palmieri, *Vita Civile*, in E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Bari 1966, p. 123.

<sup>430</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., II, 1, p. 43.

<sup>431</sup> «è necessario che sia esaminato con acutezza a quale modello di stile sia adatto l'ingegno del giovane, cosa che le persone di buon senso credono debba essere fatto in qualunque esperienza di vita». Ivi, IV, 4, p. 163.

<sup>432</sup> Ivi, IV, 2, p. 153.

<sup>433</sup> Ivi, IV, 4, p. 161.

giudizio. Lo scopo è costruire una mente ben fatta capace di orientarsi nel reale senza cadere negli inganni dell'esperienza e della consuetudine, praticando quella *censura veri* a cui Vives dedica un'appendice alla terza parte del *De disciplinis (De artibus)*.

Perciò le componenti della saggezza saranno due: giudizio ed esperienza (*usu rerum*), che si ottiene dai libri o dal "commercio con il mondo" per usare un'espressione montaignana:

La saggezza si origina d'altra parte da due sorgenti, il giudizio e l'esperienza. Bisogna che il giudizio sia sano e solido, talvolta anche vivace e perspicace. L'esperienza delle cose o è personale, acquistata agendo, oppure è una conquista altrui, fatta attraverso osservazioni, letture ascolti. Colui il quale manca di una di queste due caratteristiche, non può essere saggio, perché le azioni che hanno un qualche rapporto con la pratica, se tu stesso non le realizzi di quando in quando, per quanto tu le possedga per spiegazione altrui e tu creda di averle assimilate, tuttavia non le realizzerai mai bene.<sup>434</sup>

Esperienza e giudizio appaiono dunque come elementi formativi, non solo necessari in egual misura alla completezza educativa dell'individuo, ma interconnessi e complementari tra loro. L'esperienza poi, è multiforme ed è di nuovo la cifra di quel rapporto con il tempo che determina il perfezionamento del sapere, in questo caso del giudizio, in rapporto con la storia di sé e del mondo.

Il giudizio, come ciò che è naturale nella saggezza, non può esser insegnato, ma può essere migliorato e coltivato, in primo luogo dalla lettura di quegli autori, che possederanno quella qualità nella misura più elevata, come Platone, Aristotele, Demostene, Cicerone, Seneca, Quintiliano, Plutarco e, tra i cristiani, Origene, Crisostomo, Girolamo, Lattanzio. Leggendo questi autori abbiamo lo strumento con cui scoprire la verità, tramite il quale viene alla luce quello che di vero o di verosimile vi è in ogni cosa. Attraverso questa osservazione l'anima riceve moltissima luce. Pure l'arte del dire, se rettamente intesa, può apportare un grande aiuto al giudizio. Ugualmente l'esperienza, che è l'altro elemento della saggezza, dà un forte contributo alla facoltà del giudizio, come fa una mano con l'altra. Le nostre esperienze si accrescono con il passare del tempo e con le nostre azioni. Le esperienze altrui si apprendono dalla conoscenza del tempo trascorso, definita storia.<sup>435</sup>

La storia fa le veci dell'esperienza diretta, in modo che «noi vediamo di aver partecipato ad eventi passati non meno che se essi fossero presenti e dei quali ci si può servire come se fossero nostri»<sup>436</sup>.

---

<sup>434</sup> Ivi, V, 1, pp. 191-2.

<sup>435</sup> Ivi, p. 193.

<sup>436</sup> *Ibidem*.

### 3.3.1 Juan Luis Vives

Come ha notato Del Nero, Vives è un intelletto pienamente storico<sup>437</sup> ed è nella capacità di trattenere la polivalenza dei significati della storia, così come li ritroveremo in Montaigne e Bacon, che si snoda l'articolata riflessione sulla *historia* nel *De disciplinis*.

Innanzitutto, è necessario sottolineare che Vives lavora in una prospettiva intimamente storica e dedica la prima parte del *De disciplinis – De causis corruptarum artium* – a tracciare la linea di sviluppo e decadenza del sapere. È in particolare nel capitolo V del libro II del *De causis* che Vives si confronta con la fondazione e la corruzione della storia<sup>438</sup>, tentando di delineare le competenze della materia e il corretto metodo di scrittura. In apertura del capitolo citato Vives propone due definizioni di storia che cercheremo qui di mettere in relazione con l'idea di materiale storico come sostituto dell'esperienza diretta, parte della saggezza, avallata nel *De tradendis*. La prima definizione richiama l'etimo – *historia* – per cui il termine *isorein*, che equivale a vedere, rimanda alla descrizione delle *res* come se lo storico stesse vedendo ciò che scrive; la seconda definizione, presa da Cicerone, rimanda alla storia come una serie di fatti avvenuti in un'epoca distante dalla nostra, il cui luogo proprio è quindi nel ricordo. Le due definizioni, apparentemente contraddittorie, si ricongiungono nella ripresa del *De oratore* ciceroniano da parte di Vives, che lo segnala come opera di maggiore maturità, in cui la storia è «testimone dei tempi, luce di verità, vita della memoria, maestra di vita, rivelazione del passato»<sup>439</sup>. La storia – cosa vista e contemplata – necessita perciò di un equilibrato gioco tra sincronia della scrittura con i fatti avvenuti e diacronia tra gli eventi e la lettura della narrazione: un gioco che pone alcune criticità come la verificabilità dei fatti descritti, la sincerità del testimone e dello storico così come l'ordine e lo stile adeguato della scrittura. Il capitolo successivo tratta così della figura dello storico, della materia a cui deve dedicarsi e dei difetti in cui può incorrere nella trattazione. Le colpe che hanno inficiato l'affidabilità della narrazione storica sono varie: in prima battuta, la mescolanza tra vero e falso ad opera dei poeti che per andare incontro al gusto del pubblico non hanno esitato a piegare la verità; in secondo luogo, la narrazione dei

---

<sup>437</sup> V. Del Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica...*, cit., p. 172. Cfr. anche S. Diaz, *La doctrina de la Historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro*, «Hispania», jul. 1, 1941, vol. I (4), pp. 3-39, p. 12 e I. Bejczy, 'Historia praestat omnibus disciplinis': Juan Luis Vives on history and historical study, «Renaissance Studies», mar. 2003, vol. 17 (1), pp. 69-83, p. 69.

<sup>438</sup> Per una puntuale analisi dei due capitoli del *De causis* dedicati alla storia si veda L. Pomer Monferrer, *La historia y los historiadores en De disciplinis de Luis Vives: De causis corruptarum artium*, in F. Grau Codina, X. Gómez Font, J. Pérez Durà, J. M. Estellés Gonzalez (a cura di), *La universitat de València i l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*, Valencia 2003, pp. 537-544.

<sup>439</sup> Cicerone, *Dell'oratore*, cit., II, 9, 36, p. 327.

fatti è stata resa poco seria dal vizio degli storici di perdersi in racconti di fatti poco importanti o addirittura dannosi – banchetti, vendette, ecc... – per la funzione della storia come *magistra vitae*; infine, l'orgoglio e la presunzione degli storici moderni nel narrare la storia del proprio paese, con fare più da avvocato che da storico<sup>440</sup>.

Torniamo dunque alla trattazione della storia come disciplina nella seconda parte del *De disciplinis*, al quinto libro del *De tradendis*. Qui, la narrazione della storia acquista le potenzialità derivanti da una scrittura capace di *enargeia*, che mostra i fatti ponendoli dinnanzi agli occhi del lettore: «essa fa in modo che noi vediamo di aver partecipato ad eventi passati non meno che se essi fossero presenti e dei quali ci si può servire come se fossero nostri»<sup>441</sup>. L'intima complementarità tra giudizio ed esperienza che Vives richiama a più riprese suggerisce il valore educativo di questa esperienza scritta che, sebbene indiretta, appare agli occhi del lettore come occasione di esercizio del giudizio. Vives in questo senso rifiuta la storia come terreno di sfida della disputa sterile tra eruditi ma ne fa, per usare la bella espressione di Santiago Montero Diaz, un 'centro di riflessioni attive'<sup>442</sup>.

È vero che la storia è stata ormai da noi conosciuta in qualche misura fin dalla nostra prima formazione, ma era limitata a sapere la cronologia e i nomi dei personaggi illustri. Adesso però deve essere esaminata con maggior esattezza e più pienamente, poiché è compresa meglio da persone ormai adulte e fortificate da una certa esperienza, in modo tale che possa essere convertita in un vantaggio per la vita, dopo essere ricorsi al giudizio storico, come se si trattasse di una linfa diffusa col suo naturale calore per tutto il corpo, con la quale l'uomo si nutre e prolunga la vita.<sup>443</sup>

Il valore educativo della storia va di pari passo con quello dell'imitazione in quanto principio dell'apprendimento: «bisogna prendere dalla storia in primo luogo la cronologia, poi le azioni e i detti, che possano rappresentare un esempio, sia per imitare il bene, sia per allontanarci dal male». La storia come coacervo di *exempla* di saggezza e giustizia, così come di errori e di cadute nel vizio, si inserisce nella concezione umanistico-pedagogico del *topos* ciceroniano *historia magistra vitae*. Erasmo ricorrerà di nuovo alla metafora dell'ape per indicare la pratica dello studente che, perso nella vastità delle parabole, fatti e detti, seleziona l'esempio più chiaro ed efficace<sup>444</sup>. E tuttavia, nella riflessione umanistica, la

---

<sup>440</sup> Lasciamo da parte la trattazione della storia agiografica, poco rilevante ai nostri scopi, ma segnaliamo comunque la critica di Del Nero, che sottolinea l'aspetto demistificatorio della lettura vivesiana della *Legenda Aurea*, «in nome del naturalismo e del realismo cristiano». V. De Nero, *Tradizione classica e cultura umanistica...*, cit., p. 176.

<sup>441</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., V, 1, p. 193.

<sup>442</sup> S. Montero Diaz, op. cit., p. 8.

<sup>443</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., p. 197.

<sup>444</sup> Erasmo da Rotterdam, *Ratio colligendi exempla...*, cfr. J. D. Lyons, *Exemplum. The rhetoric of example in Early Modern France and Italy*, Princeton 1989, pp. 17-18.

funzione dell'esempio non è unicamente quella assegnatagli dai predicatori<sup>445</sup>, come lezione morale, ma si struttura intorno a una particolare riflessione sulla storia, tra la particolarità degli *exempla* e l'universalità delle cause naturali dell'agire umano. Vives, di fronte all'obiezione di chi sostiene che la conoscenza della storia sia inutile «perché sono del tutto cambiati il modo di mangiare, di vestirsi di abitare, di fare la guerra, di amministrare i popoli e le città»<sup>446</sup> ribatte che

quello che non cambia mai è ciò che si basa sulla natura, cioè le cause degli affetti del nostro animo, le sue azioni e i suoi effetti. È di gran lunga meglio conoscere tali elementi che conoscere come un tempo gli uomini del passato costruivano le case o vestivano. Quale maggiore saggezza vi è infatti di quella di sapere con quali mezzi si accendono o si sedano le passioni degli uomini? Di conoscere inoltre quali influssi possano apportare tali passioni nello stato e quali moti possano provocare. (...) Quale vantaggio forniscono quelle cose che è chiaro che sono cambiate, o perché tu le richiami a tuo vantaggio o perché tu comprenda il motivo per cui, qualunque cosa allora si facesse così, tu possa applicare lo stesso o un analogo caso alle tue azioni, se le circostanze lo richiedono. (...) sebbene la forma fosse diversa, l'uso tuttavia resta lo stesso.<sup>447</sup>

La storia delle gesta umane appare dunque trattate al di là della fenomenologia con cui si materializza, in virtù di una natura che permene nel tempo e che, se compresa, permette di sviluppare la saggezza come capacità di previsione, da definizione vivesiana. Il ricorso all'esempio si struttura così come strumento pedagogico e argomentativo: da una parte la scrittura esemplare permette il richiamo della scienza morale antica, dall'altra si configura come una struttura argomentativa capace di connettere lettore e scrittore e, parafrasando John D. Lyons, di regolare eventi e entità sotto una medesima legge<sup>448</sup>. Vives richiama perciò un modello di metodo per la storia che sarà poi ripreso anche da Bodin, e che permette di tenere insieme la varietà degli effetti incarnati negli *exempla* con l'universalità delle cause, continuamente svelate nello sguardo onnicomprensivo prodotto dalla storia nella sua completezza.

È meglio dare un'occhiata al corso della storia dall'inizio del mondo e dall'apparizione di qualche popolazione sino alla fine perché, se si fa così, tutti gli eventi si colgono e si tengono meglio in mano, piuttosto che affrontandolo per singole parti. Non diversamente da quello che accade nella descrizione di tutta quanta la terra e il mare, quando, con uno sguardo globale, sarà più agevole capire la faccia della terra e l'ordine e la disposizione delle singole parti.<sup>449</sup>

---

<sup>445</sup> Cfr. C. Bremond, J. Le Goff, *L'«exemplum»*, Turnhout 1982, p. 86.

<sup>446</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., p. 195.

<sup>447</sup> Ivi, pp. 195-6.

<sup>448</sup> J. D. Lyons, op. cit., p. 4.

<sup>449</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., p. 199.



Il modello è quello anatomico di Polibio per cui la storia è paragonata al corpo integro di un essere vivente, di cui le narrazioni particolari sarebbero le membra che, prese singolarmente, rendono la figura disarticolata e non permettono di comprenderne l'unità, la bellezza e la forza<sup>450</sup>.

### 3.3.2 Jean Bodin

Il XVI secolo è il momento in cui la storia prova a darsi un metodo di ricerca e di circoscrivere le proprie competenze<sup>451</sup>, ed è proprio dal modello polibiano che Jean Bodin partirà per costruire la prospettiva della storia come disciplina. Il richiamo all'analisi recuperata, già dal primo capitolo, dall'insegnamento delle arti introduce a una dialettica tra generale e particolare che si risolve nel mantenimento della struttura organica e armoniosa del tutto<sup>452</sup>. Il riferimento all'analisi è seguito da quello, diretto, a Polibio:

le membra delle storie sono in genere già tutte interconnesse, e cementate per così dire in un solo corpo con grande sforzo degli eruditi – sebbene poi alcuni le suddividano senz'arte. La mutua coerenza dell'insieme e delle sue parti è tanto grande che se queste ultime vengono separate non sono assolutamente in grado di reggersi da sole. È proprio per questo che Polibio rimprovera a Fabio Massimo e ad altri che scrissero della guerra punica, di essersi occupati chi di una, chi di un'altra parte di quella guerra; e scrive che costoro gli paiono simili a quelli che mostrano un occhio separato dalla testa, o un'altra parte del corpo staccata dall'essere vivente al quale appartiene, così che non si capisce bene da chi o da cosa quella parte provenga.<sup>453</sup>

Come ha fatto notare Couzinet, per mezzo di riferimenti puntuali alle *Storie* polibiane, in questo modello storiografico, Bodin trova un metodo che è di fatto una pratica di organizzazione della materia dal generale al particolare: ciò che in Polibio è costruzione del racconto storico, in Bodin è ordine e classificazione dalla storia universale a quella particolare<sup>454</sup>, a cui dà seguito per mezzo della scelta dei luoghi della storia di stampo platonico-ramista.

La matrice polibiana è evidente anche a partire dal parallelismo che Bodin traccia tra il metodo della storia e quello della geografia, per il medesimo itinerario dialettico tra generale

---

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> B. Boudou, *Une pratique interprétative à l'oeuvre dans les Essais: Montaigne et l'histoire*, in «Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», n. 21, 1985, pp. 37-59, p. 40.

<sup>452</sup> J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, a cura di S. Miglietti, Pisa 2013, p. 103. Sul paragone tra il modello polibiano di Vives e di Bodin si veda M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, Paris 1996, pp. 248-9.

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> *Ivi*, p. 202.

e particolare e per la relazione ermeneutica tra le singolarità – e quindi l’ordine imposto – e la loro composizione, nel momento in cui viene definita la visione d’insieme della materia.

come s’inganna chi osserva le tavole raffiguranti le regioni prima di aver diligentemente appreso la struttura del cosmo, le relazioni tra le sue singole parti e il loro rapporto con l’insieme, non sbaglia meno chi crede di poter imparare le storie particolari prima di aver esaminato la successione ordinata della storia universale e di tutte le epoche come se avessero un quadro di fronte agli occhi.<sup>455</sup>

Nella comparazione tra la storia e la geografia<sup>456</sup> la dialettica di metodo tra generale e particolare ripresa dall’analisi, si traduce anche – rispetto alla pratica scrittoria – nel fecondo transitare dal racconto diacronico alla visione sincronica della totalità del sapere storico, e viceversa. Per questo il corpo metaforico utilizzato da Polibio, poi richiamato da Bodin, non è semplice ricomposizione delle parti, ma ricerca del principio di unità che lo vivifica dalle parti al tutto. La storia universale di Bodin infatti, così come la cronologia universale, non si limitano a riunire ed armonizzare le storie e le cronologie particolari: il metodo storico si struttura su un’opera di collazione e resa sistematica del materiale storico, organizzato sui rimandi interni che permettono di dispiegare lo sviluppo degli eventi secondo il principio che li genera<sup>457</sup>.

Il paragone tra storia e geografia ricorre inoltre ad un altro elemento che qui ci interessa, poiché ripropone il tema dell’interscambio tra racconto storico e immagine, già incontrato in Vives<sup>458</sup>: l’idea della proposizione della storia universale come “un quadro di fronte agli occhi” di chi la esamina.

La proposta di Bodin perciò si iscrive certamente in quella passione storica di cui il Rinascimento è investito in eredità dell’Umanesimo, ma individua nella composizione della storia universale, la possibilità di operare la sintesi tra il generale e il particolare, di modo che metodo, *dispositio*, e in ultima analisi giudizio si sovrappongono, confondendo progetto storico e filosofico<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> J. Bodin, op. cit., III, 23, p. 115.

<sup>456</sup> Ivi, p. 111.

<sup>457</sup> Si veda A. Suggi, *Cronologia e storia universale nella Methodus di Jean Bodin*, in «I Castelli di Yale», III, 1998, pp. 75-92. Si veda anche M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode...*, cit., pp. 202-204: Couzinet rintraccia il principio unitario dell’azione (umana, ma anche globale) nella fortuna del modello polibiano e nel riferimento a Dionigi d’Alicarnasso.

<sup>458</sup> Cfr. *supra*, p. 92.

<sup>459</sup> Per l’indagine sulla presenza di Pierre de La Ramée – che nella *Dialectique* sovrappone *dispositio* e *judicium* – in Bodin si veda M.-D. Couzinet, op. cit., pp. 59-79. Cfr. anche C. Vasoli, *Note sul Theatrum Naturae di Jean Bodin*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 45, n. 3, 1990, pp. 475-537, p. 481, nota 16. Sulla relazione tra metodo, *dispositio* e *judicium* torneremo nella terza parte del nostro elaborato.

La coscienza della storia come arte è il risultato di una compenetrazione tra l'idea aristotelica della conoscenza in quanto comprensione dell'universale, rifiutando tuttavia il tradizionale schema epistemologico che assegna alla storia il particolare come suo oggetto designato. La prospettiva polibiana permette di riconnettere universale e singolare, facendo luce su un ordine naturale comune alle azioni umane e alle cose.

La prospettiva di Bodin si iscrive nella cesura epistemologica che Funkestein ha identificato con la rivoluzione della storiografia come "ragionamento contestuale"<sup>460</sup>. Nella tradizione antica e medievale, il senso etimologico del termine *istorein* legava la scrittura della storia alla contemporaneità dello scrittore con i fatti narrati, in virtù della sua condizione di testimone oculare. La progressiva scoperta del soggetto passa tuttavia dalla messa in discussione della neutralità dell'esperienza e dal riconoscimento dell'incrostazione della narrazione a partire dall'individualità del narratore. Questo tipo di critica prende la forma tradizionalmente scettica e stoica della liberazione dalle passioni, e tanto più per lo storico, la cui missione è in primo luogo rispettare la verità degli eventi – *historia, vera narratio* – ma che si scopre prigioniero del suo punto di vista<sup>461</sup>: da qui la necessità di fare chiarezza sulle fonti storiche e sulla loro attendibilità, per ricontestualizzare i singoli fatti nel grande quadro della storia universale.

Dunque in Bodin troviamo da una parte la comprensione del fatto storico all'interno di un'universalità da ricercare e che è di fatto costruita per mezzo della *dispositio* della materia secondo uno schema ramista, e dall'altro il recupero di un tema come quello del testimone oculare, che però in quanto essere umano è mosso da affetti e passioni. La soggettività umana e individuale dello scrittore rischia così di compromettere quella *vera narratio* che dovrebbe essere la storia.

#### a) Montaigne e Bodin, attraverso Polibio

La critica ha più volte sottolineato come Montaigne recuperi entrambi i temi posti da Bodin, accettandone e rifiutandone parzialmente le conclusioni. Se, come hanno fatto notare Couzinet e Hugo Friedrich<sup>462</sup> il capitolo *Dei libri* pone la questione della neutralità dello scrittore come già aveva fatto Bodin, è necessario sottolineare che questa condizione scevra dalle passioni, è in realtà declinata da Montaigne come libertà dalla presunzione della

---

<sup>460</sup> A. Funkestein, op. cit., p. 245.

<sup>461</sup> Ivi, pp. 248-9.

<sup>462</sup> H. Friedrich, op. cit., p. 214; M.-D. Couzinet, *Nature et fonctions de l'histoire dans les Essais de Montaigne*, in Ead., *Sub specie hominis. Études sur le savoir humaine au XVI<sup>ème</sup> siècle*, Paris 2007, pp. 177-89.

ragione. La descrizione della migliore posizione dello storico già presente in Bodin, appare perciò mediata dall'amore per la saggezza come semplicità naturale che nel corso dell'opera acquista gradualmente pienezza nelle figure del contadino, del cannibale e infine del saggio capace di comprendere in sé il grande quadro del mondo. La semplicità è il vaccino contro la presunzione che corrompe il sapere rendendolo avulso dalla realtà, ad opera dell'uomo colto votato più alla vittoria nella diatriba che alla verità. Così la testimonianza sul Nuovo Mondo ascoltata da Montaigne, affidabile perché fatta da «un uomo semplice e rozzo», introduce il tema della presunzione come passione che altera la produzione del sapere, in particolare storico:

Quell'uomo che stava da me era un uomo semplice e rozzo, condizione adatta a rendere una testimonianza veritiera: poiché le persone d'ingegno fino osservano, sì, con molta maggior cura, e più cose, ma le commentano; e per far valere la loro interpretazione e persuaderne altri, non possono trattenersi dall'alterare un po' la storia; non vi raccontano mai le cose come sono, le modificano e le mascherano secondo l'aspetto che hanno veduto; e per dar credito alla loro opinione e convincervene, aggiungono volentieri qualcosa in tal senso alla materia originale, l'allungano e la ampliano. *Ci vuole un uomo o molto veritiero o tanto semplice da non aver di che costruire false invenzioni e dar loro verosimiglianza, e che non vi abbia alcun interesse. (...)* Vorrei che ognuno scrivesse quello che sa e quanto ne sa, non solo in questo, ma su tutti gli altri argomenti: poiché uno può avere qualche particolare cognizione o esperienza della natura di un corso d'acqua o di una sorgente, e sapere per il resto solo quello che tutti sanno. Tuttavia per divulgare questa sua nozioncella, si metterà a scrivere tutta la fisica. Da questo vizio nascono parecchi grossi inconvenienti.<sup>463</sup>

Le stesse note sulla narrazione risuonano nel capitolo *Dei libri* nella riflessione intorno all'eccellenza degli storici, articolata su uno stretto rapporto con la *Methodus*, già ampiamente portato alla luce<sup>464</sup>. La preferenza di Montaigne rispetto alla scrittura della storia va agli storici «o molto semplici o eccellenti»: l'estremità dei due poli, che si dispiega da una parte su un linguaggio crudo capace di offrire «la materia della storia, nuda e informe» e dall'altra «sull'abilità di scegliere quello che è degno di essere conosciuto» si contrappone alla medietà di quelli che «vogliono masticarci i bocconi, si arrogano il diritto di giudicare e quindi di piegare la storia a loro capriccio». È evidente che la preferenza all'uno o l'altro tipo di storico ha a che fare con l'esercizio del giudizio, e della scelta e ordinamento della materia. Il primo tipo di storico infatti, è animato dalla virtù della sincerità e dell'umiltà di fronte alla materia della storia:

---

<sup>463</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 31, p. 371, (corsivo mio).

<sup>464</sup> Cfr. H. Friedrich, op. cit., pp. 210-19.

I semplici, che non hanno da metterci nulla del loro, e che non vi apportano che la cura e la diligenza nel raccogliere tutto quello che viene a loro conoscenza, e nel registrare in buona fede ogni cosa, senza scelta e senza distinzione, ci lasciano il giudizio intatto per la conoscenza della verità.<sup>465</sup>

In questo tipo di storiografia, la materia è sottoposta al lettore che solo è protagonista nel procedimento di messa in ordine della materia, che avviene secondo la natura e la misura delle suo intelletto: «ognuno può trarne profitto secondo la portata del suo intelletto»<sup>466</sup>. I più eccellenti – comunque poco numerosi – sono portatori di un giudizio tanto sviluppato che anche nella finzione scrittoria riescono a mantenersi veritieri e hanno ragione di «prendersi l'autorità e di regolare la nostra opinione sulla loro»<sup>467</sup>.

Montaigne si pone indubbiamente il tema della veridicità dello scritto storico, e in questo senso recupera le note di Bodin rispetto alla testimonianza oculare, con un pieno favore verso quello che Friedrich chiama 'genere realista' in cui lo storico conosce la materia per esperienza personale<sup>468</sup>. L'elemento che discosta Montaigne da Bodin è proprio questo anelito all'universale che passerebbe, nella *Methodus* per un ordinamento aprioristico ricondotto, in ultima analisi, all'unicità del metodo di matrice ramista. Montaigne, al contrario, considera la storia come il luogo dello svelarsi della fortuna e della natura umana, che però non si dà se non nella forma dell'individualità biografica e in cui l'universalità è la comune instabilità e corruttibilità – «ognuno porta la forma intera dell'umana condizione» – che si dispiega nella permanenza della verità all'interno della diacronia dei racconti particolari:

Ma io, che non diffido della bocca più che della mano degli uomini, e che so che si scrive con così poco discernimento come si parla, e che stimo questo secolo quanto un altro passato, cito tanto volentieri un mio amico quanto Aulo Gellio e Macrobio; e quello che ho visto quanto quello che essi hanno scritto. (...) Non è forse perché cerchiamo più l'onore della citazione che la verità del ragionamento? (...) Oppure, certo, perché non abbiamo l'ingegno di esaminare e far valere quello che accade sotto i nostri occhi, e di giudicarlo con tanto acume da portarlo ad esempio. In realtà, se diciamo che ci manca l'autorità per dar fede alla nostra testimonianza, parliamo a sproposito. In quanto, a parer mio, dalle cose più ordinarie e più comuni e conosciute, se sapessimo vederla nella loro vera luce, si possono dedurre i più grandi prodigi di natura e gli esempi più mirabili, specialmente per quanto riguarda le azioni umane.<sup>469</sup>

---

<sup>465</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 10, p. 743.

<sup>466</sup> *Ibidem*. Sul giudizio del lettore in rapporto agli storici semplici cfr M.-D. Couzinet, *Nature et fonctions de l'histoire dans les Essais de Montaigne*, cit., p. 180.

<sup>467</sup> M. de Montaigne, op. cit., p. 743.

<sup>468</sup> H. Friedrich, op. cit., p. 214.

<sup>469</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 2015.

È in questo senso così che la storia diventa parte di quella «anatomia della filosofia», celebre espressione montaignana che restituisce alla disciplina il valore vitale che interviene nello svelamento dell'umana condizione, a partire dalla singolarità con cui si materializza. Se il riferimento all'anatomia suggerisce la dialettica tra intero e smembramento che ricorda il modello polibiano, l'articolazione tra particolare e universale è differente: non si tratta come in Bodin di creare a priori, per mezzo di un sistema di luoghi della memoria, l'ordinamento della materia allo scopo di ottenere precetti per l'avvenire. L'anatomia della filosofia che è la storia montaignana è il luogo della 'soggettività del metodo' – secondo l'espressione di Philippe Desan<sup>470</sup> – in cui l'intelletto è chiamato ad un esercizio costante. Il cerchio montaignano si chiude sull'utilità finale dell'educazione, illustrata per mezzo della metafora digestiva dell'ape, il cui obiettivo non sarà più né lo stile, né la scelta delle giuste letture per l'educando: «quello che ha preso dagli altri, egli lo trasformerà e lo fonderà per farne un'opera tutta sua, ossia il suo giudizio [*à savoir, son jugement*]]»<sup>471</sup>. Le storie di Montaigne appaiono perciò come la dimensione in cui le possibilità possono dispiegarsi, come il luogo privilegiato della zetetica montaignana che mai procede per asserzioni non contraddittorie – che suggerirebbero un rapporto indubbio con la verità. L'oggetto del racconto non è la verità ma la possibilità che il racconto fa emergere, vero o falso che sia: nell'impresa narrativa – quasi storiografica – Montaigne ribadisce la necessità di verosimiglianza rispetto al racconto, e non si esime da questa direttiva<sup>472</sup>; la veridicità e la falsità della storia o dell'esempio sono rimandate al giudizio del lettore, ma trattenute come possibilità di disvelamento dell'«umana capacità»<sup>473</sup>. Come ha fatto notare André Tournon Montaigne per mezzo di questa operazione distingue la sua impresa filosofica e morale da quella degli storici, definendo il genere di verità che la forma del saggio permette di esprimere<sup>474</sup>. La consapevolezza della difficoltà di un retto giudizio nella scrittura della storia è ribadito proprio per il tramite della metafora dello scrittore come testimone, secondo la quale un filosofo o un teologo «delle azioni che presentano aspetti diversi che accadono sotto i loro occhi, (...) si rifiuterebbero di rendere testimonianza, se fossero chiamati dal giudice a

<sup>470</sup> Ph. Desan, *Naissance de la Méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris 1987, p. 115.

<sup>471</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 26, p. 273.

<sup>472</sup> «supero in scrupolo superstizioso ogni fedeltà storica. Negli esempi che metto qui, di ciò che ho udito, fatto o detto, mi son vietato di alterare perfino le più insignificanti e inutili circostanze. La mia coscienza non falsifica un iota, la mia scienza non so». Ivi, I, 21, p. 187.

<sup>473</sup> «le testimonianze favolose, purché siano possibili, servono al pari di quelle vere. Accaduto o non accaduto, a Parigi o a Roma, a Giovanni o a Pietro, è sempre un tratto dell'umana capacità di cui sono utilmente avvertito da quel racconto. Lo vedo e ne traggio profitto egualmente, sia esso ombra o cosa concreta». Ivi, pp. 186-7.

<sup>474</sup> A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris 2000, pp. 38-9.

testimoniare»<sup>475</sup>. Non è poi sufficiente che il giudizio sia libero dalle passioni e che lo storico faccia esperienza di ciò di cui si scrive come auspicato nel capitolo *Dei libri*. Montaigne stesso rifiuta di scrivere delle cose del suo tempo seppur è opinione comune che «le veda con occhio meno viziato dalla passione d'un altro, e più da vicino, per la possibilità (...) di avvicinare i capi dei diversi partiti»<sup>476</sup>. A questo ammonimento di libertà dalle passioni, Montaigne aggiunge una nota che rinvia alla modestia che il dotto dovrebbe agire di fronte alla complessità della materia che si appresta a trattare: «ho preso a dire quel che so dire, adattando la materia alle mie forze. Se ne prendessi una che mi si imponesse, la mia misura potrebbe essere inferiore alla sua. Ed essendo la mia libertà così libera, avrei pubblicato giudizi, a mio stesso parere e secondo ragione, illegittimi e punibili»<sup>477</sup>.

Montaigne ritorna sulla questione nel capitolo III, 8 in cui, rimanendo nella cornice del tema delle regole della conversazione, alterna le note sul valore formativo del spirito<sup>478</sup> a quelle sul nesso tra memoria e giudizio, categorie del buon parlare e, in linea con la tradizione della civil conversazione, del buon pensare. Perciò, da una prima parte dedicata al confronto tra sapere libresco e sapere agito nella parola (reso stilisticamente in modo più riflessivo e introspettivo rispetto a quanto fatto nei capitoli dedicati all'educazione nel primo libro), si passa ad un'analisi dell'opera di Tacito, fino ad una ripresa dell'immagine del buon storico con una chiusura sulla posizione di Montaigne rispetto alla sua opera. Qui, Montaigne appare come lo storico di se stesso, unica materia che gli è possibile trattare secondo la misura del suo spirito: «io mi presento in piedi e a giacere, davanti e di dietro, a destra a sinistra in tutte le mie pieghe naturali. (...) Ecco quello che la memoria me ne presenta all'ingrosso, e con molta incertezza. Tutti i giudizi all'ingrosso sono vaghi e imperfetti»<sup>479</sup>.

La missione dei buoni storici è appunto di conservare la memoria, la più precisa completa possibile - «tengono nota degli avvenimenti importanti: fra i fatti pubblici ci sono anche le voci e le opinioni popolari»<sup>480</sup> -, di fornire cioè il materiale su cui esercitare il giudizio: «è loro compito riferire le credenze comuni, non guidarle. Questa parte tocca ai teologi e ai filosofi direttori delle coscienze»; poco dopo Montaigne ribadisce: «che ci riferiscano la storia più secondo quello che vengono a sapere che secondo quello che pensano»<sup>481</sup>.

È ancora nel capitolo sull'arte della conversazione che Montaigne esprime il corretto rapporto tra esperienza, memoria e giudizio, verso la produzione di un sapere fertile e non

---

<sup>475</sup> M. de Montaigne, op. cit., p. 187.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> «Il più fruttuoso e naturale esercizio del nostro spirito è, a mio parere, la conversazione». Ivi, II, 8, p. 1711.

<sup>479</sup> Ivi, p. 1753.

<sup>480</sup> Ivi, p. 1751.

<sup>481</sup> Ivi, pp. 1751-3.

mero accatastamento di nozioni. Montaigne introduce la questione, come è sua abitudine, nei termini di uno spunto gettato in modo apparentemente casuale e subito abbandonato, nel mezzo della critica a coloro che usano la conversazione per ottenere approvazione e rispetto e a questo scopo elencano le esperienze vissute.

Se i viaggi e le cariche li hanno migliorati, sta all'espressione del loro ingegno dimostrarlo. Non basta registrare le esperienze, bisogna pesarle e sceglierle, e bisogna averle digerite e filtrate per ricavarne le ragioni e conclusioni che comportano. Non ci sono mai stati tanti storici. È sempre proficuo e utile ascoltarli, poiché ci forniscono una quantità di nozioni belle e lodevoli dal magazzino della loro memoria: cosa certo di grande aiuto nella vita<sup>482</sup>.

Nello sviluppo del sapere, dunque, la storia permette di costruire la *silva* delle cose che la memoria conserva al fine di renderla disponibile al giudizio che, disponendole correttamente costruisce un'immagine della realtà utile per l'agire.

#### *b) Montaigne e Bodin, attraverso Vives*

La storia si configura condizione necessaria – anche se non sufficiente – per lo sviluppo di ogni sapere. Non ci pare un caso che la citazione di Manilio (*Astronomica*, I, 61) – *per varios usus artem experientia fecit* – con cui Montaigne apre il capitolo *Dell'esperienza* (III, 13), ricorra nel *De tradendis* di Vives<sup>483</sup> perché è la spia di un rapporto con l'esperienza che suggerisce una certa configurazione del metodo. Infatti, una volta di più si afferma che l'interrelazione tra educazione e sapere è caratterizzata da un orientamento all'azione e non consiste in una semplice compilazione. Nel primo libro del *De tradendis* Vives si fa carico del processo di ricomposizione epistemologica tra ricerca del vero e ricerca dell'utile, avviato nelle botteghe degli “artigiani superiori” del Quattrocento per usare un'espressione di fine Luca Bianchi<sup>484</sup>, che riafferma il valore conoscitivo delle arti meccaniche. Perciò l'arte si estende alla conoscenza contemplativa – «ed esse sono definite arti teoriche»<sup>485</sup> – dal momento che il fine è la conoscenza per se stessa, così come per le arti attive «il fine è attivo, come nella musica, dopo la cui realizzazione non resta nulla»<sup>486</sup> e per le arti pratiche il cui «fine ed effetto va oltre la realizzazione, come l'arte del costruire e la medicina»<sup>487</sup>. Il

---

<sup>482</sup> Ivi, p. 1729.

<sup>483</sup> J. L. Vives, *De tradendis...*, cit., p. 12.

<sup>484</sup> L. Bianchi, *Le scienze nel Quattrocento*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, pp. 93-112, p. 107. Per la precisazione del concetto di *ars* nella filosofia di Vives si veda V. del Nero, *Tradizione classica...*, cit., pp. 31-6.

<sup>485</sup> J. L. Vives, *L'insegnamento...*, cit., I, 3, p. 15.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> *Ibidem*.



criterio discriminante dell'arte è individuato da Vives nella sua organizzazione di regole e precetti in funzione di un fine: «quelle però che non vengono riunite in regole e precetti non sono affatto arti ma, con definizione generale, conoscenze ed esperienze, quali le informazioni storiche e la contemplazione delle divinità»<sup>488</sup>.

Sulla relazione tra raccolta delle osservazioni e sistematizzazione delle esperienze, Vives abbozza una prospettiva di metodo:

ogni nostra conoscenza è come una sorta di osservazione la quale o si ferma nella contemplazione di qualsiasi oggetto, come quando gli occhi vedono la varietà dei colori e la mente rammenta i fatti passati, oppure tiene di mira e ricerca qualche fine. Quando, in relazione ad esso, riunisce alcune regole universali, tale operazione viene chiamata arte, per scoprire la quale questa è stata la strada: all'inizio si annotavano, per esigenze pratiche di vita, alcune esperienze, essendo stati colpiti dalla novità. Da alcune esperienze particolari la mente inferiva una legge universale che appoggiata a e confermata successivamente da parecchi altri esperimenti, veniva ritenuta una verità certa e sicura. Allora veniva tramandata ai posteri. Altre persone aggiungevano dati miranti al medesimo scopo e fine, e che, raccolti da uomini di profondo e straordinario ingegno, formarono le discipline o arti, per usare un nome generale.<sup>489</sup>

Le medesime note si ritrovano nel capitolo sulla medicina del *De causis*, in cui Vives illustra come gli scopritori dei primi esperimenti e pratiche affermarono la necessità di classificare le scoperte e i rimedi che indussero a indagare la natura e le cause di ogni cosa, perché non rimanessero dispersi e incerti, e la medicina non si configurasse come azzardo e temerarietà. E ancora, al capitolo II del quinto libro del *De tradendis*, si dice che Ippocrate, Galeno e gli altri medici, facciano spesso lavoro di storici – *historicos* – nel comunicare il risultato positivo degli esperimenti e che

la stessa medicina è derivata dalla storia (...) Quanti tipi di malattie, come e quando sono nate, sono cresciute, sono state bloccate, sono state sedate e tolte via, ce lo tramanda la storia; senza queste informazioni la medicina è monca e priva di una sezione importantissima, che bisogna raccogliere da ogni parte sulla base di tutti gli esperimenti come si fa con l'acqua piovana goccia a goccia<sup>490</sup>.

Gli “inventori” delle arti – *inventores* – sono dunque gli scopritori di ciò che, in natura nascosto come «le perle nella conchiglia o le pietre preziose»<sup>491</sup>, portato alla luce e riorganizzato permette di imboccare la giusta via per la costruzione dell'arte o della disciplina. Chi, come fece Ippocrate nella medicina, «raggruppa dati sparsi chiarisce ciò che

---

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> *Ivi*, I, 2, p. 11.

<sup>490</sup> *Ivi*, V, 1, p. 196.

<sup>491</sup> *Ivi*, I, 2, p. 11.

era confuso, scioglie ciò che era complicato e apporta luce e chiarezza a ciò che è oscuro, conseguendo il titolo di inventore»<sup>492</sup>, non si limita a registrare le esperienze in modo rapsodico, ma secondo un ordine che permetterà di costruire un ragionamento verosimile e quindi produttivo.

La raccolta dell'esperienza come materiale storico è appunto non sufficiente, ma necessario per l'evoluzione delle discipline al punto che Vives riconosce alla storia un primato epistemologico e di metodo, poiché «è l'unica a generare, nutrire, accrescere e coltivare tutte le arti»<sup>493</sup>.

Una nota simile è presente nella *Methodus* di Bodin per cui: «la storia dà origine e alimento a tutte le altre discipline in particolare a quelle di natura pratica»:

Tutti i risultati e le conoscenze acquisite con pratica assidua da chi ci ha preceduti vengono infatti affidati al tesoro della storia: alle vecchie osservazioni i posteri ne aggiungono di nuove, e confrontano tra loro i principi di cose ignote e le loro cause, e osservano il fine di ciascuna di esse come se l'avessero sotto gli occhi.<sup>494</sup>

La “mentalità classificatoria”<sup>495</sup>, che mira a tenere insieme l'evento con le cause, si sposa con la consapevolezza di costruire un sapere che ha per oggetto la mutevolezza e l'ambiguità costante degli eventi<sup>496</sup> per cui, la loro narrazione non può arrestarsi alle fonti antiquarie, ma deve coniugare due principi – *usu rerum e bonarum litterarum scientia* – per la costruzione di un nuovo modello storiografico che coniughi ricerca storica e giudizio sulle fonti<sup>497</sup>. Il processo classificatorio è legato a doppio filo con le esigenze che derivano dalla debolezza della memoria, per cui la classificazione e l'organizzazione delle storie assumono una valenza mnemotecnica<sup>498</sup>:

Ora, tale è la disordinata varietà delle azioni umane, tale la sovrabbondanza di storie che le riguardano che è impossibile che le storie siano ben comprese e, se anche lo fossero, tenute a lungo a mente, se le azioni e le vicende degli uomini non vengono distribuite in categorie ben

---

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> Ivi, V, 1, p. 197.

<sup>494</sup> J. Bodin, op. cit., p. 85.

<sup>495</sup> G. Cotroneo, *Il senso della storia nella Methodus di Jean Bodin*, in «Rivista di studi crociani», I, n. 3, 1964, pp. 296-311.

<sup>496</sup> La storia come successione di vicende e quindi come materia epistemologicamente instabile è il contraltare della consapevolezza della necessaria mutevolezza degli istituti giuridici che in Bodin segna la fine della superiorità scientifica del diritto romano e apre alla codifica della giurisprudenza, a partire dal XVI secolo. Si veda sul tema V. Piano Mortari, *Bodin e l'idea cinquecentesca della codificazione*, in «Il Pensiero Politico», jan. 1, 1981, 14, 1, pp. 26-33.

<sup>497</sup> P. N. Nelles, *The public library and late humanist scholarship in Early Modern Europe: antiquarianism and encyclopaedism*, Baltimora 1994, p. 31.

<sup>498</sup> Sebbene non esplicitato nell'opera, Ann Blair parla di *commonplace book* in merito all'*Universae Naturae Theatrum*, proprio a partire dalla definizione dell'ordinamento delle storie fornita nella *Methodus*. Cfr. A. Blair, *Humanist methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book*, in «Journal in the History of Ideas», vol. 53, n. 4, oct. – dec. 1992, pp. 541-551, p. 543.

precise. Ciò che i dotti sono soliti fare nelle altre arti per agevolare la memorizzazione, ritengo dunque che si debba fare anche nella storia: bisogna cioè creare dei luoghi comuni di cose da mandare a memoria, distribuite secondo un qualche ordine ben definito, in modo da poterne poi estrapolare, come da uno scrigno, un assortimento di esempi da citare come regole pratiche.<sup>499</sup>

All'altezza del XVI secolo, l'intimo nesso tra storia e memoria si articola sulla questione del metodo a fronte della progressiva mutazione del ruolo dello storico che rischia di perdersi di fronte alla varietà e all'aumentare del materiale disponibile per la costruzione del sapere, non più limitato all'eredità millenaria, ma costantemente nutrito dalle osservazioni di nuovi ricercatori, viaggiatori e artisti<sup>500</sup>. Il nuovo storico non può dunque limitarsi a raccogliere le narrazioni e i frutti delle ricerche: egli deve essere razionalmente guidato e la sua opera deve risultare ordinata, seguendo l'esempio delle altre arti, in modo che la memoria possa correre tra i luoghi della storia e il giudizio possa produrre precetti utili alla vita umana. La storia, sebbene mantenga l'utilità didattica per la filosofia morale, non rappresenta semplicemente un "tesoro" da cui trarre *exempla* e apoftegmi per la filosofia morale. Il nuovo storico appare piuttosto come la sintesi tra maestro e giudice del passato – nelle parole di Vasoli<sup>501</sup> – per il quale lo scopo non è tanto stilare i precetti per la vita buona, quanto ricercare l'unità nella varietà del vivere umano<sup>502</sup>.

Nella prefazione a Tessier Bodin ribadisce l'affanno di mettere ordine tra i materiali già forniti dall'antichità e la continua produzione di nuovi: «mi parve strano che siano sempre stati e siano tuttora così numerosi gli autori capaci di trovare nuovi argomenti, mentre sono così pochi quelli che hanno esposto con metodo e con criterio gli argomenti già trovati»<sup>503</sup>.

Subito dopo, Bodin passa a criticare la *sylva* dei commenti al diritto civile romano che lo hanno reso di fatto inefficacia e inadeguato.

Come ha fatto notare Vasoli<sup>504</sup>, l'immagine della *sylva* accompagna tutta la riflessione rispetto alla sistematizzazione della materia del sapere e del discorso che, trent'anni dopo la

---

<sup>499</sup> J. Bodin, *Methodus...*, cit., p. 84

<sup>500</sup> C. Vasoli, *Jean Bodin, il problema cinquecentesco della Methodus e la sua applicazione alla conoscenza storica*, Torino 1970, p. 9.

<sup>501</sup> Ivi, p. 27.

<sup>502</sup> La fiducia verso una metodologia comparativistica per la ricerca delle costanti delle vicende umane, così come l'invito ad avvalersi del metodo dell'analisi tra universale e particolare, inscrivono la riflessione di Bodin nel quadro della disputa intorno alla logica, alla dialettica e alla retorica che nel XVI secolo portava alla produzione delle opere di Pierre de La Ramée e alla riforma della giurisprudenza francese impegnata nella sintesi tra *mos italicus* e *mos gallicus*. Su questi temi torneremo nella terza parte del nostro elaborato, nella trattazione delle fonti giuridiche del metodo induttivo.

<sup>503</sup> J. Bodin, op. cit., pp. 67-9.

<sup>504</sup> C. Vasoli, *Jean Bodin...*, cit., p. 13. Sull'immagine della *sylva* nell'antichità e nel pensiero umanistico fino all'avvento del ramismo si veda W. J. Ong, op. cit., Chicago-London 2004, pp. 116-121.

pubblicazione della *Methodus*, assumerà in Bodin la forma tradizionale del teatro nell'*Universae Naturae Theatrum*<sup>505</sup>.

### 3.3.3 Il cacciatore sperso. Dalla storia alla memoria

Il ricorso alla metafora della *sylva* è accompagnato dalla costruzione di “un’impalcatura logica”<sup>506</sup> che permette di guidare l’opera del *venator*, dando ordine alla ricerca e alla materia diffusa e intrecciata della conoscenza.

È proprio per mezzo di questa immagine che nell’*Advancement*, Bacon può chiarire il tema dell’*inventio* e la critica al modo in cui fino a quel momento è stato in uso nelle scuole, rendendola di fatto inutile per la ricerca e riducendola ad una mnemotecnica incapace di accrescere il patrimonio della conoscenza:

L’invenzione dei discorsi e argomenti non è propriamente invenzione, perché inventare significa scoprire ciò che non conosciamo, e non ricordare o richiamare quel che già sappiamo; e la funzione di questa invenzione non è se non di estrarre e presentare, dalla conoscenza di cui il nostro animo è già in possesso, quel che può interessare ciò che stiamo prendendo in considerazione. Onde, a dire il vero, non è invenzione, ma ricordo e suggerimento e la sua applicazione; ed è questa la ragione per cui le scuole la pongono dopo il giudizio, come momento successivo e non antecedente di questo. Tuttavia, come diamo il nome di caccia al cervo a quella che si svolge nel recinto d’un parco e a quella che si svolge nel pieno di una foresta, e dato che il nome è già entrato nell’uso, chiamiamola pure invenzione; purché sia chiaro che scopo e fine di questa invenzione è l’uso pronto e attuale della nostra conoscenza, e non il suo ampliamento o accrescimento.<sup>507</sup>

Il tipo di invenzione che Bacon prospetta per la ricerca è quindi quello che riesce a tenere insieme il carattere progressivo del sapere con la varietà e l’infinità dei fenomeni naturali, ponendo degli elementi di orientamento per il cacciatore, ma senza limitarne l’orizzonte. La stessa immagine è com’è noto presente nella prefazione del *Novum Organum*, in cui l’universo appare come un

Labirinto, dove da ogni parte si mostrano molte vie ambigue, fallaci somiglianze di cose e di segni, spirali contorte e intrecciate, e noidi di nature. Il cammino si deve sempre percorrere

---

<sup>505</sup> Sulla relazione tra il teatro della natura in Bodin e la tradizione dei luoghi e della topica si veda A. M. Blair, *The theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997.

<sup>506</sup> A. Preda, *L’opera bizzarra di T. Garzoni e la tradizione di Gabriel Chappuys: un’ambigua demistificazione della pazzia*, in «Studi di Letteratura Francese», jan. 1, 19, 1993, pp. 185-197, p. 189.

<sup>507</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., pp. 260-1.

all'incerta luce del senso, ora accecante ora opaca, attraverso le selve dell'esperienza e dei casi particolari.<sup>508</sup>

Torneremo più avanti sulle cause del peregrinare incerto dell'intelletto umano, ma possiamo già notare come la storia costituisca il *modus scribendi* più adeguato alla comunicazione della materia in oggetto<sup>509</sup>, poiché è la parte della scienza corrispondente alla memoria, una delle tre parti dell'intelletto umano.

Il legame tra memoria e storia, così come la tripartizione dei sapere e delle funzioni intellettive, è già abbozzato nel 1605; tuttavia, come fa notare Chantal Jaquet<sup>510</sup>, il sapere non è appare diviso in funzione degli oggetti delle diverse discipline, bensì rispetto alle loro fonti di produzione: «Le parti della scienza umana si riferiscono alle tre parti dell'intelletto umano, che è sede della scienza: la storia alla memoria, la poesia all'immaginazione, e la filosofia alla ragione»<sup>511</sup>.

La relazione tra discipline e rispettivi oggetti è articolata poco tempo dopo, nella *Descriptio globi universalis*. Nel primo capitolo di quest'opera inconclusa del 1612 infatti, Bacon espone la medesima ripartizione delle discipline in *historia*, *poesis*, *philosophia* legate rispettivamente alla *memoria*, alla *phantasia* e alla *ratio*<sup>512</sup>, ma specificando il loro ambito di interesse:

Historia proprie individuorum est; quorum impressiones sunt mentis humanæ primi & antiquissimi ospite; suntque instar primæ materiæ scientiarum. In his Individuis atque in hac materia, Mens humana assiduo se exercet, interdum ludit. Nam scientia omnis Mentis & exercitatio & opificium; Poesis ejusdem lusus censeri possit. In Philosophia Mens mancipatur rebus.<sup>513</sup>

Il tema degli *individua* tornerà poi nel *De augmentis scientiarum* in cui verrà definito in cosa essi consistano, e perché è legittimo affiancare lo studio della filosofia naturale – che dovrebbe avere le specie come oggetto – al metodo storico, recuperando la questione del mostro come segno dell'incapacità umana di concepire la singolarità di ogni singolo essere.

---

<sup>508</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, cit., p. 21. Per il riferimento al saggio baconiano sui giardini, nella prospettiva di sistematizzazione della materia naturale, cfr. J. C. Briggs, *Francis Bacon and the rhetoric of nature*, London 1989, p. 13.

<sup>509</sup> G. Giglioni, op. cit., p. 107.

<sup>510</sup> C. Jaquet, *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris 2010, p. 24.

<sup>511</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 203.

<sup>512</sup> «Partitionem doctrinae humanae eam deligimus, quae triplici facultati Intellectus respondeat. Tres itaque ejus partes a nobis consituuntur: *Historia*, *Poesis*, *Philosophia*. *Historia* ad memoriam refertur: *Poesis* ad phantasiam: *Philosophia* ad rationem». Id., *Descriptio Globi Intellectualis*, in *The Oxford Francis Bacon*, in G. Rees (ed.), *The Oxford Francis Bacon*, Oxford 1996, vol. VI, p. 96.

<sup>513</sup> *Ibidem*.

La storia si occupa esclusivamente delle cose individuali, che sono circoscritte nello spazio e nel tempo. E sebbene la storia naturale sembri trattare le specie, ciò accade, in molti casi, soltanto per la somiglianza che hanno l'una con l'altra le cose naturali comprese in una stessa specie; sicché una volta conosciuta una di queste cose, sono conosciute anche tutte le altre. E quando si trovano individui che sono unici nella loro specie, come il Sole o la Luna, o che dalla loro specie si allontanano per una notevole dissomiglianza, come i mostri, è giusto trattare anche questi nella storia naturale; come nella storia civile si deve trattare degli uomini singoli. Tutto ciò è opera della memoria.<sup>514</sup>

È da sottolineare tuttavia che la *Descriptio* e il *De augmentis* non si limitano a identificare l'oggetto della storia – gli *individua* – e a definire in cosa consistano le cose individuali – l'essere circoscritti nello spazio e nel tempo. Le due opere aggiungono e sviluppano la posizione che gli *individua* hanno nel processo teoretico e, conseguentemente il ruolo ricoperto dalla storia nell'itinerario epistemologico: le impressioni che essi esercitano sulla mente sono infatti i *primi et antiquissimi ospite* e la *primae materiae scientiarum*<sup>515</sup>. E nel *De augmentis*:

Questa ripartizione è confermata dalla origine delle cognizioni dell'intelletto. Solo gli individui colpiscono il senso, che è la porta dell'intelletto. Le immagini di questi individui, o le impressioni ricevute dal senso, si stampano nella memoria, e penetrano in essa dapprima intatte, come sono quando si presentano al senso. L'anima umana, poi, le ripensa e rielabora, o semplicemente enumerandole, o imitandole quasi per giuoco, o raggruppandole e dividendole. (...) noi consideriamo la storia e l'esperienza come una sola e medesima cosa, e lo stesso dicasi anche per la filosofia e le scienze.<sup>516</sup>

La sfida della riforma del metodo, che coinvolge come abbiamo visto l'ordine di insegnamento delle discipline, consiste nel ricucire quel «divorzio tra invenzione e memoria»<sup>517</sup> causato dall'apprendimento precoce di logica e retorica «le quali si convengono più a laureati che non a ragazzi e matricole»:

Queste due, retamente intese sono infatti le scienze più gravi, essendo le arti delle arti, l'una intesa al giudizio e l'altra all'ornamento. Sono le regole e indicazioni sul modo di esporre e trattare la materia, che non abbia ancora raccolto quel che Cicerone chiama “Selva” e “Suppellettile”, cioè la sostanza e la varietà delle cose, cominciare da quelle arti (come se si volesse imparare a pesare, o misurare, o dipingere il vento) non ha altro effetto che di rendere

---

<sup>514</sup> Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., II, 1, p. 87.

<sup>515</sup> Id., *Descriptio globi universalis*, cit., p. 96.

<sup>516</sup> Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., II, 1, p. 88.

<sup>517</sup> Id., *Sapere divino e umano*, cit., p. 199.

quasi spregevole e far degenerare in puerili sofisticherie e ridicole affettazioni la sapienza contenuta in quelle arti, che invece è grande e universale.<sup>518</sup>

La costruzione del discorso retorico e di quello scientifico si ricongiungono sulla nota di metodo per cui, prima della parola è necessario comporre la grammatica della materia: quella dell'orazione o della composizione retorica – gli argomenti – e quella del sapere – l'esperienza. L'itinerario epistemologico ha un corrispettivo in quello teoretico per cui gli *individua* rappresentano per la mente, così come l'*historia* per il metodo scientifico, il primo passo verso la conoscenza. Costruire un tipo di narrazione storica che non è la mera raccolta di fatti e avvenimenti, ma la loro disposizione in senso induttivo, significa stabilire la loro funzione di fondamento della filosofia – morale così come quella naturale<sup>519</sup>. E infatti nella parte del *De augmentis* in cui si tratta della storia naturale nella sua distinzione tra “narrativa” e “induttiva” – dove la prima si riferisce «alla conoscenza di quelle cose che formano il contenuto della storia», mentre la seconda «costituisce la materia prima della filosofia» – ritorna l'espressione ciceroniana già presente nella trattazione dell'arte retorica:

La prima, che è tanto dilettevole per la bellezza dei racconti che contiene e tanto per l'uso degli esperimenti, resta, proprio per i fini di diletto e di profitto per i quali è ricercata, molto inferiore all'altra, che costituisce *la selva e la suppellettile* [*silva atque suppelex*] dell'induzione vera e legittima e fornisce il primo latte alla filosofia.<sup>520</sup>

Inevitabilmente il tema della storia incrocia quello della relazione tra memoria e scrittura, che Rossi ha così puntualmente approfondito nell'indagine delle forme di mnemotecnica da cui Bacon trae buona parte della sua riflessione<sup>521</sup>. Così, la critica riguarda certamente il modo in cui l'arte della memoria viene utilizzata dal sapere unicamente mnemonico, ma non secondo «l'obiezione ordinaria» per cui l'arte della memoria distruggerebbe «la memoria naturale sovraccaricandola di dati»: la questione è piuttosto l'uso piuttosto inutile della tecnica che aiuta davvero a potenziare le capacità intellettive umane, le quali finiscono però per essere ammirate allo stesso modo «dell'agilità dei funamboli o dei lazzi dei buffoni (...) nel primo caso si fa abuso delle forze dell'animo, nel secondo delle forze del corpo»<sup>522</sup>.

Di fronte alla varietà infinita la memoria, perché sia funzionale e utile, necessita che la selva sia trasformata in una riserva, in modo che la caccia sia guidata e non casuale<sup>523</sup>. Perciò dalla tradizione dell'arte della memoria Bacon recupera la distinzione tra memoria naturale e

---

<sup>518</sup> *Ibidem*.

<sup>519</sup> C. Jaquet, op. cit., p. 35.

<sup>520</sup> Id., *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., II, 3, p. 95 (corsivo mio).

<sup>521</sup> P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, cit., pp. 397-401.

<sup>522</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., V, 5, p. 283.

<sup>523</sup> *Ibidem*.

memoria artificiale, e suddivide in due parti l'arte di ricordare e di conservare la conoscenza, e cioè in

scienza dei sussidi della reminiscenza e scienza della memoria stessa. Sussidio della memoria è la scrittura, e si tenga sempre presente che, senza questo soccorso, la memoria è inadeguata agli argomenti che richiedono maggiore prolissità e maggiore accuratezza. Ciò che non è scritto non deve essere accolto per nessuna ragione; come si vede specialmente nella filosofia induttiva e nell'interpretazione della natura, perché pretendere che all'interpretazione della natura basti la forza naturale e nuda del pensiero e della memoria, val quanto dire che uno possa con l'aiuto della memoria pura e semplici fare tutti i calcoli di un libro di effemeridi. La memoria non può niente senza l'aiuto di tavole ben ordinate.<sup>524</sup>

Questo tipo di memoria artificiale si inserisce pienamente nella tradizione da cui Bacon recupera la costruzione figurativa della topica, l'utilizzo delle immagini come ulteriori sussidi e il rapporto tra memoria e immaginazione. Infatti il medesimo capitolo del *De augmentis* si conclude con il ruolo delle prenozioni e dei simboli, gli strumenti di lavoro che permettono di trasformare la selva in un giardino:

la prenozione è la prima parte della memoria artificiale, nella quale abbiamo i luoghi che sono già preparati e distribuiti; all'istante noi creiamo quelle immagini che sono richieste dalla cosa; ed allora interviene la prenozione che l'immagine deve avere qualche rapporto con il luogo; e questo stuzzica la memoria e la guida in qualche modo alla ricerca della cosa richiesta. Il simbolo rende sensibili le cose intellettuali; perché ciò che è sensibile colpisce più fortemente la memoria e vi s'imprime più fortemente di ciò che è intellettuale.<sup>525</sup>

L'intervento dell'immagine come primo protagonista nell'avvio del processo teoretico ci introduce al tema del rapporto tra immaginazione e memoria, nel quadro della tripartizione delle facoltà dell'intelletto individuate già nella *Descriptio*.

La mente dell'uomo ha bisogno dell'immagine per avviare il processo teoretico:

Etenim Individuorum imagines excipiuntur à Sensu, & in memoria figuntur. Abeunt autem in memoriam tanquam integræ, eodem quo occurrunt modo. Has cursus retrahit & recolit Mens; atque (quod officium ejus proprium est) portiones earum componit, & dividit. Habet enim Individua singula aliquid inter se commune, atque aliquid rursus diversum & multiplex. Ea vero compositio atque divisio vel pro arbitrio Mentis fit, vel proac invenitur in rebus.<sup>526</sup>

Bacon abbozza la questione del processo mentale che combina e distingue. Il punto di partenza è sempre l'immagine, sia che si tratti della *historia*, della *poesis* o della *philosophia*. Sulle *impressiones* che competono alla prima questo la mente si esercita,

---

<sup>524</sup> Ivi, p. 281.

<sup>525</sup> Ivi, p. 284.

<sup>526</sup> *Ibidem*.



producendo *philosophia*, e si ricrea, nell'attività della poetica: quando la mente si scioglie dalle regole della materia e della natura, unisce e separa gli *individua* in modo arbitrario, mentre se osserva in modo metodico le similitudini e le differenze riscontrate nell'ordine naturale delle cose produce conoscenza retta.

## 4. Pensare è sempre per immagini

È impossibile trattare la relazione tra metodo della conoscenza e memoria, nel quadro della tradizione retorica, senza far riferimento alla facoltà immaginativa, tema pregnante nella riflessione dei nostri due autori.

In un orizzonte epistemologico in cui la verità non può darsi nella forma della necessità e lascia il posto alla verosimiglianza<sup>527</sup>, come quello della retorica, la questione centrale consiste nell'educare il giudizio al discernimento degli argomenti verosimili da quelli ingannatori. La persuasività diviene un'esigenza, poiché il pensiero si muove nell'incertezza e nel dubbio: l'unico strumento, fallace per di più, rimangono i sensi e, conseguentemente, l'esperienza.

### 4.1 Il linguaggio immaginoso di Montaigne

Laddove il pedantismo, la logica e le arti in generale, sviate dal principio di autorità e dell'amore per le controversie hanno decretato l'arbitrarietà e la sterilità della conoscenza Montaigne tenta di ristabilire, in un mondo in movimento, una relazione sostenibile tra parole e cose in nome della verosimiglianza, proponendo quella che è stata definita da Paul Julian Smith una "retorica della presenza"<sup>528</sup>, attraverso l'*enargeia* di un *langage imagé*. Montaigne si riferisce al concetto di *enargeia* in ogni accenno alla pittura del sé: il suo è sempre un tentativo di porre sotto gli occhi la materia del suo libro. Questo intento necessita di uno strumento adeguato, uno stile e un linguaggio che permettano di rappresentare il mondo in modo vivo e materiale e, al lettore, di "fare esperienza sensibile" di ciò che è narrato. Coerentemente, il valore sensibile dell'evidenza è espresso attraverso le metafore tradizionali che definiscono il processo che crea l'evidenza stessa: "porre sotto gli occhi" e "toccare con mano".

---

<sup>527</sup> Si veda la riflessione di Paul Ricoeur: «Le genre de preuve qui convient à l'éloquence n'est pas le nécessaire mais le vraisemblable ; car les choses humaines, dont tribunaux et assemblés délibèrent et décident, ne sont pas susceptibles de la sorte de nécessité, de contrainte intellectuelle, que la géométrie et la philosophie première exigent. Plutôt donc que dénoncer la doxa – l'opinion – comme inférieure à l'épistémè – à la science, la philosophie peut se proposer d'élaborer une théorie du vraisemblable qui armerait la rhétorique contre ses propres abus, en la dissociant de la sophistique et de l'éristique. La grande mérite d'Aristote a été d'élaborer ce lien entre le concept rhétorique de persuasion et le concept logique du vraisemblable, et de construire sur ce rapport l'édifice entier d'une rhétorique philosophique». P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Lonrai 1997, p. 17.

<sup>528</sup> P. J. Smith, *Writing in the margin: Spanish literature of Golden Age*, Oxford 1988, p. 46, cit. in G.P. Sharpling, *Towards a rhetoric of experience: the role of Enargeia in the Essays of Montaigne*, in «Rhetorica: A Journal of History of Rhetoric», 20, 2002, pp. 173-192, p. 174.

Paula Koppisch ha messo in relazione l'utilizzo delle immagini, e in particolare della metafora, con la concezione antropologica di Montaigne, prendendo le mosse dal lavoro di Floyd Gray<sup>529</sup> che mostra il funzionamento del processo argomentativo di Montaigne, attraverso l'aneddoto dell'uomo cieco.

È impossibile far capire a un uomo cieco dalla nascita che egli non vede, impossibile fargli desiderare la vista e rimpiangerne la mancanza. Per questo non dobbiamo trarre alcuna sicurezza dal fatto che la nostra anima è contenta e soddisfatta di quelli che abbiamo: visto che non ha modo di sentire in ciò la sua malattia e la sua imperfezione, se c'è. È impossibile dire a questo cieco, con ragionamento, argomento o paragone, qualcosa che metta nella sua immaginazione qualche idea della luce, del colore e della vista. Non c'è niente di più interiore che possa spingere il senso in evidenza. I ciechi nati, che vediamo desiderosi di vedere, non comprendono quello che chiedono: hanno imparato da noi che manca loro qualcosa, che hanno qualcosa da desiderare, che noi abbiamo; e lo chiamano bene, con i suoi effetti e le sue conseguenze, ma tuttavia non sanno che cos'è, e non lo concepiscono neppure lontanamente.<sup>530</sup>

Qui Montaigne alterna la considerazione astratta dell'incapacità dell'essere umano di avere percezione della mancanza di un senso mai sperimentato – come appunto l'uomo cieco non ha percezione della mancanza della vista – con il racconto di un uomo cieco dalla nascita, che Montaigne stesso dice di aver conosciuto. Il racconto di un incontro concreto è quindi giustapposto al richiamo di convinzioni astratte, al fine di renderle “palpabili” per mezzo di un'esperienza vissuta.

Ho visto un gentiluomo di buona famiglia, cieco nato, o almeno cieco da età tale da non sapere che cosa sia la vista: capisce così poco ciò che gli manca, che impiega e adopera come noi parole proprie al vedere, e le applica in un modo tutto suo e particolare. Gli si presentava un bambino del quale era padrino; presolo fra le braccia: «Mio Dio», disse «che bel bambino, che gioia vederlo, che viso allegro ha!». Dirà come uno di noi: «Questa sala ha una bella vista», «è sereno», «c'è un bel sole».

Koppisch nota allora come l'uso della metafora in Montaigne – o nel caso specifico qui, del racconto – somatizza questa continua interrelazione tra mente ed esperienza<sup>531</sup>, poiché propone, per la piena comprensione del concetto astratto, un racconto che rende fruibile quello stesso concetto nel quadro di un'esperienza.

---

<sup>529</sup> F. Gray, *Le style de Montaigne*, cit., p. 41.

<sup>530</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 1087.

<sup>531</sup> P. Koppisch, *La philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée: the role of metaphor in Montaigne's Essais*, in «Renaissance et Réforme», III, n. 2, 1979, pp. 159-167, p. 163. Sulla questione si veda anche M. Baraz, *Les images dans les Essais de Montaigne*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 27, 1965, n. 2, pp. 361-394, p. 371.

In questo senso, le note di Montaigne sul linguaggio vivido possono essere lette alla luce della questione dell'*enargeia*, e in particolare attraverso alcuni rimandi aristotelici. Innanzitutto, in riferimento allo stile di Omero, Montaigne scrive che «le sue parole, secondo Aristotele, sono le sole parole che abbiano movimento e azione: sono le sole parole sostanziali»<sup>532</sup>. Come ha fatto notare Panichi il rinvio aristotelico più adeguato è a *Retorica*, 1412 a3-9<sup>533</sup>, in cui il filosofo sostiene che Omero «rende mobili e visibili tutte le cose»<sup>534</sup>. Nelle righe precedenti, Aristotele definisce l'atto di «porre l'azione dinanzi agli occhi» come «l'effetto prodotto dalle parole che rappresentano le cose in azione»<sup>535</sup>, e successivamente, facendo eco alla *Poetica*: «Bisogna trarre la metafora (...) da cose vicine per genere e tuttavia di somiglianza non ovvia, così come anche in filosofia è segno di buona intuizione cogliere l'analogia tra cose molto differenti»<sup>536</sup>. Anche lo stile e il linguaggio di altri due poeti amati da Montaigne – Virgilio e Lucrezio – sono posti in relazione con l'immaginazione.

Non è un'eloquenza molle e semplicemente inoffensiva. È nervosa e solida, che non tanto piace quanto riempie e rapisce. E rapisce di più gli spiriti più forti. Quando vedo queste vigorose forme di esprimersi, così vive, così profonde, non dico che è parlar bene, dico che è pensar bene. È la gagliardia dell'immaginazione che innalza e gonfia le parole. (...) Non è tanto che questa descrizione sia condotta con mano abile, quanto che l'oggetto è più vivamente impresso nell'animo.<sup>537</sup>

La critica di Montaigne nei confronti della sistematizzazione scolastica della retorica e delle *artes sermocinales* non esclude l'utilizzo dei precetti di queste discipline nella redazione degli *Essais*, e soprattutto nella redazione del testo A. Gli studi sulla composizione degli *Essais* hanno mostrato quanto il rapporto dell'autore con le discipline retoriche sia mobile e sfumato: se da una parte, René Jasinski ha notato che nella maggior parte dei primi capitoli Montaigne non rompa con la retorica tradizionale (esordio, presentazione del tema del capitolo, sviluppo secondo una logica interna)<sup>538</sup>, dall'altra Gray<sup>539</sup>, così come André Tournon, insistono sulla tensione tra ordine retorico e ordine “soggettivo”, dato cioè da

<sup>532</sup> II, 36, p. 1391.

<sup>533</sup> N. Panichi, *I vincoli del disinganno*, cit., p. 284, n. 55.

<sup>534</sup> Aristotele, *Retorica*, III, 1412 a10, in Id., *Opere*, Milano 2008, vol. 2, p. 961.

<sup>535</sup> *Ibidem*, III, 1411 b26, p. 960.

<sup>536</sup> *Ibidem*, III, 1412 b12 e ss., pp. 961-2.

<sup>537</sup> III, 5, p. 1617.

<sup>538</sup> R. Jasinski, *Sur la composition des Essais*, in *Mélanges offerts à H. Chamard*, Paris 1951, pp. 257-167, p. 258.

<sup>539</sup> F. Grey, op. cit., pp. 185-189; A. Tournon, *Montaigne et «l'alleure poétique»: Pour une nouvelle lecture d'une page des Essais*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1971, n. 1, pp. 155-162, p. 160.

Montaigne stesso e culminante in un'unità «sémantique et non pas syntaxique»<sup>540</sup>. L'ordine soggettivo fornito da Montaigne è esattamente ciò che il *suffisant lecteur* ha il compito di recuperare, fronteggiando la complessità dell'alternarsi delle storie raccontate da Montaigne e facendo emergere il senso della disposizione degli argomenti. L'ipotesi che Montaigne riservi questo tipo di ordine agli *Essais* è confermata secondo Goyet, dal fatto che negli altri scritti – la lettera in morte di La Boétie, le *Dédicaces* a Monsieur des Mesmes, a Madame de Foix e a Michel de l'Hospital – l'autore organizza la scrittura seguendo l'ordine retorico tradizionale.<sup>541</sup> La posizione di Ehrlich<sup>542</sup>, che ha ipotizzato due movimenti linguistici nella scrittura dell'autore – uno diacronico nell'uso della retorica classica, e uno sincronico, in cui Montaigne stesso si pone in rapporto critico con questa eredità – appare quindi condivisibile.

#### 4.1.1 Immagine o metafora?

L'espressione *imagé* è la dimensione dei significati emergenti dalla riscrittura metodica delle fonti e dalla loro composizione: come ha notato Henle, ripreso da Ricoeur<sup>543</sup>, l'immagine funziona in primo luogo letteralmente – fornendo la regola per l'aprirsi di altri oggetti e situazioni ad essa contigui – e in secondo luogo in modo iconico – suggerendo possibili similitudini, e nessi inediti.

In un tal quadro è difficile rintracciare l'uso della metafora in Montaigne, se considerata nella sua posizione nella classificazione dei tropi; risulta tuttavia evidente che, lungo gli *Essais*, le narrazioni di fatti concreti assolvono la medesima funzione della metafora concepita in senso proprio<sup>544</sup>. Infatti nella sua analisi, Baraz ricorre alla definizione ampia di metafora data da Aristotele in *Poetica*, 21, per cui si ha metafora ad ogni trasferimento di senso e tenta di applicarla alla narrazione episodica tipica degli *Essais*.

In primo luogo, Montaigne aveva ovviamente a disposizione una quantità di repertori di immagini a cui attingere<sup>545</sup>, a partire dagli autori classici, nella forma di citazioni e aneddoti, ed è nell'uso di questi repertori che il pensiero si concentra sull'*inventio* pura degli

---

<sup>540</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>541</sup> F. Goyet, op. cit., p. 189

<sup>542</sup> H.-H. Ehrlich, *Montaigne, la critique et le langage*, Klincksieck 1972, p. 17.

<sup>543</sup> P. Ricoeur, op. cit., p. 240.

<sup>544</sup> M. Baraz, op. cit., p. 361. Cfr. anche M.-L. Demonet, *La logique de la métaphore. Essais, III, I*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1985, pp. 141-152, p. 145.

<sup>545</sup> Cfr. C.E. Clark, *Montaigne and the imagery of political discourse in Sixteenth Century France*, in «French Studies», XXIV, 1970, 4, pp. 337-355, p. 338 : cfr. anche F. Goyet, *A propos de «Ces petisages des lieux communs»*. (*Le rôle des notes de lecture dans la genèse des Essais*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1986, n. 5-6, pp. 11-26, pp. 14-17.

argomenti, tratteggiandosi come commento in margine ai libri letti e recuperati<sup>546</sup>. In questi casi, il *langage imagé* diviene “inoffensivo”, ovvero assume una forma decorativa che non aggiunge informazioni, ma si avvicina a quell’enumerazione dei casi, che in fondo Montaigne rifiuta come principio del metodo delle scienze. Si tratta di quel tipo di immagine che, sterile, si limita ad assumere valore ornamentale<sup>547</sup>. Baraz insiste su questo effetto riferendosi all’utilizzo di immagini tradizionali come a un modo di attenuare, limitando la sorpresa ed evocando un mondo di linguaggi raffinati<sup>548</sup>: secondo la sua indagine, le immagini di questo tipo sono poche nei capitoli degli *Essais* risalenti al 1580, e quasi nulle nei capitoli del III libro<sup>549</sup>.

In secondo luogo, l’altra possibile fonte di immagini consiste in quella serie di tropi “speculativi” che nel Rinascimento costituiscono gli strumenti per comprendere il mondo e la natura: Baraz elenca, tra le forme utilizzate da Montaigne, le figure della natura come opera d’arte e come madre, sottolineando quanto le occorrenze siano comunque rare e opponendovi la definizione di natura come “poesia enigmatica”<sup>550</sup>.

Non ho forse trovato in Platone quella divina sentenza, che la natura non è altro che una poesia enigmatica? Come chi dicesse una pittura velata e oscura, che fa trasparire un’infinita varietà di false luci su cui esercitare le nostre congetture: *Latent ista omnia crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quæ penetrare in cælum, terram intrare possit.*  
E certo la filosofia non è che una poesia sofisticata.<sup>551</sup>

L’espressione di stampo platonico, storpiamento della traduzione dell’*Alcibiade Secondo* di Marsilio Ficino che recita «Ogni poesia è per natura enigmatica», si contrappone alla definizione di filosofia come “poesia sofisticata”<sup>552</sup>, mentre altrove, la poesia e la prosa poetica antiche sono definite come “linguaggio originario degli dèi”<sup>553</sup>, in virtù del furore e della vividezza che le contraddistinguono. Si tratta di una costellazione di significati che da una parte afferma la parzialità sterile della prospettiva umana – la poesia sofisticata, come tale “inoffensiva” allo stesso modo dell’eloquenza scolastica – mentre dall’altra stabilisce la trascendenza della natura stessa attraverso la *liaison* col divino.

---

<sup>546</sup> F. Gray, op. cit., p. 193.

<sup>547</sup> P. Ricoeur, op. cit., p. 30.

<sup>548</sup> M. Baraz, op. cit., p. 369.

<sup>549</sup> *Ibidem*

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 374. Il riferimento alla natura come poesia enigmatica è in II, 12, p. 979.

<sup>551</sup> II, 12, pp. 979-981.

<sup>552</sup> II, 12, p. 981

<sup>553</sup> III, 9, p. 1851

#### 4.1.2 L'immagine speculativa

Montaigne non rifiuta il tipico valore conoscitivo che il Rinascimento assegna al *langage image* (per cui attraverso l'immagine è possibile stabilire corrispondenze capaci di ordinare e definire la natura nel gioco delle similitudini): è appunto nei capitoli più tardi che la questione si complica e si infittisce.

L'espressione attraverso un linguaggio adeguato, non "molle e inoffensivo" si trova strettamente legato a un'immaginazione potente, poetica, un "pensar bene" da cui sgorga un "parlar bene" come nelle parole di Aristotele:

Dunque, sapersi valere convenientemente di ciascuno dei sopra detti modi di espressione, come anche dei nomi composti e delle parole forestiere, è senza dubbio cosa di grande pregio; di molto maggior pregio è che il poeta sia abile a trovare metafore. È la sola cosa questa che non si può apprendere da altri, ed è segno di una naturale disposizione di ingegno; infatti il saper trovare belle metafore significa saper vedere e cogliere la somiglianza delle cose tra loro<sup>554</sup>.

La metafora "bella" qui non è semplicemente sostituzione di un termine – non è inoffensiva – ma è quella che, per usare le parole di Ricoeur, è euristica nella misura in cui viola un ordine per trovarne uno nuovo<sup>555</sup>. Contro un "linguaggio raro e peregrino" inficiato cioè dalla artificiosità dell'eloquenza e della retorica scolastiche, Montaigne propone la semplicità naturale di Socrate – «l'immaginazione più ampia e più vasta»<sup>556</sup> – che

fa muovere la propria anima d'un movimento naturale e comune. Così parla un contadino, così parla una donna. Non ha mai in bocca altro che cocchieri, falegnami, ciabattini e muratori. Sono induzioni e similitudini tratte dalle più volgari e conosciute azioni degli uomini. Ognuno lo capisce.<sup>557</sup>

Il linguaggio che si distacca dalla sostanza delle cose, che non sa rimanere ancorato alla realtà semplice e materiale, non ha nessun valore a livello conoscitivo. Per utilizzare l'immagine e la similitudine in modo offensivo, mirando cioè al sovvertimento di un qualsiasi ordine – epistemologico, ontologico e, perché no, sociale – è unicamente necessario sintonizzarsi sul movimento naturale delle cose, accettandone la particolare consuetudine, al di fuori di ogni capacità di umana previsione.

---

<sup>554</sup> Aristotele, *Poetica*, 1459 a4-8, in Id., *Opere*, cit., vol. 2, p. 1047.

<sup>555</sup> P. Ricoeur, op. cit., p. 33.

<sup>556</sup> I, 26, p. 283.

<sup>557</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 12, p. 1929.

L'immagine, che appare tanto complicata dalla classificazione grammaticale e dall'eloquenza<sup>558</sup>, è invece la caratteristica di un linguaggio semplice. Montaigne recrimina: «Tante parole per le sole parole!»<sup>559</sup>, mentre «chi ha in mente un'idea viva e chiara, la esporrà, magari in bergamasco, o a gesti se è muto: *Verbaque prævisam rem non invita sequentur*»<sup>560</sup>.

Il riferimento a Socrate, che individua “similitudine e induzioni”<sup>561</sup>, permette di ricondurre la questione dell'immagine a quella della facoltà immaginativa in senso conoscitivo e della costruzione del sapere: la metafora “bella”, o la similitudine, o l'immagine che unisce due elementi apparentemente diversi, è il processo attraverso il quale, la mente umana istituisce somiglianze e differenze, creando di fatto un ordine che, non è necessariamente quello naturale. Perciò, laddove l'induzione appare l'unica modalità epistemologica possibile – preso atto dell'inconsistenza dell'ontologia e dell'impossibilità della teologica – sarà necessario sottoporre a critica e a stretta verifica ogni sapere che si fonda sul susseguirsi degli eventi così come accadono “per lo più”.

In questo senso, la critica delle scienze coinvolge le discipline o arti, come la medicina, la giurisprudenza e la filosofia morale, che mirano a trovare similitudini in una varietà di casi, al fine di ottenere una conoscenza induttiva, ambito tradizionalmente affidato alla retorica. Si tratta di arti che tentano di concludere nell'astratto un processo conoscitivo che si nutre solo del concreto, della contraddizione e che è inesorabilmente provvisorio: «La conseguenza che vogliamo trarre dalla rassomiglianza degli avvenimenti è mal sicura, poiché sono sempre dissomiglianti»<sup>562</sup>.

La ricerca della similitudine e dei nessi tra le cose, tipiche dell'idea rinascimentale della corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, permangono in Montaigne con una consapevolezza e con una valenza diverse: ciò che è messo in dubbio – nel dubbio scettico che sospende il giudizio – non è la possibilità teoretica dell'umano, ma la pretesa di raggiungere una verità ontologica e a-contestuale attraverso una ragione che, errando, si pretende imparziale: a rimanere è la conoscenza dell'immaginazione<sup>563</sup> che oscilla tra gli

---

<sup>558</sup> «Sentite dire metonimia, metafora, allegoria e altri termini simili della grammatica, non sembra forse che ci si riferisca a qualche forma di linguaggio raro e peregrino? Sono termini che riguardano le ciancie della vostra cameriera». Ivi, II, 52, p. 549.

<sup>559</sup> Ivi, III, 9, p. 1755.

<sup>560</sup> Ivi, I, 26, p. 307.

<sup>561</sup> Sul termine *induction* in questa specifica citazione, torneremo più avanti.

<sup>562</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 1981.

<sup>563</sup> Per il rapporto tra immaginazione e ragione in Montaigne si vedano: M. de Montaigne, *L'immaginazione*, intr., trad. e note di N. Panichi, Firenze 2000; L.D. Krietzman, *The fabulous imagination: on Montaigne's Essays*, New York 2009; T. Cave, *The cornucopian text. Problems of writing in French Renaissance*, Oxford



argomenti verosimili: «è una legge municipale quella che alleghi, non sai qual è l'universale»<sup>564</sup>. Così Raffaele Carbone<sup>565</sup> argomenta quanto la parzialità della prospettiva umana abbia tanta parte nell'insistenza di Montaigne sulla varietà come carattere più intimo della natura. Sebbene in Montaigne permangano le similitudini, l'incompletezza della prospettiva dell'essere umano implica che le relazioni tessute tra le cose siano pressoché fallaci. Il “mostruoso” appare laddove il catalogare lascia zone grigie non sottoponibili a classificazione, a partire dalla raccolta di casi che avvengono “per lo più”, cioè secondo l'andamento che l'uomo stabilisce come consuetudinario.

Quelli che noi chiamiamo mostri, non lo sono per Dio, che vede nell'immensità della sua opera l'infinità delle forme che vi ha compreso, e c'è da credere che questa forma che ci stupisce ha un rapporto e una relazione con qualche altra forma dello stesso genere sconosciuta all'uomo. (...) Chiamiamo contro natura quello che avviene contro la consuetudine.<sup>566</sup>

Ma la consuetudine non ha effetti unicamente nell'interpretazione umana e – direbbe Montaigne – antropocentrica dell'universo e dell'andamento delle cose terrene: al contrario è un elemento che gioca un ruolo importante nella percezione del mondo e ai fondamenti stessi della conoscenza. Preso atto dell'instabilità e della mutevolezza del sé come dell'ordine delle cose, la conoscenza sensoriale costituisce il primo passo per la costruzione di un sapere fallace, che si sforza di immaginare “un'esistenza costante” delle cose laddove nemmeno l'umano che percepisce è fermo in se stesso<sup>567</sup>.

Insomma, non c'è alcuna esistenza costante, né del nostro essere né di quello degli oggetti. E noi, e il nostro giudizio, e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, tanto il giudicante quanto il giudicato essendo in continuo mutamento e oscillazione.<sup>568</sup>

Perciò questa consuetudine delle cose che l'intelletto umano si sforza di costruire è il prodotto di un'elaborazione che è un'imitazione dell'oggetto e non l'oggetto stesso, che non sappiamo per giunta se sia completa, poiché «non abbiamo alcuna comunicazione con

---

1979, pp. 271-321; M. Jeanneret, *Perpetuum mobile. Metamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris 1997.

<sup>564</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 953.

<sup>565</sup> R. Carbone, *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milano 2013, p. 130.

<sup>566</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 30, p. 1315.

<sup>567</sup> Il mutamento come cifra di ogni essere e condizione di ogni rapporto vivente: «Di fatto non è verosimile che senza mutamento riceviamo altre impressioni. E ciò che è soggetto a mutamento non rimane uno stesso, e se non è uno stesso dunque neppure è. Ma insieme all'essere sempre uno, cambia anche l'essere semplicemente, diventando sempre altro d'un altro. E quindi i sensi naturali s'ingannano e mentono, prendendo ciò che appare per ciò che è, non sapendo bene che cosa è quello che è». Ivi, II, 12, p. 117.

<sup>568</sup> Ivi, II, 12, p. 1113.

l'essere»<sup>569</sup>. È a questa rappresentazione della realtà, a regia dell'unità psicofisica che è l'essere umano, che si applicano le facoltà intellettive.

La nostra immaginazione non si applica alle cose estranee, ma si fonda sulla mediazione dei sensi, e i sensi non abbracciano l'oggetto estraneo, ma soltanto le loro proprie impressioni; e così l'immaginazione e l'apparenza non è dell'oggetto, ma soltanto dell'impressione e del turbamento del senso, e questa impressione e questo oggetto sono cose diverse: quindi chi giudica dalle apparenze giudica in base a una cosa diversa dall'oggetto.<sup>570</sup>

Ed essendo non certo e sicuro il materiale su cui lavora l'immaginazione, non lo è nemmeno il procedimento con cui essa opera – per rassomiglianza:

E se si dice che le impressioni dei sensi trasmettono all'anima la qualità degli oggetti estranei per rassomiglianza, come possono l'anima e l'intelletto esser certi di questa rassomiglianza, non avendo essi alcun rapporto con gli oggetti estranei?<sup>571</sup>

E, in ultima analisi, l'estremo dell'arbitrarietà della rappresentazione umana del reale, nella scelta di cosa si rassomiglia oppure no:

chi volesse giudicare comunque sulla base delle apparenze: di tutte, è impossibile, poiché s'intralciano reciprocamente con le loro contraddizioni e discrepanze, come vediamo per esperienza; o sarà forse che alcune apparenze prescelte regolano le altre? Bisognerà controllare questa scelta con un'altra scelta, la seconda con la terza: e così non se ne verrà mai a capo.<sup>572</sup>

La presenza di una scelta nel processo che determina in primo luogo la costituzione del materiale su cui poi si applica il giudizio, inficia di fatto l'idea di un sapere che si fa specchio diretto della realtà, dove il processo teoretico dovrebbe semplicemente replicare l'ordine naturale. La scelta comporta al contrario la necessità di un criterio di controllo che dà vita a una concatenazione infinita di regole, dove l'una implica l'altra.

L'immaginazione e la ragione costituiscono di fatto l'unico strumento dell'umano nella costruzione del sapere ma si confermano, oltre che insicuri, anche apportatori di qualità e di elementi che non possiamo sapere essere presenti nell'oggetto estraneo. Perciò le metafore che rappresentano la ragione come «tintura data in egual misura», o «strumento di piombo e cera, allungabile, pieghevole e adattabile», o della claudicanza dell'intelletto ci restituiscono l'idea di una facoltà che è un'«apparenza di raziocinio che ognuno fabbrica da sé»<sup>573</sup>.

#### 4.2 Bacon, Giano bifronte

---

<sup>569</sup> *Ibidem.*

<sup>570</sup> *Ibidem.*

<sup>571</sup> *Ibidem.*

<sup>572</sup> *Ibidem.*

<sup>573</sup> Ivi, II, 12, p. 1039.

Il tema della rappresentazione chiara e corretta della realtà – per mezzo della ragione e passando per la fantasia – così come quello degli ostacoli che la mente umana, per sua stessa condizione imperfetta, si trova davanti sono già presenti negli autori umanisti già presi in considerazione precedentemente. Erasmo, Vives e Bodin avevano infatti messo in guardia, in linea con una lunga tradizione, dall’influenza che le passioni potevano esercitare sul retto giudizio rispettivamente in merito all’educazione del fanciullo e dello storico.

La questione della pervasività della fantasia come una tintura che colora le cose e impedisce la comprensione corretta della realtà ritorna in Bacon con una valenza che ha più affinità con gli autori umanisti che con Montaigne. Se per l’autore francese infatti, la condizione umana costituisce il contesto entro il quale necessariamente la conoscenza si costruisce, per Bacon è ancora possibile costruire questa visione corretta, se l’umano persegue inizialmente un processo di pulizia della mente. Nei *Cogitata et visa* Bacon utilizza l’espressione «absque phantasia et tinctura» per sottolineare la debolezza e la fallacia della mente umana di fronte alle cose: «ma proprio l’intelletto (...) non è abbastanza libero e puro da poter ricevere le immagini vere e native delle cose senza colorirle con l’immaginazione»<sup>574</sup>. I *Cogitata* introducono così il tema dell’*emendatio mentis* che troverà poi maggior articolazione nella teoria degli *idola mentis* nel *Novum Organum* e che appare a sua volta metaforizzata dall’idea della mente come specchio, che dovrebbe essere sottoposto a pulizia per riflettere le cose correttamente. Come è già stato ampiamente notato da Rossi<sup>575</sup>, la questione dello specchio offuscato ritorna in Bacon nei termini di un *enchanted glass*, per cui non è possibile semplicemente mostrare «la cosa nuda perché ci sia possibile far uso del nostro giudizio»<sup>576</sup>.

Poco dopo il riferimento alla *tinctura* e alla *phantasia* Bacon ricorre proprio alla figura dello specchio per illustrare in che modo l’impressione sensoriale è fuorviata e fuorviante:

la mente umana è senza dubbio simile a uno specchio ineguale che accoglie e riflette i raggi delle cose non su in una superficie piana, ma secondo gli angoli della sua sezione; a causa della sua educazione, dei suoi studi e della sua costituzione, ogni uomo è inoltre turbato da un potere di seduzione, quasi un demone familiare che inganna la mente con spettri vani e illusori.<sup>577</sup>

La rappresentazione del processo di distorsione delle cose che si fanno immagini nella figura della luce deformata e la rappresentazione della mente come specchio si ritrovano in molte

---

<sup>574</sup> F. Bacon, *Sulla scienza operativa*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 2007, p. 384.

<sup>575</sup> P. Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, cit., p. 308.

<sup>576</sup> F. Bacon, *Il parto maschio del tempo*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 106.

<sup>577</sup> Id., *Sulla scienza operativa*, cit., p. 384.

opere di Bacon in termini abbastanza costanti – dai *Cogitata et visa*, al *The advancement of learning* poi *De augmentis scientiarum* fino al *Novum Organum*.

Abbiamo visto che nel primo capitolo dell'edizione definitiva degli *Essayes* risalente al 1625, Bacon tratta il concetto della verità proprio attraverso le idee di luce, luce riflessa, e ombre. La metafora della luce dunque, permette a Bacon di suggerire l'esistenza di una verità indipendente dal rapporto con l'uomo che, invece, la riceve come immagine – quindi distorta da quelle incrostazioni dello specchio che sono gli *idola*. Ancora, l'intelletto non è il lume secco eracliteo<sup>578</sup>, ma è alimentato dalla volontà e dagli affetti. Questo movimento viziato dell'intelletto, che non è libero nella ricerca della verità, comporta la costruzione di un sapere altrettanto viziato, della scienza “come uno le desidera”: infatti l'uomo crede più facilmente vero ciò che preferisce sia vero e, aggiungiamo, che gli è consueto. La questione del credere ci riporta così alla dimensione persuasiva, e al carattere ingannevole del sapere nelle forme create dai ragni e dalle formiche.

#### 4.2.1 La mente è un lume molle

Da qui, il tema dell'immaginazione interviene prepotentemente, a partire dalla sua azione nella dimensione retorica, dove concorre all'inganno che è a fondamento dei metodi tradizionali delle scienze fino al ruolo dell'immaginazione come *nuncius* tra ragione e passioni nella fondazione del nuovo metodo scientifico, all'interno della dicotomia della verità come luce e luce riflessa.

In merito alla prima questione, Bacon individua l'azione dell'immaginazione nei tre *distempers of learning* – cioè nelle tre disfunzioni che Bacon individua negli studi tradizionali:

Ci sono tre tipi di vanità, negli studi, onde le lettere vengono calunniate. Vane giudichiamo infatti le cose false o inconsistenti, che non hanno verità né utilità alcuna; e vane diciamo le persone credule o curiose; e la curiosità riguarda le cose o le parole: così, tanto secondo ragione che per l'esperienza, risultano esservi tre disfunzioni, se così posso dire, del sapere: la prima il sapere immaginario [*fantastical learning/doctrina fantastica*], la seconda il sapere litigioso [*contentious learning/doctrina litigiosa*], e l'ultima il sapere ricercato [*delicate learning/doctrina fucata et mollis*]: vane fantasie, vane controversie, vane affettazioni [*imaginationes, altercations, vain affectations/vanae imaginationes, vanae altercationes, vanae affectationes*].<sup>579</sup>

<sup>578</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, cit., I, 49, p. 101.

<sup>579</sup> Id., *Sapere divino e umano*, in Ivi, p. 153.

Le tre vanità hanno a che fare con tre utilizzi inadeguati dell'immaginazione. Per quanto riguarda il *delicate learning*, è già stato notato in questa sede come la questione rimandi al verbalismo del ciceronanesimo che si diffonde tra XV e XVI secolo: l'errore di questo tipo di conoscenza deriva dalla priorità data alle parole rispetto alle cose, che in questo senso, perdono di peso e divengono sterili, gonfie d'aria e insostanziali. Tuttavia è forse di qualche interesse riprendere la considerazione per cui l'espressione fiorita è da evitare in «è di qualche impaccio alla severa ricerca del vero e all'approfondimento della filosofia, troppo presto saziando l'animo dell'uomo e spegnendo il desiderio di ulteriore ricerca prima ancora che si sia giunti al punto giusto»<sup>580</sup>. La medesima nota sulla mente occupata dall'impressione dell'eloquenza sensibile, che qui determina la fallacia del sapere verboso perché leggero e vano, ritorna infatti nel *Nuovo Organo* quando Bacon analizza il metodo delle anticipazioni della natura – il procedimento immaturo e temerario che conclude erroneamente sulla natura, contrapposto a quello dell'interpretazione della natura – mettendo in evidenza il contesto persuasivo con cui ha a che fare il processo stesso dell'intelletto che ricerca, che già abbiamo avuto occasione di richiamare<sup>581</sup>.

La seconda disfunzione del sapere – la cavillosità contenziosa – rimanda all'approccio rappresentato dal ragno che costruisce senza limiti ragnatele mirabili, ma prive di sostanza e di utilità. Di nuovo la questione è di metodo, e di nuovo emerge il tema dell'affezione alla differenza minima che mina la risoluzione dei problemi. Bacon recupera qui la metafora dei libri delle creature e delle Scritture – *God's Words and God's Works* – per ribadire che l'errore deriva dalle immagini deformate proiettate su quello specchio incrostato che è la mente degli scolastici.

Nell'analisi del terzo tipo di disfunzione – tradimento e falsità (*deceit and untruth*) – Bacon sigla l'unione della verità dell'essere e della verità del conoscere, ricorrendo di nuovo alla metafora del raggio:

Il terzo vizio o malattia del sapere, che riguarda l'inganno o la falsità, è fra tutti il più turpe, in quanto distrugge la forma essenziale del conoscere, la quale altro non è che la rappresentazione del vero: ché la verità dell'essere e la verità del conoscere sono una cosa sola, e non differiscono più di quanto il raggio diretto differisca dal raggio riflesso.<sup>582</sup>

Gli errori di questo tipo di sapere sono due: da una parte la credenza storica (come dicono gli avvocati, su questioni di fatto), che infarcisce la storia ecclesiastica quanto quella naturale di materia favolosa; dall'altra la credenza in questioni d'arte e opinione, ed è

---

<sup>580</sup> Ivi, p. 156.

<sup>581</sup> Cfr. Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, cit., I, 28, cit., pp. 87-9. Vedi *infra*.

<sup>582</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 159

nell'identificazione di queste arti – alchimia astrologia e magia naturale – che Bacon esplicita il nesso con l'immaginazione, definendole come «scienze che hanno maggior vicinanza con l'immaginazione dell'uomo che non con la sua ragione»<sup>583</sup>.

Empirici e razionali hanno così in comune lo stesso difetto: da pochi casi dall'esperienza, costruiscono filosofie vane di cui tentano di salvare la coerenza e la costanza quando gli si presenta un *exemplum* o un caso contrario: lungi dall'indagare le differenze vere che le cose naturali propongono, si assottigliano verbalmente per darne spiegazione:

Mi sembra che gli uomini si comportino come se osservassero e contemplassero la natura da una lontana ed altissima torre dalla quale vedono una certa immagine della natura o piuttosto un vapore simile a quest'immagine, perché le differenze delle cose (e a esse sono affidate la pratica e le fortune degli uomini) appaiono confuse e nascoste a causa della loro stessa piccolezza e dell'intervallo della distanza. E tuttavia gli uomini si affaticano e persistono e sforzano gli occhi della mente, fissano lo sguardo in lunghe meditazioni e lo rendono più acuto facendole funzionare, ricorrono infine alle arti dell'argomentazione, come a specchi artificiali, per poter comprendere e impadronirsi delle sottili differenze della natura. Darebbe certamente prova di ridicola ingenuità e di intelligenza mal diretta se, per vedere più distintamente e perfettamente, qualcuno salisse sulla torre, sistemasse delle lenti e vi applicasse gli occhi mentre potrebbe, senza tutte queste complicate macchinazioni e laboriose fatiche, raggiungere il risultato a cui mira per una via più facile e di molto superiore nel risultato e nel successo: discendendo dalla torre e avvicinandosi di più alle cose.<sup>584</sup>

La pochezza delle esperienze su cui da una parte si cancellano le sfumature, e dall'altra si costruisce il sistema di sottigliezze è dovuta sia alla mancanza della conoscenza dell'ampiezza della varietà dei casi, sia alla debolezza della sensibilità umana. .

L'immaginazione perciò essendo quel lume molle che crea le scienze come uno le desidera, sottrae all'intelletto quella capacità di unire e separare le cose secondo l'unione e separatezza che hanno in natura. Da qui, Bacon può svelare l'illusione proveniente dalla costanza degli eventi, la quale suggerisce un ordine delle cose errato, immaginato dalla mente a partire dalle poche esperienze la colpiscono:

L'intelletto umano è mosso soprattutto dalle cose che, e all'improvviso, possono colpire la mente penetrandovi e che di solito riempiono e gonfiano la fantasia. Esso poi suppone e immagina [*fingit*] che tutto il resto si presenti nel medesimo modo, benché non percepibile, in cui si presentano quelle poche cose dalle quali la mente è assediata.<sup>585</sup>

---

<sup>583</sup> Ivi, p. 161.

<sup>584</sup> Id., *La confutazione delle filosofie*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., p. 433.

<sup>585</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 47, cit., p. 99.

L'intelletto immagina così stabili le cose mutevoli (*fingit constantia*) e costruisce parallelismi, corrispondenze e relazioni che non esistono e, se anche evita il sapere dei razionali e degli empirici, conserva la tendenza ad accettare l'affermazione e a rifiutare la negazione: a questo proposito Bacon riporta l'esempio, tratto dal *De natura deorum*, dei dipinti al tempio raffiguranti i superstiti che, avendo fatto voto si sono salvati dal naufragio, al contrario di coloro che, avendo egualmente fatto il voto, non sono sopravvissuti.<sup>586</sup>

La centralità del metodo è ribadita proprio nella sua capacità di supplire alle mancanze e fallacie del senso, e di mitigare i poteri della mente riscaldata e ammolata negli *idola*: il problema non consiste nelle fallacie umane più o meno arginabili – attinenti alla specie o al sapere che deriva da questo intelletto imperfetto – ma nella via seguita.

Dal lato teoretico, tuttavia, l'intelletto necessita sempre dell'immagine – le *impressiones* «*primæ materiæ scientiarum*»: l'intelletto umano funziona secondo le attività di combinazione e distinzione delle immagini già viziate dagli *idola* nella loro costituzione e proiettate su questo specchio incrostato che è la mente umana. Bacon, valorizza l'immaginazione come facoltà messaggera, definendola come Giano Bifronte perché si volge, ora all'intelletto e alla ragione, ora alla volontà, all'appetito e agli affetti, sottolineandone l'implicazione sia nella logica che nell'etica. La connessione tra passioni e ragione, inscindibili nella facoltà fantastica, è il motivo della necessità dell'immagine per il processo conoscitivo stesso. L'immaginazione, come capacità di unire e dividere senza contatto con la materia perché lasciata libera, perde la connessione con le cose portando la mente a dipingere – *fingere* – nessi e distinzioni che possono essere errati.

Il metodo diviene allora centrale dal momento che quanto più la mente è potente, tanto più sarà portata a creare una conoscenza priva di ancoraggio con il reale: per riutilizzare un'espressione cara a Montaigne, una ragione che zoppica, ha bisogno di puntelli capaci di sostenerla al fine di evitarle il destino di Fetonte che, con mani umane, ha voluto guidare il cocchio del padre divino.

---

<sup>586</sup> Ivi, I, 46, p. 99.

## 5. *Inventio* e *Iudicium* come parti del metodo

Quando Vives nel *De causis* critica la distinzione ciceroniana tra dialettica e retorica, che affida alla prima l'ufficio del giudizio e alla seconda quello dell'invenzione, mostra di riprendere e far suo il pensiero di Rodolfo Agricola, in cui i due momenti sono riuniti sotto l'ambito dialettico<sup>587</sup>.

Nel *De inventione dialectica*, infatti, la critica alla pedanteria e alla sterilità della logica scolastica costituisce il punto di partenza per una proposta che è contemporaneamente pedagogica ed epistemologica perché mira a restituire alla logica stessa il suo valore di strumento dell'indagine e dell'apprendimento, e alla dialettica il suo fine metodologico<sup>588</sup>. Come ha sostenuto Peter Mack<sup>589</sup>, Agricola opera una distinzione nel quadro tradizionale del *trivium* che è conseguenza diretta delle necessità di riforma linguistica indagato dall'Umanesimo europeo in modo così pressante<sup>590</sup>. La novità del *De inventione dialectica* consiste dunque in una diversa definizione dei compiti di grammatica, retorica e dialettica:

tresque proinde in dicendo observationes: ut percipi possit quid sibi velit qui dicit; ut cupide audiat cui dicitur; ut probabile sit, habeaturque fides ei, quod dicitur. Primum grammaticae docet, quae emendata et aperte loquendi viam tradit. Proximum rhetorice, quae ornatum orationis cultumque et omnes capiendarum aurium illecebras invenit. Quod reliquum igitur est videbitur sibi dialectice vindicare, probabiliter dicere de qualibet re, quae deducitur in orationem.<sup>591</sup>

La conoscenza della grammatica perciò permette di parlare correttamente, la retorica arricchisce e rende fiorito il discorso<sup>592</sup>, mentre la dialettica è l'arte di argomentare *probabiliter*. In questo senso, diviene necessario collocare al centro della proposta di metodo il momento dell'*inventio* che a sua volta esige un apparato topico capace di semplificare e ottimizzare la ricerca dei *loci* e degli *argumenta*, imprescindibile per la costruzione dei più vari saperi. Definendo la dialettica «ars disserendi probabiliter», Agricola può chiarirne il rapporto con le arti e con la metafisica, lasciando a quest'ultima la ricerca di generi, specie e modi delle cause, e concentrando lo sforzo dialettico nell'ordinamento dei dati e dei nessi

---

<sup>587</sup> C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli 2007, p. 351.

<sup>588</sup> Ivi, pp. 252-3.

<sup>589</sup> P. Mack, *A history of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford 2011, p. 61.

<sup>590</sup> Com'è noto l'influenza di Lorenzo Valla sarà importante nella stesura dell'opera di Agricola. Si veda Id., *Renaissance argument. Valla and Agricola in the traditions of rhetoric and dialectic*, Leiden-New York-Köln 1993.

<sup>591</sup> R. Agricola, *De inventione dialectica*, Knoblouchus 1521, p. 51v.

<sup>592</sup> Sulla tradizione medievale che assegnava questa materia alla retorica cfr. W. J. Ong, op. cit., Chicago-London 2004, cap. VII.



raccolti dall'esperienza<sup>593</sup>. Assegnato all'artista il compito di registrare i casi dell'esperienze, il dialettico offre, attraverso i luoghi, il mezzo per stabilire aspetti comuni e costanti nella varietà degli individui<sup>594</sup>. Agricola avverte infatti che il dialettico è colui che riesce nel modo più adeguato a fare chiarezza tra le cose – «Rerum autem perspicuitas, partim in natura illarum, partim in tractatu consistit»<sup>595</sup> – e a disporle (e conseguentemente insegnarle) secondo l'ordine naturale:

Sic ne dialectici quidem nome sibi vendicabit, quia omnia faciendae fidei invenire sciat, sed disponere et in ordinem redigere, ut fidem cui destinantur facere possint, nesciat. Hic itaque finis erit dialectices, docere pro facultate rei de qua disseritur, id est, invenire quae faciendae sint apta et inventa disponere, atque ut ad docendum quam accommodatissima sint ordinare.<sup>596</sup>

Questa prospettiva è in stretta relazione con i temi della persuasione e della probabilità, nella misura in cui la topica dell'*inventio* sarà capace di restituire alla trattazione la *perspicuitas* che le cose hanno in loro stesse. La combinazione del discorso persuasivo con la preferenza dell'argomento di probabilità mina alla base lo schema aristotelico che aveva organizzato la produzione dei saperi distinguendoli tra scientifico, dialettico e retorico, ed elimina la distinzione tra “una dialettica del probabile e la dimostrazione scientifica”<sup>597</sup>. Riportare la categoria della certezza all'interno della riflessione su forme di discorso non scientifiche significa dunque porre la questione delle possibilità di dimostrazione, utile a ogni tipo di sapere. Dalla definizione di “probabile”, includente anche «quo certius est»<sup>598</sup> la dialettica, in quanto metodo, emerge come necessaria nel sapere umano in generale proprio in virtù della sua seconda parte, il giudizio, come «instrumentum tantum veri falsique discernendi, cuius usu ministerioque expeditus cuncti artefices, quid veri aut falsi sit in rebus sibi propositis, explorent»<sup>599</sup>.

L'opera di Agricola, che riunisce *inventio* e *dispositio* nella dialettica, restituisce alle due categorie la valenza di parti del metodo del sapere, in linea con la lunga tradizione medievale e umanistica di confronto tra logica e retorica, per cui l'arte del discorso è

---

<sup>593</sup> Cfr. E. Garin, *Note su alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali e sulla Retorica del Patrizi*, in E. Garin, P. Rossi, C. Vasoli (a cura di), *Testi umanistici su la retorica*, Roma-Milano 1953, pp. 21-22.

<sup>594</sup> *Ibidem*.

<sup>595</sup> R. Agricola, op. cit., p. 53v.

<sup>596</sup> *Ibidem*.

<sup>597</sup> W. J. Ong, op. cit., p. 102.

<sup>598</sup> «Quod sit probabile dicimus, non modo quod ambigue et in untramque partem dici potest sed ut quo certius quodque est, eo probabilis sit, et quod indubitandum sit, id maxime videatur probabile omnes artes quaecunque demum sunt, ex probabilibus constabunt» R. Agricola, op. cit., p. 57. Cfr. P. Mack, *Renaissance argument*, cit., p. 172.

<sup>599</sup> R. Agricola, op. cit., p. 58v.

richiamata alla logica in quanto «non solum pure loqui et ornate dicere, sed de propositis rebus acute cogitare prudenterque iudicare»<sup>600</sup>.

## 5.1 Dalla retorica alla dialettica

Le conseguenze dell'opera di Agricola sulla costruzione di un nuovo sistema delle discipline che mette al centro il metodo, a partire da categorie originariamente retoriche come l'invenzione e il giudizio, furono pienamente accolte da Pierre de La Ramée<sup>601</sup>. Il piccardo infatti, si preoccupò di sistematizzare la combinazione dei due momenti per mezzo di alcune figure che ritorneranno nella riflessione di Montaigne e Bacon i quali, sebbene non siano assolutamente annoverabili tra gli eredi del ramismo, possono aver trovato in questa tradizione spunti per il loro ragionamento epistemologico e teoretico, su cui ci soffermeremo più avanti.

La biografia intellettuale di La Ramée<sup>602</sup> è articolata e complessa: ci limiteremo qui a seguire lo sviluppo di alcune direttrici utili al nostro intento.

Prenderemo dunque le mosse, sullo sfondo della critica all'aristotelismo e alla sterilità della logica, dalla centralità dell'*usus*, che abbiamo visto costituire il perno anche della riflessione pedagogica fin qui esposta.

Come ha fatto notare Reijer Hookyaas, proponendo un confronto con l'opera di Vives proprio su questi temi, l'umanesimo di La Ramée non è in opposizione all'attenzione alla cifra utilitaria del sapere<sup>603</sup>: per entrambi, infatti, la conoscenza tecnica e la pratica delle cose rappresentano la possibilità di ripristinare il nesso tra la logica e la realtà nella sua concretezza. Questa consapevolezza ha dirette conseguenze sulla costruzione del sapere, laddove il rapporto tra principio dell'arte e azione appare rovesciato: coloro che praticano un'arte – navigatori, pittori, architetti, agricoltori – non si perdono nella discussione cavillosa di un qualche principio, ma, immersi nell'urgenza del rapporto con il reale, trovano

---

<sup>600</sup> Così Pierre de La Ramée celebra Rodolfo Agricola, che tanta influenza avrà sul suo pensiero «primus omnis, post beata Graeciae Italiaeque tempora, eximium illum logicae facultatis usum revocavit, ut juvenis a poetis et oratoribus disceret, non solum pure loqui et ornate dicere, sed de de propositis rebus acute cogitare prudenterque iudicare»<sup>600</sup>. C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, cit., p. 251.

<sup>601</sup> Ivi, p. 498.

<sup>602</sup> Per uno studio approfondito dello sviluppo del pensiero dell'opera di La Ramée, si vedano M.-D. Couzinet, *Pierre Ramus et la critique du pédantisme. Philosophie, humanisme et culture scolaire au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2015, la cui prospettiva è qui condivisa largamente, soprattutto in merito alla congiunzione tra filosofia ed eloquenza approfondita nella terza parte *Philosophie et éloquence* e in particolar modo nel capitolo VII, *Une philosophie de l'usage*. Si vedano anche Ph. Desan, *Naissance de la méthode*, cit., pp. 65-89, N. W. Gilbert, *Renaissance concepts of method*, New York 1960, pp. 129-144, N. Bruyère, *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée*, Paris 1984, K. Meerhoff e M. Magnien (a cura di), *Ramus et l'université*, Paris 2004 e in particolare il saggio di G. Oldrini, *Éduquer au savoir*, pp. 173-188.

<sup>603</sup> R. Hooykaas, *Humanisme, science et réforme. Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Leyde 1958, p. 27.

i punti di riferimento nell'esercizio e nell'imitazione. L'esperienza delle cose come generatrice della pratica e dei principi dell'arte mantiene per La Ramée, come per gli autori fin qui trattati, una diretta importanza anche nella dimensione pedagogica ed educativa, in quanto la riflessione sul metodo è sempre contemporaneamente e organicamente per la conoscenza e per l'insegnamento.

Nel capitolo concludente il secondo commentario del *Dialectici commentarii tres* pubblicato a Parigi nel 1546<sup>604</sup>, il metodo è in generale «multorum et bonorum argumentorum dispositio» ed è articolato secondo una distinzione che sarà poi ripresa nella *Dialectique* del 1555: da una parte il *methodus prudentiae* – che non dipende dalla logica, ma è insito nel giudizio e nel discernimento naturale dell'essere umano – e dall'altra il *methodus doctrinae* che è «dispositio rerum variarum ab universis et generalibus principiis ad subiectas et singulares partes deductarum» per la quale «tota res facilius doceri, percipique possit»<sup>605</sup>. La priorità è quindi assegnata all'esposizione delle definizioni generali grazie alla quale sarebbe più semplice insegnare e apprendere, per poi discendere al particolare, alla dissezione della definizione e quindi all'argomento.

Nella *Dialectique*, la *methodus doctrinae* diviene la *méthode de nature*, che organizza tutte le nozioni nelle varie discipline, dimodoché possano essere insegnate “secondo un ordine razionale e organico”<sup>606</sup>. Se il metodo è «disposition par laquelle entre plusieurs choses la première de notice est disposée au premier lieu, la deuziesme au deuziesme, la troiziesme au troiziesme et ainsi conséquemment»<sup>607</sup>, la *méthode de nature* è denominata anche *methode d'art* in quanto è conservata nella tradizione delle arti e delle dottrine e, dal punto di vista del giudizio, si identifica con l'enunciazione necessaria e con il sillogismo scientifico: «Ceste méthode est aussi nommée méthode d'art parce qu'elle est gardée en la tradition des ars et doctrines et respond en qualité de jugement à l'énonciation nécessaire et syllogisme dûement conclu»<sup>608</sup>.

Pierre de La Ramée riprende a questo punto l'esempio della grammatica attraverso il quale già aveva tentato di spiegare nei *Dialectici commentarii* come la *methodus doctrinae* sia più efficace ai fini dell'insegnamento e dell'apprendimento. Posto che le definizioni, distribuzioni e regole della grammatica siano già state trovate e ognuna di esse giudicate e che ciascuno di questi precetti siano scritti su tavolette che vengano poi mischiate:

---

<sup>604</sup> L'autore di quest'opera era stato individuato originariamente in Omer Talon; tuttavia gli studi di Carlo Vasoli hanno permesso di riconoscerci una nuova edizione delle *Dialecticae institutiones* ramiste, pubblicate per la prima volta nel 1543.

<sup>605</sup> P. La Ramée, *Dialectici Commentarii*, Paris 1546, p. 84.

<sup>606</sup> C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo...*, cit., p. 699.

<sup>607</sup> P. La Ramée, *Dialectique (1555)*, Genève 1964, p. 144.

<sup>608</sup> Ivi, p. 145.

Je demande quelle partie de Dialectique me pourroit enseigner de disposer ces préceptes ainsi confus et les reduire en ordre. Premièrement ne sera besoing des lieux d'invention car tout est jà trouvé: chacune énonciation particuliere est prouvée et jugée. (...) Le dialecticien donques choisira par la lumière de la methode naturelle en ceste cruche la définition de la Grammaire, car cela est le généralissime et la mettra au premier lieu. (...) Ainsi en definissant et en distribuant, descendra aux esxemples specialissimes et lescolloquera au dernier lieu.<sup>609</sup>

Questa indicazione sul metodo dell'insegnamento non esclude il programma pedagogico umanistico che connette la critica all'ordinamento degli studi a quella della *disputatio* viziata della logica scolastica.

La *Dialectique* infatti, si conclude con una *Péroration de la méthode* in cui Ramus richiama all'importanza della relazione tra *invention*, *jugement* e *méthode*, nuovamente in polemica con i logici:

Comme j'ay dict, tant que nous penserons estre logiciens pour avoir appris les préceptes e logique, et en avoir disputé en l'eschole l'un contre l'autre, sans interpréter par elle [la filosofia peripatetica] ny conseil ny jugement d'auther aucune, sans imiter les vertus des grandz, sans nous exercer en escripture, ny harangue aucune, telle logique ne sera jà le *cler mirouër* de l'Invention nous représentant les espèces de tout choses, ne sera jà le *soleil* du jugement cognoissant la conjoction de toutes choses ainsi sera seulement comme une veüe troublée et esblouye et bien souvent prenant l'un pour l'autre. Et valdroit beaucoup mieux avoir l'usage sans art que l'art sans usage.<sup>610</sup>

La *méthode de nature* di La Ramée, perciò, si muove dal generale al particolare e viceversa, in un continuo transitare tra conoscenza e azione, tra *art* e *usage*. In questo senso, se l'insegnamento del metodo è facile, è allo stesso tempo difficile apprenderlo e applicarlo. Come sottolineato da Vasoli e poi da Howell infatti, si tratta di un metodo che necessita il possesso pieno di tutti i luoghi dell'invenzione e una conoscenza perfetta del giudizio – il *cler mirouër de l'invention* e il *soleil du jugement*. Chiarezza – la *perspicuitas* di Agricola – e *usus* appaiono nuovamente come il nesso che tiene uniti arte e natura, al fine di permettere all'intelletto umano la possibilità di imitare nello specchio della mente, un'immagine adeguata delle cose e del loro ordine.

L'immagine dello specchio era già stata utilizzata da La Ramée nella prima parte della *Dialectique*, centrata sull'*invention*, con lo scopo di definire il movimento dall'universale al particolare e viceversa. Dopo aver posto un problema classico – se quando si cerca si conosce o meno ciò che si intende cercare – Pierre de La Ramée afferma:

---

<sup>609</sup> Ivi, pp. 146-7.

<sup>610</sup> Ivi, p. 155 (corsivo mio).

Pertant donques, encore que l'homme fut ignorant de toutes choses, ce n'est pas pourtant à dire qu'il ne doibve chercher et ne puisse inventer, veu qu'il a en soy naturellement la puissance de cognoistre toutes choses. Et quand il aura devant ses yeux l'art d'inventer par ses genres universelz, comme quelque mirouër luy représentant les images universelles et générales de toutes choses, il luy sera beaucoup plus facile par icelle recognoistre les espèces singulières, et par conséquence inventer ce qu'il cherchera. Mais il faut par plusieurs exemples, par grand exercice, par long usage forbir et polir ce mirouer, avant qu'il puisse reluire ny rendre ces images.<sup>611</sup>

L'*invention* emerge come un ciclo ermeneutico che transita dal singolare al generale per mezzo dei generi universali, in modo da guidare l'intelletto nella ricerca dal noto all'ignoto; allo stesso tempo gli esempi e l'esercizio permettono l'attività del giudizio<sup>612</sup> non disturbata da «erreur d'opinion (...) par amour, hayne, envie crainte, cupidité et autres trompeuses affections»<sup>613</sup>. Il giudizio prodotto per mezzo della *méthode de nature* mantiene quindi una valenza scientifica, nella misura in cui l'ordine seguito è come la catena d'oro di Omero, in cui gli anelli sono gradi dipendenti l'uno dall'altro senza soluzione di continuità<sup>614</sup>.

Tuttavia, la *methodus prudentiae* – *méthode de prudence* – persiste anche nella *Dialectique*, come capace di produrre giudizio di opinione. Qui, si trova strettamente legato alla retorica, ben separato dalla dialettica, e tutto riservato alla vita civile per la quale mantiene una sua ragion d'essere:

tous les tropes et figures d'élocution, toutes les grâces d'action, qui est la Rhétorique entière, vraye et séparée de la Dialectique, ne servent d'autre chose sinon pour conduire ce fascheux et rétif auditeur qui nous est proposé en ceste méthode, et n'ont esté pour autre fin observées que pour la contumance et perversité d'icelluy (...) nous voyons comme ceste méthode de prudence a esté enseignée et practiquée par les philosophes, poètes et orateurs, et coignoissons par leurs préceptes et exemples combien est grande ceste prudence, mais nous le cognoissons beaucoup plus par les affaires journalles et négoes des hommes.<sup>615</sup>

Sotto un medesimo tratto antropologico – la luce chiara della ragione umana<sup>616</sup> – entrambi i metodi e i relativi giudizi conservano una specifica dimensione, entro la quale hanno validità e utilità. La *méthode de prudence*, sebbene non produca la comprensione chiara e netta delle cose, contribuisce alla formulazione di principi giusti nella condotta e nei negozi umani. La

---

<sup>611</sup> Ivi, p. 100.

<sup>612</sup> «deuziesme partie de Logique qui monstre les voyes et moyens de bien juger par certain regles de disposition [rerum inventarum collocatio]». Ivi, p. 115.

<sup>613</sup> Ivi, p. 144.

<sup>614</sup> Ivi, p. 146.

<sup>615</sup> Ivi, p. 153.

<sup>616</sup> «Or est le jugement de méthode tant de doctrine comme de prudence la souveraine lumière de raison». *Ibidem*.

*méthode de nature* o *d'art* esprime, nel duplice appellativo, il risultato più prezioso e corretto dello sviluppo dell'arte, massima espressione della mente umana fattasi specchio dell'ordine della natura.

## 5.2 Un nuovo metodo per una nuova scienza

La critica del sapere tradizionale non è sufficiente a produrre la nuova scienza, dal momento che l'affettazione della conoscenza derivata attraverso un metodo errato è il contraltare dell'incrostazione delle facoltà mentali, che determinano il destino fallimentare del processo di comprensione del mondo.

Preso in carico dunque la relazione tra fallacia teoretica ed epistemologica, sarà urgente, per il progresso delle scienze, sostituire all'apparato logico, strumento della costruzione del sapere, una nuova configurazione che permetta un rapporto adeguato tra l'artificiale – cioè l'immagine del mondo prodotta dalla mente umana – e la natura. Montaigne, come abbiamo visto, prende nettamente le distanze dal sapere pedantesco a partire dalla riflessione sull'*institution des enfants*, che si concretizza nella decostruzione puntuale della scienza nell'*Apologia*. In particolare, Montaigne esplicita la rottura che questo tipo di conoscenza produce tra l'arte e natura, rendendo la prima affezione e allontanandola dalla realtà delle cose:

Le scienze trattano le cose troppo finemente, in modo troppo artificiale differente da quello comune e naturale. Il mio paggio fa l'amore e lo capisce. Leggetegli Leone Ebreo e Ficino: si parla di lui, dei suoi pensieri delle sue azioni, eppure non ci capisce nulla. Io non riconosco in Aristotele la maggior parte dei miei moti abituali: sono stati coperti e rivestiti di altri panni ad uso della scuola. Dio faccia loro ragione! Se fossi del mestiere, renderei naturale l'arte quanto essi rendono artificiale la natura. Lasciamo da parte Bembo ed Equicola [Je naturaliserais l'art, autant comme ils artialisent la nature].<sup>617</sup>

E, successivamente, nel terzo libro degli *Essais*, Montaigne recupera il concetto di *invention*, con la ripresa della capacità imitativa nel campo della scrittura, ed espone la collocazione epistemologica della sua impresa intellettuale:

Fra tanti prestiti, sono ben lieto di poterne trafugare qualcuno, mascherandolo e deformandolo per un nuovo uso. A rischio di lasciar dire che è perché non ho capito il suo uso originario, gli do di mano mia qualche piega particolare, affinché in tal modo sia meno completamente estraneo. Questi qui mettono i loro furti in mostra e in conto: e hanno più credito di me di fronte alle leggi. *Noi altri naturalisti pensiamo che l'onore dell'invenzione abbia una grande e incomparabile*

---

<sup>617</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 5, p. 1621.

*superiorità sull'onore della citazione* [Nous autres naturalistes estimons qu'il y ait grande et incomparable préférence de l'honneur de l'invention à l'honneur de l'allégation].<sup>618</sup>

Il risultato della buona educazione e dello sviluppo della capacità dell'invenzione è, come abbiamo mostrato, la formazione di un giudizio potenzialmente adeguato a rappresentare un'immagine pulita della realtà.

Il medesimo anelito, nel nesso con il metodo e con la fallacia della mente umana, è espresso da Bacon nel *Temporis partus masculus*: «Possa io tramandarti la verità nel modo più legittimo possibile, con la massima fedeltà e la più alta previdenza di cui è capace la mia mente, e dopo avere bene indagato lo stato della realtà e dell'animo umano»<sup>619</sup>.

Richiamiamo la già citata *methodus ad filium*, con altro intento:

«Qual è dunque, dirai, questo modo legittimo? Abbandona gli artifici e le discussioni, e mostraci nuda la verità, sì da poterla trarre fino al nostro giudizio». Volesse il cielo, figlio caro che tali fossero davvero le tue disposizioni e che questo giudizio fosse possibile. Ma credi tu, poiché tutti gli accessi della mente umana sono occupati ed ostruiti da idoli scurissimi, che vi stanno avvinti strettamente e sembrano quasi impressi a fuoco, che restino ancora superfici libere e capaci di accogliere i veri e originari raggi delle cose?<sup>620</sup>

Così, l'*emendatio mentis*, la pulitura di quello specchio che è la mente umana, si pone in un circolo virtuoso con lo sviluppo di un metodo capace di guidarla correttamente: la verità, una e indivisibile, per mostrarsi senza veli e brillante come una pietra preziosa “montata a nudo”<sup>621</sup>.

Ma se io, o figlio, ti affidassi alle difficoltà vertiginose dell'esperienza senza averti prima purgato la mente dagli idoli, ti lascerei in modo tale che tu avresti bisogno di chiedere ben presto aiuto. E d'altra parte non potresti spogliarti degli idoli per il semplice mio comando, e senza la conoscenza delle cose, neppure se tu lo volessi. In un foglio non puoi scrivere niente di nuovo, se prima non hai cancellato lo scritto precedente; ma nella mente, se tu non scrivi altre nozioni, non riesci a cancellare le vecchie.<sup>622</sup>

Cancellare le vecchie nozioni con le nuove significa rimettere in discussione, per mezzo di un nuovo metodo, le categorie che guidano l'itinerario del conoscere. Da qui, la necessità del ripensamento degli strumenti con cui la logica struttura il reale – genere e specie – diviene urgente. Di nuovo, come per La Ramée, il problema che si pone è se sia possibile concepire qualcosa di cui non si ha nessuna conoscenza pregressa e, conseguentemente, la

<sup>618</sup> Ivi, III, 12, p. 1967, corsivo mio.

<sup>619</sup> F. Bacon, *Il parto mascolino del tempo o l'interpretazione della natura*, in Id., *Opere filosofiche*, cit., vol. 1, p. 37.

<sup>620</sup> *Ibidem*.

<sup>621</sup> Id., *Saggi*, cit., p. 195. Cfr. *supra*, nota 68.

<sup>622</sup> Id., *Il parto mascolino del tempo o l'interpretazione della natura*, cit., vol. 1, p. 52.

validità e la correttezza di ciò che la filosofia antica ha denominato *prolepsis*, *anticipatio* o *praesumptio*.

### 5.2.1 Il metodo dell'anticipazione e la topica degli argomenti

L'idea della mente come "occupata" dagli idoli, o dalle prenozioni, rimanda a una metafora, per così dire "fisica" della mente, come luogo figurato in cui si affollano le categorie che determinano e guidano la costruzione dell'immagine del mondo. Allo stesso modo, i termini con cui ci si riferisce a ciò che è preventivamente inscritto nel luogo della mente, richiamano un'azione agita sullo spazio dell'intelletto.

Quando Montaigne infatti si appresta a descrivere la fallacia della ragione e ad ammonire rispetto alla necessità di regole per la conduzione del giudizio, le parole utilizzate provengono da un contesto scettico ed epicureo, come testimonia il riferimento, per il tramite del *De natura deorum*, nell'*Apologia*. Qui la citazione ciceroniana – «Ita est informatum, anticipatum mentibus nostris ut homini, cum de deo cogitet, forma occurrat humana»<sup>623</sup> – è introdotta dalla riflessione sulla mente umana che immagina dio in veste umana e precede il celebre discorso paperocentrico.

Ripreso dal contesto del *De natura deorum*, il termine *anticipatio* è strettamente legato alla definizione epicurea, data poco prima, in I, 17, di *prolepsis* come «concetto aprioristico di una cosa formatosi nell'anima, senza di cui non si può avere comprensione, né indagine né discussione»<sup>624</sup>.

Sebbene, come spesso accade nella lettura degli *Essais*, il senso dei termini di provenienza filosofica appaia sfumato rispetto all'origine e non così nettamente riconducibile a contesti determinati come quello epicureo, è forse di qualche interesse notare come la ragione e l'immaginazione siano a più riprese accusate da Montaigne di farsi protagoniste di un'azione anticipatrice che raffigura nella mente fatti che ancora devono avvenire.

Il risultato di questo vizio teoretico è contemporaneamente morale e teoretico. In primo luogo infatti, le anticipazioni della mente spaventano l'essere umano o gli causano inutile sofferenza, come avviene nel pensiero che immagina la morte e la malattia. Di nuovo, essendo il sapere libresco un'inesauribile fonte di preconcetti, il paragone è con la semplicità del *paysan*:

---

<sup>623</sup> Cicerone, *De natura deorum*, I, 27, cit. in M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 971. Cfr. N. Panichi, *Montaigne*, cit., pp. 129-36.

<sup>624</sup> Cicerone, *Della natura degli dei*, I, 16-7, in Id., *Opere filosofiche e politiche*, a cura di D. Lassandro, N. Marinone, G. Micunco, Torino 1955, pp. 85-428, p. 141.



Paragonate la vita di un uomo schiavo di tali immaginazioni a quella di un contadino che si lascia andare alla propria tendenza naturale, misurando le cose solo secondo la sensazione del momento, senza scienza e senza pronostici, che ha male solo quando ce l'ha; mentre spesso l'altro ha la pietra nell'animo prima di averla nei reni: come se non fosse abbastanza in tempo per patire il male quando l'avrà, lo anticipa con la fantasia, e gli corre incontro.<sup>625</sup>

In secondo luogo, il vizio dell'anticipazione conduce l'intelletto a conclusioni errate e pericolose, perché manchevoli del nesso con la realtà dell'esperienza.

Che i nostri ragionamenti anticipano spesso i fatti, e che l'estensione della loro giurisdizione è così infinita che giudicano e si esercitano sulla vanità stessa e sul non essere. Oltre alla flessibilità della nostra immaginazione nel fabbricare delle ragioni per ogni specie di sogni, la nostra mente si trova egualmente disposta a ricevere false impressioni da apparenze molto frivole.<sup>626</sup>

L'azione anticipatrice della ragione emerge nel suo stretto legame con l'aspetto della *présomption*, caratteristica che Montaigne attribuisce spesso al pensiero umano e che rimanda non solo a un significato morale, ma anche teoretico, in un diretto riferimento all'occupazione della mente da parte delle prenozioni o, appunto, anticipazioni. La duplice valenza della *présomption* è riassunta nello sfrenato antropocentrismo della ragione umana che, come accade nell'immaginazione di dio, pone l'essere umano al centro dell'universo come potenziale conoscitore del tutto.

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più calamitosa e fragile di tutte le creature è l'uomo, e al tempo stesso la più orgogliosa. Essa si sente e si vede collocata qui, in mezzo al fango e allo sterco del mondo, attaccata e inchiodata alla peggiore, alla più morta e putrida parte dell'universo, all'ultimo piano della casa e al più lontano dalla volta celeste, insieme agli animali della peggiore delle tre condizioni: e con l'immaginazione va ponendosi al di sopra del cerchio della luna, e mettendosi il cielo sotto i piedi.<sup>627</sup>

L'articolarsi dei termini *anticiper* e *présomption* rispetto all'attività della ragione e dell'immaginazione negli *Essais* ha un corrispettivo nel confronto con le rispettive voci nel

---

<sup>625</sup> M. de Montaigne, op. cit., II, 12, p. 885. Altrove, per esempio nella capacità di meditare la morte, l'anticipazione assume un valore positivo. In *Filosofare è imparare a morire* (I, 20), la costante presenza del pensiero della morte diviene una pratica filosofica che si connette a tutte le sfumature della riflessione di Montaigne. Da una parte infatti, la limitatezza dell'esistenza spinge a considerare la collocazione dell'essere umano come cosa tra le cose nell'universo, immerso nella vicissitudine permanente. D'altra parte proprio questa consapevolezza riporta il valore dell'esistenza umana non tanto alla sua durata, quanto all'utilità che si realizza nel tempo concesso. Meditazione antropologica – nella piena coscienza di anticipare con la mente il momento della morte, come compresente nell'esistenza stessa dell'essere umano – e meditazione morale si riaffermano perciò inscindibili nella vita del saggio che aderisce pienamente all'ordine naturale delle cose. Ivi, I, 20.

<sup>626</sup> Ivi, III, 11, p. 1925.

<sup>627</sup> Ivi, II, 12, p. 807.

*Dictionnaire François-Latin* pubblicato in versione *augmentée* nel 1573. Qui, il lemma *présomptions* rimanda alla dimensione del sapere congetturale e a quella del diritto<sup>628</sup>. Il riferimento ai *iudicia anticipata* coinvolge a sua volta la voce *anticiper* che tra i vari significati richiama anche *occupare* e *iudicium repraesentare*<sup>629</sup>.

Come abbiamo già avuto modo di rimarcare rispetto alla critica dei saperi<sup>630</sup> la questione dell'anticipazione – e conseguentemente della presunzione del pensiero – è strettamente legata a quella della consuetudine, come modo dell'umano di ordinare la realtà secondo una prospettiva prettamente umana e perciò parziale ed errata.

In Bacon l'anticipazione come itinerario della mente e come metodo conserva una valenza utile nella dimensione civile, ma non oltre. È nella differenza tra il metodo delle anticipazioni e quello dell'interpretazione della natura nel trattare il rapporto con i casi dell'esperienza, che emerge la possibilità della «severa ricerca del vero e dell'approfondimento della filosofia»<sup>631</sup>, superando l'arresto del pensiero dovuto all'invasione della mente da parte di impressioni troppo sensibili. Richiamiamo qui l'aforisma I, 28 del *Nuovo Organo*:

Anzi, a strappare l'assenso, le anticipazioni sono molto più valide delle interpretazioni. Esse, infatti, ricavate da pochi dati, e soprattutto da quelli che si verificano più di consueto, subito colpiscono l'intelletto e riempiono la fantasia. Al contrario, le interpretazioni, ricavate qua e là da dati assai differenti e molto distanti tra loro, non possono colpire subito l'intelletto; perciò all'opinione comune esse devono apparire difficili e strane, quasi come i misteri della fede.<sup>632</sup>

L'accoglimento da parte di Bacon del termine *anticipatio* dal contesto epicureo è stata sottolineato dalla critica, che ne ha ricostruito le relazioni con l'epicureismo soprattutto riguardo al tema dell'atomismo<sup>633</sup>. Ciò che qui interessa tuttavia, è il riferimento a due modelli dell'induzione che emergono dall'aforisma I, 28: da una parte, infatti, il metodo dell'induzione classica si fonda sulla relazione analogica tra i casi dell'esperienza, che convince all'assenso proprio per il reiterarsi del già conosciuto – e quindi già presente nella

---

<sup>628</sup> «Presomptions, coniectures, suspiciones praesumptae, iudicia anticipata, opiniones praesumptae, suspiciones. B. voyez Presumer.» e ancora «*Presomptions de droict, praeiudicia iuris, Iudicia iuris anticipata.* Budaeus». J. Nicot, *Dictionnaire François-Latin*, Paris 1570, p. 570.

<sup>629</sup> «Anticiper, anticipare antecapere, ante occupare, occupare, preoccupare. (...) Anticiper un iugement, Iudicium repraesentare». Ivi, p. 39.

<sup>630</sup> Cfr. *supra*.

<sup>631</sup> F. Bacon, *Sapere divino e umano*, cit., p. 156.

<sup>632</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 28, cit., pp. 87-9.

<sup>633</sup> B. Gemelli, *Aspetti dell'atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Firenze 1996; S. Gillespie, *Lucretius in the English Renaissance*, in S. Gillespie, P. Hardie (a cura di), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, pp. 242-253; A. Rzepka, *Discourse Ex Nihilo: Epicurus and Lucretius in Sixteenth-Century England*, in B. Homes, W. H. Shearin (a cura di), *Dynamic Reading. Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford 2012, pp. 113-132.

mente; dall'altra, Bacon mette al centro dell'interpretazione della natura, il carattere della differenza che, sebbene necessiti di uno sforzo maggiore da parte della mente, rappresenta una guida migliore alla varietà delle cose.

### 5.2.2 I prodromi di una topica dei fatti

Dalla *présomption* di una ragione fuorviata e fuorviante e dalla difficoltà nello stabilire legame certo tra causa ed effetto, la possibilità del nuovo metodo può emergere più chiaramente nelle discipline che producono un sapere congetturale, la cui incertezza ha dirette conseguenze per la vita dell'uomo, come accade nella medicina e nel diritto.

Sia in Montaigne che in Bacon, la medicina appare come l'esempio paradigmatico in cui la critica al sapere pedante può lasciare spazio a una proposta che mette al centro il rapporto con l'esperienza e l'ordinamento del materiale che ne deriva, al fine di porre limiti e confini alla selva della varietà e guidare rettamente il giudizio.

In primo luogo sarà dunque necessario ancorare la ragione per non lasciarla libera di vagare tra congetture e anticipazioni della mente. Ed è in questo senso che per Montaigne, l'esperienza – vissuta, personale, intimamente acquisita, come è sempre preferibile per il Bordoiese – costituisce il mezzo preferenziale per chiunque voglia approcciarsi alla cura del corpo e dello spirito.

L'esperienza è proprio a casa sua nell'argomento della medicina, in cui la ragione le cede senz'altro il posto. (...) Tanto si è che la medicina dichiara espressamente di aver sempre l'esperienza a riprova del proprio operare. Così Platone aveva ragione di dire che per essere un vero medico sarebbe necessario che colui che volesse diventarlo fosse passato per tutte le malattie che vuole guarire, e per tutti gli accidenti e le circostanze che deve giudicare. È giusto che prendano la sifilide se vogliono saperla curare.<sup>634</sup>

Il valore di un'esperienza che è intimamente soggettiva arriva alle estreme conseguenze nel pensiero di Montaigne, al punto che ciascuno è l'unico medico possibile per se stesso<sup>635</sup>, in linea con una lunga tradizione raccolta dalla fonte plutarchea<sup>636</sup>, che dal monito "Conosci te stesso" deriva la prescrizione di imparare a giudicare cosa sia buono o cattivo per la propria

<sup>634</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 2011.

<sup>635</sup> «Tiberio diceva che chiunque avesse vissuto vent'anni doveva rendersi conto delle cose che gli erano nocive o salutari, e sapersi regolare senza medicina. E poteva averlo appreso da Socrate: il quale consigliando ai propri discepoli, con premura e come uno studio di somma importanza, lo studio della loro salute, aggiungeva che era difficile che un uomo intelligente, facendo attenzione ai suoi esercizi, a quello che beveva e che mangiava, non vedesse meglio di qualsiasi medico che cosa era per lui buono o cattivo». *Ibidem*.

<sup>636</sup> Nel *De tuenda sanitate praecepta* di Plutarco, Tiberio si burla di qualsiasi uomo che superati i sessant'anni tenda il polso al medico per farlo tastare. L'edizione degli *Essais* a cura di Garavini e Tournon, rimanda a Tacito, *Annali*, VI, 46 e a Svetonio, III, 68.

vita. Da qui, Montaigne confida al lettore di tenere un “registro”, un diario delle proprie esperienze di salute e malattia, che rimandano idealmente alla pratica delle *observationes* e *curationes* medici, resoconti di casi e annotazioni di interesse medico<sup>637</sup>.

In mancanza di memoria naturale, me ne fabbrico una di carta. E quando sopraggiunge nel mio male qualche nuovo sintomo lo scrivo. Per cui accade che adesso, essendo passato quasi per ogni sorta di esempi, se qualche turbamento mi minaccia, sfogliando quelle noterelle scucite come foglie della sibilla, non manco più di trovare come consolarmi con qualche pronostico favorevole desunto dalla mia esperienza passata.<sup>638</sup>

Montaigne arriva dunque, per mezzo dello studio del sé e dei proprio contesti di salute e malattia, a definire una medicina che costituisce a tutti gli effetti una saggezza del proprio corpo. Lo strumento è la costruzione di una *historia*<sup>639</sup> che a partire dai propri esempi, possa produrre la possibilità di previsione e di terapia, fondate sull’esperienza.

Come ha sostenuto Stephen Pender, la scrittura del proprio caso medico, al fine di contrapporre la pratica medica del sé all’universalismo dei medici scolastici, si colloca in nella tradizione ippocratica<sup>640</sup> verso la quale l’apertura del sapere medico all’empiria doveva volgersi per ricucire la pratica artistica con l’apparato scientifico.

Anche Bacon pone la sua proposta di riforma del sapere medico nel solco della critica all’universalismo scolastico. Il quarto libro del *De augmentis* è infatti dedicato alle scienze dell’uomo e, nella fattispecie, il secondo capitolo analizza gli errori della scienza del corpo, medicina compresa, per poi abbozzare qualche proposta da inserire tra i *desiderata*. Come abbiamo già avuto modo di anticipare, Bacon affronta la questione della disciplina medica descrivendola come l’arte «tra le più congetturali»<sup>641</sup>, e cercando di delinearne i difetti che l’hanno resa inefficace e incerta. Di nuovo, la critica poggia sul mancato progresso, sulla chiusura di un sapere votato alla ripetizione:

La medicina, come abbiamo detto, è stata trattata in modo tale, che si può dire una scienza più ostentata che coltivata, e più coltivata che progredita, perché tutte le fatiche che sono state spese per essa si sono avvolte in circolo, piuttosto che in progresso. Trovo infatti negli scrittori moltissime ripetizioni ma poché novità.<sup>642</sup>

---

<sup>637</sup> M. Stolberg, *Empiricism in Sixteenth-Century medical practice: the notebooks of Georg Handsch*, in «Early Science and Medicine», n. 18, 2013, pp. 487-516, p. 488. Si veda anche C. Crisciani, *Fatti, teorie, "narratio" e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardo-medioevo*, in «Quaderni storici», n. 3, 2001, pp. 695-518.

<sup>638</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 2037.

<sup>639</sup> S. Pender, *Examples and experience: on the uncertainty of medicine*, in «The British Journal for the History of Science», n. 39, 2006, pp. 1-28, p. 17.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

<sup>641</sup> F. Bacon, *Della dignità e del progresso delle scienze*, cit., IV, 2, p. 205.

<sup>642</sup> Ivi, p. 209.

E, qualche riga dopo, Bacon imputa il primo difetto al «non aver continuato il lavoro così utile e accurato di Ippocrate che aveva avuto cura di compilare un prontuario dei casi di malati speciali»<sup>643</sup>. La continuazione di questa *medicinalium narratio* è paragonata alla conservazione tipica del diritto dei «casi giuridici più celebri e delle decisioni nuove per meglio istruire e disporre i casi futuri»<sup>644</sup> e inserita tra i *desiderata*. Bacon anticipa gli obiettivi di questa storia medica, affinché possa essere utile al progresso e all'arte:

manca una raccolta unica, diligente e giudiziosa dei casi illustri; ma non penso, tuttavia che tale raccolta debba essere estesa a tal punto da comprendervi anche i casi più comuni che intervengono ogni giorno (ciò che renderebbe infinitamente lungo e superfluo il lavoro); né che debba venir ristretta in termini così angusti da contenere soltanto i casi più straordinari e meravigliosi.<sup>645</sup>

Tra Cinquecento e Seicento la riflessione sulla medicina e sui suoi sviluppi assume un valore paradigmatico per la posizione che ricopre tra la critica critica del sapere e la nuova proposta di metodo.

In virtù della sua cifra utilitaristica, la medicina è epistemologicamente collocata al crocevia tra arte e scienza nella sistematizzazione scolastico-aristotelica del sapere, e necessita allo stesso tempo di uno stretto rapporto con l'esperienza. In primo luogo, infatti, il suo oggetto è costituito da un corpo, cosa tra le cose, costantemente in divenire, corruttibile, che le si propone come determinato da molteplici fattori direttamente coinvolti nel procedere verso il fine medico – lo stato di salute o la guarigione<sup>646</sup>. In secondo luogo, nell'indagine dei principi e delle tecniche, diviene imprescindibile un metodo capace di sistematizzare il patrimonio delle esperienze raccolte al fine di costruire una scienza del corpo umano. La medicina è costretta perciò, per la sua stessa natura, a muoversi tra empirismo e razionalismo<sup>647</sup>, destino che condivide con il diritto, anch'esso sommerso dalla casistica del reale, ma proiettato verso le formulazioni di leggi che aspirano all'universalità.

Nell'istituzionalizzazione scolastica medievale, la medicina si trova subordinata alla filosofia naturale, indagatrice dei principi naturali che soggiacciono ai fenomeni del reale, e in questo senso, l'esperienza mantiene la sua valenza di tesoro di esempi da portare a verifica, nel quadro della *scientia* fondata sul metodo deduttivo e dimostrativo aristotelico. Quando il mondo del sapere viene investito dalla pulsione riformativa umanistica, anche la

---

<sup>643</sup> Ivi, p. 211.

<sup>644</sup> *Ibidem*.

<sup>645</sup> *Ibidem*.

<sup>646</sup> G. Pomata, «Observatio» ovvero «Historia». *Note su empirismo e storia in età moderna*, in «Quaderni Storici», vol. 31, n. 9, 1996, pp. 173–198, p. 184.

<sup>647</sup> *Ibidem*.

medicina si trova messa in discussione nei suoi fondamenti, con il recupero di Galeno e di Ippocrate e la restituzione di un apparato metodico che ricuce la scollatura tra sapere contemplativo fondato sulla filosofia naturale e valore utilitaristico e quindi, in senso aristotelico, artistico<sup>648</sup>. Il processo di rinnovamento dei fondamenti e delle fonti del sapere si intrecciava per la medicina con secoli di sviluppo di attività artistica costituita dalla sapienza dei rimedi farmacologici e dalla pratica dei cerusici, così come dei medici che operavano al di fuori dell'insegnamento universitario, rendendo di fatto inesistente il confine tra *ars* e *scientia*<sup>649</sup>.

È interessante che per illustrare questo processo Montaigne si riferisca ad un'arte – la chirurgia – che già altrove<sup>650</sup> aveva utilizzato per contrapporre il sapere fertile e ancorato all'esperienza al sapere libresco:

il frutto dell'esperienza di un cerusico non è la storia delle sue pratiche, e il ricordarsi di aver guarito quattro appestati e tre gottosi, se da questo esercizio non sa trarre di che formare il suo giudizio, e non sa farci sentire che per questo è diventato più esperto nell'esercizio della sua arte [plus sage à l'usage de son art]<sup>651</sup>.

Nella fattispecie al cerusico non è sufficiente ricordare i casi se non li ordina in modo da creare una possibilità di previsione per ottenere frutti e raggiungere determinati scopi. Nemmeno per Bacon la raccolta di casi in modo rapsodico e indiscriminato – secondo il costume delle raccolte di storia naturale dell'epoca – è sufficiente per costruire un rapporto con l'esperienza utile alla costruzione del sapere:

si devono accogliere in questa storia in primo luogo le cose più divulgate, come quelle che qualcuno reputerebbe superfluo inserire in un'opera scritta, perché sono note tanto familiarmente; poi le cose vili, illiberali e turpi (tutto invero è puro per chi è puro), ché se si trae guadagno perfino dalle latrine bene odoranti, a maggior ragione sarà consentito trarre lume e informazione da qualsiasi cosa. Si accolgano anche le cose leggere e puerili (senza meraviglia alcuna, dal momento che noi dobbiamo interamente ritornar bambini), e quelle che sembrano di una esagerata sottigliezza perché non sono in sé di alcun uso. Si è già detto che quelle cose che entrano in questa storia non vengono accolte per se stesse; perciò neppure si deve misurarne la

---

<sup>648</sup> M. Stolberg, *Empiricism in the Sixteenth-Century Medical Practice: the notebooks of Georg Handsch*, in «Early Science in Medicine», vol. 18, n. 6, 2013, pp. 487-515, p. 487.

<sup>649</sup> G. Pomata, «Observatio» ovvero «Historia»..., cit., p. 185.

<sup>650</sup> «la chirurgia mi sembra molto più sicura, in quanto vede e tocca quello che fa; c'è meno da congetturare e da indovinare, mentre i medici non hanno alcuno *speculus matricis* che scopra loro il nostro cervello, il nostro polmone e il nostro fegato». M. de Montaigne, op. cit., II, 37, p. 1431.

<sup>651</sup> Ivi, III, 8, pp. 1727-9.

dignità da se stesse, ma in quanto possano essere trasportate ad altre cose e influiscano sulla filosofia.<sup>652</sup>

In Montaigne e Bacon, la costruzione del sapere avviene ancora stabilendo nessi. La prospettiva rimane induttivista, ma la critica alla fallacia teoretica e alla “scienza come uno la desidera” coinvolge il principio cardine dell’induzione classica – l’analogia – e apre le porte alla necessità della differenza e della sua sferzante azione probatoria.

### 5.3 Induzione e analogia

Nell’indagine rinascimentale che ricorre all’argomentazione retorica (e dialettica), sfidando la preminenza del sillogismo tipica della logica scolastica, il vantaggio della prima sulla seconda è dato essenzialmente dalla possibilità di coniugare utilità e verità, in una prospettiva che abbiamo visto essere preminente nell’opera di Montaigne e di Bacon<sup>653</sup>. In questo senso, l’analogia non si propone come prova dell’argomentazione<sup>654</sup>, dal momento che il contesto dell’indagine sarà quello esperienziale – l’unico a portata umana – in cui cioè regna la verosimiglianza e non la verità, il “per lo più” e non la necessità<sup>655</sup>. L’analogia come costruzione di nessi simili – espressi nella forma letteraria della similitudine – apparirà invece come uno strumento per lo svelamento delle cose, come già nella *Poetica* e nella *Retorica* aristotelica in cui Aristotele ammonisce che per la filosofia «è segno di buona intuizione il cogliere l’analogia anche tra cose molto differenti tra loro»<sup>656</sup>. Com’è noto, nella prospettiva aristotelica, l’analogia costituisce il dispositivo di un’induzione che riconosce una proprietà comune tra casi particolari che ne costituiscono gli esempi<sup>657</sup>. Sia nei *Topici* che nella *Retorica* esempio e induzione costituiscono così gli elementi di un discorso che brilla per capacità di persuasione e di convinzione, «più chiaro e più noto secondo la percezione e comune ai più»<sup>658</sup>. La capacità persuasiva è rimandata nella *Retorica* alla forza di quello che abbiamo chiamato *langage imagé* in riferimento a

<sup>652</sup> F. Bacon, *Prefazione alla storia naturale*, in id., *Opere filosofiche*, cit., vol. I, pp. 515-6.

<sup>653</sup> D. Norbrook, *Rhetoric, ideology and Elizabethan world picture*, in P. Mack (a cura di), *Renaissance Rhetoric*, New York 1994, pp. 140-64, p. 141.

<sup>654</sup> Così in Agricola, la similitudine appare come la forma meno potente dal punto di vista probatorio, ma più convincente per l’assenso dell’uditorio: «Omnium locorum et quibus ducuntur argumenta, nulli fere minus est virium contra renitentem audientem, quam similitudini. Ad eum vero qui sponte sequitur docendumque se praebet, accomodator, nullus est. Aperit enim rem (si recte adhibeatur) et quendam eius imagine subiicit animo, ut cum assentiendi necessitatem non afferat, afferat tacitum dissentendo pudorem. Quapropter ad probandum non ita crebro, ad explanandum illustrandumque saepe ab oratoribus, a poetis saepius adhibetur». R. Agricola, op. cit., I, 26, p. 38.

<sup>655</sup> Cfr. Aristotele, *Retorica*, II, 25, cit., p. 930.

<sup>656</sup> Ivi, p. 962.

<sup>657</sup> Aristotele, *Topici*, I, 12.

<sup>658</sup> Ivi, in id., *Organon*, a cura di M. Zanatta, Torino 1996, p. 129.

Montaigne, nella misura in cui, per mezzo dell'immagine e della metafora, rende disponibile ai più l'esperienza dell'evidenza che il discorso pone davanti agli occhi dell'uditore.

Il XVI si impone come il secolo dell'analogia – quarta tra le forme aristoteliche della metafora: la ricerca di un medesimo rapporto in domini diversi investe il campo dell'indagine naturale, facendo di uno schema logico-retorico la garanzia di una possibile unità ontologica di fronte alla varietà: conseguentemente, lo schema logico diviene un principio di metodo<sup>659</sup>. L'intrecciarsi delle varie fonti che dall'antichità al Medio Evo hanno costituito il discorso sui tropi è complesso<sup>660</sup>, ma possiamo forse soffermarci sulla categoria *homoiosis/similitudo*, che raggruppa tre fenomeni argomentativi, quali l'*imago*, l'*exemplum* e la *comparatio*, e che viene recepita nei termini di strategia argomentativa definendola come dimostrazione della cosa meno nota, attraverso la similitudine con una cosa più nota («est minus notae rei per similitudinem ejus, quae magis notae est, demonstratio»<sup>661</sup>). Il valore tradizionalmente speculativo si gioca quindi nella ricerca del simile capace di mostrare l'ignoto attraverso il noto.

Così negli *Essais* le similitudini e le induzioni di Socrate divengono a loro volta comprensibili ai più. La mente del più grande filosofo si dimostra in perfetta sintonia con l'ordine naturale e il suo parlare si fa comprensibile e spontaneo, soprattutto utile per la vita:

Socrate fa muovere la propria anima d'un movimento naturale e comune. Così parla un contadino, così parla una donna. Non ha mai in bocca altro che cocchieri, falegnami, ciabattini e muratori. Sono induzioni e similitudini tratte dalle più volgari e conosciute azioni degli uomini. Ognuno lo capisce. (...) Costui non si propone vane fantasie: il suo scopo fu di fornirci cose e precetti che realmente e più direttamente servano alla vita<sup>662</sup>

È interessante notare che il termine *induction* occorre solo una volta negli *Essais*, affiancato al lemma *similitudo* e alla figura di Socrate. Demonet<sup>663</sup> ha sottolineato un possibile legame con l'*induction socratique* che Antoine de Gouvèa, maestro di Montaigne, distingue dalla semplice induzione e dalla deduzione e considera migliore per il giudice. È questo un tipo di induzione che, meno stretta di quella logica, e meno relativa dell'esempio di tipo oratorio, stabilisce delle comparazioni ma lascia libero l'interlocutore di concludere sull'argomento. Concordando con Demonet<sup>664</sup> è pur vero che Montaigne non sembri considerare

---

<sup>659</sup> Si veda C. Perelman, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles 2000, p. 507.

<sup>660</sup> Si veda J. Molino, F. Soublin, J. Tamine, *Présentation: Problèmes de la métaphore*, in «Langages», 12, 1979, n. 54, pp. 5-40, pp. 11-12.

<sup>661</sup> Isidoro di Siviglia, *Etymologies*, I, 21, cit. in ivi, p. 12.

<sup>662</sup> M. de Montaigne, op cit., II, 12, p. 1928.

<sup>663</sup> M.-L. Demonet, *Au-delà de la rhétorique : le vrai et la fiction poétique chez Montaigne*, in «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», 20, 2002, n. 4, pp. 357-374, p. 363.

<sup>664</sup> *Ibidem*.



positivamente le figure retoriche come similitudine e metafora, nella prospettiva della catalogazione stilistica dell'eloquenza; eppure il principio che ne è a fondamento – trasferimento di significato e costruzione di nessi significanti – percorre tutti gli *Essais*. La raccolta di esempi e di contro esempi è il procedimento tipico di molti capitoli e Montaigne stesso testimonia questo atteggiamento mentale e scritturale in I, 21: «Se non scelgo bene gli esempi, un altro li scelga per me»<sup>665</sup>. Il testo francese «Si je ne comme bien» è, alla luce delle importanti ricerche di André Tournon, di grande interesse, nella misura in cui il termine *comme* rimanda alla particella che introduce la similitudine, perciò il verbo *comme* chiama in causa non solo la raccolta di esempi, ma la capacità di notare le analogie<sup>666</sup>.

Anche Bacon condividerà il principio induttivo, ma rifiutandone le forme tradizionali come l'*enumeratio*, la *collatio* ciceroniana e il *paradeigma* aristotelico – quei procedimenti cioè che mirano a raccogliere *exempla* simili da cui indurre un medesimo principio. Questo procedimento teoretico è infatti inquinato, come abbiamo visto, dalla presenza degli *idola* e dell'atteggiamento epistemologico che costruisce la scienza come la si desidera, a partire dal lume molle che è l'intelletto, impregnato di affetti e immaginazioni. Lo scopo della scienza baconiana non è la scoperta – *inventio* – degli argomenti, ma delle arti e dei principi della scienza; non la costrizione dell'assenso ma la costrizione delle cose, per cui l'ordine e la natura delle dimostrazioni dovranno adeguarsi, e fondare il metodo dell'interpretazione della natura.

Innanzitutto, nell'aforisma I, 14 del *Novum Organum*, Bacon affronta la forma del sillogismo identificandolo come strumento di dimostrazione del sapere sofistico. Come tale, il sillogismo conserva le illusioni e gli errori legati al linguaggio: il termine medio attraverso la quale si stabilisce la relazione tra due elementi è ingannevole, in virtù della vaghezza e dell'astrazione arbitraria delle parole che contrassegnano le nozioni.

Bacon quindi si volge all'induzione come forma di dimostrazione fondata sul senso e non sulle grandi macchinazioni logiche, stringe la natura da vicino e si mescola alle opere: attraverso l'induzione infatti, l'intelletto stabilisce un rapporto stretto con i fatti particolari, sui quali si fonda al fine di stabilire i principi primi. Tuttavia, l'intelletto non può semplicemente approcciare l'esperienza vasta che gli presenta «il numero di particolari è così elevato, quasi un esercito, e sono sparsi e diffusi così da distrarre e confondere l'intelletto»<sup>667</sup>. Il rischio, che è l'errore dell'induzione fin ora in uso, che dai fatti vola subito

---

<sup>665</sup> M. de Montaigne, op. cit., I, 21, p. 185.

<sup>666</sup> A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris 2000, p. 38 e nota.

<sup>667</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organum*, cit., I, 102, p. 191.

agli assiomi della natura, risiede nell'incompletezza di un'esperienza troppo grande e mal registrata, da cui si ottengono solo conclusioni precarie:

Infatti, l'induzione che procede per enumerazione semplice è cosa puerile: giunge a conclusioni precarie, si espone al pericolo di un'istanza contraddittoria e, in genere, si pronuncia su un numero di casi inferiore al necessario, e solo su quelli che sono a portata di mano. Invece, l'induzione utile alla scoperta e alla dimostrazione delle scienze e delle arti dovrà esaminare la natura attraverso i necessari rifiuti ed esclusioni; e di qui, dopo un numero sufficiente di istanze negative dovrà concludere sulla base delle istanze affermative.<sup>668</sup>

La centralità del metodo è ribadita proprio nella sua capacità di supplire alle mancanze e fallacie del senso, e di mitigare i poteri della mente riscaldata e ammolata negli *idola*: il problema non consiste nelle fallacia umane più o meno arginabili – attinenti alla specie o al sapere che deriva da questo intelletto imperfetto – ma nella via seguita.

Per parlarvi con semplicità, uno zoppo che segue la via giusta arriva, come suol dirsi, prima di un corridore che segue la strada sbagliata. Ricordatevi che la questione concerne la via da seguire e non le forze, e che sosteniamo non la parte di giudici, ma quella di guide. Per questo, abbandonato ogni travestimento e artificio, affermo di essere convinto che, se tutti gli ingegni di tutte le età si riunissero in uno solo, continuando ad usare il metodo che ora si segue, fondato sulla meditazione e sull'argomentazione, non potrebbero compiere grandi progressi nelle scienze. E non mi limito a questa affermazione; ma sostengo che, quanto più il genio di un uomo è potente tanto più precipita e si perde nei labirinti e negli abissi dell'immaginazione, se si allontana troppo presto dalla luce della natura, cioè dalla storia e dall'evidenza delle cose particolari. (...) Il metodo che noi applichiamo alle arti e il modo della nostra ricerca sono tali da produrre l'eguaglianza dell'ingegno e delle capacità fra gli uomini, così come accadeva per l'eredità presso gli Spartani. (...) in quello studio della natura che si affida solo alle forze della mente un uomo potrà esser di molto superiore ad un altro, ma in ciò che propongo non c'è, tra gli intelletti umani una differenza molto maggiore di quanta non soglia essercene fra le percezioni sensibili dei vari uomini. Per parte mia temo come pericolose la sottigliezza e la precipitazione degli ingegni quando essi sono trasportati dal loro stesso movimento e mi preoccupo al massimo grado di fornire agli spiriti non penne e ali, ma piombo e pesi.

L'efficacia del metodo si fonda sulla possibilità di trovare la minima differenza che sveli le vere nervature naturali della realtà, attraverso la comparazione dei casi simili tra di loro, perché non c'è procedimento nell'*inventio* della conoscenza che non si fondi dalla similitudine: «there is no proceeding in invention of knowledge but by similitude»<sup>669</sup> e ancora «è errata l'induzione che inferisce i principi delle scienze attraverso l'enumerazione

---

<sup>668</sup> Ivi, I, 105, p. 195.

<sup>669</sup> Id., *Valerius Terminus. Of the interpretation of Nature*, in J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, *The works of Francis Bacon*, London 1861, vol.VI, p. 28.

semplice, senza affidarsi alle esclusioni, alle soluzioni o alle separazioni richieste dalla natura»<sup>670</sup>.

Il buon filosofo, in Bacon, si contrappone ancora al cattivo macellaio platonico, e la dialettica come processo intellettuale che scinde e unisce è rivalorizzato e ripulito dalla verbosità viziata del sapere tradizionale.

#### 5.4 La ragione zoppica: il caso contrario e il metodo dell'interpretazione della natura

La riflessione di Bacon è perciò in ultima analisi incentrata sulla configurazione della via giusta da seguire nella scoperta delle scienze, dimodoché la misura della potenza dell'intelletto degli individui è indifferente; anzi, una mente energica ma mal indirizzata non fa che creare saperi infondati e cadere nella presunzione. La via induttiva possibile indagata da Bacon nel *Novum Organum* tenterà perciò di coniugare i due atteggiamenti mentali – combinazione e distinzione – in modo da configurare un metodo corretto e allo stesso tempo persuasivo.

Ma dobbiamo ricordare che in questo nostro *Organo* trattiamo di logica, non di filosofia. La nostra logica però insegna e istruisce l'intelletto a non prendere e stringere le astrazioni delle cose, per così dire, con i fragili viticci della mente (come nella logica volgare), ma a penetrare davvero la natura e a scoprire le virtù e gli atti dei corpi e le loro leggi determinate nella materia, cosicché questa scienza derivi non solo dalla natura della mente, ma anche dalla natura delle cose.<sup>671</sup>

La mente umana, sebbene claudicante e scostante, può affidarsi a un tipo di induzione capace di resistere agli *exempla* il valore probatorio che era stato annullato dalla loro funzione argomentativa in retorica. In questo senso, il ricorso all'induzione è legittimo nella misura in cui lo scollamento tra linguaggio e realtà è ricucito e la metafora – nel senso euristico che abbiamo richiamato e non meramente stilistico – scopre il fondamento ontologico comune agli elementi comparati per mezzo linguistico, come già accadeva nella riflessione autenticamente aristotelica<sup>672</sup>: «la dimostrazione di gran lunga migliore è l'esperienza, a patto che non si prescinda dall'esperimento. Infatti, qualora la si voglia applicare ad altri casi che si ritengono simili, se ciò avviene senza metodo né ordine, anche l'esperienza sarà ingannevole»<sup>673</sup>.

---

<sup>670</sup> Id., *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, cit., I, 69, p. 129.

<sup>671</sup> Ivi, II, 52, p. 527.

<sup>672</sup> D. Guastini, *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, in «Isonomia», Rivista elettronica dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino, 2005, p. 6.

<sup>673</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, cit., I, 70, p. 129.

La seconda parte del *Novum Organum* è dedicata alla costruzione delle celebri tavole di comparazione delle istanze di fronte all'intelletto, il cui ordine deve procedere storicamente. Il sistema delle tavole costituisce una comparazione controllata<sup>674</sup> e assume la forma di una topica di fatti. Il riferimento alla storia è fondamentale perché sottolinea la necessità di proporre all'intelletto le esperienze così come accadono, limitando al massimo i voli dell'immaginazione e favorendo un giudizio risultante dalla scelta dei giusti esempi assemblati tra loro in modo corretto. La varietà dell'esperienza di ogni determinata natura, una volta raccolta in fatti ed esempi, deve essere sistematizzata secondo l'ordine di comparazione delle istanze<sup>675</sup> davanti all'intelletto. In primo luogo, le tavole di presenza raccolgono i fatti di esperienza in cui si trova la natura ricercata. La tavola successiva raccoglierà tutti i casi in cui la medesima natura è assente, il cui numero è potenzialmente infinito: entra in gioco così l'attività combinatoria dell'intelletto che cerca le similitudini, ma all'interno di un giardino topico già definito, capace di controllare la selva della natura per mezzo del sistema delle tavole. Le istanze in cui la natura è assente saranno ricercate solo nei fatti che presentano somiglianza o affinità con le istanze in cui è stata notata la presenza: «Le istanze negative, perciò, devono essere unite a quelle affermative e le privazioni devono essere considerate solo in quei soggetti che sono molto simili a quelli nei quali la natura data è presente e si manifesta»<sup>676</sup>. Emerge così un'induzione molto più vicina a quella aristotelica dei *Topici*, in cui l'indagine «su ciò che si dice in molti modi» è portata avanti secondo le regole di somiglianza e di differenza<sup>677</sup>. La domanda che si pone, a questo punto, è se l'intelletto umano possa essere ripulito, e se la conoscenza possa prodursi, attraverso il nuovo metodo, senza essere viziata dall'umanità del processo teoretico che la informa. Bacon sembra rispondere positivamente: per mezzo del nuovo metodo, l'umano sarà in grado di produrre l'ultima grande imitazione, quella che stabilisce un confronto biunivoco e reciproco tra libro delle opere (*God's Works*) e libro delle Scritture (*God's Words*):

Noi, infatti, siamo di questa opinione: se gli uomini avessero a portata di mano una retta storia della natura e dell'esperienza e vi si dedicassero con zelo, lasciandosi guidare da due imperativi, quello di abbandonare le opinioni e quello di trattenere per un certo tempo la mente dal tendere

<sup>674</sup> Sul procedimento analogico nelle tavole di comparazione cfr. S. Pender, op. cit., pp. 23-6; F. Yates, *Francis Bacon: Discovery and the art of discourse*, Cambridge 1974, pp. 136-68 e B. Vickers, *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580-1680*, in id., *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, pp. 95-163.

<sup>675</sup> Sull'origine giuridica del termine istanza si veda L. Jardine, op. cit., p. 144. Per un approfondimento del termine nella logica scolastica e della trasposizione nell'ambito della *scientia* si veda Y. Iwakuma, *Instantiae. A study of Twelfth Century technique of argumentation with an edition of Ms. Paris BN Lat. 6674 f.1-5*, in «Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin», 38, 1981.

<sup>676</sup> F. Bacon, *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organico*, cit., II, 12, p. 267.

<sup>677</sup> Aristotele, *Topici*, cit., I, 12-13, p. 137.

ai principi più generali o a quelli che ad essi sono più vicini, allora potrebbero giungere al nostro metodo di interpretazione con la forza propria e originaria della mente, senza alcun'altra arte. L'interpretazione, infatti, è l'opera vera e naturale della mente liberata dagli ostacoli. Ma in virtù dei nostri precetti tutto sarà certamente più spedito e molto più sicuro. Non intendiamo dire, tuttavia che ad essi non si possa aggiungere nulla: al contrario, noi che consideriamo la mente non solo nelle sue facoltà *ma nella sua unione con le cose*, dobbiamo affermare che l'arte della scoperta può crescere con il crescere delle scoperte.<sup>678</sup>

Il nuovo metodo segna la possibilità della conoscenza *ex analogia universi*, oltre il sapere *ex analogia hominis*. Si tratta di un supermanto che nel *Novum Organum* è suggerito già dalla scelta dei titoli dei due libri. Il titolo del primo, *Aforismi sull'interpretazione della natura e sul Regno dell'uomo*, annuncia la decostruzione del sapere conosciuto fino a quel momento, e delle potenzialità dell'intelletto umano su cui quel sapere si era fondato. Il regno dell'uomo descritto nel primo libro separato, frutto del metodo delle anticipazioni della natura, è diverso da quello a cui rimanda il titolo della seconda parte, *Aforismi sull'interpretazione della natura o sul regno dell'uomo*, costruito sul metodo dell'interpretazione della natura. Qui, l'utilità delle opere non è semplicemente beneficio per l'uomo, ma segno della correttezza della conoscenza delle cause, secondo la più classica delle definizioni di scienza. Natura e regno dell'uomo non si configurano come entità separate: la mente non è più semplicemente la somma delle sue facoltà, ma *copulatio cum rebus*.

La fuga dall'induzione classica, prettamente incentrata sulla ricerca del simile, assume altro ruolo in Montaigne, e ha ben altre conseguenze. Giungiamo così, fedeli anche noi al gioco tra analogie e differenze, al più grande scarto tra i due autori esaminati in questo elaborato. D'accordo con Ehrlich, possiamo affermare che l'immagine in generale, sia essa comparazione, metafora, esempio o parabola, risponde alle due esigenze di Montaigne: se da una parte infatti, costituisce la proposta di una rappresentazione della realtà, dall'altra sviluppa un rapporto diretto con la sua idea di conoscenza – mobile, parziale, frammentaria – mantenendo l'unione tra valore poetico (nel senso evocato del linguaggio che si fa sensibile) e valore epistemologico<sup>679</sup> come capacità generativa del sapere, nell'itinerario del pensiero dall'ignoto al noto. Tuttavia, laddove l'analogia rinascimentale insisteva sul simile per fare di due eventi i fenomeni di un medesimo principio, e cioè di una medesima struttura dell'universo, Montaigne insiste sul paradosso della somiglianza attraverso la figura della *boiterie* – eco dell'adagio latino *omnis comparatio claudicat*:

---

<sup>678</sup> Ivi, I, 130, pp. 240-1.

<sup>679</sup> H.-H. Ehrlich, op. cit., pp. 84-85.

Come nessun fatto e nessuna forma assomiglia del tutto a un'altra, così nessuna differisce del tutto dall'altra. Ingegnosa mescolanza di natura. Se le nostre facce non fossero simili, non si potrebbe distinguere l'uomo dalla bestia; se non fossero dissimili, non si potrebbe distinguere l'uomo dall'uomo. Tutte le cose si corrispondono per qualche similitudine. Ogni esempio zoppica. E la correlazione che si trae dall'esperienza è sempre difettosa e imperfetta. Si collegano tuttavia i paragoni per qualche punto comune.<sup>680</sup>

In riferimento a questo brano, Koppisch, sottolinea come la comparazione non può mai concludersi in un'identità: attraverso analogie e metafore l'umano può esprimere la sua conoscenza parziale<sup>681</sup>, ma in nessun modo è in comunicazione con l'essere. L'autrice, nell'affermare che alcune similitudini sussistono di per sé e che quindi le comparazioni non sono totalmente ingiustificate, sembra però recuperare un fondamento che sfugge all'arbitrarietà individuata da Montaigne nella critica del sapere. La sfumatura ci appare qui diversa: l'incomunicabilità con l'essere rappresenta il retroscena del sacrificio della verità a favore della verosimiglianza. Non è tanto il parziale conoscere a costituire il limite dell'umano, quanto il conoscere secondo il suo proprio modo – quello dello stabilire rassomiglianze. La *boiterie* dell'esempio è anche la cifra del conoscere umano che procede per similitudini concludendo sempre e necessariamente nel paradosso del simile. Come ha mostrato Ricoeur, si tratta di uno scarto insito nell'atto stesso della percezione della somiglianza, dal momento che il simile è appreso attraverso il differente<sup>682</sup>. La metafora mostra perciò il lavoro della somiglianza, mantenendo tuttavia l'importanza della differenza. Laddove l'insistenza sul valore teoretico della metafora si fa nella percezione del simile (dimostrazione della cosa ignota attraverso la cosa nota), in Montaigne, questo processo comporta invece la comprensione dell'irriducibile differenza. Sconvolgendo i termini della questione, si potrebbe sostenere che Montaigne ottiene attraverso il simile l'appercezione della totale differenza come cifra di tutte le cose del mondo. Di più, la varietà fa anche sì che tutto possa essere in rapporto di somiglianza con tutto, senza differenze di ordine, ma solo di grado. E segna infine, il fallimento dell'opera mimetica di Montaigne con il suo libro, dal momento che «la dissimilitudine s'introduce da sola nelle nostre opere: nessuna arte può arrivare alla similitudine»<sup>683</sup>. L'immagine e ogni suo correlato, dalla similitudine, alla comparazione, fino alla parabola o all'esempio, non è così garanzia di verità nel mondo

---

<sup>680</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 1991

<sup>681</sup> P. Koppisch, op. cit., p. 166.

<sup>682</sup> Per un approfondimento della metafora in Aristotele, in un confronto con la lettura di Paul Ricoeur si veda D. Guastini, op. cit. Sulla metafora come strumento conoscitivo si veda G. Travaglini, *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, in «Rivista di estetica», 40, 2009, pp. 121-148; G. Manetti, *Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione*, in *Metafora e conoscenza*, Milano 2005, pp. 27-67.

<sup>683</sup> M. de Montaigne, op. cit., III, 13, p. 1981

mutevole di Montaigne, ma rimane comunque la cifra di ogni processo del conoscere umano. Al contrario di un sapere che anela all'apodittico, la logica della metafora di Montaigne, per usare la felice espressione di Demonet, insiste sullo scarto che emerge dal metaforizzare stesso, sulla diversità persistente anziché sull'identità<sup>684</sup>.

Bacon e Montaigne prendono le mosse dalla medesima concezione dell'attività dell'intelletto, che combina e scinde attraverso la percezione delle similitudini e delle differenze, in una realtà caratterizzata da incostanza e la cui esperienza è necessariamente incompleta. I due autori condividono la critica delle capacità dell'intelletto, sottolineando acutamente non solo i limiti derivanti dalla costituzione psico-fisica dell'essere umano, ma anche delle incrostazioni prodotte dalla *coutume* e dall'educazione. Il contraltare epistemologico di questa discussione teoretica è necessariamente la critica del sapere in generale e del concetto di verità che lo fonda. In questo orizzonte, emerge prepotentemente la facoltà dell'immaginazione: Montaigne, come Bacon, tratta la tradizionale capacità generativa dell'immaginazione ma, per mezzo della necessità dell'immagine come punto di partenza di ogni processo conoscitivo, la riflessione finisce per coinvolgere l'intelletto tutto, nel suo avanzare per similitudini e differenze.

Entrambi gli autori insistono infine sulla differenza, con esiti tuttavia diversi: la differenza, o lo scarto, segna la rottura dell'attitudine dell'intelletto a fingere la costanza. Eppure, se Montaigne approda all'affermazione dell'irriducibile individualità di ogni essere, in Bacon l'*exemplum* portatore di rottura rappresenta la prova della verità del metodo che, se ben utilizzato attraverso i puntelli che fornisce, può ricostruire un'immagine del mondo pulita, imitazione della natura nelle sue nervature.

Perciò la discordia tra i due autori, nonostante le premesse simili, si concentra su una questione che avvicina Montaigne alla modernità, più dell'autore inglese. Bacon sembra ancora sperare in un riflesso corretto e pulito dello specchio che è la mente: la natura e la mente permangono come due entità autonome che possono, col giusto metodo, stabilire una relazione in cui le verità dell'una sia esattamente replicata nell'altra. In Montaigne la speranza è già svanita: la mente umana è il metro che costruisce e che non ha punti fermi al di fuori di sé. Qualsiasi regola o strumento – compasso, riga, cannocchiale – che Bacon auspica per correggere la sensibilità fallace dell'uomo, necessiterebbe a sua volta di altra regola e altro strumento. La soluzione a un altrimenti inarrestabile relativismo, rimane il

---

<sup>684</sup> Si veda M.-L. Demonet, *La logique de la métaphore. Essais, III,1*, cit.

*vivre à propos*: combinare la conoscenza di sé, con la capacità di vivere la vicissitudine e l'accettazione dell'irriducibile mostruosità di ogni cosa.



## Bibliografia

### Opere

Agostino d'Ippona, *Discorso sulla provvidenza di Dio*, in Id., *Discorsi nuovi: Dolbeau 21-31. Etaix 4-5*, a cura di F. Dolbeau, tr. it. V. Tarulli, Roma 2002

Agricola R., *De inventione dialectica*, Knoblouchus 1521

Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, Torino 1996

- *Poetica* in Id., *Opere*, Milano 2008
- *Politica*, a cura di C. A. Viano, Milano 2008
- *Retorica*, in Id., *Opere*, Milano 2008, vol. 2

Bacon F. *La Grande Instaurazione. Parte Seconda – Nuovo Organo*, I, 90, a cura di M. Marchetto, Milano 2002

- *Descriptio Globi Intellectualis*, in G. Rees (ed.), *The Oxford Francis Bacon*, Oxford 1996, vol. VI
- *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*, édité par G. Rombi et D. Deleule, Paris 1987
- *Saggi*, a cura di A. Brillì e A. M. Ancarani, Palermo 1996
- *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 2002
- *The remaines of the Right Honorable Francis, Lord Verulam, Viscoutn of St. Albanes, sometimes Lord Chancellour of England*, London 1648
- *Valerius Terminus. Of the interpretation of Nature*, in J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heat, *The works of Francis Bacon*, London 1861, vol. VI
- *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, 2 voll.

Bodin J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, a cura di S. Miglietti, Pisa 2013

Castiglione B., *Il Libro del Cortegiano*, a cura di A. Quondam, Milano 2000

Cicerone, *Brutus*, Milano 1995

- *De Officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di G. Picone e R. R. Marchese, Torino 2012
- *Dell'oratore*, a cura di M. Martina, M. Ogarin, I. Torzi, G. Cettuzzi, Milano 2013
- *Della natura degli dei*, I, 16-7, in Id., *Opere filosofiche e politiche*, a cura di D. Lassandro, N. Marinone, G. Micunco, Torino 1955, pp. 85-428
- *L'amicizia*, tr. it. di C. Saggio, note di E. Narducci, Milano 1997

Claudio Galeno, *Le scuole di medicina*, in Id., *Opere scelte*, a cura di I. Garofalo, M. Vegetti, Torino 1978

Cooper T., *Thesaurus Linguae Romanae et Britannicae*, London 1578

Coote E., *The English schoole-maister*, London 1596

Cornwallis W., *Essayes*, London 1600

Davidson F., Helmes H., Bacon F., *Gesta Grayorum. 1688*, Oxford 1915

Erasmus da Rotterdam, *De civilitate morum puerilium libellus*, Tiguri 1580

- *Il Ciceroniano o dello stile migliore*, a cura di A. Gambaro, Brescia 1965
- *La formazione del principe cristiano*, in Id., *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, Milano 2011
- *Per una libera educazione*, a cura di L. d'Ascia, Milano 2004
- *De ratione studii*, a cura di J.-C. Margolin, in *Opera Omnia Desiderii Erasmi*, Amsterdam 1971

Florio J., *A World of Words*, London 1598

- *The Essayes or Morall, Politike and Millitarie Discourses of Lord Michaell de Montaigne*, London 1603
- *His Firste Fruites*, London 1578

Guazzo S., *La Civil Conversazione*, a cura di A. Quondam, Ferrara 1993, 2 voll.

Hollybande C., *A Dictionary French and English*, London 1593

Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio*, Milano 2011, 2 voll.

Matteo Palmieri, *Vita Civile*, in E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Bari 1966

Montaigne, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Milano 2012

- *L'immaginazione*, intr., trad. e note di N. Panichi, Firenze 2000

More G., *A demonstration of God in his works Against all such as eyther in word or life deny there is a God*, London 1597

Musculus W., *Common places of Christian religion, gathered by Wolfgangus Musculus, for the vse of suche as desire the knowledge of godly truthe. translated out of Latine into Englishe*, Londini 1563

Nicot J., *Dictionnaire François-Latin*, Paris 1570

Orazio, *Epistola 1,5* in *Tutte le Opere*, a cura di E. Cetrangolo, Firenze 1968

Pierre de La Ramée, *Dialectici Commentarii*, Paris 1546

- *Dialectique (1555)*, Genève 1964

Platone, *Gorgia*, a cura di A. Taglia, trad. it. di F. M. Petrucci, Torino 2014

- *La Repubblica*, tr. di F. Sartori, intr. di M. Vegetti e note di B. Centrone, Bari 2011

Quintiliano, *Istituzione Oratoria*, a cura di S. Beta ed E. D'Incerti Armadio, Milano 2007, 2 voll.

Rider J., *Bibliotheca Scholastica. A Doyble Dictionarie, Penned for all those that would have within short space the vse of the Latin tongue, either to speake, or write. Verie profitable and necessarie for Scholers, Courtiers, Lawyers and their Clarkes, Apprentices of London, Travellers, Factors for Marchants, and briefly for all Discontinuers within her Majesties realmes of England and Ireland*, Oxford 1589

Ripa C., *Iconologia, ovvero Descriptione di diverse Imagini cavate dall'antichità et di propria invenzione*, Roma 1603

Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, trad. di L. Perotto, Bologna 2000

- *Somma contro i gentili*, a cura di T. S. Centi, Torino 1975
- *Sulla Trinità* in Id., *Commenti a Boezio*, intr., trad. e note di P. Porro, Milano 2007

Vives J. L., *De Ratione Studii Puerilis Epistolae Duae*, Lipsiae 1538

- *Introductio ad sapientiam*, Parisi 1527
- *Introduction à la sagesse*, Monaco 2000
- *Ioannes Ludovicus Vives, Valentinus, adversus pseudodialecticos*, Selestadium 1520
- *La vita e i costumi dello studioso*, in Id., *L'insegnamento delle discipline*, intr., trad., commento di V. del Nero, Firenze 2011

## Studi critici

Abel G., *Juste Lipse et Marie de Gournay autour de l'exemplaire d'Anvers des Essais de Montaigne*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 1973, t. 35, n. 1, pp. 117-129

Adorno T. W., *La forma del saggio*, in Id., *Note per la letteratura*, Torino 2012, pp. 3-26

Ashworth E. J., *Les théories de l'analogie du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008

Assirelli M., *L'immagine dello 'stolto' nel Salmo 52*, in M. Ceccanti e M. C. Castelli, *Il Codice Miniato: Rapporti tra codice, testo e figurazione*. Atti del III Congresso di Storia della Miniatura. Cortona, 20-23 ottobre 1988, Firenze 1992, pp. 19-34

Baldacci M., *La relazione educativa e la conversazione*, in N. Panichi (a cura di), *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversazione» tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze 2013, pp. 297-308

Baraz M., *Les images dans les Essais de Montaigne*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 27, 1965, n. 2, pp. 361-394

Barreca F., *Il 'libro della natura' tra riforma della Chiesa e nuova scienza: la teologia naturale di Raimondo Sibiuda nei secoli XV-XVI*, in «Galilæana», VIII, 2011, pp. 105-13

Battistini A., *Il De disciplinis, enciclopedia eirenica di Juan Luis Vives*, in W. Tega (a cura di), *Le origini della modernità. I. Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*, Firenze 1998

Bejczy I., *'Historia praestat omnibus disciplinis': Juan Luis Vives on history and historical study*, «Renaissance Studies», mar. 2003, vol. 17 (1), pp. 69-83

Bertin G. M., *Montaigne: l'antiretorica e l'esigenza formativa e antienciclopedica*, in *La pedagogia umanistica nei secoli XV e XVI*, Milano 1961

Bianchi L., *Le scienze nel Quattrocento*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002

Blair A. M., *The theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton 1997

- *Humanist methods in Natural Philosophy: the Commonplace Book*, in «Journal in the History of Ideas», vol. 53, n. 4, oct. – dec. 1992, pp. 541-551

Boudou B., *Une pratique interprétative à l'oeuvre dans les Essais: Montaigne et l'histoire*, in «Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance», n. 21, 1985, pp. 37-59

Boucher W., *"Learning mingled with nobilitie": directions for reading Montaigne's Essais in their institutional context*, in K. Cameron e L. Willet, *Le visage changeant de Montaigne/The changing face of Montaigne*, Paris 2003, pp. 337-362

- *Montaigne et Antony Bacon. La familia et la fonction des lettres*, in «Montaigne Studies», 2001, vol. XIII, n. 1-2, pp. 241-276
- *Montaigne in England and America*, in Ph. Desan (a cura di), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford/New York 2016

- *The origins of Florio's Montaigne*, in «Montaigne Studies», 2012, vol. XXIV, n. 1-2, pp. 7-32

Brahmi F., *Le scepticisme de Montaigne*, Paris 1997

- *Le travail du scepticisme*, Paris 2001

Bremond C., Le Goff J., *L'«exemplum»*, Turnhout 1982

Briggs J. C., *Francis Bacon and the rhetoric of nature*, London 1989

Brush C. B., *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague 1966

Bruyère N., *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramée*, Paris 1984

Burke P., *Il cortigiano*, in E. Garin (a cura di), *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari 1993

- *Il Libro del Cortegiano. Baldassarre Castiglione e i percorsi del Rinascimento Europeo*, Roma 1998
- *The Renaissance translator as go-between*, in A. Höfele e W. von Koppenfels (edited by), *Renaissance Go-Betweens. Cultural exchange in Early Modern Europe*, Berlin-New York, 2005, pp. 17-31

Busa R., *Experientia, experimentalis, experimentum, experior, inexperientia, inexplers, nell'Aquinate e negli altri autori censiti nell'Index Thomisticus*, in M. Veneziani (a cura di), *Experientia. X Colloquio Internazionale, Roma 4-6 gennaio 2001*, Firenze 2002, pp. 101-168

Carbone R., *Différence e mélange in Montaigne. Mostri, metamorfosi, mescolamenti*, Milano 2013

Carile P., *Considerazioni liminari sulla 'paideia' del sovrano nell'Europa rinascimentale e barocca*, in Id. (a cura di), *La formazione del principe in Europa dal Quattrocento al Seicento. Un tema al crocevia di diverse storie*, Roma 2006, pp. 7-25

Carlino A., *La fabbrica del corpo. Libri e dissezione nel Rinascimento*, Torino 1994

Cassirer E., *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'umanesimo alla scuola cartesiana*, Torino 1954

Cave T., *The cornucopian text. Problems of writing in French Renaissance*, Oxford 1979, pp. 271-321

Céard J., *Montaigne, traducteur de Raymond Sebond: positions et propositions*, in «Montaigne Studies», 5, 1993, pp. 11-26

Chartier R. e Julia D., *Naissance du collège*, in R. Chartier, D. Julia, M.-M- Compère, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1976, pp. 147-173

Clark C. E., *Montaigne and the imagery of political discourse in Sixteenth Century France*, in «French Studies», XXIV, 1970, 4, pp. 337-355

Coleman D., *Montaigne, quelques Anciens et l'écriture des Essais*, Paris 1995

Colie R. L., *The Resources of Kind. Genre-Theory in the Renaissance*, Berkley-Los Angeles-Boston 1973

Compagnon A., *Montaigne ou la parole donnée*, in F. Lestringant (a cura di), *Rhétorique de Montaigne*, Paris 1985, pp. 9-19

Comparot A., *Amour et vérité: Sebond, Vivès et Michel de Montaigne*, Paris 1983

Compayré G., *Montaigne et l'éducation du jugement*, Paris 1905; J. Château, *Montaigne psychologue et pédagogue*, Paris 1964

Conde Salazar M., *Presencia de Quintiliano en las «Teorías psicológicas» de Juan Luis Vives*, in T. Albaladejo, E. Del Rio, J. A. Caballero (a cura di), *Quintiliano: Historia y Actualidad de la Retórica*, I, La Rioja 1998

Conley T., *Institutionalizing translation. On Florio's Montaigne*, in S. Weber (edited by), *Demarcating discipline. Philosophy, Literature, Art*, Minneapolis 1986, pp. 45-60

Coppin J., *Montaigne traducteur de Raymon Sebond*, Lille 1925

Coppini D., *Gli umanisti e i classici: imitazione coatta e rifiuto dell'imitazione*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», Serie III, Vol. 19, n. 1, 1989, pp. 269-285

- *La polemica de imitatione tra Angelo Poliziano e Paolo Cortesi*, in D. A. Lines, M. Laureys, J. Krayer (a cura di), *Forms of Conflict and Rivalries in Renaissance Europe*, Gottingen 2015, pp. 39-60

Costola S., Saenger M., *Shylock's Venice and the Grammar of Modern City*, in M. Marrapodi (a cura di), *Shakespeare and the Italian Renaissance. Appropriation, Transformation, Opposition*, Farnham 2014, pp. 147-62

Cotroneo G., *Il senso della storia nella Methodus di Jean Bodin*, in «Rivista di studi crociani», I, n. 3, 1964

Couturas C., *Conversation*, in Ph. Desan (sous la direction de), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2007, cit., pp. 249-252

Couzinet M.-D., *Histoire et méthode à la Renaissance*, Paris 1996

- *Nature et fonctions de l'histoire dans les Essais de Montaigne*, in Ead., *Sub specie hominis. Études sur le savoir humaine au XVI<sup>ème</sup> siècle*, Paris 2007, pp. 177-89
- *Pierre Ramus et la critique du pédantisme. Philosophie, humanisme et culture scolaire au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 2015

Crisciani C., *Fatti, teorie, "narratio" e i malati a corte. Note su empirismo in medicina nel tardo-medioevo*, in «Quaderni storici», n. 3, 2001, pp. 695-518

Croll M. W., *Attic Prose, Lipsius, Montaigne, Bacon*, in J. M. Patrick, R. O. Evans (a cura di), *Style, Rhetoric, and Rhythm. Essays by M. W. Croll*, Princeton 1966, pp. 167-202



- Dauvois N., *Prose et poésie dans les Essais de Montaigne*, Paris 1997
- De Puig J., *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, Paris 1994
- Defaux G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, Paris 1987
- Del Nero V., *Tradizione classica e cultura umanistica nel De disciplinis di Vives*, Lecco 2015, pp. 41-50
- Demonet M.-L., *La logique de la métaphore. Essais, III,1*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1985, pp. 141-152
- *Au-delà de la rhétorique : le vrai et la fiction poétique chez Montaigne*, in «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», 20, 2002, n. 4, pp. 357-374
  - *L'écriture du scepticisme chez Montaigne. Actes des journées d'étude (15-16 novembre 2001)*, Genève 2004
- Desan Ph., *Naissance de la Méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris 1987
- Diaz S., *La doctrina de la Historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro*, «Hispania», jul. 1, 1941, vol. I (4), pp. 3-39
- Dréano M., *L'augustinisme dans l'Apologie de Raimond Sebond*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 24, 1962, pp. 559-575
- *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris 1937
- Ehrlich H.-H., *Montaigne, la critique et le langage*, Klincksieck 1972
- Elias N., *Il processo di civilizzazione*, Bologna 1988
- Faye E., *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*, Paris 1998
- Ferrari E., *Montaigne: une anthropologie des passions*, Paris 2014

Ferroni G., «*Sprezzatura*» e simulazione, in A. Prosperi (a cura di), *La corte e il "Cortegiano"*, cit., vol. 1, pp. 119-147

Foglia M., *Montaigne pédagogue du jugement*, Paris 2011.

Franzero C. M., *John Florio a Londra ai tempi di Shakespeare*, Parma 1969

Fridrich H., *Montaigne*, Paris 2002

Fumaroli M., *Otium, convivium, sermo*, in «*Rhetorica. A journal of the History of Rhetoric*», vol. 11, n. 4, 1993, pp. 439-443

- *L'Âge de l'éloquence: Réthorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris 2001

Funkenstein A., *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento*, Torino 1996

Garin E., *Montaigne e Charron*, in Id., *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari 1957, pp. 219-24

- *Note su alcuni aspetti delle retoriche rinascimentali e sulla Retorica del Patrizi*, in E. Garin, P. Rossi, C. Vasoli (a cura di), *Testi umanistici su la retorica*, Roma-Milano 1953

Gemelli B., *Aspetti dell'atomismo classico nella filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*, Firenze 1996

Giglioni G., *Francesco Bacone*, Roma 2011

Gilbert N. W., *Renaissance concepts of method*, New York 1960

Gillespie S., *Lucretius in the English Renaissance*, in S. Gillespie, P. Hardie (a cura di), *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge 2007, pp. 242-253

Gilson E., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Milano 2011

Gontier T., *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux: Montaigne et Descartes*, Paris 1998

- *Umanità dell'animale, animalità dell'umano*, in *Il coignoissent bien Galien, mais nullement le malade. Montaigne e l'esperienza del corpo tra medicina, letteratura e filosofia*, Roma 2018

González González E., *Fame and Oblivion*, in C. Fantazzi (a cura di), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston 2008

- *Juan Luis Vives. Works and Days*, in C. Fantazzi (a cura di), *A Companion to Juan Luis Vives*, Leiden-Boston 2008

Good G., *The Observing Self: Rediscovering the Essay*, New York 1988

Goyet F., *A propos de «Ces petissages des lieux communs». (Le rôle des notes de lecture dans la genèse des Essais)*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1986, n. 5-6, pp. 11-26

Gray F., *Le Style de Montaigne*, Paris 1958

Guastini D., *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, in «Isonomia», Rivista elettronica dell'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Urbino, 2005

Guy A., *La Theologia Naturalis en son temps: structure, portée, origines*, in *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, études réunies sous la direction de C. Blum, Paris 1990, pp. 15-47

Guzzo A., *Bacone e i problemi tecnici dell'educazione*, in «Levana», 1924

Hamasse J., *Experientia/Experimentum dans les lexiques médiévaux*, in M. Veneziani (a cura di), *Experientia. X Colloquio Internazionale, Roma 4-6 gennaio 2001*, Firenze 2002, pp. 77-90

Hamlin W. M., *Florio's Montaigne and the tyranny of "Custome": appropriation, ideology and early English readership of the Essays*, in «*Renaissance Quarterly*», 2010, n. 2, vol. 63, pp. 491-544

- *Florio's theatrical Montaigne*, in «*Montaigne Studies*», 2012, vol. XXIV, n. 1-2, pp. 33-50

Henderson J. R., *"Vain Affectations": Bacon on Ciceronianism in The advancement of learning*, in «*English Literary Renaissance*», n. 25, 1995, pp. 209-34

Hendrick P., *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, Paris 1996

Holyoake S. J., *Montaigne and the concept of "bien né"*, in «*Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*», t. XXX, n. 3, 1968, pp. 483-498

Hooykaas R., *Humanisme, science et réforme. Pierre de la Ramée (1515-1572)*, Leyde 1958

Hovey K. A., *"Mountaigny saith prettily": Bacon's French and the Essay*, in «*Publication of the Modern Language Association*», vol. 106, n. 1, 1991, pp. 71-82

Hubert V., *Éducation et scepticisme chez Montaigne: ou Pédantisme et exercice du jugement*, Montréal 1997

Imbach R., *Notule sur quelques réminiscences de la théologie scholastique chez Montaigne*, in *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris 2004, pp. 91-106

Iwakuma Y., *Instantiae. A study of Twelfth Century technique of argumentation with an edition of Ms. Paris BN Lat. 6674 f.1-5*, in «*Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*», 38, 1981

- Jaquet C., *Bacon et la promotion des savoirs*, Paris 2010
- Jardine L., *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge 1973
- Jasinski R., *Sur la composition des Essais*, in *Mélanges offerts à H. Chamard*, Paris 1951
- Jeanneret M., *Des mets et des mots. Banquets et propos de table à la Renaissance*, Paris 1987
- Perpetuum mobile. *Metamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris 1997
- Johnston M. D., *Ciceronian Rhetoric and Ethics. Conduct Literature and 'Speaking Well'*, in V. Cox e J. O. Ward (a cura di), *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance*, Leiden-Boston 2006, pp. 147-164
- Koppisch P., La philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée: *the role of metaphor in Montaigne's Essais*, in «Renaissance et Réforme», III, n. 2, 1979, pp. 159-167
- Kretzmann N., *The Metaphysics of Theism. Aquina's Natural Theology in Summa contra gentiles I*, Oxford 1997
- Krietzman L.D., *The fabulous imagination: on Montaigne's Essays*, New York 2009
- Laffranchi M., *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999
- Lambert J., *Early modern educational culture: The wit of a Woman*, in K. M. Moncrief e K. R. McPherson (a cura di), *Performing Pedagogy in Early Modern England*, Farnham 2011
- Legge M. D., *An English Allusion to Montaigne before 1595*, in «The Review of English Studies», vol. 1, n. 4, 1950, pp. 341-44
- Legros A., *Les ombrages de Montaigne et d'Augustine*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 55, 1993, pp. 547-563

- Lievsay L., *Stefano Guazzo and the English Renaissance 1575-1675*, Durham 1961
- Liverani P. e Nesselrath A. (a cura di), *Lacoonte. Alle origini dei musei vaticani*, «L'Erma» di Bretschneider 2006
- Longworth-Chabrun C., *Giovanni Florio, un apôtre de la Renaissance en Angleterre à l'époque de Shakespeare*, Paris 1921
- Lukács G., *Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper*, in Id., *L'anima e le forme*, Milano 2002, pp. 13-37
- Lyons J. D., *Exemplum. The rhetoric of example in Early Modern France and Italy*, Princeton 1989
- Mack P., *A history of Renaissance Rhetoric 1380-1620*, Oxford 2011
- *Renaissance argument. Valla and Agricola in the traditions of rhetoric and dialectic*, Leiden-New York-Köln 1993
- Manetti G., *Aristotele e la metafora. Conoscenza, similarità, azione, enunciazione*, in *Metafora e conoscenza*, Milano 2005
- Margolin J. C., *L'idée de nouveauté et ses points d'application dans le Novum Organum de Bacon*, in *Francis Bacon. Science et méthode*, études réunies par M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris 1985, pp. 11-36
- introduction à Érasme, *Le plan des études (De ratione studii)*, in *Érasme*, édition établie par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager, Paris 1992
- Marot C., *Psalmes XIV*, in Id., *Œuvres complètes*, par F. Rigolot, Paris 2009, 2 voll.
- Mathieu-Castellani G., *Les Confessions de Saint Augustin dans les Essais de Montaigne*, in *Lire les Essais de Montaigne*, édité par N. Peacock et J. Supple. Paris 2001, pp. 211-226
- Matthews S., *Theology and Science in the thought of Francis Bacon*, Farnham 2008

Matthiessen F. O., *Translation. An elizabethan art*, New York 1965

Mc Laughlin M., *Literary Imitation in the Italian Renaissance. The Theory and Practice of Literary Imitation in Italy from Dante to Bembo*, Oxford 1995

McInerny R. M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma 1999

Meerhoff K., Magnien M. (a cura di), *Ramus et l'université*, Paris 2004

Melchionda M., *Gli «Essayes» di Francis Bacon. Saggio introduttivo, testo critico e commento*, Firenze 1979

Michel P., *Fidélisme de Ronsard et de Montaigne*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1966, n. 7, pp. 24-34

Miernowski J., *L'ontologie de la contradiction sceptique: pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris 1998

Milanese A., *Bacon et le gouvernement du savoir*, Paris 201

Millet O., *Les emblèmes de la justice*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», n. 21-22, 2001, pp. 39-52

Molino J., Soublin F., Tamine J., *Présentation: Problèmes de la métaphore*, in «Langages», 12, 1979, n. 54, pp. 5-40, pp. 11-12

Mondin B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bologna 2001

Morini M., *Tudor Translation in theory and practice*, Forham 2006

Munroe J. P., *Montaigne and Locke. The child has senses to be trained*, in Id., *The educational ideal: An outline of its growth in modern times*, Boston 1895, pp. 95-123

Musarra F., *L'imitazione umanistica nel Rinascimento Europeo*, in «Annali di Ca' Foscari», VII, 1, 1968, pp. 108-132

Naya E., *Le doute libérateur: préambules à une étude du discours fidéiste des Essais*, in *Montaigne. L'écriture du scepticisme*, édité par M.-L. Demonet-Lunay et A. Legros, Genève 2004, pp. 201-222

Nelles P. N., *The public library and late humanist scholarship in Early Modern Europe: antiquarianism and encyclopaedism*, Baltimora 1994

Noreña C. G., *Juan Luis Vives*, The Hague 1970

Norton G., *The spirit of Montaigne. Some thoughts and expression similar to those in his Essays*, Boston 1908.

Ong W. J., *Ramus. Method and the decay of dialogue*, Chicago-London 2004

Pandolfi C., *San Tommaso filosofo nel commento ai Salmi. Interpretazione dell'essere nel modo «esistenziale» dell'invocazione*, Bologna 1993

Panichi N., *De la compagnie à la confrairie: parcours politique de l'amitié*, in «Montaigne Studies», n. 11, 1999, pp. 87-106

- *De Socrate à Montaigne, en passant per Guazzo*, in T. Gontier e S. Mayer, *Le Socratisme de Montaigne*, Paris 2010, pp. 71-85
- *GUAZZO, Stefano*, in Ph. Desan (sous la direction de), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris 2007
- *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze 2004
- *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino 1994
- *Montaigne*, Roma 2010

Papy J., *Erasmus, Europe and Cosmopolitanism: The humanist image and message in his letters*, in E.



Pasini e P. B. Rossi (a cura di), *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea*, Atti dell'Incontro di Studi nel V centenario della laurea di Erasmo all'Università di Torino (Torino, 8-9 settembre 2006), Firenze 2008, pp. 27-42

Patrizi G., *Una retorica del molteplice: forme di vita e forme del sapere nella «Civil Conversation»*, in Id. (a cura di), *Stefano Guazzo e la Civil Conversazione*, Roma 1990, pp. 47-94

Pender S., *Examples and experience: on the uncertainty of medicine*, in «The British Journal for the History of Science», n. 39, 2006, pp. 1-28

Perelman C., *Traité de l'argumentation*, Bruxelles 2000

- *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino 1989

Piano Mortari V., *Bodin e l'idea cinquecentesca della codificazione*, in «Il Pensiero Politico», jan. 1, 1981, 14, 1, pp. 26-33

Pierini R., *Il parto dell'orsa, ovvero divagazioni sulla "maternità letteraria" tra Virgilio e Ovidio* in Ead., *Il parto dell'orsa. Studi su Virgilio, Ovidio e Seneca*, Bologna 2008, pp. 1-19

Pomata G., «Observatio» ovvero «Historia». *Note su empirismo e storia in età moderna*, in «Quaderni Storici», vol. 31, n. 9, 1996, pp. 173-198

Pomer Monferrer L., *La historia y los historiadores en De disciplinis de Luis Vives: De causis corruptarum artium*, in F. Grau Codina, X. Gómez Font, J. Pérez Durà, J. M. Estellés Gonzalez (a cura di), *La universitat de València i l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al Nou Món*, Valencia 2003, pp. 537-544

Pons A., *La rhétorique des manières au XVI<sup>e</sup> siècle*, in M. Fumaroli (a cura di), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne*, Paris 1999

Porteau P., *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, Paris 1935

Poutet Y., *Un aspect de l'éducation des enfants à l'époque des premiers Essais de Montaigne*, in «Revue française d'histoire du livre», 28, 1980, pp. 393-420

Preda A., *L'opera bizzarra di T. Garzoni e la tradizione di Gabriel Chappuys: un'ambigua demistificazione della pazzia*, in «Studi di Letteratura Francese», jan. 1, 19, 1993, pp. 185-197

Quondam A., *La «forma del vivere». Schede per l'analisi del discorso cortigiano*, in A. Prosperi (a cura di), *La corte e il "Cortegiano"*, Roma 1980, 2 voll., vol. 2, pp. 28-9  
- *La conversazione. Un modello italiano*, 2007, pp. 19-34

Ragghianti R., *Introduzione a Montaigne*, Roma-Bari 2001

Raimondi E., *Le metamorfosi della parola: da Dante a Montale*, Milano 2004

Réaume E., *Les idées de Rabelais & de Montaigne sur l'éducation*, Paris 1888

Reynolds S. H., *The The essays or counsels, civil and moral, of Francis Bacon*, Oxford 1890

Dieckow F., *John Florio's englische Uebersetzung der Essais Montaigne's und lord Bacon's Ben Jonson's und Robert Burton's Verhältnis zu Montaigne*, Strasbourg 1903

Ricci M. T., *La grazia in Baldassar Castiglione: un'arte senz'arte*, in «Italianistica», Anno XXX, n. 2, 2003, pp. 235-45

Ricoeur P., *La métaphore vive*, Lonrai 1997

Rigoni M. A., *Maschere della verità. Il pensiero figurato tra Rinascimento e Barocco*, Carocci 2016

Rodella C., *Prossimità tra uomini e orsi nella tradizione classica*, in A. Valvo e R. Gazich, *Analecta Brixiana II. Contributi dell'Istituto di Filologia e storia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Milano 2007, pp. 325-350

Rossi M. M., *Saggio su Francesco Bacon*, Napoli 1935

Rossi P., *Ants, spiders, epistemologists*, in M. Fattori (a cura di), *Terminologia e fortuna nel XVII secolo*, Roma 184, pp. 245-60

- *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Bologna 2004

Rozett M., *Essay*, in A. F. Kinney e D. W. Swain, *Tudor England. An Encyclopedia*, New York-London 2001

Rzepka A., *Discourse Ex Nihilo: Epicurus and Lucretius in Sixteenth-Century England*, in B. Homes, W. H. Shearin (a cura di), *Dynamic Reading. Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford 2012, pp. 113-132

Salzman P., *Reading Early Modern Women's Writing*, Oxford 2006

Santangelo G., *Il Bembo critico e il principio dell'imitazione*, Firenze 1950

Sapienza V., *Il pensiero pedagogico di Bacone quale appare nei suoi Saggi*, Campobasso 1918

Sclaffert C., *L'âme religieuse de Montaigne*, Paris 1951

Scribano E., *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari 2006

Sève B., *Theologia philosophiae ancilla?*, in *Montaigne et la théologie*, études publiées sous la direction de Ph. Desan, Genève 2008, pp. 49-58.

Sgattoni M., *Paralipomeni su Shakespeare e Guazzo*, in N. Panichi (a cura di), *L'antidoto di Mercurio. La «civile conversazione» tra Rinascimento ed età moderna*, Firenze 2013, pp. 43-58

Shapiro B., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A study in Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature*, Princeton 1983

Sharpling G.P., *Towards a rhetoric of experience: the role of Enargeia in the Essays of Montaigne*, in «Rhetorica: A Journal of History of Rhetoric», 20, 2002, pp. 173-192

Smith P. J., *Writing in the margin: Spanish literature of Golden Age*, Oxford 1988

Solinas G., *Motivi pedagogici baconiani*, in «Annali della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Cagliari», XVII, 1950

Stephens J., *Francis Bacon and the style of science*, Chicago-London 1975

Stolberg M., *Empiricism in Sixteenth-Century medical practice: the notebooks of Georg Handsch*, in «Early Science and Medicine», n. 18, 2013, pp. 487-516

Stolberg M., *Empiricism in the Sixteenth-Century Medical Practice: the notebooks of Georg Handsch*, in «Early Science in Medicine», vol. 18, n. 6, 2013, pp. 487-515

Suggi A., *Cronologia e storia universale nella Methodus di Jean Bodin*, in «I Castelli di Yale», III, 1998, pp. 75-92

Tadié A., *Francis Bacon. Le continent du savoir*, Paris 2014

Tetel M., *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, Paris 1992

Titolo M., *Classical Influences*, in T. Chevalier (editor), *Encyclopedia of the Essay*, Chicago-London 2006, pp. 388-393

Tournon A., *Montaigne et «l'alleure poétique»: Pour une nouvelle lecture d'une page des Essais*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1971, n. 1, pp. 155-162

- *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris 2000

Travaglini G., *La metafora, l'analogia e le figure dei sensi in Aristotele*, in «Rivista di estetica», 40, 2009, pp. 121-148

Ulivi F., *L'imitazione nella poetica del Rinascimento*, Milano 1959

Vallaincourt L., *Topologie du registre conversationnel chez Érasme et Guazzo*, in «Tangence», n. 79, 2005, pp. 75-85

Vasoli C., *Jean Bodin, il problema cinquecentesco della Methodus e la sua applicazione alla conoscenza storica*, Torino 1970

- *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Napoli 2007
- *Note sul Theatrum Naturae di Jean Bodin*, in «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 45, n. 3, 1990, pp. 475-537

Vickers B., *Analogy versus identity: the rejection of occult symbolism, 1580-1680*, in id., *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, pp. 95-163

- *Francis Bacon and Renaissance prose*, Cambridge 1968

Villa M., *Moderni e antichi nel I libro del «Cortegiano»*, Milano 2007

Villey P., *L'influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris 1911

- *Montaigne en Angleterre*, in «Revue des deux mondes», 1913, pp. 115-150
- *Montaigne et François Bacon*, in «Revue de la Renaissance», 11, 1911.

Westling L., *Montaigne in english dress from Florio to Cotton*, in «Pacific Coast Philology», 1978, vol. 13, pp. 117-24

Williamson G., *The senecan amble. A study in prose form from Bacon to Collier*, Chicago 1951

Wyatt M., *The italian encounter with Tudor England. A cultural politics of translation*, Cambridge 2005

Yates F., *Francis Bacon: Discovery and the art of discourse*, Cambridge 1974

- *John Florio. The life of an Italian in Shakespeare's England*, New York 1968

## Sitografia

The Montaigne Project.

URL: <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>

The Works of Francis Bacon by Francis Bacon edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis and Douglas Denon Heath.

URL: <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/metabook?id=worksfbacon>

Boutcher W., *Marginal Commentaries: the cultural transmission of Montaigne's Essais in Shakespeare's England*, *Actes des congrès de la Société française Shakespeare* [En ligne], 21, 2004, mis en ligne le 27 janvier 2007, consulté le 01 octobre 2016.

URL: <http://journals.openedition.org/shakespeare/116>

Desan Ph., *Translata proficit: John Florio, sa réécriture des Essais et l'influence de la langue de Montaigne-Florio sur Shakespeare*, *Actes des congrès de la Société française Shakespeare* [En ligne], 21, 2004, mis en ligne le 27 janvier 2007, consulté le 01 octobre 2016.

URL: <http://journals.openedition.org/shakespeare/151>

Legros A., *Les Essais posthumes de 1595 et 1598*, Tours 2015, <https://montaigne.univ-tours.fr/essais-posthumes-1595-1598>, consultato il 25 Novembre 2016

Romano E., *L'ambiguità del nuovo: res novae e cultura romana*, *Laboratoire italien* [Online], 6, 2006, Online since 07 July 2011, connection on 24 July 2017.

URL: <http://laboratoireitalien.revues.org/191>