Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
http://www.iliesi.cnr.it

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
http://www.iliesi.cnr.it/ATG/

*L'ambigua dignità dell'uomo moderno*
di Tullio Gregory

«Quaderni di storia», 86/2017, pp. 5-19.

Parole chiave: Giovanni Pico della Mirandola, Michel de Montaigne, scetticismo, relativismo

Saggi

# L'AMBIGUA DIGNITÀ DELL'UOMO MODERNO

ABSTRACT. This paper deals with the dignity of man in the works of Pico della Mirandola and Montaigne in the light of their cultural horizons and radical differences.

KEYWORDS. Giovanni Pico della Mirandola, Michel de Montaigne, dignity of man, skepticism, relativism.

«Grande miracolo, o Asclepio, è l'uomo»: con questa solenne citazione del Trismegisto Ermete si apre l'*Oratio* – detta poi della dignità dell'uomo – scritta negli ultimi mesi del 1486 da Giovanni Pico della Mirandola come prolusione alle novecento tesi che intendeva discutere a Roma agli inizi del 1487, in una solenne pubblica disputa.

Il mitico Ermete Trismegisto – «archivista degli dei», inventore della scrittura – è figura centrale nella cultura umanistica: nel 1488, a un anno dalla data proposta da Pico per discutere le sue 900 *Conclusiones*, in una grande tarsia centrale del pavimento del Duomo di Siena, Ermete veniva effigiato come «contemporaneo di Mosè» nell'atto di consegnare ai saggi d'Oriente e d'Occidente «licteras et leges Egiptii». Gli scritti greci a lui attribuiti – ritenuti di antichissima sapienza egizia, posti alle origini della cultura mediterranea –

* Discorso tenuto a Piacenza il 23 settembre 2016, in apertura del Festival del Diritto dedicato al tema «Dignità».

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

erano stati tradotti in latino da Ficino su richiesta di Cosimo de' Medici, ma uno dei testi fondamentali del *Corpus hermeticum*, l'*Asclepio*, versione latina di un originale greco perduto, era conosciuto dalla tarda antichità e aveva accompagnato la fama di Ermete attraverso il Medioevo. Questa la celebrazione dell'uomo nell'*Asclepio*, cui Pico fa riferimento:

> o Asclepio grande miracolo è l'uomo, un essere vivente a cui si deve venerazione e onore. Egli infatti passa nella natura di un dio quasi fosse egli stesso dio; egli conosce il genere dei demoni proprio come chi sa di avere la loro stessa origine; egli disprezza quella parte della sua natura che è umana confidando nella divinità dell'altra parte. Oh! Che mescolanza fortunata la natura dell'uomo. È congiunto agli dei per l'elemento divino che a essi l'accomuna; la parte di sé per cui è essere terreno la disprezza dentro di sé; tutti gli altri esseri ai quali per disposizione celeste si sa intimamente unito, li stringe a sé con il vincolo dell'amore [...]. Tanto fortunata è dunque la posizione centrale in cui è posto [...]. Tutto gli è concesso: non gli sembra troppo alto il cielo poiché lo misura quasi da vicino con il suo ingegno [...]. A un tempo egli è tutte le cose e in tutti i luoghi[1].

[1] *Asclepius*, 6, testo e traduzione in *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, a cura di P. Scarpi, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla, 2011, pp. 102-105. Sulla presenza nell'uomo di tutte le δυνάμεις del cosmo, in polemica con la riduzione naturalistica implicita nel concetto di microcosmo, si veda anche una significativa testimonianza nella perduta *Vita di Pitagora* di età ellenistica di cui conserva notizia Fozio (*Biblioteca*, 249, ed. a cura di N. Bianchi e C. Schiano, con introduzione di L. Canfora, Pisa 2016, pp. 767-768): «l'uomo è chiamato microcosmo non perché sia composto dei quattro elementi (questo infatti può dirsi di ogni essere vivente, persino di quelli più insignificanti), ma perché possiede tutte le facoltà del cosmo. Nel cosmo infatti vi sono gli dei, vi sono inoltre i quattro elementi, vi sono anche gli animali privi di ragione, vi sono anche i vegetali: l'uomo le possiede tutte queste facoltà. Possiede infatti la facoltà divina che è quella logica, possiede la natura degli elementi, la facoltà dello sviluppo, della crescita e della generazione di un essere uguale. È debole in ciascuna di queste facoltà, e come il pentatleta pur essendo abile in tutte le discipline atletiche è in-

Di questa pagina Pico sviluppa un tema che diviene centrale nell'*Oratio*: *omnia illi licent*, tutto è possibile all'uomo. Egli è «grande miracolo» non perché «copula» o «imene del mondo», «vincolo delle creature», ma per la sua libertà di divenire quello che vuole: privo di una natura determinata, di uno statuto ontologico dato e di un posto predefinito nella scala delle creature, «animale di natura varia, multiforme e cangiante» come il mitico camaleonte, «nei misteri simboleggiato da Proteo», l'uomo è l'unico essere *cui datum id habere quod optat, id esse quod velit*[2].

Ricostituendo con giovanile enfasi lo scenario della creazione, Pico immagina Dio al termine dell'opera dei sei giorni, quando decise di creare «qualcuno capace di afferrare la ragione di un'opera così grande». Ma essendo esauriti tutti gli archetipi – le forme ideali secondo cui gli esseri sono creati – «non ne restava alcuno su cui foggiare la nuova creatura [...] né dei posti di tutto il mondo uno rimaneva in cui sedesse codesto contemplatore dell'universo. Tutti erano

feriore, in una disciplina presa singolarmente, a chi si dedica soltanto a questa, così anche l'uomo pur possedendo tutte le facoltà è debole nella singola facoltà. [...] Ne consegue che, pur potendo contare su facoltà diversificate, abbiamo una vita disagiata. Questo perché ognuno degli altri esseri è governato da una sola natura, noi invece siamo tirati di qui e di lì da opposte facoltà, per esempio ora siamo spinti verso le cose migliori dalla facoltà divina, ora, se predomina la facoltà ferina, verso le peggiori; così anche per le altre facoltà. [...] Il motto 'conosci te stesso', che pare essere cosa molto agevole, è invece la cosa più difficile di tutte. [...] Ci esorta a conoscere la nostra peculiare facoltà. Il 'conosci te stesso' altro non è che il conoscere la natura dell'intero cosmo».

[2] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio*, in *De hominis dignitate*, *Heptaplus*, *De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin (del quale uso il testo latino e la traduzione), Firenze 1943, pp. 106, 108. Per il testo latino, oltre l'ed. Garin, ho presente l'ottima edizione critica curata da F. Bausi (Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Fondazione Pietro Bembo, Ugo Guanda Editore, 2014[3], p. 12, 14), con ampio commento e traduzione italiana. Per le figure del camaleonte e di Proteo nell'*Oratio* e nelle sue fonti, cfr. G. BUSI - R. EBGI, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, qabbalah*, Torino 2014, pp. 284-295, nonché il commento di Bausi al testo, p. 14.

Archivio Tullio Gregory ILIESI CNR

stati presi [...]». Di qui la radicale scelta del creatore, fondamento della nuova *dignitas hominis*:

> Stabilì finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare, fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: 'non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso, quasi libero e sovrano artefice, ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine'. O suprema liberalità di Dio padre! o suprema e mirabile felicità dell'uomo! a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole»[3].

Non angelo, non bestia, «non animale terreno, non celeste»: l'uomo è un grande 'miracolo', «tale da arrogarsi il privilegio di un'ammirazione senza limiti»[4], per la possibilità che gli è data di scegliersi il posto che vorrà nella scala degli esseri. Invertendo un assioma scolastico *operari sequitur esse*, Pico avrebbe potuto scrivere *esse sequitur operari*: l'operare non procede dall'essere ma l'essere dall'operare[5]. Per non avere una natura determinata, l'uomo «plasma e trasforma» il proprio essere, superando – se vuole – le stesse crea-

[3] *Oratio*, pp. 104-107.
[4] *Oratio*, p. 103.
[5] Cfr. E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937, p. 202.

ture intellettuali le cui nature sono definite una volta per sempre: potrà dunque farsi anche «angelo e figlio di Dio conquistando il vertice dell'universo creato»[6]. Torna una celebre citazione dei *Salmi*: «dal momento che siamo nati nella condizione di essere ciò che vogliamo (*ut id simus quod esse volumus*) [...] non si dica di noi che essendo in onore non ci siamo accorti di essere diventati simili a bruti e a stolte giumente, ma di noi si ripetano piuttosto le parole del profeta Asaph: 'siete iddii e tutti figli del cielo'»[7].

L'*Oratio* di Pico, di commosso entusiasmo, presentava le novecento tesi da discutere a Roma con i dotti che ne avessero interesse: quelle tesi volevano ripercorrere tutta la tradizione filosofica e religiosa antica e medievale, orientale e occidentale, «a Barbaris ad Graecos, a Graecis ad nos», da Zoroastro e Ermete alla Cabala ebraica, da Orfeo e Pitagora ai filosofi arabi, dai padri greci ai teologi scolastici, per riscoprire i grandi temi di una *priscorum theologia* nella quale convergevano non solo Platone e Aristotele, ma tutte le diverse tradizioni religiose e filosofiche con una «concordia» che era segno dello «splendore della verità», quasi manifestazioni di Dio nella storia[8]. In questa tradizione Pico trova le vie e gli strumenti per la ricerca della verità, la dialettica, la morale, la filosofia naturale, la teologia: «filosofando secondo i gradini della scala» rappresentata da tali discipline, «raccogliendo con forza apollinea i molti nell'uno», «ci innalzeremo finché nel seno del Padre, che è al sommo della scala, riposeremo nella beatitudine teologica»[9]. La *reductio ad unum* delle varie tradizioni misteriche e filosofiche nella continuità della *prisca sapientia* definisce lo sfondo dell'*Oratio* di Pico: la concordia ricercata nella storia è come l'ombra e il riflesso dell'unità profonda che è alla radice del molteplice, manifestazione storica dell'unità

[6] *Oratio*, p. 107.
[7] *Oratio*, pp. 109-111; ed. Bausi, p. 20.
[8] *Oratio*, pp. 142-144; cfr. p. 122.
[9] *Oratio*, p. 117.

della verità cui anela lo spirito umano, offrendo gli strumenti per ascendere la scala di Giacobbe sino al congiungimento con l'Uno, Padre e Creatore.

Non si intende qui riprendere un tema centrale negli studi pichiani, l'importanza e l'originalità dell'identificazione della dignità dell'uomo con la sua libertà di essere ciò che vuole, di scegliere il proprio destino[10], ma solo accennare a un altro problema, forse meno insistito: l'orizzonte ontologico della riflessione di Pico nell'*Oratio* – al di là delle sue letture, ampiamente studiate – che ne condiziona non solo temi e linguaggio, ma il concetto stesso di libertà.

La tradizione platonica e cristiana con il suo radicale dualismo costituisce, come noto, la struttura concettuale dell'*Oratio* secondo temi che Pico ritrova in tutte le tradizioni confluite nella *priscorum theologia*: il dualismo antropologico corpo-anima, sensibilità-ragione rispecchia la contrapposizione fra la sfera del molteplice, della dissimiglianza, del fenomenico apparire, del non essere e del diverso, dove non c'è verità, e il mondo dell'essere autentico e della verità, dell'Assoluto e dell'Uno, principio e fondamento di tutti i valori. In questa prospettiva si ripropone l'imperativo etico della «fuga» dal regno delle ingannevoli apparenze, salendo una «scala», «dal fondo della terra al sommo dei cieli», al cui vertice siede il Signore Dio: raggiunto questo vertice, «fatto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre, colui che fu posto sopra tutte le cose starà sopra tutte le cose»[11]. Qui termina la «fuga», si realizza e si esaurisce la libertà dell'uomo di essere ciò che vuole.

[10] E. GARIN, *Ritratti di umanisti*, Milano 1996, pp. 218-219. Sulle «attualizzazioni» del tema, si vedano le giuste osservazioni di Bausi, *op. cit.*, pp. XV-XXIII.

Diversa la problematica teologica presente nel coevo *Commento* di Pico al Benivieni, relativa alla libertà che, «sottoposta alla provvidenza», «serve a quella» per non essere «schiava del fato». Su questo testo richiama opportunamente l'attenzione Bausi: cfr. *Commento sopra la canzona de amore composta da Girolamo Benivieni*, ed. E. Garin in *De hominis dignitate*, ecc. cit., p. 517; Bausi, *op. cit.* pp. XVIII-XIX in nota.

[11] *Oratio*, pp. 114, 106.

Siamo all'interno di un universo ontologicamente finito, verticalmente strutturato secondo una precisa scalarità di forme o esistenze, dal mondo della materia e della molteplicità a Dio, primo principio: universo nel quale ogni essere assume il suo valore dal posto che occupa, o che l'uomo – nella prospettiva pichiana – è capace di raggiungere e realizzare, perché la scalarità ontologica è scalarità di valori secondo una verticale basso-alto, molteplicità-unità, temporale-eterno, mortale-immortale, disvalore-valore, limiti estremi di un percorso che non ha alternative; i «gradini della scala» lungo i quali si sale o si scende *a gradu in gradum* non sono metafore, ma costituiscono i *naturae gradus*[12] e rispondono all'oggettivo ordinamento verticale degli esseri e dei valori fissato dal Creatore che è verità e unità.

Anche la 'fuga' non è una metafora, ma indica all'uomo l'unica via per uscire dalla 'mediocrità' della sua condizione («mediocribus non contenti»)[13], conquistare un superiore statuto ontologico, quello delle realtà celesti (*anhelemus ad summa, sursum tollimur ad caelestia*)[14], e raggiungere le più alte gerarchie angeliche; al vertice dell'ascesa, animati da «socratico furore», godremo *nullo imaginis intercedente velo* della gloria di Dio e – fuori di noi stessi (*extra mentem, extra nos positi*)[15] – ci uniremo ineffabilmente con l'Uno. «Disdegnamo le cose della terra – si legge nella *Oratio* – disprezziamo quelle del cielo, e abbandonando tutto quello che è nel mondo voliamo alla sede iperurania prossima alla sommità di Dio. Là, come narrano i sacri misteri, Serafini, Cherubini e Troni occupano i primi posti; di loro anche noi, ormai incapaci di cedere e insofferenti del secondo posto, emuliamo la dignità e la gloria. E se lo vorremo non saremo in niente ad essi inferiori»; «commisurando all'eterno le cose che furono, che sono e che saranno, guardandone la primigenia bellezza quali vati di Apollo, ne saremo gli alati amatori, finché in un

[12] *Oratio*, p. 116; ed. Bausi, p. 34.
[13] *Oratio*, p. 110; ed. Bausi, p. 22.
[14] *Oratio*, pp. 110, 116; ed. Bausi, pp. 22, 36.
[15] *Oratio*, pp. 120, 122, 124; cfr. p. 119; ed. Bausi, pp. 48, 50, 54.

ineffabile amore, invasati come da un estro, a modo di Serafini ardenti, posti fuori di noi, pieni di Dio, ormai non saremo più noi ma colui che ci fece»[16].

Così Pico, in pagine dense di riferimenti neoplatonici e cabalistici.

In questo contesto, la libertà, la possibilità data all'uomo di essere ciò che vuole si configura non solo come fuga dalla città degli uomini («humana omnia posthabens», «ex mundo [...] aufugiens»), regno della molteplicità e del male («positus in maligno»)[17], ma come morte e oblio di sé («anima [...] se ipsam oblita, in se ipsa cupiet mori»), per ritrovare nella città di Dio (*domus Dei*)[18] una «pienezza di vita» ove «tutti gli animi si fondono in uno solo». Il soggetto realizza pienamente la propria libertà con la sua completa alienazione «nella solitaria caligine del Padre»: «iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos»[19].

***

Un secolo dopo l'*Oratio* di Pico, nell'autunno del Rinascimento, un'altra opera può essere assunta a paradigmatica testimonianza di una concezione dell'uomo, del suo posto nel mondo, radicalmente diversa, riflesso della crisi profonda che aveva scosso la cultura europea lungo il Cinquecento. Sono gli *Essais* di Montaigne, apparsi in prima edizione nel 1580, in quarta molto ampliata del 1588[20]. Qui tutto il mondo di certezze e di valori – del quale la *dignitas hominis* pichiana può considerarsi la più alta espressione – appare tramontato: non l'essere ma il mutevole apparire, non l'unità ma la molteplicità, non il possesso della verità ma il dubbio costituiscono l'orizzonte entro il quale l'uomo deve costruire la propria esistenza; non

[16] *Oratio*, pp. 111, 125.
[17] *Oratio*, p. 122; ed. Bausi, pp. 48-50.
[18] *Oratio*, p. 124; ed. Bausi, p. 52.
[19] *Oratio*, pp.120-121, 119, 124; ed. Bausi, pp. 44, 54.
[20] Tutte le citazioni dagli *Essais* di Montaigne rinviano all'ed. P. VILLEY - V.-L. SAULNIER, *Les Essais de Michel de Montaigne*, Paris 1965; le citazioni in italiano sono in gran parte dall'ottima traduzione di F. Garavini.

più camaleonte ma *homme du monde* senza punti di riferimento certi, chiuso nelle alterne vicende di ogni altro essere, senza privilegi. «Tutte le cose sono in flusso, mutamento, variazione perpetua»; tutto è ondeggiante, incerto, vacillante[21].

In un secolo il quadro culturale e politico europeo era mutato: la radicale novità della biblioteca umanistica con una disarticolata visione della cultura antica, la riscoperta del pensiero scettico, l'emarginazione del mito della *priscorum theologia*, la fine dell'unità della chiesa cristiana medievale, la Riforma, le guerre di religione, il tramonto del mondo aristotelico-tolemaico con la scoperta del Nuovo Mondo e le nuove ipotesi cosmologiche, tutto concorreva nella fredda considerazione: «guardiamoci intorno, tutto crolla intorno a noi»[22].

Agli occhi di Montaigne, quelli che erano considerati i valori di un'antica autorevole tradizione mediterranea non hanno più corso: la scoperta del Nuovo Mondo – della civiltà dei selvaggi testimonianza di una natura non ancora corrotta – metteva in crisi anche la tradizionale contrapposizione fra civiltà e barbarie. La barbarie è concetto del tutto relativo, arbitraria assolutizzazione degli usi e costumi ai quali siamo abituati, propri del nostro paese di origine: «ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa [...], Possiamo dunque ben chiamarli barbari [i cosiddetti selvaggi], se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontiamoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie»[23].

Anche la superiorità dell'uomo rispetto agli animali sui quali eserciterebbe un totale dominio – segno della sua *dignitas*, come ripete Pico secondo un tema autorevolmente fondato sulle parole di Jahvè

[21] M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, pp. 601, 804-805.
[22] *Essais*, III, 9, p. 961.
[23] *Essais*, I, 31, pp. 205, 210.

nel *Genesi*[24] – non ha alcuna giustificazione: nessuno può sostenere che gli uomini siano superiori agli animali, dotati anch'essi di intelligenza e capaci persino di religione; come la barbarie, così anche la *bestise* è un concetto relativo: «con quale paragone fra noi e loro si conclude la bestialità che gli si attribuisce? [...] Per questa stessa ragione gli animali potrebbero stimarci bestie come noi li stimiamo»; solo per una «folle testardaggine ci preferiamo agli animali e ci separiamo dalla loro società»[25].

È il rifiuto di tutto il tradizionale antropocentrismo che aveva superbamente collocato l'uomo al centro dell'universo, suggestione cui neppure Pico si era sottratto. Aveva scritto nell'*Heptaplus*: «A un cenno dell'uomo son pronti a servire la terra, gli elementi, i bruti; per lui si affaticano i cieli; a lui procurano salvezza e beatitudine le menti angeliche [...]. Le cose terrene servono all'uomo; le cose celesti gli danno la loro assistenza, perché egli è vincolo e nodo delle cose celesti e terrene»[26]. Osserva polemicamente Montaigne: «chi ha fatto credere [all'uomo] che il mirabile movimento della volta celeste, la luce eterna di quelle fiaccole ruotanti così arditamente sul suo capo, i movimenti spaventosi di quel mare infinito siano stati determinati e perdurino per tanti secoli per la sua utilità e per il suo servizio? È possibile immaginare qualcosa di tanto ridicolo quanto il fatto che questa miserabile e meschina creatura, che non è neppure padrona di se stessa ed è esposta alle ingiurie di tutte le cose, si dica padrona e signora dell'universo, di cui non è in suo potere conoscere la minima parte, tanto meno comandarla? E quel privilegio che si attribuisce, di essere cioè il solo in questa gran fabbrica ad avere la facoltà di conoscerne la bellezza e le parti, e il solo a potere renderne grazie all'architetto e tener conto del bilancio del mondo, chi gli ha conferito questo privilegio? Ci mostri le credenziali di questo grande e bell'ufficio»[27].

[24] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, ed. E. Garin, cit., p. 285; cfr. *Genesi*, 1, 26, 28.

[25] M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, p. 452, 486.

[26] G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit. p. 305.

[27] M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, pp. 449-450.

Tutti gli esseri sono egualmente chiusi nel ciclo perpetuo delle nascite e delle morti, tutti travolti dalla fluttuante alternanza (*branloire*) che unisce uomini e cose: la fine di una vita è solo l'inizio di altre vite. «Noi non siamo né al di sopra né al di sotto del resto». Le credenze, i giudizi, le opinioni degli uomini hanno il loro ciclo naturale, come i cavoli; nulla è permanente, «noi e il nostro giudizio e tutte le cose mortali andiamo scorrendo e rotolando senza posa». Su un palchetto della sua biblioteca Montaigne aveva scritto, ripetendo l'*Ecclesiaste*, «Tutto quello che è sotto il sole ha una stessa legge e fortuna»; lo ricorda negli *Essais*, accostando al versetto biblico una significativa citazione di Lucrezio: «Tutto è legato dai vincoli del fato»[28].

La denuncia della stupidità e vanità dell'uomo di sentirsi centro e signore di un universo la cui natura gli è ignota, così come l'insistenza sulla «miseria» dell'umana condizione (particolarmente nell'*Apologie de Raimond Sebond*), che riprendono molti argomenti tradizionali, non si accompagnano mai al rimpianto per un perduto paradiso di certezze e di valori, ma sono un tassello della più dura critica delle pretese della ragione di conoscere l'essere, di possedere la verità. Voler conoscere l'essere è come tentare di raccogliere l'acqua con le mani; la metafisica come scienza dell'essere in quanto essere – cuore della tradizione filosofica greca e latina – è fuori dell'orizzonte umano: Platone e Aristotele ne hanno scritto per gioco, come quando hanno trattato di logica[29]. La sola metafisica possibile – scrive argutamente Montaigne – è quella che pratico io prendendo a oggetto me stesso, secondo l'insegnamento di Socrate che riconduceva ogni suo discorso alla concreta vita umana passata e presente, in un dialogo sempre aperto, mai conclusivo o dogmatico. «Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio [...] di giorno in giorno, di minuto in minuto»[30].

[28] *Essais*, II, 12, pp. 601; 459.
[29] *Essais*, II, 12, p. 508.
[30] *Essais*, III, 2, p. 805.

Se la ricerca dell'essere si riduce a un gioco di parole, pericolosa è invece la pretesa di conoscere la verità: chi è certo di possederla, considera la propria ragione «controllora generale di tutto quanto è sopra e sotto la volta celeste»[31], si sente interprete dei voleri divini e ritiene suo dovere imporla agli altri, anche con la forza: nascono così le persecuzioni, i tribunali inquisitoriali, i roghi. «Di fatto – scrive – chiunque crede una cosa, ritiene opera di carità convincerne un altro [...]. Non c'è nulla a cui generalmente gli uomini siano più inclini che a dar corso alle loro opinioni: quando non ci bastano i mezzi comuni, vi aggiungiamo il comando, la forza, il ferro e il fuoco [...]. Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta [...]. Dopo tutto è mettere le proprie congetture a ben alto prezzo, il volere, per esse, fare arrostire un uovo vivo»[32].

Non a caso Montaigne contrappone le virtù del «pagano» imperatore Giuliano l'Apostata, «grandissimo e raro uomo», assertore della «libertà di coscienza», alla «crudeltà di alcuni cristiani» che dava prova «che al mondo non c'è bestia tanto temibile per l'uomo quanto l'uomo». Del resto, nota realisticamente Montaigne, nel pieno delle guerre di religione, è proprio di tutte le religioni pensare «di riuscir graditi al cielo e alla natura massacrandosi e uccidendosi»[33].

La lezione dello scetticismo antico – che Montaigne è il primo a utilizzare per una critica della ragione dogmatica – porta non solo a un radicale relativismo, ma alla sua positiva valutazione: non la «concordia» delle varie tradizioni filosofiche e culturali, ma la costatazione dell'irriducibile diversità di opinioni e costumi, la relatività di leggi e valori, costituiscono l'orizzonte nel quale Montaigne invita a trascorrere soddisfatti la propria vita.

Interessante è la caccia, non la preda; di qui il libero, divertito *saggiare* (questo il senso stesso del titolo, *Essais*), nella ricerca della varietà e della diversità: «sì, lo confesso, io non vedo nulla, neppure in sogno o

[31] *Essais*, II, 12, p. 541.
[32] *Essais*, III, 11, pp. 1028, 1031, 1032.
[33] *Essais*, II, 19, p. 671; I, 30, p. 201.

col desiderio, su cui possa fermarmi: solo la varietà mi appaga, e il possesso della diversità, se pure qualcosa mi appaga» perché, aggiunge, «non conosco migliore scuola di vita che proporre continuamente la diversità di altre forme di vita, fantasie e usi»; «il mondo non è altro che varietà e dissimiglianza»[34]. L'esperienza che deriva dal «frequentare la gente», dalla conoscenza della diversità di «tante tendenze, sette, giudizi, opinioni», di «tanti mutamenti nelle condizioni personali e l'alterna vicenda della fortuna pubblica», ci insegna a riconoscere l'imperfezione e debolezza del nostro giudicare. Per questo Montaigne non pretende di proporre una verità, un qualche paradigma: «non garantisco alcuna certezza», anzi «noi priviamo il nostro giudizio del diritto di emettere decreti».«Solo i pazzi – aggiunge – sono certi e risoluti»[35].

Il dubbio, non la verità rende liberi: liberi dall'ansia di possedere certezze, liberi di scegliere secondo il momento, di procedere senza coerenza, di «dire e disdire», esercitando una «libertà indiscreta» ai limiti del fantasticare. È forse la prima forte valorizzazione della provvisorietà, dell'incertezza, dell'imperfezione, del piacere di vagare fra uomini e cose, senza inquietudine, senza entusiasmi; un «aller froid», curioso dei volti molteplici di una realtà in continuo mutamento guardata sempre con divertito distacco, senza pretese riformatrici, senza utopie.

L'uomo di Montaigne – nel quale si rispecchia la sua personale esperienza – non è il camaleonte, non il Proteo dell'*Oratio* pichiana, ma l'antico filosofo Pirrone: «Pirrone non ha voluto farsi né pietra né tronco: ha voluto essere un uomo vivo, che discorre e ragiona, gode di tutti i piaceri e i vantaggi naturali, mette in opera e si serve di tutte le sue parti corporali e spirituali come norma esatta e sicura. Quanto ai privilegi fantastici, immaginari e falsi che l'uomo ha usurpato, di dominare, di ordinare, di stabilire la verità, egli in buona fede vi ha rinunciato e li ha abbandonati»[36].

Il tema della dignità dell'uomo – già estenuato nel corso del dibattito

[34] *Essais*, I, 37, p. 229 ; III, 9, pp. 973-974, 988; II, 2, p. 339; II, 37, p. 786.
[35] *Essais*, I, 26, p. 151; cfr. II, 12, p. 541.
[36] *Essais*, II, 12, p. 505.

cinquecentesco sul problematico rapporto fra virtù e fortuna, fra libertà e predestinazione – è tramontato, con la pretesa di fare di lui il sovrano dell'universo: sarebbe come pensare che un nobile castello fosse fatto per dei topi[37]. Altra è la condizione umana: immerso nella provvisorietà del tutto, senza certezze, momentaneo bagliore in una notte oscura ove tutto è *branle et inconstance*, nella «naturale instabilità dei nostri costumi e delle nostre opinioni», «l'uomo non può che essere quello che è», né angelo né bestia; ricordando forse la celebre pagina di Pico, Montaigne scrive: «la mia coscienza si contenta di sé non come la coscienza di un angelo o di un cavallo, ma come la coscienza di un uomo» e nulla è tanto importante quanto «faire bien l'homme», *homme du monde*[38].

Contro modelli di vita che vogliono porre l'uomo al di là di se stesso, la polemica è insistente e significativa; richiamando un testo di Seneca, «cosa vile e abietta è l'uomo, se non si innalza al di sopra dell'umanità», Montaigne osserva: «ecco una bella frase, e un utile desiderio, ma egualmente assurdo [...]; è impossibile che l'uomo si innalzi al di sopra di sé e dell'umanità»[39].

Si consuma così anche ogni ideale di vita come 'fuga' dalla condizione umana: tutti i discorsi dei teologi sulla vanità del vivere alla giornata secondo il proprio piacere sono «sottigliezze adatte solo per il pulpito: sono ragionamenti che vogliono mandarci tutti all'altro mondo col basto sulla groppa»[40]. Di qui il rifiuto di una morale ascetica, fatta di ideali trascendenti nel tentativo di essere sempre *au delà*, oltre noi stessi, quasi di eguagliarci a Dio[41], affrontando una vita di tormenti per garantirci la beatitudine in una vita futura. Alla «fuga» da questo mondo si contrappone l'invito a godere della vita in ogni suo momento, con i piaceri sensibili e intellettuali che essa ci offre, per realizzare quella *voluptas* che tutta una tradizione stoica e cri-

[37] *Essais*, II, 12, p. 530.
[38] *Essais*, III, 2, p. 806; cfr. III, 13, p. 1115; III, 13, p. 1110; III, 9, p. 985.
[39] *Essais*, II, 12, pp. 603-604.
[40] *Essais*, III, 9, p. 988.
[41] *Essais*, I, 3, p. 15; II, 12, p. 452.

stiana sente *fort à contrecoeur*[42]. Vivere è «un movimento materiale e corporeo, azione per essenza imperfetta e sregolata: io mi impegno a servirla»[43].

Altra la 'fuga' che propone Montaigne: non *extra nos*, fuori di noi, come voleva Pico, per attingere la notturna visione dell'Uno, ma dentro noi stessi per ritrovarci soli di fronte alla propria coscienza ove sono i principi del nostro operare, la nostra corte di giustizia. La solitudine come luogo felice dove vivere *selon soy* («la cosa più grande al mondo è saper essere soli»)[44], spazio di libertà fuori dalle imposture della vita pubblica, delle tradizioni, del costume, lontano dalla folla – la *turbe* – «ignorante e servile».

Non è una nuova forma di ascetismo: è l'affermazione del primato dell'individualità come valore mondano, della coscienza come unico giudice del proprio operare. Qui il fondamento di una virtù attiva e felice che non vuole *eschapper à l'homme*, anzi ne valorizza tutta la natura fisica e intellettuale per una vita «gaia e sociale», *glissante, sobre, muette*[45]: «non ho altro fine che vivere e essere gioioso», perché, scrive, «vivere piacevolmente costituisce la felicità umana», «è una perfezione assoluta e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere»[46].

«Amo la vita»: anche il pensiero della morte deve invitarci a godere del presente, continuando a piantare i cavoli nel nostro giardino senza preoccuparci di portare a termine la nostra opera[47].

Forse nell'arco di ideali estremi – fra il *camaleonte* di Pico e l'*homme du monde* di Montaigne – si consuma l'ambigua dignità dell'uomo moderno.

Roma
Accademia Nazionale dei Lincei TULLIO GREGORY

[42] *Essais*, I, 20, p. 82.
[43] *Essais*, III, 9. p. 988; III, 13, p. 1110.
[44] *Essais*, I, 39, p. 242.
[45] *Essais*, III, 13, pp. 1115, 1116; III, 10, p. 1021.
[46] *Essais*, III, 5, p. 843; III, 2, p. 816; III, 13, p. 1115.
[47] *Essais*, III, 13, p. 1113; I, 20, p. 89.