



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee  
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

## Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Renzo Raghianti, *“Et au plus élevé trône du monde, si ne sommes assis que sur notre cul”*: l’antiplatonismo radicale del discorso sul corpo in Montaigne, in *Anima-corpo alla luce dell’etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana “Lessico Intellettuale Europeo”, n. 124), pp. 211-225

Parole chiave: **anima-corpo**

RENZO RAGGHIANI

«ET AU PLUS ÉLÉVÉ TRÔNE DU MONDE,  
SI NE SOMMES ASSIS QUE SUR NOTRE CUL»:  
L'ANTIPLATONISMO RADICALE  
DEL DISCORSO SUL CORPO IN MONTAIGNE

1. L'antropologia montaignana si volge a indagare non il fondamento ontologico, ma le funzioni e i processi della psicologia, e non è estranea all'aristotelismo di un Pomponazzi, alla preminenza cioè dei sensi, dell'indagine fenomenologica, censurando l'incongruenza di separare l'intelletto dal corpo: l'anima è la 'forma' del corpo e si dissolverà con esso. In effetti la rivisitazione cui sono sottoposti gli antichi non scade mai in Montaigne a mero esercizio filologico ed erudito e, di contro al comune sentire e ai postulati della medicina, rifugge da ogni spiegazione soprannaturale, dalla magia e dalla demonologia, poiché la malattia è occorrenza del tutto naturale. Negli *Essais* non sono di scena il demonologo o il giudice, ma il naturalista; il capitolo *De la tristesse* è difatti una trattazione di sintomatologia clinica. A proposito dell'assenza di una dottrina della sessualità, a dispetto del fatto che tanto di frequente trae da codesta sfera esempi e credenze, se ne deduce che dovette adottare quel sapere medico, oggetto anche di scherno, e in ispecie la concezione idraulica della sessualità riconducibile alla dottrina galenica della rete mirabile dei vasi corporei. Nondimeno rileva il nesso tra sessualità e desiderio, manifestazione della sintesi di sensibilità e immaginazione.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> L. BRUNSCHWIG, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, 1995, p. 61, afferma che Montaigne «non è affatto vittima della seduzione che il ricordo dei nomi prestigiosi dell'Antichità suscita presso gli eruditi del Rinascimento». In margine a *De l'expérience*, G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 283, sostiene che «il naturalismo di Montaigne consiste nel 'naturalizzare' la malattia»: «la malattia è, essa stessa, "un pezzo della natura" vivente, con i suoi periodi, la sua durata». Cfr. anche EAD., *Montaigne, la mélancolie et la folie*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 198-208 *passim*; G. STABILE, *Tra "emozione" ed "esperienza": frammenti [di un saggio possibile] sui "movimenti" degli "Essais" di Montaigne*, «Aut-Aut», n. 205, 1985, pp. 132-143 *passim*; S. MANCINI, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i*

La galenica concezione finalistica dei processi bio-fisiologici, riproposta nel 1575 da Juan Huarte nell'*Examen de ingenios para la ciencias* e accolta da Cardano, Bodin, Montaigne, Charron, forniva una spiegazione unitaria suscettibile d'interpretare sia i fenomeni naturali che quelli psichici e mentali. Invero la presenza del 'corpo' negli *Essais*, «è non solo imprescindibile, ma positiva e corroborante; addirittura euforica».<sup>2</sup> L'attenzione al 'basso' materiale corporeo, quel trascorrere dalla lettura della Bibbia alle funzioni gastriche nella giornata di Gargantua, e tutto su di un piede di parità, passa in Montaigne, in quel linguaggio carico di corporeità. Vale la pena ricordare l'attitudine di Montaigne verso la vecchiaia, che se è in certo modo oscillante, come oscillante è il suo rapporto con Cicerone, di fatto distrugge il *topos* della vecchiaia come età della saggezza, riconducibile al *De senectute*. E infatti trascorrendo di continuo dal piano personale a quello della scrittura in *De la vanité*, in una tarda aggiunta, dice:

le mie prime pubblicazioni furono nell'anno millecinquecentottanta. Da allora sono invecchiato d'un buon numero d'anni, ma non sono certo diventato più saggio, neppure d'un pollice. Il mio io di adesso e il mio io di poco fa, siamo certo due. Ma quale sia migliore non posso davvero dirlo. Sarebbe bello esser vecchi se non procedessimo che verso il miglioramento. È un andamento da ubriaco, titubante, da capogiro, informe, o di giunchi che il vento fa muovere a caso, a suo piacere (III, 9, 1791).

Di fatto la vecchiaia è pensata sotto la categoria del depotenziamento, ché sempre il disgregarsi delle forze fisiche, l'isterilirsi degli umori della corporeità, si accompagna a un ottendersi delle facoltà intellettuali, della sensibilità.<sup>3</sup> Come il XVI secolo declinante offre molteplici esempi di temperamenti melanconici, così gli *Essais* discorrono a lungo degli spettri della *déraison*, delle forme di patologia mentale: la senescenza cerebrale e la sessualità nevrotica. E a proposito dell'antiplatonismo radicale del discorso sul corpo, risona in Montaigne l'ilemorfismo aristotelico, la sostanza come uni-

---

*suoi interpreti*, Milano, Franco Angeli, 1996, p. 105 sg. Le citazioni degli *Essais* sono tratte dalla edizione dei *Saggi*, a cura di Fausta Garavini e André Tournon, Milano, Bompiani, 2012.

<sup>2</sup> F. GARAVINI, *Mostri e chimere: Montaigne, il testo, il fantasma*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 141. I mostri attestano dell'infinità delle forme presenti in natura. Vedi inoltre DOMENICO TARANTO, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 71.

<sup>3</sup> A proposito delle riflessioni sulla vecchiaia, C. B. BRUSH, *What Montaigne has to say about old age*, in *O un amy! Essays on Montaigne in honor of Donald M. Frame*, edited by Raymond C. La Charité, Lexington (Kentucky), French Forum Publishers, 1977, p. 108, ricorda *Le Sage Vieillard* di Simon Goulart (1548-1628) edito nel 1606, «un catalogo di banalità», e il *De homo senectutis* di Gabriele Paleotti (1522-1597) che si propone di dimostrare come essa, ben lungi dall'essere un'infermità, sia un bene.

tà di materia e forma; desume dallo Stagirita che il corpo è la materia intesa come potenzialità, principio d'individualizzazione. *De l'expérience* analizza difatti il particolare suscettibile di universalizzazione, non il generale passibile di differenziazione.<sup>4</sup>

Si è fatto allora di Montaigne un nominalista poiché non riconosce alcun significato universale nelle cose: questi «rifiuta non solo il platonismo ma ogni realismo, ogni oggettività dell'universale. L'idea generale esprime una moltitudine, non una essenza». Contrario all'interpretazione platonico-agostiniana, che fa corrispondere agli universali realtà o idee effettivamente esistenti nella mente di Dio, «l'universale non è l'essenza, ma l'apparenza», poiché «la natura è un principio di differenziazione e di singolarità».<sup>5</sup>

Mette conto rilevare che nella fisiologia della percezione Montaigne oppone al privilegiamento della vista, propalato dal Rinascimento, le sensazioni gustative e in specie quelle cinestetiche. L'asservimento dell'uomo al proprio corpo spiega come mai l'immaginazione sia una facoltà insieme attiva e passiva, che supera di gran lunga la capacità espressiva dell'uomo.<sup>6</sup> È codesto uno scetticismo fenomenologico, un pensiero concreto. In effetti la memoria concepita come conservazione è una sorgente continua di immagini, di frequente espresse con metafore impudiche. Così, in *Sur des vers de Virgile*, per il tramite di citazioni da Marziale e associando in certa misura francese e latino, Montaigne conia una lingua acconcia a parlare di sesso, la cui centralità comporta il rifiuto di quei valori cristiani che ne facevano un carattere accessorio. Se Agostino istituiva un rapporto gerarchico, di padronanza, fra anima e corpo, e la gnosi, nel rifiuto della sessualità, sottraeva l'attributo della corporeità a un'umanità autentica, in Montaigne opera già la decostruzione, storicizzazione e relativizzazione, del mondo interiore poiché, a differenza di Charron, gli è estranea ogni tassonomia, ogni cartografia delle facoltà, cui oppone la forte interconnessione mente-corpo.

Lo scetticismo è allora un'attitudine di controllo dei dati sensoriali e degli strumenti dell'appercezione, che si traduce in un abito morale poiché «il rafforzarsi della nostra ragione» è finalizzato all'emendazione della «nostra coscienza» (III, 2, 1511). «È certo che la nostra apprensione, il nostro giudizio e le facoltà della nostra anima in generale soffrono secondo i movimenti e le alterazioni del corpo» (II, 12, 1037).<sup>7</sup> Una sensibilità metaforica,

<sup>4</sup> F. GARAVINI, *Mostri e chimere*, cit., p. 141.

<sup>5</sup> MARCEL CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, pp. 12 e 22.

<sup>6</sup> IAN MACLEAN, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996, p. 73; MICHAËL BARAZ, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, Corti, 1968, p. 72.

<sup>7</sup> Per quanto riguarda l'«osservazione fenomenologica del corpo», S. MANCINI, *op. cit.*, p. 107, sostiene che la «soggettività precategoriale [...] si rivela come l'intreccio chiasmatico di atti-

un'umanità proteiforme, accomuna ambiti disciplinari diversi durante il Rinascimento, e si esprime anche nel caos magmatico che Montaigne rintraccia nella coscienza di sé. Questa mentalità trasformista, poiché un comune principio di cambiamento presiede tanto all'ordine fisico che a quello storico, si era espressa sia nel *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575) di Le Roy – la costanza degli elementi è soggetta a una infinita varietà di combinazioni –, sia nelle immagini falliche e fecali, nella solidarietà fra piacere alimentare ed erotico, dell'episodio delle *Andouilles* rabelaisiane.

Alla potenza dell'immaginazione Montaigne addebita il credito riservato «ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili fatti straordinari» (I, 21, 173), e ironizza, denunciandole come «buffonate», su «quelle ridicole fatture», cui si imputava l'impotenza sessuale. Analogamente smaschera le pretese di scientificità della medicina, poiché i medici agiscono in modo che «l'effetto dell'immaginazione supplisca all'impostura del loro decotto» (*ibid.*, 181). La medicina, «scienza molesta, che ci vieta le ore più dolci del giorno» (III, 13, 2021), trae «profitto dalla nostra stoltezza» (II, 37, 1443), risultando in ciò non dissimile da «molte professioni». Alla forza dell'immaginazione sono da ricondurre «parecchi esempi di persone che si sono ammalate per aver cominciato a fingersi tali» (II, 25, 1273), tanto che in assenza dei «veri mali [...] la scienza ci presta i suoi» (II, 12, 885). Montaigne oppone quindi all'«uomo schiavo di tali fantasie» il «contadino», che seconda la «tendenza naturale», e traccia quell'ideale della salute come igiene del comportamento che si traduce in un precetto: attenersi «tranquillamente al tenore di vita in cui [si è] stati educati e allevati. Il cambiamento, qualunque sia, stordisce e nuoce» (III, 13, 2023). La diffidenza verso il nuovo si estende dalla sfera personale a quella della convivenza sociale. Nei confronti dell'immaginazione, di cui sente «moltissimo la forza», l'igiene implica l'«astuzia [...] di sfuggirle, non di resisterle» (I, 21, 169). Una simile terapia consente anche di volgere verso il piacere la «vagabonda libertà delle nostre fantasie» (I, 14, 95) senza lasciarsi opprimere, ma sottoponendole al controllo dei sensi, che – seppur «incerti e falsabili», causa di inganno per l'intelletto e talora «storditi dalle passioni dell'anima» (II, 12, 1101) – sono «i sovrani padroni» della conoscenza, ne fondano la possibilità. La scienza umana trova dunque sostegno in «una ragione irragionevole, folle e forsennata», ma conserva una utilità pratica dal momento che consente di smascherare «la verità invero svantaggiosa» di una stoltezza assoluta dell'uomo.

---

vità e passività, come l'incessante movimento del continuo protrarsi dell'esistenza nelle sue opposte determinazioni». K. CHRISTODOULU, *De l'abstrait au concret: aspect de la pensée et du style de Montaigne*, in *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, éditées par C. Blum et F. Moureau, Genève-Paris, Slatkine, 1984, pp. 82-84.

L'individuo è chiuso in un suo mondo immaginativo – poiché «tutti i nostri beni non sono che sogno» (*ibid.*, 881) – e rimane «schiavo delle proprie chimere»: tutti gli uomini, al pari di bambini, risultano vittime delle «stesse fandonie e invenzioni» (*ibid.*, 965). L'immaginazione fabbrica quelle «fanatiche follie» ordinate «nella nostra povera scienza», che presumono di comprendere fenomeni che d'altro canto confessiamo sfuggire alla nostra ragione. Vale la pena rilevare, a proposito di *phantasia* e *imaginatio*, che «ri-assumendo il libro tredicesimo della *Theologia* ficiniana, Pedro Mexia nella sua *Selva*, destinata a circolar dappertutto in Europa, osservava: “L'immaginazione ha potere di muover le passioni, e affetti nell'animo, e alterare i sentimenti del proprio corpo, mutare gli accidenti, muovere gli spiriti [...] produrre nei membri diverse qualità” e allora scrivendo all'inizio del capitolo sulla forza dell'immaginazione “Fortis imaginatio generat casum”, attraverso Mexia, Montaigne riproduce senza saperlo Ficino». <sup>8</sup>

La filosofia in questa pretesa di «voler sondare e controllare tutte le cose fino in fondo» ha «stranezze in comune con quelle della poesia» (*ibid.*, 1021), anzi «non è che una poesia sofisticata» (*ibid.*, 981). Anche la scienza e il diritto operano attraverso «finzioni legittime», per mezzo delle quali non si entra in commercio col reale, stabilendo un'effettiva padronanza, ma costruiscono un mondo che ha «maggior verosimiglianza ed eleganza». La filosofia è in effetti il repertorio di tutte le «nostre fantasticherie» e ha estensione eguale a quella della fantasia. Invero l'*inadéquation* è la figura costante del rapporto soggetto-oggetto in conseguenza della parcellizzazione dell'essere: l'«umana condizione» è allora un concorrere di diversità. Questa locuzione non rimanda «a un ideale metafisico, ma, in conformità alla sua origine giuridica, a un insieme di possibili, caratterizzati dalla diversità dalla contingenza». <sup>9</sup> Se ne evince che Montaigne costituisce una tappa significativa nella rinascita dell'individualità, difatti si afferma «il primato della vita immediata e trasparente sull'illusione “mediata” e compromessa dell'apparenza», anche se la maschera, «specchio infedele ma ineliminabile», non è necessariamente «sempre *mensonge*». Se ne evince che il dubbio scettico-pirroniano è «l'impianto teoretico [...] di una rappresentazione della vita dove “les faux semblants” hanno corso legale». <sup>10</sup>

<sup>8</sup> E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», n. 3, 1985. Villey, seguendo Lanson, rintraccia la traduzione francese del Gruget, *Les diverses leçons de Pierre Messie*, pubblicata nel 1552, la prima edizione risaliva al '42, la traduzione italiana al '44.

<sup>9</sup> M. BARAZ, *op. cit.*, p. 43.

<sup>10</sup> G. STABILE, *art. cit.*, p. 127 sgg.; É. GUIBERT-SLEDZIEWSKI, *Montaigne: l'individu à l'essai*, «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 2, 1984, p. 262 sgg.

2. E se i sensi sono «i nostri propri e primi giudici», passando al piano della cosa pubblica, Montaigne coglie la «continua e generale mescolanza di cerimonie e apparenze superficiali» (III, 8, 1727), che è poi l'essenza del governo, se anche «il godimento e il possesso appartengono soprattutto all'immaginazione» (III, 9, 1813). Le stesse funzioni sociali implicano una capacità di informare l'immaginazione, influenzando il giudizio, attento non tanto alla persona quanto al rango: «noi immaginiamo molto più facilmente un artigiano sulla seggetta o sopra sua moglie, che non un gran presidente, venerabile per il suo contegno e per la sua dottrina» (III, 2, 1497). Non vi è alcuna identità fra l'individuo e la sua fama, visto che tutto è mostra e teatro, infatti «ci priviamo delle nostre comodità per conformare le apparenze all'opinione comune» (III, 9, 1773). Ma l'*ideale della salute* impone una qualche scissione:

della maschera e dell'apparenza non bisogna farne un'essenza reale [...] Non sappiamo distinguere la pelle dalla camicia. È sufficiente infarinarsi il viso, senza infarinarsi il petto. Vedo alcuni che si trasformano e si transustanziano in altrettante nuove figure, e nuovi esseri, per quante cariche assumono. E che s'imprentano fino al fegato e agli intestini. E si portano dietro la loro carica fin nella latrina (III, 10, 1881).

Montaigne tien fermo alla necessità di preservare comunque un recesso, «in casa sua dove star con se stesso, dove farsi la sua corte privata, dove nascondersi» (III, 3, 1533), al fine di scongiurare ogni dissociazione nel comportamento. La norma igienica, che sempre si coniuga negli *Essais* con la condotta morale, detta allora il rifiuto dell'ambizione, che «ripaga bene la sua gente tenendola sempre in mostra, come la statua in un mercato [...] Non hanno nemmeno la loro ritirata per ritirarsi» (*ibid.*).

In modo particolare le «faccende politiche» sono «un bel campo aperto all'oscillazione e alla contestazione», cui sole si oppongono antichità e costanza: «non c'è andamento tanto cattivo, purché antico e costante, che non sia preferibile al cambiamento e alla mutazione» (II, 17, 1217). Da qui il forte dispregio dell'eloquenza, «strumento inventato per governare e agitare una folla e un popolo indisciplinato, [...] che si adopera solo negli Stati malati, come la medicina» (I, 51, 545), perché eversore di equilibri statuiti: dietro il «dolce suono», la «faciloneria» propina «veleno» al volgo che ne è vittima.<sup>11</sup> Se Montaigne riprende l'usuale paragone fra il corpo umano e lo Stato, distingue fortemente fra «la virtù applicata agli affari

<sup>11</sup> A proposito dell'avversione per il 'ciceronianismo', E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, Milano, il Saggiatore, 1968, t. I, p. 215, rileva negli *Essais* «un'energia e una sicurezza sorprendenti nell'epoca dell'umanesimo».



del mondo» (III, 9, 1843) e quella privata. E discorre del 'fondamento mistico' dell'autorità delle leggi: la metafora dello stato come 'corpo mistico', in virtù del parallelismo fra le età della vita biologica dell'individuo e le vicissitudini della società politica, era assai radicata in Francia, accordandosi col misticismo reale che aveva avuto un primo sviluppo durante il regno di Carlo V il Saggio.<sup>12</sup>

L'occasione e il buon senso, canoni che impiega nei giudizi politici, giustificano l'uso di «finzione e menzogna». E in ispecie nel presente, poiché sempre la riflessione si sostanzia dell'attualità, ha un forte spessore empirico, «in questi smembramenti e divisioni della Francia in cui siamo caduti [...] anche il partito più giusto è pur sempre membro d'un corpo vaioloso e verminoso» (*ibid.*, 1847). L'obiettivo polemico, che si risolve in un invito a «non fuggire il presente», è il moralista dottrinario: «chi ha costumi stabiliti secondo una regola al di sopra del suo secolo, o contorca e smussi le proprie regole o, cosa che piuttosto gli consiglio, si ritiri in disparte e non si occupi di noi» (*ibid.*). In effetti in contrasto con lo stereotipo dello scettico, dell'edonista *nonchalant*, asportando la maschera dell'atemporalità, si palesa un individuo profondamente partecipe delle vicende pubbliche. Il suo «giudizio», lungi dall'essere riconducibile alle categorie, «è un attrezzo, di un'attività veloce», e gli *Essais*, «un 'esercizio' dello sguardo e della visione molteplice», «l'opera di un artigiano impegnato [...] a regolare l'esatta 'prospettiva' delle vicende degli esseri». E se certo sarebbe errato farne un 'storiografo', nondimeno forte è la «solidarietà con la sua generazione», quella del tramonto del Rinascimento, ma porta uno sguardo disincantato sull'età di Francesco I, come su quelle di Luigi XII e di Enrico II: «il ritorno all'indietro non lo interessa», e l'ammirazione per l'Antichità è limitata alla repubblica romana. Se ne evince il rifiuto di ogni schematismo storico, di un tempo ciclico o lineare.<sup>13</sup>

3. Si è dinanzi pertanto a un'opera molteplice in cui si mescolano di continuo l'ideologico e l'aneddotico, e dove l'enciclopedia dei saperi rinascimentali fornisce materia all'assunto di dipingersi «per intero, e tutto nudo».

---

<sup>12</sup> E. KANTOROWICZ, *Les Deux Corps du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 162 sg., sostiene che Jean Gerson «parlava regolarmente del *corpus mysticum* della Francia, ogni volta che discuteva la struttura organica del regno quale appariva nei tre stati». L'identificazione del Principe col corpo politico e mistico «condusse immediatamente Gerson ad attribuire al re, non ancora due corpi, ma almeno due vite, l'una "naturale" e l'altra "civile e politica"». Seyssel utilizzava «parole simili a quelle di Gerson, dichiarando che se i sudditi di ogni "stato" non fossero soddisfatti della loro sorte, il risultato avrebbe potuto essere "la rovina della monarchia e la dissoluzione di questo corpo mistico"».

<sup>13</sup> G. NAKAM, *Montaigne et son temps. Les événements et les Essais*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 9-19 *passim*.



Così in *De l'expérience* il *topos* cosmologico eracliteo/pitagorico della concorde discordia si traduce nell'aforisma della vita come armonia dei contrari. All'esigenza classica di compiutezza succede lo schema di un'opera 'in movimento': già Erasmo faceva penetrare il lettore nella fabbrica degli *Adagia*. Di fatto «la rottura di un antico, organico e ordinato sistema cosmologico e spirituale» si rispecchia in «uno stile *serré, desordonné, coupé*», che se certo è vano «ricercare una sistematicità nelle 'fantasie'», ciò nonostante, c'è un «loro punto di incontro nella sottolineata, intrinseca diversità delle varie forme di esistenza», che sottende «la polemica contro l'uso dogmatico della ragione». È codesta «la struttura profonda degli *Essais*», difatti, ruscate le soluzioni definitive, lo scopo della ricerca è l'«ignoranza forte e magnanima» (III, 11, 1917).<sup>14</sup> Invero Montaigne oppone a ogni ontologia platonizzante che «realizzarsi pienamente [...] è divenire altro»: l'intero governato «dal movimento e sottoposto all'accelerazione del tempo, all'alterazione». La superiorità umana consiste allora in codesta duttilità, la metafora pichiana del camaleonte, che Montaigne «condivide con la sensibilità metaforica del Rinascimento».<sup>15</sup>

«Il significato ironico» dell'*Apologie* è l'«espressione più completa» dello scetticismo agli albori dell'età moderna: al contrario di Sebond spezza «l'unità ingenua tra il concetto naturale dell'uomo e il concetto di rivelazione», opponendogli «l'eguaglianza di natura, da un punto di vista biologico e spirituale, tra l'uomo e l'animale». Di conseguenza la subordinazione alla causalità naturale comporta «un nuovo sentimento di unità: all'isolamento dell'uomo della speculazione teologica si sostituisce la coscienza di una comunità che abbraccia e mette in rapporto reciproco tutti gli esseri viventi, vegetali e animali».<sup>16</sup>

<sup>14</sup> T. GREGORY, *Per una lettura di Montaigne*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», n. 2, 1997, pp. 145-149; J. BRODY, *Pourquoi la lecture philologique?*, in *Carrefour Montaigne*, Pisa, ETS/Slatkine, 1994, p. 19; A. TOURNON, *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 33.

<sup>15</sup> M. JEANNERAT, *Montaigne et l'oeuvre mobile*, in *Carrefour*, cit., p. 44 sgg.

<sup>16</sup> E. CASSIRER, *op. cit.*, p. 203 sg. Già Strowski nel '31 diceva che Sebond avrebbe esercitato sul successivo pensiero di Montaigne una «influenza forte e duratura», non certo «passeggera», e alcuni anni prima Joseph Coppin rintracciava negli *Essais*, «parecchie idee di Sebond» (R. BERNOULLI, *De Sebond à Montaigne*, in *Études montaignistes*, cit., pp. 32-42 *passim*). Il titolo di *Theologia naturalis* compare per la prima volta nell'edizione pubblicata a Deventer nel 1485: erano trascorsi cinquant'anni dalla morte di Sebond il 29 aprile 1436, che aveva seguito di poco il compimento del *Liber creaturarum sive de homine*. Invero è imputabile a Montaigne la riduzione del «dottore *in medicina perspicuus*» a un mero teologo: era regola della medicina medioevale perseguire congiuntamente la salvezza dell'anima e la salute del corpo come si deduce dal *Prologo* che esorta ad aborrirne il vizio e il peccato. Se ne evince che, «tutto sommato, il titolo di *Theologia* [...] non corrisponde all'intento originario dell'autore»: «pertanto il punto di partenza della 'scienza' di Sebond non è un sistema filosofico o teologico, ma l'uomo stesso». Parimen-

È negata la differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale, poiché le qualità 'primarie' e 'secondarie' («la durezza, la bianchezza, la profondità e l'asprezza») non si riferiscono soltanto all'uomo, ma «interessano l'utile e la conoscenza degli animali».<sup>17</sup> Sarebbe allora necessario concordare «con le bestie, e poi fra noi stessi» parametri «per giudicare l'azione dei sensi», ma poiché ciò è impossibile – si constata infatti come noi stessi adattiamo e produciamo l'oggetto della conoscenza – la verità non è reperibile perché pervenendoci dai sensi è da questi alterata e falsificata. A ciò si aggiunga che la 'nostra anima' è agitata da un incessante turbinio di immagini, «un vaneggiamento senza corpo e senza oggetto» (III, 4, 1551), che trova alimento nel «nulla». La prerogativa dell'uomo, «questa libertà d'immaginazione e questa sfrenatezza di pensieri», lungi dall'assicurargli una qualche preminenza in seno all'ordine naturale, fonda tutti i «mali che lo affliggono: peccato, malattia, incertezza, turbamento, disperazione» (II, 12, 821), tanto d'apparire come passaggio da una maggiore a una minore perfezione: è l'abbandono del motivo umanistico della grandezza e centralità dell'uomo nel piano dell'universo. Nutre quasi un'amicizia pitagorica nei confronti degli animali, mentre i suoi contemporanei imputano loro malefici. Nell'*Apologie* sostiene difatti l'identità biologica fra l'uomo e le bestie.<sup>18</sup> La peculiarità di Montaigne, rigettata la classificazione gerarchica delle facoltà in superiori e inferiori e la postulata inutilità dei fatti psichici non intellettivi al persegui-

---

ti L. BRUNSCHVICG, *op. cit.*, pp. 80 e 86, discorre dell'«ironia manifesta e comunicativa» che volge «questa sedicente 'apologia' della scolastica religiosa» in «una requisitoria tremenda»: invero il «disordine» degli *Essais* cela, «accanto a un *Trattato dei Sistemi*, un vero e proprio *Trattato delle Religioni*, che approfondisce la psicologia del *cuidet*, dell'umana superbia, mediante un esame metodico delle ragioni di credere e di non credere». Di contro R. H. POPKIN, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 67-78 *passim*, fa di Montaigne «l'esponente più significativo della rinascita dello scetticismo antico nel Cinquecento. [...] il solo a rendersi conto pienamente delle implicazioni della teoria pirroniana del dubbio universale e in particolare della sua rilevanza per i dibattiti religiosi del tempo». Nell'*Apologia* si volgeva difatti a difendere «quella nuova forma di fideismo che va sotto il nome di pirronismo cattolico», opponendo dapprima a Sebond la fede come il solo fondamento della religione cristiana, poi l'insufficienza delle ragioni formulate da questi, donde l'abbandono di qualsivoglia differenza ontologica fra l'uomo e l'animale: «fin qui l'attacco scettico di Montaigne è consistito in una riproposizione, solo un po' più forte, dell'anti-intellettualismo dell'*Elogio della follia* di Erasmo». Seguirà la distinzione del pirronismo dal «dogmatismo negativo dello scetticismo accademico» con l'introduzione di «quasi tutti i principali argomenti epistemologici del pirronismo antico».

<sup>17</sup> L'animale è stato a lungo «un formidabile produttore di metafore umane» come testimoniato dai più arcaici componimenti letterari, ed è invero imputabile, secondo Lévi-Strauss, solo alle «tare» di un 'umanesimo teologico, metafisico e tecnicista', quell'antropocentrismo «forsennato» per il cui tramite l'uomo occidentale ha pensato i propri rapporti con gli animali (cfr. F. BOYER, *Un animal dans la tête*, in *Qui sont les animaux?*, éd. par J. Birnbaum, Paris, Gallimard, 2010; É. DE FONTENAY, «Un abécédaire», in *Qui sont les animaux?*, cit.; C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973).

<sup>18</sup> G. NAKAM, *Les Essais*, cit., p. 442.

mento dell'ideale della saggezza, consiste nella considerazione del ruolo essenziale di ciascuna parte della natura umana, donde l'attenzione alla saggezza ingenua di cento e cento artigiani e contadini, «più saggi e più felici di molti rettori d'università» (II, 12, 879), e finanche delle bestie, e invero asserire la ragione-immaginazione degli animali comporta di perseguire la rovina degli *idola*, fonte di errore.<sup>19</sup>

4. Nei *Sileni Alcibiadis* Erasmo indicava già come attributi di Socrate il tratto grottesco, il parlare plebeo, l'eco di queste pagine risuona in Montaigne, in ispecie in *De la physionomie*, in quel Socrate che «è stato un esemplare perfetto in ogni grande qualità, e mi rincresce che gli fosse toccato un corpo e un viso così brutto come dicono, e disdicevole alla bellezza della sua anima». E ancora aggiunge: «di una bruttezza snaturata e di una deformità di membra». Subito segue il confronto con La Boétie: «La bruttezza che rivestiva un'anima bellissima in La Boétie era di questo tipo. Questa bruttezza superficiale, che ha tuttavia un gran potere». Anche se andava poi distinguendo fra la «sgradevolezza», «bruttezza superficiale», e quella «deformità» che «ha più facilmente influenza fin nell'intimo». Montaigne è l'editore di quella traduzione dell'*Economico* senofonteo che La Boétie aveva redatto, e che veicola l'immagine di un Socrate massai e utilitarista: il 15 agosto 1570, siamo agli albori degli *Essais*, dice che «n'ay-je pas voulu qu'il se perdist».<sup>20</sup> È allora necessario richiamare Rabelais, che sin dal *Prologue* del *Gargantua*, ai *Buveurs très illustres*, riprende i passi platonici: quei sileni che hanno «figurine allegre e strambe, come satiri, arpie», tale era Socrate.

Le voyant au dehors et l'estimant par l'extérieure apparence, n'en eussiez donné un coupeau d'oignon, le regard d'un taureau, le visage d'un fol, simple en moeurs, rustique en vêtements, pauvre de fortune, infortuné en femmes, inepte à tous offices de la république, toujours riant, toujours buvant d'autant à un chacun; toujours se guabelant.

E certo questa pagina, sempre «buvant et mangeant», è presente a Erasmo e trapassa in Montaigne, in quel linguaggio carico di metafore corporali. A Montaigne resterà invece estranea la traduzione erasmiana del socratismo in termini trascendenti. Difatti è assente quel Cristo che «non fu forse un meraviglioso Sileno?», mentre adotta l'immagina erasmiana dell'idiota – «iuxta vulgi opinionem idiota simplici ac semifatuo» –, di quel pover'uomo

<sup>19</sup> M. BARAZ, *L'intégrité de l'homme selon Montaigne*, in *O un amy! Essais on Montaigne*, cit. (cfr. *supra*, nota 3), pp. 19-24.

<sup>20</sup> Cfr. W. LUPI, *La scuola dei Sileni*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 1-20.

che passa per ignorante e sprovveduto ché, «di sapienza autentica e genuina, spesso ne troverai di più in un uomo così che nelle maschere tragiche di molti teologi fregiati di tre o quattro titoli professorali, gonfi del loro Aristotele, rigurgitanti di professorali definizioni, conclusioni e proposizioni»: il sarcasmo contro i grammatici. In effetti pur fedele alla «recezione umanistica di Socrate», in specie più a Rabelais che a Erasmo, Montaigne ricerca nei dialoghi platonici soprattutto ciò che concerne l'immagine socratica, e non certo la filosofia platonica. Rifiuta difatti di elevare l'inscienza «a via d'accesso negativa al sapere certo della vera filosofia», ché «nella ripresa montaignana dell'inscienza socratica è la filosofia a porsi come umile apprendistato all'arte di saggiarsi in funzione della conquista della vita buona e felice». <sup>21</sup>

L'interpretazione eminentemente psicologica di Socrate induce Montaigne a rilevare quella serena continuità di vita e morte; quest'ultima non è né desiderabile, né orripilante, poiché il timore della morte supporrebbe la sua conoscenza, ma nessuno ha potuto darne testimonianza, non la si può esperire. Opera cioè la dissociazione fra la morte e il dolore, donde il rifiuto del dolorismo cristiano e di quella inclinazione ascetica che rintraccia sin nell'epicureismo. Quell'eraclitismo che traeva da Plutarco, espressione della tarda Antichità, ma estraneo a Platone, lo induce a individuare nella condizione umana una somma di accidenti che nel perpetuo diversificarsi addivengono a una 'sagesse moyenne'. La filosofia intesa come medicina della mente si traduce allora nel sarcasmo verso uno sconsiderato procedimento deduttivo, verso la «logica aberrante del *donc*, del prosciutto che disseta». <sup>22</sup> È venuta quindi meno una riflessione sull'Idea o forma sostanziale per il dispiegarsi di un approccio fenomenologico alle molteplicità delle forme particolari.

Si è molto insistito sull'innocenza dell'uomo *non-dénaturé*, Socrate è avvicinato ai contadini: le condizioni di umanità e animalità finiscono col confondersi, di contro alla crudeltà tutta storica dell'uomo nella città. Si avrebbe allora un modello bipolare, alla negatività, che è artificio, difformità,

<sup>21</sup> S. MANCINI, *op. cit.*, pp. 201 e 308-311 *passim*. JEAN-YVES POUILLOUX, *Comment commencer à penser véritablement?*, in *Montaigne, penseur et philosophe (1588-1988)*, éd. par C. Blum, Paris, Champion, 1990, p. 28, rileva «il ruolo fondamentale assunto dalla figura di Socrate, cioè dai dialoghi di Platone, in particolare nel terzo libro degli *Essais*». Ivi la forma dialogica «non mira a confutare tesi ma si limita piuttosto a registrare (racconto, riferisco) perplessità, a conservare traccia di una meditazione (la caccia, e non la cattura)». A proposito della 'dotta ignoranza', T. CAVE, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVI<sup>e</sup> siècle: Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, Paris, Macula, 1997, p. 309, sostiene che «Montaigne presenta il filosofo come uno degli "interpreti della semplicità naturale"».

<sup>22</sup> N. PANICHI, *Immota mens e mente eraclitea negli Essais di Montaigne*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, vol. II, Firenze, Olschki, 2007, p. 139.

malattia, menzogna, si oppone cioè la moderazione, l'autenticità, il vitale, e quel «Socrate che fa muovere la propria anima con un movimento naturale e comune», come un contadino, come una donna. E si noti che Montaigne nel riprendere il *Simposio* platonico – «Non ha mai in bocca altro che cocchieri, falegnami, ciabattini e muratori» (III, 12, 1929) – ricalca esattamente l'erasmiano *Sileni Alcibiadis*: «non aveva mai in bocca nient'altro che cocchieri, artigiani, lavandai e fabbri». Cosa non diversa dice il Villey quando parla di quel muoversi socratico senza artifici, senza sforzo, ed anche il Friedrich vede nel Socrate degli *Essais* «il liberatore del pensiero spontaneo».

Montaigne, fautore di una concezione realista in filosofia, è ostile alle 'estasi' e alle 'demonerie', di conseguenze preferisce il Socrate risvegliatore d'anime al Socrate platonico che congiunge nel mito della reminiscenza, conoscere è ricordare, il dissidio Eraclito-Parmenide, distinguendo fra la realtà vera dell'Essere e il mondo della sensibilità. Pertanto il Socrate silenico e sincretico è l'archetipo della «natura composita»: la sua condotta si riassume in un 'elogio della «vera misura» che è sintesi del molteplice, a un tempo Aristippo e Zenone, la corporeità e la spiritualità.<sup>23</sup>

Quindi Montaigne ricerca nei dialoghi platonici soprattutto ciò che concerne l'immagine socratica, e non certo la filosofia platonica. Rifiuta difatti di considerare la 'dotta ignoranza', l'inscienza, come propedeutica all'intendimento diretto della verità, ché proprio nel continuo dialogare, nella consapevolezza critica, è la filosofia intesa come incessante ricerca volta alla virtù e alla felicità. In *De la physionomie*, la saggezza socratica consiste nella fedeltà alla condizione umana: è dunque secondario che la rettitudine sia l'esito di uno sforzo o una disposizione dell'animo, fermo restando che non può essere indotta tramite coercizione.<sup>24</sup>

Montaigne mette dunque l'accento sul frazionamento, sull'ibridazione, sull'incompiutezza: la «contingenza» è allora la peculiarità di codesto pensiero. Vale la pena rilevare che mentre l'eclittismo di Plutarco si risolve nel concordismo, quello di Montaigne «conduce alla ricerca della contraddizione e l'esprime in modo figurativo. [...] la contraddizione costituisce la ricchezza del mondo, la sua polivalenza e la sua essenza». La «serenità» che traspare dagli *Essais* «proviene per l'appunto dall'accettazione attiva dei contrari». L'eclittismo di codesto ritratto socratico deriva da una indistin-

<sup>23</sup> J. BRODY, *art. cit.*, pp. 28 e 35.

<sup>24</sup> A. TOURNON, *op. cit.*, p. 107. P. VILLEY, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, II, p. 414, parla di un'attitudine socratica senza affettazione, senza sforzo, et H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 64, vede nel Socrate degli *Essais* «il liberatore del pensiero spontaneo».

ta utilizzazione delle testimonianze antiche e attribuisce pari valore ai dialoghi platonici e alle opere socratiche di Senofonte.<sup>25</sup>

5. In margine a *Des coches*, se Montaigne conserva l'immensità della natura epicurea, è per meglio mostrare con accezione pascaliana la «sproporzione dell'uomo». E discorrendo degli Amerindi si avverte una intonazione epicurea poiché la disposizione dell'animo alla felicità è riconducibile al calcolo razionale dei piaceri. Invero in Montaigne si giustappongono edonismo e leggi morali suscettibili di universalizzazione: intende di fatto riaffermare «dinnanzi alla ragione meramente scientifica e tecnica, i diritti inalienabili della morale». <sup>26</sup> Si è in presenza di un'etica eudemonistica: un epicureismo in cui si compone l'eraclitea armonia dei contrari. L'«ideale della salute», che congiunge autenticità e finitezza, comporta uno sforzo morale che dinamizzi il concetto epicureo di virtù: l'atarassia è difatti un piacere catastematico, stabile.

L'etica del dovere razionale in opposizione all'edonismo è inconciliabile con la dottrina di Montaigne che «sembra proprio ammettere integralmente la classificazione epicurea dei desideri», e «far propria la concezione epicurea dell'essenza privativa del bene e del piacere»; similmente la 'prudenza' come norma etica è avvicicabile alla *phronesis* epicurea. Tuttavia non aderisce all'etica del 'giardino' poiché c'è in Montaigne un'idea di vita come cocervo passionale e oscuro, dionisiaco, estranea al filosofo «che l'anima col corpo morta» fa. Compone allora epicureismo, stoicismo e suggestioni dionisiache in una morale eclettica della socievolezza e della sollecitudine, dello sforzo volto alla liberazione dal timore, alla conquista della *voluptas* i cui antecedenti sono rintracciabili nella *Nuova Stoà*, in specie nella filosofia senecana. Invero, scontata la distanza dalle suggestioni ascetiche del platonismo, e di contro ad Aristotele per cui il piacere dipende dalla scienza 'più architettonica', dalla politica, l'«individualismo» di Montaigne accetta le filosofie dell'età ellenistica, e fa propria l'esaltazione epicurea dell'amicizia.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> L.-A. DORION, *Le Socrate de Xénophon dans les Essais de Montaigne*, in *Le socratisme de Montaigne*, études réunies par T. Gontier et S. Mayer, Paris, Garnier, 2010, p. 34 sgg., confuta la tesi di F. Gray che «sostiene che il Socrate di Montaigne s'ispira soprattutto al Socrate di Senofonte» poiché «la scelta che l'autore degli *Essais* opera, fra i tratti costitutivi dell'immagine di Socrate, solleva la questione più generale del "socratismo" di Montaigne [...] La manipolazione cui Montaigne sottopone gli scritti socratici di Senofonte si verifica ugualmente per i dialoghi di Platone, vale a dire omette, nel suo ritratto di Socrate, certi tratti che Platone associa rigorosamente al personaggio di Socrate».

<sup>26</sup> M. CONCHE, *L'unité du chapitre 'Des coches'*, in *Études montaignistes*, cit., p. 92 sgg.

<sup>27</sup> M. CONCHE, *La philosophie*, cit., p. 85-92 *passim* e 122. S. MANGINI, *op. cit.*, pp. 176 e 179, allude a una «radice aristotelica», a «cospicui imprestiti di Montaigne all'*Etica Nicomachea*», difatti tralasciando la «preminenza delle virtù dianoetiche su quelle etiche, si sottrae ad un vincolo trop-



Il postulato scetticismo montaignano si traduce nel concetto di pluralismo; ai timori del nichilismo morale si oppone quindi l'etica di un nuovo umanesimo in cui l'infinitudine spaziale si coniuga con un tempo aperto. L'atto fondativo del soggetto consiste nell'identificare l'altro attraverso l'incessante dialettica di antichi, selvaggi e contemporanei, col conseguente abbandono dell'antropocentrismo e dell'eurocentrismo. Si opera infatti una saldatura fra il selvaggio e i filosofi antichi, non solo rispetto alla naturalità della morte, ma anche, seguendo Orazio, nell'esortazione a non procrastinare il ben vivere che per Montaigne significa perseguire il massimo grado di vitalità. Mette conto rilevare l'importanza dell'epicureismo oraziano che ebbe vasta circolazione fra i cultori delle *humanae litterae* nel corso del XVI secolo.<sup>28</sup>

Al corpo inteso come oggetto di repressioni e disciplinamenti, soggetto alle debolezze della sessualità e della morte, Montaigne oppone la denuncia della medicina. Nella prospettiva diacronica, *en mouvement*, il corpo è allora un 'archivio della storia dell'umanità'. La salute non è declinabile sotto gli attributi dell'equilibrio e della stabilità ma come potenza espansiva, sinolo di mente e corpo. Nel progressivo confondersi del corpo e dell'io nella scrittura di Montaigne è la testimonianza del filosofo-viandante in cui mente e gambe debbono procedere all'unisono, immerso nell'immanenza da cui scaturisce l'energia *cannibale* del tutto estranea al dualismo e radicata nell'intreccio di mente e sensibilità.

Montaigne oppone dunque all'etnocentrismo il relativismo della ragione, fondando il 'diritto alla differenza', anche in virtù della sostanziale equiva-

---

po stretto con la matrice aristotelica della sua etica». Quanto alla presenza di elementi neoplatonici ed ermetici negli *Essais*, nella biblioteca di Montaigne oltre Platone, nella traduzione di Ficino, sono i *Dialoghi di amore* di Leone Ebreo, nell'edizione veneziana del 1549. Invero Villey nega che Leone Ebreo abbia esercitato una qualche influenza su Montaigne, e difatti in *Sur des vers de Virgile* (III, 5, 1162) lo accomuna a Ficino, ché entrambi sono autori che parlano dell'amore in maniera del tutto artificiale: «Il mio paggio fa l'amore e lo capisce. Leggetegli Leone Ebreo e Ficino: si parla di lui, dei suoi pensieri e delle sue azioni, eppure non ci capisce nulla». Rileva però una possibile utilizzazione dei *Dialoghi* nel commento al *Dell'amicizia*. Catalogata fra i *Moralisti Spagnuoli e Italiani*, Villey ipotizza il possesso dell'intera opera del Ficino. In proposito S. MANCINI, *op. cit.*, p. 316, sostiene che «Montaigne ripensa originalmente la concezione rinascimentale della natura come insieme di affinità e corrispondenze, disarticolandola dalla rigida cornice delle gerarchie neoplatoniche, e mantenendo invece l'istruzione della *concordia discors*».

<sup>28</sup> Al 1503 risale l'edizione di Josse Bade, cui seguono, a distanza di oltre mezzo secolo, le due, del Muret (1555) e del Lambin (1561), che «avevano rilevato un certo numero di temi oraziani relativi al buon uso del tempo. [...] Montaigne talvolta trae temi stoici dal pensiero eclettico di questo autore», specie «la necessità di accontentarsi dell'istante». Di fatto «gli Stoici e gli Epicurei attribuiscono al presente una sorte di perfezione». Nel terzo libro, sostiene che il tempo è concepito come «una durata al tempo stesso continua e creatrice. [...] L'istante è ormai il luogo del piacere», concetto che «sembra derivare direttamente dall'epicureismo» (F. JOUKOVSKY, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, Nizet, 1972, pp. 66-70 e 175 sg.).



lenza dei costumi; ebbe invero viva consapevolezza della diversità fra diritto positivo e diritto consuetudinario. L'*ethos* diventa «l'indicatore del modo di funzionamento di una determinata società», di conseguenza la ragione sarà «costitutivamente ragione municipale e di conseguenza solo strumentale».<sup>29</sup> Elabora quindi una morale come arte del vivere in cui si congiungono strettamente pratica personale e concretezza corporea: nel comporsi eclettico di epicureismo e di stoicismo, individua nel piacere lo scopo della vita.

---

<sup>29</sup> D. TARANTO, *Pirronismo ed assolutismo*, cit., p. 28 sg. A proposito della «rappresentazione idealizzata dei cannibali», F. GARAVINI, *Mostrì*, cit., pp. 153-157 *passim*, parla di un'«utopia di trasgressione»; invero di contro all'opacità, la brama di trasparenza, l'«ansia di nudità», mutano l'etnoanalisi in autoanalisi, cosicché l'archetipo della 'salute' si prospetta come «una laboriosa conquista».

