

## Scetticismo e tolleranza:

### Michel de Montaigne

(Roberto Gatti)

#### *1. Accademico o pirroniano?*

Negli *Essais* (II, 12) Montaigne propone una distinzione delle «sette» filosofiche: «Chiunque cerca qualcosa, arriva a questo punto: o dice che l'ha trovata, o che non si può trovare, o che ne è ancora in cerca. Tutta la filosofia è divisa in queste tre sezioni [...]. I peripatetici, gli epicurei, gli stoici e gli altri hanno creduto di averla trovata [...]. Clitomaco, Carneade e gli accademici hanno disperato della loro ricerca [...]. Pirrone ed altri scettici [...] dicono di essere ancora in cerca della verità»<sup>1</sup>.

Montaigne si dichiara a favore dei pirroniani poiché ritiene contraddittorio ammettere la possibilità, riconosciuta dagli accademici, di formulare un giudizio «giudizio» e, quindi, di pervenire a una qualche teoria della «verosimiglianza»: «Questa apparenza di verosimiglianza che li fa inclinare a sinistra piuttosto che a destra, aumentatela [...], moltiplicatela per cento, per mille onces, alla fine accadrà che la bilancia prenderà partito del tutto e decreterà una scelta e una verità intera»<sup>2</sup>. In verità, «lo stato più sicuro del nostro intelletto, e il più felice, sarebbe quello in cui esso si mantenesse calmo, ritto, inflessibile, senza muoversi e senza agitazione»<sup>3</sup>.

Teofrasto, con la sua «posizione media e accomodante», sosteneva che «la conoscenza umana, guidata dai sensi, poteva giudicare le cause delle cose fino a un certo punto, ma arrivata alle cause ultime e prime bisognava che si fermasse e ripiegasse o per la debolezza o per la difficoltà delle cose»<sup>4</sup>. Insostenibile, asserisce con decisione Montaigne: «L'uomo è capace di tutte le cose, come di nessuna; e se

---

<sup>1</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, tr. it. a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1998<sup>3</sup>, pp. 656-657 (II, 12).

<sup>2</sup> *Ibi*, p. 744 (II, 12).

<sup>3</sup> *Ibi*, p. 745 (II, 12).

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 742 (II, 12).

confessa, come Teofrasto, l'ignoranza delle cause prime e dei principi, lasci andare senza esitazione tutto il resto della sua scienza; se gli manca il fondamento, il suo ragionamento cade in terra»<sup>5</sup>. E un essere che non conosce neppure se stesso non può certo giungere a conoscere i principi primi delle cose<sup>6</sup>. È l'esperienza a farci capire quale sia l'unico elemento perenne della conoscenza e della prassi umane: il loro variare senza fine. Questo mutamento coinvolge lo stesso soggetto del conoscere, cioè l'uomo<sup>7</sup>.

Per quanto riguarda la tolleranza, Montaigne sembra qui dare ragione all'interpretazione che dell'autore dei *Saggi* darà Pascal: tolleranza è la smaliziata presa d'atto della differenza, della pluralità, del contrasto, cui segue una molle atarassia. La «virtù» di Montaigne, osserva Pascal, è «naïve, familier, plaisante, enjouée, et pour ainsi dire folâtre»; si lascia andare a ciò che la seduce e porta a ironizzare con disinvoltura sugli eventi buoni o cattivi, «mollemente adagiata in un ozio tranquillo, da cui mostra agli uomini, che ricercano la felicità con tanto affanno, che essa risiede solamente là dove si gode in riposo, e che l'ignoranza e l'assenza di curiosità sono due dolci guanciali per una testa ben fatta»<sup>8</sup>.

Cercare la conferma in Montaigne di questa interpretazione pascaliana non è certo difficile, almeno in apparenza: «Molte volte (come facilmente mi accade di fare), avendo cominciato per esercizio e per divertimento a sostenere un'opinione contraria alla mia, il mio spirito, applicandosi e volgendosi da quella parte, mi ci attacca così bene che non trovo più la ragione della mia prima opinione, e me ne allontano. Mi lascio quasi trascinare dove pendo, comunque sia, e mi lascio portare dal mio peso»<sup>9</sup>.

Lo spazio della tolleranza non è quello pubblico, bensì quello privato; qui si svolge la conversazione tra pari, una conversazione in cui non contano il contenuto e le conclusioni, ma «l'ordine e l'esposizione»: «L'inseguimento e la caccia sono la nostra vera preda: non siamo scusabili se li conduciamo male o scioccamente; fallire

---

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 743 (II, 12).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibi*, pp. 745-747 (II, 12).

<sup>8</sup> *Colloque con M. de Sacy, in Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Paris, Gallimard, pp. 570-571.

<sup>9</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p.751 (II, 12).

la presa, è un'altra cosa [...]. Non importa chi raggiungerà la mèta, ma chi farà la più bella corsa. Può fare lo sciocco tanto chi dice il vero quanto chi dice il falso: poiché si tratta del modo, non dell'essenza del dire»<sup>10</sup>. Insopportabile e intollerabile è solo la malagrazia dell'esposizione, come nella caccia l'imperizia del tiratore; è, dunque, la goffaggine nella società di mondo, l'incapacità di rivestire con sufficiente eleganza e cortesia le verità o presunte tali. Nell'affermare ciò, Montaigne si rivela esponente e figura quanto mai rappresentativa di quella *politesse*, di quel *divertissement* che esprime la galanteria di una nobiltà in crisi di identità sociale e politica, come ci ricorda Benedetta Craveri<sup>11</sup>.

Tra Democrito e Eraclito, assunti come due modi opposti di giudicare la condizione umana (stimarla «vana» e riderne oppure averne «pietà» e piangere), Montaigne dichiara di preferire Democrito, poiché compiangere implica anche stimare, mentre la vita umana è piuttosto «vanità» che «sventura», è «vacuità» e non espressione del «male» nella sua profondità<sup>12</sup>. Sul piano politico, il pirronismo non può che portare, in linea con le sue formulazioni originarie, al conformismo, visto che non esiste alcuna verità a partire dalla quale applicare il «giudizio» agli affari pubblici. Il rispetto attento e prudente del «costume» costituisce, in tal caso, il riflesso immediato di una posizione per la quale l'impegno politico, l'esposizione in pubblico, la pretesa di innovare sono fattori inquietanti per il «saggio», oltre ad essere del tutto velleitari. Si tratta di aspetti fin troppo noti perché sia necessario insistervi oltre.

## 2. Una filosofia dell'esperienza

Eppure, malgrado quanto evidenziato sin qui, si può rilevare la presenza di un elemento che sembra ricondurre Montaigne proprio entro la presunta contraddizione che egli denuncia negli accademici. Potremmo anche dire che si tratta di una felice aporia, se è vero che apre a una concezione della scienza, della morale, della politica

---

<sup>10</sup> *Ibi*, pp.1234-1235 (III, 8).

<sup>11</sup> *La civiltà della conversazione*, Milano, Adelphi, 2001<sup>3</sup>..

<sup>12</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., pp. 393-394 (I, 50).

sottratta a quella postura cinica -raffinata quanto si vuole, ma pur sempre cinica- che consegue al pirronismo nell'accezione di Montaigne. L'elemento in questione consiste nel fatto che anche nei *Saggi* emerge, a ben vedere, la presenza, tutt'altro che marginale, di un criterio di verosimiglianza che, dopo la critica a ogni forma di sapere orgogliosamente diretto all'*essenza delle cose*, finisce per coincidere con l'argomentazione ragionevole intorno ai fenomeni e per valere, in tale forma, tanto per la conoscenza del mondo fisico quanto per la prassi. In entrambi i contesti -conoscenza e prassi- credo sia corretto parlare di un passaggio dal pirronismo a quella che, riprendendo il termine di Mario Dal Pra, si potrebbe definire una *filosofia dell'esperienza* dalla quale non è più assente la dimensione normativa, che il pirroniano deve per forza escludere, anzi va a costituire, di questa filosofia, il centro propulsore. Cambia, di conseguenza, anche il significato della tolleranza, così come l'intera visuale della vita pratica nelle sue diverse articolazioni.

In buona misura, più che di un mutamento subentrato nel tempo lungo la laboriosa stesura dei *Saggi*, mi sembra preferibile parlare di un intreccio interno a tutta la riflessione di Montaigne, un intreccio che l'accompagna e la sottende dall'inizio alla fine. Cerco di illustrare il punto che, in tale contesto interpretativo, mi sembra cruciale. Il pirronismo, per l'autore dei *Saggi*, deve essere preso sul serio in considerazione della sua utilità la denuncia dei limiti inerenti ai poteri conoscitivi e operativi dell'uomo. In questo, come riconoscerà anche Pascal, «le pyrrhonisme est le vrai»<sup>13</sup>. Lo è, però, solo di fronte al «dogmatismo». E questa sua «verità» attira, conquista, fa presa. Però non è l'ultima parola. È piuttosto, per così dire, il ponte che la ragione deve attraversare per pervenire a comprendere i confini che la contraddistinguono e che non potrà mai oltrepassare. La componente pirroniana in Montaigne è, proprio come accadrà in Pascal, *provvisoria* e conduce, attraverso la riformulazione radicale delle possibilità e dei limiti della conoscenza umana, a reimpostare da cima a fondo il significato del sapere in rapporto alla natura fisica e in relazione all'agire umano. Il pirronismo funziona così come il reagente che produce un pensiero critico alla base del quale sta la riflessione sul mondo naturale e sulla

---

<sup>13</sup> B. Pascal, *Pensées*, cit., p. 1189, fr. 384.

sfera della prassi come *spazi dei fenomeni* e luogo di esercizio del *ragionevole*, cioè del *bon sens*, che prende il posto della *recta ratio* tomistica.

1) Fenomeni sono quelli della natura fisica. Questi, e solo questi, possono essere oggetto di conoscenza, a condizione che non ci si illuda di poter arrivare all'essenza delle cose e che non si pensi che sia conoscenza utile quella che non procura, accanto alla «scienza», la «saggezza»<sup>14</sup>. E, inoltre, la possibilità dell'errore è sempre presente, giacché i sensi possono ingannare e la ragione è debole, fluttuante, malleabile, *vanitosa e incostante*<sup>15</sup>, ha «impulsi e moti giornalieri e casuali»<sup>16</sup>. Scrive Montaigne sulla medicina: «La mia ignoranza mi offre tanti motivi di speranza quanti di timore e, non avendo altra misura per la mia salute che quella degli *esempi altrui* e dei *fatti che vedo altrove in casi simili*, ne trovo di ogni specie e mi fermo ai paragoni che mi sono più favorevoli», cioè a quelli che, di fatto, servono positivamente al suo benessere<sup>17</sup>.

2) Fenomeni sono anche quelli del mondo umano: in questo caso assumono la forma del «costume» nelle sue svariatissime manifestazioni. Il «costume» è ciò che ha sostituito la natura dopo che l'uomo se ne è allontanato per colpa dell'«orgoglio», che è il movente non solo di tutte le azioni ingiuste e malvage, ma del gesto originario dal quale poi tutto è disceso, cioè il peccato di Adamo.

Ci si deve, a questo punto, domandare se Montaigne crede o no veramente alla caduta originaria nel senso biblico. Quello che mi pare certo è che crede a un atto originario che ha lasciato tracce nei miti e nelle narrazioni di molti popoli. «La prima legge che Dio abbia mai dato all'uomo fu una legge di pura obbedienza [...], poiché 'obbedire è il primo dovere di un'anima ragionevole, che riconosca un superiore e benefattore celeste. Dall'obbedire e dal cedere nasce ogni altra virtù, come dall'orgoglio ogni peccato. E, al contrario, la prima tentazione che venne alla natura umana da parte del diavolo, il suo primo veleno, si insinuò in noi per le promesse che egli ci fece di scienza e di conoscenza: *'Eritis sicut dii, scientes bonum et malum'*. E

---

<sup>14</sup> Cfr., per esempio, M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 564 (II, 12); pp. 190-236 (I, 26).

<sup>15</sup> *Ibi*, p.771 (II, 12).

<sup>16</sup> *Ibi*, p.1243 (III, 8).

<sup>17</sup> *Ibi*, p. 640 (II, 12). Corsivi miei.

le sirene, per ingannare Ulisse, in Omero, e attirarlo nei loro pericolosi e rovinosi lacci, gli offrono in dono la scienza»<sup>18</sup>. Su quell'atto rimane il mistero di chi, come Montaigne, comprende quanto poco l'uomo possa giungere a dipanare, con i suoi soli mezzi, prima di tutti la ragione, almeno due grandi questioni: l'esistenza di Dio e l'origine del male. Ciò non toglie che, per lui, sia sensato, plausibile, comprensibile (e anche giusto) che si presti ascolto alle forme attraverso cui ci perviene, spesso da secoli lontani e in ricche simbologie e narrazioni, l'*indicibile*. Vi troviamo la traccia di un Dio che si nasconde, che è radicalmente Altro, che non si può ridurre ad alcuna misura umana, che non si pesa con «la nostra bilancia»<sup>19</sup>, dei cui «affari non si può -come ha invece creduto di poter fare la filosofia per secoli- tenere il «registro»<sup>20</sup> [cit.?]. È un Dio che ci parla per tracce da decifrare. L'affidamento alla Parola e alla tradizione della Chiesa significa percorrere l'unica via che ci avvicina a una Verità dalla quale tutte le altre dipendono e che dobbiamo solo ascoltare con la massima umiltà. Per una natura mortale «è pressoché impossibile stabilire alcunché di certo della natura immortale»: «Chi lo sente [...] con maggiore evidenza di noi [ovviamente, i cristiani]? Infatti, benché le abbiamo dato dei principi sicuri e infallibili [intendi: alla ragione umana], benché illuminiamo i suoi passi con la santa lampada della verità che a Dio è piaciuto comunicarci, tuttavia vediamo ogni giorno come, per poco che essa si discosti dal sentiero abituale e si distolga o si allontani dalla via tracciata e battuta dalla Chiesa, immediatamente si perda»<sup>21</sup>.

Montaigne può non essere stato un fedele zelante, ma ciò non vuol dire che non abbia creduto nel Dio cristiano. Pascal ha torto quando lo interpreta come uomo senza fede<sup>22</sup>, considerato che non si vede perché dovremmo non prestare orecchio a quanto l'autore degli *Essais* ci dice in continuazione della sua fede. È proprio la sua fede che lo porta a interpretare il fenomeno della Riforma come un presuntuoso progetto (di fronte al quale alcuni cattolici hanno colpevolmente tentennato), di voler

---

<sup>18</sup> *Ibi*, pp.635-636 (II, 12)

<sup>19</sup> *Ibi*, p. 287 (I, 32).

<sup>20</sup> *Ibi*, p. 702 (II, 12).

<sup>21</sup> *Ibi*, p. 683 (II, 12).

<sup>22</sup> cfr. B. Pascal, *Colloque avec M. de Sacy*, in *Oeuvres complètes*, cit., p. 564

stabilire a quali dogmi sia giusto obbedire e a quali no. Scrive: «O bisogna sottomettersi completamente all'autorità del nostro governo ecclesiastico o esimersi del tutto dal rispettarla. Non sta a noi stabilire quanta obbedienza gli dobbiamo». Montaigne confessa di aver in parte ceduto alla tentazione razionalistica in campo religioso, ma aggiunge che, «parlandone in seguito con uomini di dottrina, ho trovato che quelle cose hanno un fondamento massiccio e quanto mai solido»: un fondamento che solo l' «ambizione e la curiosità» ci portano a voler indagare e contestare<sup>23</sup>. Quello di Montaigne, almeno nel periodo dell'*Apologia di Raymond Sebond* (II, 12), è un fideismo radicale, come anche le citazioni riportate testimoniano. Molte altre possono soccorrere, ma mi pare tedioso insistere.

Dalla prima verità relativa alla condizione umana qual è, vale a dire dalla caduta, Montaigne vede dipendere, prima di tutto, la metamorfosi della natura primitiva in *costume*. Ma si tratta di un costume, che, in quanto umano, va interrogato nel suo significato più profondo. Andare oltre la superficie dell'*apparire* significa contestare l'idea secondo cui il costume sembrerebbe non aver bisogno, per essere compreso, di un rinvio che proceda oltre la dialettica, intesa in senso tutto mondano e immanente, tra «costume» e la «nature». Il costume non è ciò che può essere spiegato solo in ragione delle sue interne forme e dinamiche, né in relazione a una «natura» intesa senza riferimento (o con un debole riferimento) al sovrannaturale. Ha, invece, un preciso retroterra teologico. Ci rimanda, infatti, a una sovrannatura, quella edenica, rispetto alla quale risalta la corruzione della natura attuale, che è degenerata dopo che si è prodotta la frattura tra Dio e l'uomo. Si tratta di quella frattura a seguito della quale possiamo vivere e pensare il rapporto con Dio solo come rapporto con un'alterità che è, in grande misura, fuori dalla nostra portata: «A Dio solo spetta conoscersi e interpretare le proprie opere»<sup>24</sup>; «se c'è qualcosa del mio, non c'è niente di divino»<sup>25</sup>. Mi pare che il «naturalismo» di Montaigne possa e debba essere letto in questa prospettiva, cioè con riferimento al sovrannaturale.

---

<sup>23</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 242 (I, 27).

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 652 (II, 11).

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 680 (II, 12).

Si può, allora, suggerire almeno un'ulteriore considerazione su questo insieme di temi. Il fideismo di Montaigne, che si fonda sull'idea della radicale alterità del divino, può essere spiegato certamente a partire dalla sua tesi, reiterata senza sosta nei *Saggi*, della differenza ontologica tra Dio e la creatura, cui segue l'affermazione dell'indicibilità del divino stesso da parte dell'uomo e l'asserzione dell'incomprensibilità dei disegni di Dio, quell'incomprensibilità che dimenticano quanti lo concepiscono come nostro «confratello o concittadino o compagno»<sup>26</sup>. Ma va tenuto conto anche di quanto incide nell'autore dei *Saggi* l'idea della degradazione delle facoltà umane dopo quell'atto di orgoglio con il quale la creatura si è ribellata al suo Creatore. Come conseguenza di tale degradazione la ragione è diventata ingannevole, proprio perché non riesce più a padroneggiare la presunzione; ed è stata infranta così l'armonia interna tra le facoltà (sensi, ragione, immaginazione). Ci sono un *prima* e un *dopo* nella condizione dell'uomo; e non costituiscono solo un prima e un dopo che rimandano all'«arte» che si è sostituita *storicamente* alla «natura» dei selvaggi rimasti fuori dalla civiltà e perciò più semplici e puri di noi, che siamo gente falsamente civilizzata e portata a scaricare inaudita violenza verso i popoli colonizzati. Questo *prima* e questo *dopo* chiamano invece in causa, molto più in profondità (cioè sul piano in cui si legano ontologia ed etica), il rapporto tra *soprannatura* e storia. L'identità frantumata dell'uomo, che Montaigne descrive sulla base della sua esperienza interiore, non è un mero dato dell'esperienza interna, ma si offre a una comprensione piena solo a condizione che se ne portino allo scoperto le radici sul piano teologico. Bisogna, mi pare, ascoltare attentamente Montaigne quando parla in II, 12, della legge naturale. Non si tratta di ripresentare il consueto tema della sua vicinanza o meno al giusnaturalismo, ma di far emergere il fatto che ci viene presentata, con un'impostazione che Pascal riprenderà, l'*esistenza* di questa legge e, contemporaneamente, il suo venir meno dal e nel mondo degli uomini, che l'hanno *perduta*: «È credibile che vi siano delle leggi naturali, come si vede nelle altre creature; ma in noi esse sono perdute, poiché questa bella ragione umana s'impiccia di spadroneggiare e comandare dappertutto, offuscando e confondendo

---

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 688 (II, 12).



l'aspetto delle cose secondo la sua vanità e incostanza»<sup>27</sup>. Montaigne è molto meno esplicito di Pascal quando parla -nei rari casi in cui lo fa, o per diretto riferimento o per allusione- al peccato originale. Ma, come ho già sottolineato, è fermo nel rinvio a un evento originario che sta a monte della condizione attuale dell'uomo e che, pur rimanendo insondabile, ci interpella con il linguaggio dei miti, delle antiche narrazioni, dei testi religiosi, della Scrittura. La Rivelazione impone al cristiano di prestar fede alla caduta di Adamo, ma il cristiano dovrebbe saper dare ascolto anche ai tanti altri modi in cui l'uomo, prima e dopo l'evento dell'incarnazione, ha cercato, con i suoi poveri mezzi, di comprendere ciò che è al limite dell'incomprensibile. Per suo conto, il buon fedele del Dio cristiano sa che una cosa «è tanto più secondo ragione, quanto più è contro l'umana ragione»<sup>28</sup>.

Il costume e la pluralità, talvolta aspramente contraddittoria, *dei* costumi hanno un significato ambivalente, giacché i costumi manifestano la creatività umana<sup>29</sup> -cioè la fruttuosità dell'immaginazione nel suo *coté* positivo e non ingannevole. Ma sono anche la prova di quanto e fino a che punto tale creatività possa deragliare. Deraglia se e quando non rimane aderente al senso del limite, alla consapevolezza di quanto ormai gli esseri umani siano lontani da Dio e perciò anche da se stessi; deraglia se e

---

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 771 (II, 12). Pascal, fr. 230 dei *Pensieri*: «Ci sono senza dubbio leggi naturali; ma questa bella ragione corrotta ha corrotto tutto» (ed. cit., p. 1150).

<sup>28</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 651 (II; 12). Difficile, francamente, non pensare a Pascal quando dice della «chose étonnante» consistente nel fatto che il mistero al senso ultimo del quale la ragione non può pervenire, cioè quello della trasmissione del peccato, è qualcosa senza cui la conoscenza di noi stessi ci è preclusa. E questo mistero offende la nostra ragione, giacché significa accettare l'idea che il peccato del primo uomo ha «reso colpevoli coloro i quali, essendo tanto distanti da tale origine, sembrano incapaci di avervi parte»: «Questa propagazione non ci appare soltanto impossibile, ma ci sembra anche molto ingiusta: infatti cosa c'è di più contrario alle regole della nostra miserabile giustizia che dannare per l'eternità un bambino incapace di volontà, per un peccato in cui sembra aver avuto così scarsa parte, commesso seimila anni prima che nascesse?». Ma resta il fatto che, «senza questo mistero, il più incomprensibile di tutti, noi siamo incomprensibili a noi stessi»: «Il nodo della nostra condizione si avvolge e si attorciglia in questo abisso; cosicché l'uomo risulta più inspiegabile senza questo mistero di quanto questo mistero risulti inspiegabile per l'uomo» (B. Pascal, *Pensées*, cit., pp. 1207-1208, fr. 448).

<sup>29</sup> Quanto al tema dello «sguardo plurale» che in Montaigne «prende coscienza di sé» cfr. il fondamentale N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, pp. IX-X, XIV; poi soprattutto la Parte V. Cfr. anche P. Stadius, *Le réel et la joie. Essai sur l'oeuvre de Montaigne*, Kimè, Paris 1997, pp. 262 ss.

quando non si contiene entro i confini della *misura* che, per un essere così oscillante e fragile come l'uomo, è tanto difficile quanto essenziale.

La tolleranza si giustifica a partire da entrambi i punti di vista, cioè, in primo luogo, muovendo dall'intenzione di fare i conti, in una prospettiva non conflittuale e violenta, con la pluralità delle forme di convivenza esistenti o possibili e, in secondo luogo, mantenendo sempre adeguata coscienza della perenne incombenza dell'errore.

1) Se guardiamo al primo punto, è facile comprendere che la tolleranza risponde all'esigenza che l'uomo possa abitare in pace un mondo, naturale e artificiale, ricco di sfaccettature, di differenze, un mondo plurale; è un tema tanto noto che vale appena la pena di richiamarlo. Vi possiamo agevolmente reperire la componente di un umanesimo che conserva ancora tutti i tratti del suo ottimismo, della sua fiducia nelle potenzialità dell'individuo scopritore, creatore, inventore. La tolleranza, in questo contesto, costituisce il mezzo per accogliere positivamente e per far fiorire nei suoi multiformi aspetti questa pluralità, che è fatta di esperienze, di modi di vita, di abitudini, di linguaggi, di credenze, di forme di vita. Montaigne ci appare qui vicino a Erasmo.

2) Se poniamo attenzione al secondo punto, la tolleranza si accompagna (o dovrebbe accompagnarsi) alla consapevolezza che ogni individuo, anche il migliore, può sbagliare, intriso com'è, ormai, di fallibilità. Montaigne: «La filosofia non mi sembra mai aver tanto buon gioco come quando combatte la nostra presunzione e vanità, quando riconosce in buona fede la sua incertezza, la sua debolezza e la sua ignoranza»<sup>30</sup>. Qui c'è la componente che dell'umanesimo fa emergere i lati problematici, ma non per questo, verrebbe da dire, meno umani: la fragilità, la debolezza, l'oscillazione, tipici di un essere che ha perduto il suo baricentro, senza che per questo sia meno presente in lui la ricerca di un punto di equilibrio, di un approdo nel mare sconfinato del divenire. Confessa Montaigne che si sente «ovunque fluttuare e piegare per la debolezza»<sup>31</sup>. L'«incertezza e variabilità delle cose umane»

---

<sup>30</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 846 (II, 17).

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 847 (II, 17).

fanno sì che queste «con un leggerissimo movimento cambi[a]no da una situazione a un'altra tutta diversa»<sup>32</sup>.

Ma, per la corruzione della ragione, al desiderio di un centro corrisponde solo, o quasi solo, l'enorme diversità dei modi attraverso cui tale desiderio si concretizza. Come non riconoscere che anche qui Montaigne anticipa Pascal? Si rammentino i *Pensieri*: «Noi navighiamo in una grande estensione, sempre disorientati e ondeggianti, spinti da un capo all'altro. Qualunque approdo cui pensiamo di legarci e di arrestarci, vacilla e ci abbandona; e, se lo seguiamo, sfugge alla nostra presa, scivola e si allontana in un'eterna fuga. Niente si ferma per noi»<sup>33</sup>.

Si può dire che, a differenza di quanto avveniva nel punto precedente, vediamo qui delinearsi i contorni di una tolleranza velata di malinconia. Certo, sappiamo bene che Montaigne dice di detestare e di fuggire la malinconia. Ma il meno che si possa dire è che fa fatica a liberarsene, specie man mano che gli anni avanzano ed egli si prepara a congedarsi dal mondo. Questa forma di tolleranza esprime una cifra innegabilmente cristiana e porta con sé il segno, oltre che della vicenda esistenziale di Montaigne, anche dell'evento che fa da sfondo a tutti i *Saggi*, cioè le guerre di religione: dobbiamo tollerare poiché siamo, come cristiani, consapevoli che l'uomo può errare, anche nella scelta del suo Dio. Se questa forma di tolleranza fosse stata praticata, in Francia e altrove, avremmo forse evitato l'orrore di quelle guerre: «In verità, è giusto che si faccia grande differenza fra le colpe che derivano dalla nostra debolezza e quelle che derivano dalla nostra malizia. In queste infatti ci siamo opposti coscientemente alle regole della ragione, che la natura ha impresso in noi; e in quelle, sembra che potremmo chiamare a giustificazione questa medesima natura, che ci ha lasciato in tale imperfezione e deficienza». Ciò lo ha portato a pensare «che non si potesse farci una colpa se non di ciò che facciamo contro la nostra coscienza». Si tratta di un principio che conduce a disapprovare «le punizioni capitali degli eretici e

---

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 99 (I, 19).

<sup>33</sup> B. Pascal, *Pensées*, cit., fr. 84, p.1109. Ricordo Crocquette, *Pascal et Montaigne. Études des reminiscences des Essais dans l'oeuvre de Pascal*, Droz, Genève 1974 e L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Ed. de la Baconnière, Neuchatel 1945.

dei miscredenti»<sup>34</sup>. La critica, rivolta anche a Bodin, sulla persecuzione della stregoneria è analoga: «Le streghe dei miei dintorni corrono pericolo di vita per l'opinione di ogni nuovo autore che viene a dar corpo alle loro fantasie [...]. Per grazia di Dio, la mia fede non si guida a colpi di pugno. [...]. Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta; e la nostra vita è troppo concreta ed essenziale per servir da garante a tali accidenti soprannaturali»<sup>35</sup>.

Una breve postilla sulla malinconia. «Le scepticisme -è stato osservato- n'est pas une crise qui nous acheminerait d'une rive à l'autre, d'un dogmatisme à l'autre, il est plutôt la philosophie du sujet raisonnable qui contemple avec lucidité les désordres du monde tout en s'y épanouissant»<sup>36</sup>. Gioia, apertura al mondo, ecc. Ma, mi pare, per le ragioni sin qui addotte, che si tratti di una gioia che non è mai senza una componente di *mélanconie*, e ciò in ragione della consapevolezza di quello che l'uomo è stato e che, dopo il peccato, non è più. Non mi pare si possa dire che c'è in Montaigne solo «une volonté et un contentement effective, un désir de joie réelle» che escludono la «conviction [cristiana] que sa vie pourrait n'avoir pas été conforme à ce qu'elle aurait dû être»; né che «la tension être-devoir-être», essenziale nella prospettiva cristiana, «est absente du texte»<sup>37</sup>. Ridurre la religione in Montaigne ai due livelli della garanzia dell'ordine sociale e di un fideismo che funzionerebbe unicamente come «déconstruction de la fureur fanatique qui repose sur un discours de l'immanence divine et de l'imminence christique» è limitativo. La gioia del finito, se così la si può chiamare, non sussiste senza il suo contrario, cioè senza la consapevolezza, quanto mai viva in Montaigne, di ciò che al finito manca per potere essere esperito come luogo di totale pienezza per l'essere umano. Il fondamento non meramente psicologico, ma teologico, della malinconia negli *Essais* sta in questa tensione tra il godimento della vita e ciò che ad esso si oppone, vale a dire l'indigenza della condizione umana, che ci presenta il conto ogni giorno e che autorizza le amare considerazioni sull'uomo di cui i *Saggi* sono pieni.

---

<sup>34</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p. 89 (I, 16).

<sup>35</sup> *Ibi*, pp. 1376-1378 (III, 11).

<sup>36</sup> P. Stenius, *Le réel et la joie...*, cit., p. 39.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 331.

### 3. Come nei sentieri di montagna

Vale la pena ora, concludendo, di interrogarci su almeno una delle forme simboliche di quello che mi sembra giustificato definire il *regno del ragionevole*, che emerge dopo il rifiuto del dogmatismo e nel momento in cui affiora l'incertezza di fronte a un pirronismo che ci parli solo il linguaggio della negazione, rischiando così di essere una risposta debole e inefficace ai dogmatici.<sup>38</sup> La cifra comune di queste forme simboliche è l'allusione alla saggezza consistente nel saper ben abitare e prudentemente *adattare* le fragili dimore dell'uomo al mondo che perennemente fluisce, muta, scorre. Il simbolo è, appunto, quello della città, con i suoi palazzi, le sue vie, le sue innumerevoli sovrapposizioni di stili, forme, progetti.

Quando affronta i temi della religione e della politica Montaigne mette l'accento sulla difficoltà di innovare rispetto all'esistente. Il rifiuto della «novità» viene anche dalla constatazione che se ne sono visti gli «effetti molto dannosi» con la Riforma<sup>39</sup>. «È molto dubbio -scrive- che si possa trovare un vantaggio tanto evidente nel cambiamento d'una legge già accettata, qualunque essa sia, quanto c'è di male a rimuoverla»<sup>40</sup>. Ciò dipende dalla natura stessa dell'ordinamento pubblico, che è come una «costruzione di diversi pezzi tenuti insieme con tale legame che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta»<sup>41</sup>.

È solo un gesto d'infinita «presunzione» il nutrire tanta fiducia nelle proprie idee da imporle a scapito della «pace pubblica» e con il pericolo delle «guerre civili», che nascono appunto dall'«instabilità di una fantasia personale»<sup>42</sup>. Chi si sottomette alle leggi del proprio paese può allegare a sua giustificazione «la semplicità, l'obbedienza e l'esempio», ma è esente da «malvagità»; chi intende operare rivolgenti è, invece, l'arrogante che si attribuisce «l'autorità di giudicare» credendo di sapere dove sta il

---

<sup>38</sup> L'*humus* religioso della malinconia in Montaigne è stato messo in rilievo da M.A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, PUF, Paris 1992 (la prima ed. è del 1983, *Montaigne and the Melancholy. The Wisdom of the 'Essays'*, by Gerald Duckworth & Co.), che però, in modo molto discutibile, forza la religione degli *Essais* tutta dentro la dogmatica tridentina.

<sup>39</sup> M. de Montaigne, *Saggi*, cit., p.155 (I, 23).

<sup>40</sup> *Ibi*, pp.154-155.

<sup>41</sup> Cfr. *ibi*, p.155. Corsivo mio.

<sup>42</sup> *Ibi*, p.158.

male che presume di eliminare e il bene che s'illude di introdurre<sup>43</sup>. Invero, la «più grande competenza» serve a «estendere l'uso già accettato, non a sviarlo e innovarlo»<sup>44</sup>.

Nel cap. XLIII troviamo quello che, in ultima analisi, è il criterio decisivo, anche se certo non l'unico, per giudicare di una buona o cattiva società politica: la *durata*. Hanno credito, giustamente, solo «le leggi alle quali Dio ha dato qualche antica durata»<sup>45</sup>. Nel saggio sulla presunzione (libro II, cap.XVII) Montaigne scrive della sua perplessità di fronte alla mania di cambiare le cose in politica là dove tratta della «varietà degli eventi umani», che ci presenta «infiniti esempi d'ogni specie e forma». Tale fluttuazione continua fa risaltare, anche in politica, l'importanza di ricercare la possibile stabilità, precaria diga che l'uomo può erigere contro il movimento continuo delle cose del mondo e contro la «fortuna». I «ragionamenti di Machiavelli» possono essere controbattuti con efficacia proprio perché l'esperienza, pur essendo il primo elemento di cui tener conto, non offre mai un appiglio e un «fondamento» assolutamente sicuri. Riferendosi alla situazione francese, Montaigne osserva che «la cosa peggiore» di essa è «l'instabilità, e il fatto che le nostre leggi, non diversamente dai nostri vestiti, non possono assumere alcuna forma stabile»<sup>46</sup>. Qui troviamo il paragone con la «zeppa» che si mette alla ruota in modo da arrestarne la corsa: al punto cui la Francia è arrivata, osserva Montaigne, di fronte all'alternativa tra continuare lungo la china della degenerazione o subire una «scossa» che rischierebbe di peggiorare tutto, sarebbe il male minore poter bloccare la situazione così com'è. Si eviterebbe, almeno, di peggiorare<sup>47</sup>.

La «società degli uomini» si regge e rimane unita «a qualsiasi costo». Come dei «corpi male accozzati che vengono insaccati senz'ordine», gli uomini, «in qualsiasi condizione siano posti [...], si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammucchiandosi». E lo fanno molto meglio «di come l'arte avrebbe saputo disporli».

---

<sup>43</sup> *Ibi*, pp.157-158.

<sup>44</sup> *Ibi*, p.158.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 352 (I, 43).

<sup>46</sup> *Ibi*, vol. II, pp. 875-876 (II, 17).

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 876.

Un esempio da seguire sarebbe la *Poneropolis* messa insieme da Filippo di Macedonia, in cui «gli stessi vizi» finivano per creare «con gli stessi vizi un'orditura politica fra di loro e una comoda e ordinata società»<sup>48</sup>.

L'elemento che permette di transitare dall'«unione fortuita» alla stabilità è costituito dalle leggi, a patto che con esse non si pretenda di irreggimentare cioè che sfugge a ogni regolamentazione, cioè le forme cangianti dell'agire umano nella storia. Qui non è tanto questione, come l'autore dei *Saggi* evidenzia, della bontà o della malvagità delle leggi, bensì del ruolo che svolgono, *in quanto tale*, per la lenta tessitura del legame politico e sociale. E questa tessitura s'intreccia progressivamente senza che debba intervenire la superiore sapienza di un Aristotele e di un Platone, con le loro «ridicole e inadatte» descrizioni di governi «immaginate per arte». Quest'«arte» esibisce tutta la sua inadeguatezza rispetto all'uomo qual è, cioè a quella materia con la quale la politica ha a che fare e che deve governare partendo dalla costitutiva debolezza che ci contraddistingue. La difficile orditura della politica è formata con ciò che è già lì, vale a dire con tutto quanto la storia ha depositato di istituzioni, legislazione, costumi, usi, ecc.: «Tale descrizione di governo [quella di Platone e Aristotele] sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi; non li generiamo, come Pirra o come Cadmo. Qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale senza rompere tutto»<sup>49</sup>.

Non è che non si possa e non si debba talvolta intervenire. Bisogna però sempre badare a che «l'alterazione e la corruzione naturale di tutte le cose» non allontanino troppo lo Stato dai suoi «inizi» e «principi»; infatti, cercare di mutare le «fondamenta» di un «così grande edificio» è tentazione tipica di coloro che, «pur di pulire cancellano»<sup>50</sup>. L'«antichità» di uno Stato è uno dei «chiodi» con cui si regge «l'orditura d'un così gran corpo»<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibi*, pp.1272-1273 (III, 9).

<sup>49</sup> *Ibi*.

<sup>50</sup> *Ibi*, p.1275.

<sup>51</sup> *Ibi*, p.1279. Quindi, «una disciplina dell'azione non è [...] impensabile e sarebbe errato credere che la non conoscenza e la non curiosità scettiche abbiano per corollario obbligato l'inazione» (J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, tr. it. di M. Musacchio, il mulino, Bologna

Viene in mente il *Discorso sul metodo* di Descartes, precisamente là dove egli tenta un parallelo tra il modo di procedere della scienza e quello della politica. È il «pensiero» che attirò «sopra tutti gli altri» la sua attenzione, cioè che «non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo»<sup>52</sup>. L'esempio degli edifici -che ricorda puntualmente Montaigne- soccorre per primo a documentare questa convinzione: quando sono «cominciati e condotti a termine da un solo architetto, di solito, son più belli e meglio ordinati di quelli che sono stati riadattati più volte servendosi di vecchi muri tirati su per tutt'altro scopo»<sup>53</sup>. Lo stesso discorso vale anche per le città antiche: «Così, le città antiche, che un tempo erano borghi, e si sono col tempo sempre più ingrandite, appaiono ordinariamente tanto mal proporzionate a confronto di quelle costruite da un ingegnere secondo un piano da lui immaginato, che, sebbene gli edifici, separatamente considerati, siano talora anche più belli, tuttavia a guardare come sono disposti [...], si direbbe che non alla volontà di uomini ragionevoli, ma al caso si deve la loro composizione»<sup>54</sup>.

Allarghiamo lo sguardo: «Si dica similmente dei popoli passati lentamente dallo stato semiselvaggio a quello di civiltà: la loro legislazione, messa insieme via via che i delitti e i litigi ve li hanno costretti, non può essere così perfetta come quella dei popoli che sin dal principio hanno osservato le costituzioni di qualche saggio legislatore». E segue l'esempio di Sparta, che deve la sua grandezza non solo e non

---

1984. p. 347). Sulla politica in Montaigne vedi, in generale, P. Desan (ed.), *Montaigne politique*, Honoré Champion, Paris 2006 (in particolare i contributi di M.-L. Demonet, F. Brahami, N. Panichi, T. Berns). Importante è P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010 (vedi soprattutto pp. 153-154 e *passim*). Sul problema del tempo cfr. F. Joukovsky, *Montaigne et le problème du temps*, Nizet, Paris 1972 (in particolare cap. V, sul tempo e sulla «continuità» dell'«esperienza» [pp. 169-191]).

<sup>52</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr.it. in *Discorso sul metodo e Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima, con le Obiezioni e Risposte*. Introduzione di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1978, vol. I, p. 10 (parte II). La traduzione e le note del *Discorso* sono di A. Tilgher e A. Carlini; la traduzione e le note delle *Meditazioni*, delle obiezioni e risposte sono di A. Tilgher. Per questa parte si veda, più ampiamente, R. Gatti, *Politica e trascendenza. Saggio su Pascal*, Studium, Roma 2011.

<sup>53</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit.

<sup>54</sup> *Ibidem*.



tanto alla bontà delle sue leggi, quanto piuttosto «al fatto che, dettate da uno solo, tendevano tutte a uno stesso fine»<sup>55</sup>.

E Descartes arriva al punto: «Ma si dica lo stesso per quelle scienze le cui ragioni, non fondate su dimostrazioni, sono soltanto probabili: formate e cresciute a poco a poco con le opinioni di molte e molto diverse persone, esse non arrivano alla verità dei ragionamenti che può fare, su le cose che si presentano da sé, un semplice uomo di buon senso»<sup>56</sup>.

Qui sta l'asimmetria tra scienza e politica o, meglio, la difficoltà di applicare alla politica il metodo della scienza. Nella scienza, se si arriva a liquidare il retaggio della tradizione e delle opinioni ricevute, si può ben ripartire da un livello zero che consenta di ripensare dalle fondamenta tutto il campo del sapere e di riformularlo in modo del tutto nuovo, cioè con «certezza». È esattamente quello che non si può fare in politica. In modo certo alquanto singolare, quell'esperienza che a proposito delle altre scienze è da considerare come ciò cui guardare con sospetto e di cui sbarazzarsi, nel caso della politica serve a suffragare le buone ragioni per le quali, in tale contesto, abbattere tutto e ricominciare da capo non è possibile. Al massimo, si può intraprendere a rifare la propria casa, se è arrivata a cadere a pezzi. Ma non più di questo<sup>57</sup>. Ciò esclude l'eventualità che un privato possa intestardirsi a «riformare lo Stato mutando tutto dalle fondamenta», anche se ciò è proprio quanto Descartes intende compiere negli altri campi del sapere riguardo alle «opinioni fin allora accolte senza esame»; è il passo d'avvio che gli permette -come egli stesso scrive- di lavorare «molto meglio che se avessi costruito su vecchi fondamenti o mi fossi appoggiato soltanto su i principi accolti, senz'averne mai scrutata la verità»<sup>58</sup>.

Le difficoltà che s'incontrano seguendo tale metodo non sono minimamente paragonabili a quelle in cui ci s'imbatte «nella riforma della cosa pubblica»: «Questi grandi corpi sono difficili a rialzare quando sono abbattuti, o anche solo a tener in piedi quando sono scossi, e le loro cadute sono sempre molto gravi. E quanto alle loro

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, p.11.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

imperfezioni, se ne hanno, [...], *l'uso le ha certamente molto attenuate, anzi alcune le ha a poco a poco così ben corrette come non sarebbe stato possibile per altra via; d'altronde, esse sono quasi sempre più sopportabili che un loro improvviso mutamento: allo stesso modo che le lunghe vie, le quali girano fra i monti, divengono, a forza di essere frequentate, così ben spianate e comode, ch'è molto meglio seguirle, piuttosto che, per andare più dritti, arrampicarsi su per le rocce e scendere giù per precipizi*»<sup>59</sup>.

In quel campo così complesso che è la politica il riferimento all'«uso» deve prendere il posto del progetto di ripulire la tela e di iniziare una nuova storia cancellando gli errori del passato. Cercare faticosamente di correggere partendo da ciò che c'è, da ciò che dura, dal «costume» stabilito<sup>60</sup>, è la strategia più idonea se e quando l'«evidenza» gira a vuoto. Tale paziente lavoro, in cui non ci sono fratture ma solo attenti e prudenti adeguamenti e aggiustamenti (proprio come nei sentieri nei monti, che diventano più agevoli man mano che vengono percorsi, tracciati da mille passi che si susseguono gli uni agli altri), giustifica, anche in Descartes come in Montaigne, la disapprovazione di «quei caratteri turbolenti e irrequieti che, non chiamati al maneggio degli affari pubblici né per la loro nascita né per altra fortuna, han sempre in mente nuovi progetti di riforme»<sup>61</sup>.

La filosofia di Descartes incorpora, come elemento essenziale, la netta distinzione dei due «ordini» costituiti dal «razionale» e dallo «storico». Sono del tutto eterogenei: quello storico non è né può essere ricondotto entro la dimensione razionale. Ma ciò non significa -e questo mi pare un elemento rilevante di continuità rispetto a Montaigne- che non sia un ordine. L'ordine razionale è, per Descartes, l'ordine dell'anima come tale, «liberata dal tempo», mentre l'ordine storico è quello dell'«uomo concreto che vive nel tempo». In questa seconda dimensione non si può ipotizzare un ordine razionale, poiché la storia è «imperfetta» per sua essenza. E dire

---

<sup>59</sup> *Ibidem*. Corsivo mio

<sup>60</sup> La prima regola della morale provvisoria («obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese» [*Discorso sul metodo*, cit., p.17]) rimane la regola definitiva della politica, che deve attenersi scrupolosamente al «costume» e alle «leggi» cui il popolo è abituato.

<sup>61</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p.12.

imperfetta non vuol dire cattiva, ma costituita «par un arrangement», attraverso aggiustamenti non sempre (o quasi mai) frutto di un calcolo. La storia è il «provvisorio» e il sempre *diverso da sé*<sup>62</sup>. Montaigne, semplicemente, avrebbe osservato che questo si può dire, in primissimo luogo, per il soggetto umano e, di conseguenza, per la società politica come sua creazione. La *provvisorieta* è lo statuto del mondo umano come tale e coinvolge l'*interno* non meno che l'*esterno*, l'anima non meno che la Città. Il provvisorio è il definitivo, almeno finché viviamo quaggiù. La «certezza» e l'«evidenza» sono, invece, l'illusione.

Montaigne e Descartes, al di là di ogni altra differenza, per grande che sia, sono d'accordo quando, affrontando i problemi della politica, riconoscono, pur partendo da premesse così diverse e mirando a fini del tutto differenti, che nel *durare* c'è una positività. Da qui nasce quel certo «ottimismo storico» che rimane aperto alla possibilità del mutamento lento, prudente, accorto e che, quindi, non esclude la possibilità di riforme. La «saggezza» consiste nell'adattarsi a una realtà che «la ragione si rassegna a lasciare in consegna al tempo e fuori dalla verità», vale a dire nello spazio della «morale imperfetta», destinata a essere «una sorta di provvisorio permanente». E si manifesta nell'adesione alle opinioni più «verosimili», che sono strettamente legate all'*esistente che dura*. Il campo nel quale siamo chiamati a muoverci è quello del «ragionevole» distinto dal «razionale», che è inapplicabile nel caso della prassi: la politica *raisonnable* prende il posto dell'impossibile politica *rationnelle*<sup>63</sup>.

Descartes ritaglia campi diversi di applicazione della ragione e, alla fine, si rassegna a lasciar fuori la politica dal razionale per consegnarli al ragionevole. Montaigne, partendo dalla fenomenologia delle conseguenze dell'«orgoglio» come essenziale radice dell'abisso tra soprannaturale e storia, individua nel *raisonnable* l'unica possibilità di aggiustamento delle relazioni umane in una condizione in cui né

---

<sup>62</sup> Sulla «dissociazione» cartesiana tra ciò che è «storico» e ciò che è «razionale» si veda A. Del Noce, *Cartesio e la politica*, in Id., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, in particolare pp. 556 ss.

<sup>63</sup> Cfr. H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le 'Discours de la méthode', sur la métaphysique et la morale*, Paris, Vrin, 1973<sup>3</sup>, pp. 270-275.

la ragione può ricostruire il reale partendo da se stessa (Descartes), né può illudersi di partecipare all'ordine originario del creato (Tommaso D'Aquino). Egli pensa la situazione di contingenza in cui è confinato l'essere umano in modo più radicale di come farà Pascal, poiché, mentre nell'autore dei *Pensieri* funziona ancora almeno una forma di analogia, quella simbolica (per cui la Città umana è «tableau de charité», cioè «figura» dell'ordine soprannaturale)<sup>64</sup>, in Montaigne ogni analogia scompare e l'abisso pascaliano tra finito e Infinito, di conseguenza, si approfondisce.

È proprio l'accento a questa condizione che ci porta alla terza accezione di tolleranza nei *Saggi*, forse la più importante. Abbiamo sin qui visto che il verosimile non è la Verità, né ha relazione ontologica con essa; ma è lontano anche dall'ignoranza pirroniana, paga del suo sapere di non sapere. Costituisce piuttosto la ricerca del probabile in una situazione senza più certezze e che, proprio in quanto tale, ha bisogno della tolleranza perché, mentre nessuno può ritenersi portatore del vero assoluto, c'è però spazio e, anzi, necessità della parola libera per edificare la *Poneropolis*: «Siamo uomini e legati gli uni agli altri solo per mezzo della parola» (S. 44). Ben per questo la menzogna è un «maledetto vizio» (*ivi*).

La durata (che è ovviamente anche affidamento alla tradizione), la presenza di un ordine garantito dalla legge che assicuri la pace e la sicurezza interne, la tolleranza praticata verso i concittadini ma anche verso i potenziali cittadini del mondo (per es. i nuovi popoli conosciuti a seguito delle scoperte geografiche), sono criteri normativi non deducibili dalla legge naturale (che non conosciamo più), ma dal vaglio attento dell'esperienza.

Giunti qui, emerge inevitabilmente la domanda se, operando in questa direzione, Montaigne fuoriesca dall'ambito dello scetticismo o si limiti a liquidarne la versione pirroniana -almeno come egli la intese-, avvicinandosi proprio a quella versione accademica che pure -lo abbiamo visto- critica non senza un tocco di ironia. E, inoltre, c'è da chiedersi quanto incida nei *Saggi*, in merito ai temi qui affrontati, la posizione di Sesto Empirico, con la sua rivalutazione -di cui abbiamo sottolineato l'importanza proprio in quest'ultimo paragrafo dedicato alla *durata*- della vita

<sup>64</sup> Rinvio, anche su questo aspetto, a R.Gatti, *Politica e trascendenza, Saggio su Pascal*, cit.

ordinaria e dello spazio dell'esperienza empirica, del *fenomeno*, naturale e sociale, rivalutazione anch'essa lontana dal pensiero di Pirrone.

Sono interrogativi infinite volte reiterati nella letteratura su Montaigne e che certo non possono essere esaminati esaurientemente in questa relazione, il cui argomento era più circoscritto. Li ho toccati solo nella misura in cui possono contribuire a chiarire, in parte, i contorni della questione. Ma anche solo l'accennarli in un ambito e per un obiettivo limitato porta a far emergere la questione in un certo senso dirimente pure in tema di tolleranza. La sintetizzo come segue, ben consapevole dei limiti di siffatta formulazione. Nella misura in cui Montaigne si apre verso l'accettazione della ragionevolezza e della verosimiglianza, finisce inevitabilmente per imporsi, anche nei suoi confronti, la necessità teoretica di offrire una soluzione al problema che egli stesso aveva evidenziato a proposito degli accademici: come evitare, quando si veda nella *vraisemblance* una delle basi della tolleranza, il problema della relazione di quest'ultima con quella Verità che è già detta nel momento stesso in cui la *vraisemblance* viene nominata?

Passare da un pensiero che si pone come negazione della verità a uno che si propone la ricerca inesausta di essa, pur nella consapevolezza di non poterla mai esaurire e definire in modo assoluto ma solo attraverso il *bon sens*, non significa necessariamente prendere congedo dallo scetticismo. Significa, però, lasciarsi alle spalle quella forma di scetticismo che Montaigne adotta nella citazione con cui è stato aperto questo capitolo. Ho cercato di proporre qualche ragione a favore della tesi che, in effetti, Montaigne se ne allontani, almeno in una parte della sua riflessione. Ciò inquadra la sua idea di tolleranza entro un quadro complessivo che rimane ambiguo o, se si preferisce, privo di una conclusione soddisfacente a causa della mancata chiarificazione dell'interrogativo appena sopra proposto. Il dovere di tollerare chiama in causa quella che mi sembra essere, in Montaigne, la sua giustificazione filosofica più cogente, vale a dire la difficile ricerca, attraverso la "parola", di una mutua comprensione tra gli uomini che punti, di volta in volta e senza pretese dogmatiche, a un accordo ragionevole sul verosimile nel mutare

continuo delle circostanze, delle usanze, delle mode, delle pratiche di vita, insomma del mondo. In tale accezione, secondo quanto Montaigne scrive a chiare lettere, essa intreccia un qualche rapporto con la verità. Ciò le consente di presentarsi con un volto senz'altro meno banale di quello che avrebbe se si agganciasse solo alla piatta negazione della verità e a un relativismo radicale, senza mediazioni possibili. Hans Kelsen ce ne ha offerto, parecchi secoli dopo Montaigne (ma parecchi gradini più in basso dal punto di vista teoretico), un esempio canonico. Eppure, il meno che si possa dire è che il nesso tra verità-verosimiglianza e dovere di tollerare rimane, nei *Saggi*, tutto da chiarire e da capire. L'unica Verità in cui afferma di credere Montaigne è quella derivante dalla fede. Ma i dogmi della fede sono, negli *Essais*, nettamente separati dalla prassi storica e non c'è alcuna mediazione possibile tra fede e mondo. Proprio per questo il mondo rimane il luogo della non-verità, se almeno guardiamo con gli occhi del Montaigne che si fa, bene o male, teologo. Il Montaigne che, invece, si impegna con la filosofia ci comunica che ogni accenno alla verosimiglianza chiama immediatamente in causa la Verità. Non è allora proprio nella separazione tra queste due dimensioni, teologica e filosofica, che sta la radice dello scacco in cui incorre la sua terza giustificazione della tolleranza, quella che è certamente la più innovativa e originale nell'arco della modernità nascente.

Roberto Gatti