

Misurarsi col mondo: per un'educazione fuori dai cardini

di

CARLO CAPPA

ABSTRACT: *Measure Yourself against the World: for an Education out of Joint.* The article adopts an educational key to analyse the concept of measure – and some of the issues related to it – in the complex historical juncture of early modernity. In order to do so, initially, the trajectory of eutrapelia, an Aristotelian virtue, will be traced in the Christian context and with reference to Dante and Thomas Aquinas, and then placed in relation to Renaissance themes of judgement and *discrezione*. Through the fundamental contribution of Guicciardini's thought, we will lastly arrive at Montaigne's disenchanted considerations that offered an indispensable canvas for thinking the human condition, allowing his *Essais* to rise to the status of a true *livre de chevet* of the European aristocracy.

KEYWORDS: Education, Measure, Europe, Eutrapelia

ABSTRACT: L'articolo adotta una chiave interpretativa pedagogica per analizzare il concetto di misura – e di alcuni temi a esso legati – nel complesso frangente storico della prima modernità. Per far questo, inizialmente, si tratterà la traiettoria dell'eutrapelia, virtù aristotelica, nel contesto cristiano e con riferimento a Dante e Tommaso d'Aquino, per poi porla in relazione alle questioni rinascimentali del giudizio e della discrezione. Attraverso il fondamentale snodo del pensiero di Guicciardini, si apprenderà, infine, alle disincantate riflessioni di Montaigne che offrirono un irrinunciabile canovaccio per pensare la condizione umana, consentendo ai suoi *Essais* di assumere allo statuto di vero *livre de chevet* della nobiltà europea.

KEYWORDS: Educazione, Misura, Europa, Eutrapelia

La prospettiva e ciò che le colonne nascondono

Nella storiografica filosofica sul Rinascimento, la chiave interpretativa pedagogica, pur spesso riconosciuta come decisiva nell'elaborazione dell'antropologia umanistica¹, è stata spesso messa in ombra

¹ Un riferimento obbligato, in tal senso, è il complesso percorso di Eugenio Garin:

nel corso degli ultimi decenni. Ciò ha affievolito la comprensione di molti nodi concettuali disseminati nella fitta trama della trattatistica del XV e XVI secolo. In particolare, gli studi condotti nei diversi ambiti che si rivolgono all'analisi della prima modernità, ci hanno rivelato l'esistenza di un'interrogazione costante del concetto di misura condotta con diversi strumenti e su diversi terreni. Attraverso la misura e facendone strumento per declinare antropologia, etica e politica, la prospettiva pedagogica ha costruito sapienti modelli per emanciparsi dallo smisurato e dall'irrazionale che scuotevano le fondamenta di un'epoca fortemente contraddittoria e in perpetuo mutamento, con slanci e tentennamenti, con l'intrecciarsi di utopia e distopia, con capitali e periferie sancite da transiti culturali e da campagne militari.

Nelle pagine che seguiranno, adottando come punto di fuga la questione della formazione dell'essere umano così come si è delineata durante l'autunno del Rinascimento² e, in particolare, nella radicale proposta di Michel de Montaigne, si desidera offrire una visione del concetto di misura – e di alcuni temi a esso legati – che possa conversare con quelle affrescate grazie ad approcci differenti, facendo così intravedere dettagli altrimenti trascurati³. Per far questo, inizialmente, si tratterà la traiettoria dell'*eutrapelia*, virtù aristotelica, nel contesto cristiano e con riferimento a Dante e Tommaso d'Aquino, per poi porla in relazione alle questioni rinascimentali del giudizio e della discrezione, attraverso il fondamentale snodo del pensiero di Guicciardini,

egli, infatti, non solo ha messo a fuoco l'indispensabile ruolo che l'educazione ebbe nel pensiero rinascimentale per definire il concetto dell'uomo, ma ha anche fatto riscoprire testi di vitale importanza, grazie alla cura di un'importante antologia come *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958. Proprio nell'individuare temi portanti per comprendere quest'epoca, Garin indicò il primo nella «attenzione rivolta, nel Rinascimento, all'uomo, con forza senza pari: a descriverlo, a esaltarlo, a collocarlo al centro dell'universo. È lo svilupparsi di una filosofia dell'uomo, che importa una teoria della sua formazione, della sua educazione. È il delinearsi di una nuova pedagogia non scabra di preoccupazioni politiche», *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005 [1988¹], p. 4. Si veda anche S. Zanardi, *La pedagogia dell'Umanesimo nell'interpretazione di Eugenio Garin*, in L. Malusa-O. Rossi Cassottana (eds.), *Le dimensioni dell'educare e il gusto della scoperta nella ricerca. Studi in memoria di Duilio Gasparini*, Armando, Roma 2011, pp. 482-490.

² L'espressione si deve al bel volume di C. Ossola, *Autunno del Rinascimento. «Idea del Tempio» dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, prefazione di M. Praz, II ed. ampliata, Leo S. Olschki, Firenze 2014.

³ Solo per non appesantire eccessivamente il testo, si prediligerà far riferimento alla letteratura primaria, limitando a pochi titoli quella secondaria.

per approdare, infine, alle disincantate riflessioni di Montaigne che, con un sofferto sorriso, offrirono un irrinunciabile canovaccio per pensare la condizione umana⁴, consentendo ai suoi *Essais* di assurgere allo statuto di vero *livre de chevet* della nobiltà europea. La prospettiva pedagogica della prima modernità⁵, ci consegna lo sforzo erculeo di autori che non si sono sottratti alla responsabilità di pensare, facendosene carico, la dimensione tragica della condizione umana⁶, per poter dipingere lo sfuggente ritratto di un'educazione che permettesse ai suoi allievi di emanciparsi dallo smisurato e dall'irrazionale che scuotevano le fondamenta del loro tempo.

Un'antica virtù, una moderna strategia

Per alcuni aspetti, l'eutrapelia, virtù imperniata sul concetto di misura, è una nozione elusiva, sia perché nell'*Etica Nicomachea* (EN) è menzionata solo quattro volte sia perché, quando Aristotele ritorna sul bilanciamento delle virtù necessarie al vivere in comune, nel IV libro, sceglie di far precedere questa virtù da altre due che, pur non avendo nome, aiutano a definire l'ambito a cui si fa riferimento. Riguardo alla prima, indicata come «stato intermedio», infatti, possiamo leggere «Esso non ha nome, ma assomiglia principalmente all'amabilità» (EN IV 12 1126b 19-20)⁷. Riguardo alla seconda, invece, il collegamento è ancor più diretto: «Anche la medietà tra la vanteria e l'ironia, riguarda quasi le stesse virtù, e anch'essa è senza nome» (EN IV 13 1127a 13-14)⁸.

A ciò si aggiunga che, nelle traduzioni più recenti, il termine eu-

⁴ Si noti che molte delle proposte pedagogiche dell'epoca furono pensate per uomini, ma ciò non implica l'assenza di alti modelli rivolti alle donne; si veda, tra gli altri, M. Ferrari, *Educazione esclusiva al femminile a partire dall'Europa delle corti: prospettive di analisi pedagogica*, «Rivista di Storia dell'Educazione» 9/2 (2022), pp. 23-35.

⁵ Una prospettiva assai sensibile al concetto di *vincolo*, per il quale si rimanda al fondamentale contributo di M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

⁶ Sull'inquietudine sottesa al pensiero umanistico, si rimanda a M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgì (ed.), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Giulio Einaudi editore, Torino 2016, pp. VII-CI.

⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 157. In realtà, il termine tradotto con «amabilità» nel latino della versione grossatestiana è «amicitia»: «Nomen autem non redditur ipsi aliquod. Assimulatur autem maxime amicitiae».

⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 159.

trapelia è spesso reso con definizioni differenti; vi sono due conseguenze di una siffatta scelta lessicale: tale concetto diviene meno evidente e, aspetto ben più significativo, si rende lasco il legame del testo di Aristotele con quello dei suoi interpreti medievali e della prima modernità che, spesso, leggevano l'*Etica Nicomachea* nella versione latina di Robert Grosseteste.

In questa traduzione del testo, il passo in cui l'eutrapelia fa la sua comparsa è contenuto nel II libro: «Circa delectabile autem, quod quidem in ludo medius quidem eutrapelus, et dispositio, eutrapelia [εὐτραπέλια]» (EN II 7 1108a 23-24)⁹. Nel IV libro, invece, essa è introdotta da un passo che richiama in modo esplicito la dimensione del divertimento e la frequentazione degli altri¹⁰: in tal modo, l'eutrapelia si articola con una ricca ampiezza di rimandi, poiché si presenta come medietà tra la buffoneria e la rusticità, assommando in sé stessa l'eutrapelia *stricto sensu* (EN IV 14 1128a 9-12), il tatto (IV 14 1128a 18-20)¹¹ e la raffinatezza accostata all'essere liberi (IV 14 1128a 32-33). La conclusione chiarisce il percorso argomentativo compiuto da Aristotele:

Sono queste tre medietà che riguardano il modo di vivere, e tutte riguardano la vita sociale fatta di conversazioni e di azioni [Sunt autem omnes circa sermonum quorundam et operum communicationem]: differiscono perché l'una riguarda la verità, le altre il piacere, e di queste l'una riguarda i divertimenti, l'altra riguarda le frequentazioni che si hanno nel resto della vita¹².

La dinamicità di questa virtù, definita da una medietà frutto di bilanciato misurarsi con le situazioni e con gli altri, coinvolge direttamente tanto le parole quanto le azioni. Questa duplicità dell'eutrapelia è stata ben registrata nella capitale mediazione cristiana operata degli

⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 69, in cui il passo è reso così: «Riguardo al piacere proprio dei divertimenti, chi è nel giusto mezzo è arguto, e la disposizione è l'arguzia».

¹⁰ EN IV 14 1127b 34-1128a 2. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 163: «Dato che nella vita vi sono anche momenti di rilassamento nei quali è possibile passare il tempo divertendosi, anche in questo caso si ritiene che vi sia un modo corretto di frequentare gli altri, di scegliere cosa dire e come, e ciò vale anche per lo stare ad ascoltare [et in dicendo in talibus vel talia audire]». Sulla possibile virtuosità dell'ascolto, Aristotele si era già espresso nell'*Etica Eudemia*, 1234a 15-16.

¹¹ Cfr. «Medio autem habitui proprium et epidesyotis est. Epydesii autem est talia dicere et audire qualia modesto et liberali congruunt».

¹² EN IV 14 1128b 5-9; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 1167.

interpreti medievali. Sia Alberto Magno nel suo commento al IV libro dell'*Etica* sia il suo eccellente allievo, Tommaso, si mostrarono consapevoli di quanto la dimensione del discorso fosse indissolubile da quella dell'agire. Nel commento ad Aristotele, *Sententia libri Ethicorum*, Tommaso, facendo seguito alle numerose occorrenze del sostantivo *colloquia* e del verbo *colloquor*, si soffermerà sull'ambito verbale delle virtù indicate dallo Stagirita, giungendo a definirne la prima virtù senza nome come *affabilitas*, ingrediente indispensabile dei *colloquia humana* che distinguono la nostra socialità da quella animale¹³. Ciò, tuttavia, non limita l'esercizio di questa virtù alla sfera verbale, poiché l'*affabilitas* concerne in senso più ampio gli scambi umani, il *convictus*.

Si ha riprova di questa interpretazione soprattutto nella *Summa Theologiae*: qui l'affabilità comprende marcatamente *dicta et facta*, mentre la seconda virtù senza nome, seguendo Alberto Magno e legandola filologicamente alla verità, oscilla con regolarità tra gli ambiti d'esercizio di *sermones* e *operationes*. Quando affronta direttamente l'eutrapelia, Tommaso sceglie innanzitutto di vincolarla al *ludus*, specie inteso come dimensione linguistica, propria della conversazione, indagandone le modalità affinché si possa comprendere ciò che è lecito e *conveniente* dire e ascoltare, differenziando con cura i difformi confini di queste due attività¹⁴. È particolarmente importante sottolineare che le possibilità di questa conversazione giungono fino a configurare una relazione fondata sulla parola capace di indirizzare o correggere i convincimenti e gli atti altrui, facendone così intravedere un risvolto formativo, come già era stato delineato nel commento ad Aristotele¹⁵. Nella *Summa*, però, il *ludus* non è circoscritto solo all'ambito della conversazione: ben altrimenti, invece, la giocosità si rivela uno degli architravi della

¹³ Per queste considerazioni su Alberto Magno e Tommaso, si rimanda a C. Casagrande, *Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della communicatio in alcuni commenti all'Etica nicomachea dei secoli XIII e XIV*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 139-149.

¹⁴ Vi sono temi e parole che, in diversi casi, non sarebbe lecito affrontare e pronunciare, ma che rifiutarsi di ascoltare comporterebbe un'inurbanità da evitare.

¹⁵ Tommaso, *Sententia libri Ethicorum*: «Manifestum est enim quod virtuosus non faciet, idest non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid inconvicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia», citato in C. Casagrande, *Affabilità, verità, eutrapelia*, cit., p. 147.

socialità umana. Ovviamente, i confini delle attività giocose devono essere compresi di volta in volta, ma in alcuni passi giustamente celebri (IIa, IIae, q. 168, a. 2-4; IIa, IIae q. 72 a. 2 ad 1m), Tommaso offre una via cristiana per riscattare un versante del pensiero greco e latino eclissato dal lungo medioevo cristiano: le conversazioni e le azioni improntate a una vigile attenzione riguardo alle maniere possono, attraverso il *ludus*, far cambiare la natura stessa di ciò che è detto o fatto, trasformando quello che potrebbe essere considerato illegittimo, così da includerlo nella sfera del consentito e, addirittura, dell'encomiabile.

La proprietà seminale della lezione di Aristotele, attraverso la mediazione dei suoi interpreti cristiani¹⁶, agì con forza nel configurare i prodomi della riflessione umanistica. D'altronde, il recupero dell'eutrapelia come virtù capace di riscattare una socialità giocosa, una convivialità cortigiana *ante litteram*, non sarebbe potuta passare inosservata, specie agli occhi di quei letterati che, all'inizio del XIV secolo, contribuirono a erigere i pilastri del futuro sentire umanistico. E non sarebbe passata inosservata anche senza quell'ulteriore risorsa rappresentata dal solido legame istituito tra eutrapelia e rilievo dato alla singolarità delle circostanze, quel tatto riguardo al concetto di misura indispensabile per valutare lo spazio d'esercizio delle parole e delle azioni. Per meglio comprendere le opere a cui si farà tra breve riferimento, si deve ricordare che poco prima della comparsa dell'eutrapelia, nel II libro dell'*Etica Nicomachea*, si incontra un passo di vitale importanza, che avrebbe sorretto molte riflessioni rinascimentali:

Non si devono dire queste cose solo in generale, le si deve anche applicare ai casi particolari, infatti nei discorsi che riguardano il campo della prassi, quelli universali sono più vuoti, quelli particolari sono più veritieri. Infatti le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario adeguarsi a esse¹⁷.

La mescolanza di specificità del particolare, misura e maniere nel parlare e nell'agire per abitare convenientemente la sfera sociale è quell'*humus* che ha alimentato, nei primi anni del XIV secolo, un'opera di vero snodo culturale, quale fu il *Convivio* di Dante Alighieri. Le sue pagine si aprono sotto l'egida di Aristotele e, in particolare, della *Metafisica*, indirizzando il lettore verso la dimensione gnoseologica e verso

¹⁶ Tra i quali si devono citare almeno Gerardo Odone e Buridano.

¹⁷ EN II 7 1107a 27-32; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 65.

quella tensione conoscitiva che pervade la condizione umana¹⁸. È solo nel XVII capitolo del IV trattato, però, che Dante commenta direttamente le virtù che sono dettagliate nell'*Etica Nicomachea*, aprendo questa parte della sua opera parafrasando Aristotele e indicando nell'agire la dimensione prettamente morale: «Dico ch'ogni virtù principalmente vien da una radice: Vertute, intendo, che fa l'uom felice In sua operazione. E soggiungo: Questo è, secondo che l'Etica dice, Un abito eligente»¹⁹.

Subito dopo, nell'affrontare in modo diretto le tre virtù che delimitano il campo della parola e della giocosità, la lezione di Dante è particolarmente fedele all'*Etica Nicomachea* e alle sue mediazioni cristiane:

L'ottava si è Affabilitade, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritade, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo e da lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente²⁰.

L'affabilità nei rapporti con gli altri, la verità come retto giudizio su noi stessi e l'eutrapelia come dinamica medietà che sancisce ciò che, nel divertimento, è legittimo, sono tutti elementi che non presentano rilevanti novità e che, se estrapolati dall'economia dell'opera, ridurrebbero Dante a un sensibile ed efficacissimo volgarizzatore della lezione aristotelica. Diversamente, però, la rete di rimandi che percorre il *Convivio* ne fa emergere l'originalità: le considerazioni della prima corona fiorentina, infatti, dialogano con pagine nelle quali vi è una strenua lotta per affermare, nell'ambito della riflessione etica, il necessario primato di una specifica funzione dell'anima e della ragione, cioè di quella qualità squisitamente umanistica che è la *discrezione*.

Questo termine, così gravido di futuro nel pensiero rinascimentale, s'impone nell'opera di Dante in due diversi momenti: nel primo, in un senso che potremmo definire negativo; nel secondo, invece, in un'accezione di chiara marca positiva. Nell'XI capitolo del I trattato, Dante accusa la mancanza di discernimento di chi deprezza il volgare, elencando cinque «cagioni» di questo errore, delle quali la prima

¹⁸ Dante, *Il convivio*, I, in *Opere minori*, vol. II, a cura di F. Chiappelli-E. Fenzi, UTET, Torino 1986, p. 65: «Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere».

¹⁹ Ivi, p. 272 (corsivo nel testo).

²⁰ Ivi, pp. 273-274.

è proprio una «cechitade di discrezione»²¹. Tale difetto naturale impedisce agli avversari del volgare di «apprende la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate»²², cioè di penetrare nella singolarità dei diversi elementi per comprenderne lo scopo. Poco dopo, con un ampliamento vertiginoso dell'ambito della discrezione, Dante ne estende l'esercizio, affermando:

E però che l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed ellino la loro usanza pongono in alcuna arte e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione avere²³.

In tal modo, la discrezione stende la sua mano sia sul versante morale sia su quello intellettuale e, per di più, elemento davvero decisivo, il suo apprendimento non può essere subitaneo, non può discendere da un'adesione passiva a dettami dogmatici, bensì richiede «usanza», necessita cioè di una protratta e avvertita pratica esperienziale. Coloro che s'illudono di poterne disporre senza un coinvolgimento individuale, «sono da chiamare pecore, e non uomini»²⁴. Il disprezzo sovrano di Dante è qui espresso con grande efficacia e con felice sagacia, facendo risuonare altri passi in cui la pervicace arroganza del volgo è fustigata senza indugi, ricorrendo a un carico d'esperienza personale conquistato attraverso le traversie della propria esistenza: unica, storica e, per questo, esemplare.

Come detto, la discrezione si presenta anche quale facoltà della ragione. Ciò avviene nell'VIII capitolo del IV trattato, con un nuovo riferimento ad Aristotele attraverso Tommaso:

Lo più bello ramo che de la radice razionale consurga si è la discrezione; ché, sì come dice Tommaso sopra lo prologo de l'Etica, “conoscere l'ordine d'una cosa ad altra è proprio atto di ragione”; e è questa discrezione²⁵.

La fascinosa immagine del consurgere della discrezione dal suo radicamento nella ragione, iscritta in quelle magnifiche metafore arbo-

²¹ Ivi, p. 92.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 93.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 239.

rescenti che caratterizzano la scrittura dantesca, oltre al già registrato riferimento alla specificità individuale dei singoli elementi presi in considerazione, evoca qui in maniera esplicita la questione della misura attraverso la necessità di comprendere l'ordine delle cose. E, infatti, è proprio il binomio misura e dismisura, quella palpabile tensione tra ciò che è misurabile e ciò che rivela dismisuranza, a costituire la costellazione dello sforzo mediatore dell'opera di Dante.

Fin dal II capitolo del I trattato, infatti, la questione della misura, connessa al giudizio riguardo a sé stessi, si presenta come elemento dirimente, poiché l'uomo non è un «misuratore» affidabile a causa della «caritate» che nutre nei propri confronti²⁶. In maniera differente, tale concetto torna, con l'accezione di *commisurato* e *idoneo*, riguardo alla legittimità del commento latino, quindi con riferimento all'obbedienza intesa come rispondenza: tale spunto, nel VII capitolo del I trattato, si offre a una trattazione più ampia che ripresenta l'opposizione tra misurato e dismisurato²⁷. Naturalmente, la questione della misura come proporzione è presente anche con riferimento alla brama di sapere e a come la conoscenza possa condurre ai dettami della fede, includendo così nella tensione precedente anche un elemento strutturalmente eccedente, qual è la sfera del divino²⁸.

Nelle pagine dantesche, l'eutrapelia e le virtù necessarie a vivere in comunità si intrecciano fittamente con una sensibilità che, attraverso la discrezione, pone il concetto di misura al centro del discernimento per comprendere i limiti delle proprie parole e delle proprie

²⁶ Ivi, p. 70 (corsivi miei): «la propria loda e lo proprio biasimo è da fuggire per una ragione igualmente, sì come falsa testimonianza fare; però che non è uomo che sia di sé vero e giusto *misuratore*, tanto la propria caritate ne 'nganna. Onde avviene che ciascuno ha nel suo giudizio le *misure* del falso mercatante, che compera con l'una e vende con l'altra; e ciascuno con ampia *misura* cerca lo suo mal fare e con piccola cerca lo bene; sì che 'l numero e la quantità e 'l peso del bene li pare più che se con giusta *misura* fosse saggiato, e quello del male meno». Su tale aspetto, Dante tornerà alla fine dell'XI capitolo del I trattato: «E però che con quella misura che l'uomo misura se medesimo, misura le sue cose, che sono quasi parte di se medesimo» (Dante, *Il convivio*, cit., p. 95 [corsivi miei]).

²⁷ Ivi, pp. 81-82 (corsivi miei): «La vera obediencia conviene avere tre cose, senza le quali essere non può: vuole essere dolce e non amara; e comandata interamente e non spontanea; e con *misura* e non *dismisurata*» e, poco dopo «è l'obediencia con *misura*, e non *dismisurata*, quando al termine del comandamento va, e non più oltre».

²⁸ Si veda, in particolare, il XV capitolo del III trattato: «A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitate de la cosa desiderante» (Dante, *Il convivio*, cit., p. 206).

azioni, facendo così vaporare una sensibilità che qualificava l'avveduto giudizio come requisito principe per poter abitare il proprio tempo. Una sensibilità che si sarebbe acuita nei decenni successivi, ma che era ben palpabile anche nelle rime attribuite a Federico II, in particolare nel sonetto *Misura, provvidenzia e meritanza*, che si apriva con versi trasparenti:

Misura, provvidenzia e meritanza
fanno esser l'uomo sagio e conoscente
e ogni nobiltà bon sen[n]'avanza
e ciascuna ric[c]heza fa prudente.

È opportuno evidenziare che la triade *misura, provvidenzia e meritanza* è una ricetta protesa al cercar di afferrare le misure del reale: essa, dunque, si pone sia come antidoto alla cecità che la fortuna personale potrebbe comportare riguardo alla propria sorte, facendoci cullare nell'illusione di una sua stabilità, sia come canovaccio per amministrare ordinatamente la propria condizione nel mondo, aprendo così alla coscienza della condizione umana quale incerta navigazione, nella quale barcamenarsi è sfida quotidiana, attaccata ai fianchi dai rovesci del caso e dalle tentazioni dell'indulgere in immaginazioni consolatorie. In tal senso, la terzina conclusiva non poteva che essere un'accorta raccomandazione:

Unde non salti troppo omo ch'è sagio,
per grande alteze che ventura prende,
ma tut[t]ora mantegna cortesia²⁹.

Non è difficile comprendere quanto questo complesso motivo di misura e giudizio, di maniere e discrezione potesse risultare un riferimento ineludibile per quei letterati che, nei convulsi rivolgimenti del XVI secolo, si sarebbero impegnati per emancipare la ragione dalle gabbie di ogni dogmatismo: pensare il particolare, senza ridurlo ai dettami di un universale sempre più inadeguato. E ciò ci aiuta a comprendere la radicalità della proposta di Guicciardini, saldamente infissa nel convincimento aristotelico che «La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari»³⁰.

²⁹ B. Panvini (ed.), *Le rime della scuola siciliana*, vol. I, Leo S. Olschki, Firenze 1962, p. 162.

³⁰ EN VI 8 1141b 15-17; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 237.

La discrezione per misurare ciò che non ha misura

Scegliere di soffermarsi su Guicciardini e, in particolare, sui *Ricordi* risponde a ragioni simili a quelle che hanno consigliato di mettere a fuoco la lezione dantesca del *Convivio*. Quel distillato di prudenza³¹, infatti, a cui l'aristocratico fiorentino lavorò per diciott'anni, dal 1512 al 1530, fu l'agone nel quale si tenne un reale corpo a corpo tra le tragiche urgenze dell'inizio del secolo e il retaggio di una cultura classica che, nei precedenti decenni, era stata riscoperta e rielaborata nei febbrili cantieri dell'umanesimo quattrocentesco. I frutti di quella rivoluzione culturale, però, in alcuni casi, maturarono compiutamente, regalando inedite consapevolezze – anche sul versante educativo –, mentre, in altri casi, a fronte delle amare disillusioni sociali e politiche, inacidirono, caricando sulle spalle dei letterati rinascimentali la gravosa responsabilità di pensare nuovi innesti della cultura classica sul tronco di un presente sempre più problematico.

Nel corso del XV secolo, specie grazie agli umanisti della nostra penisola, comparvero numerose opere consacrate alle potenzialità sociali e formative della conversazione e dell'agire calibrati con misura, permettendo la diffusione di un sentire che accomunava una variegata compagine di "intellettuali" capaci, nonostante le differenze individuali, di riconoscersi e condividere una *sodalitas* che avrebbe pervaso e sostenuto la nascente *respublica litteraria*. A tal riguardo, considerando il motivo pedagogico che percorre queste pagine, nonostante sia un aspetto noto, si ritiene opportuno ricordare che due fondamentali coordinate condivise da molte figure di spicco del primo umanesimo, l'avventurosa ricerca di codici per liberare le opere greche e latine dalla cattività a loro inflitta dai lunghi secoli dell'Alto Medioevo e il convincimento di star compiendo un officio riguardante il recupero di ciò che era proprio dell'essere umano in quanto tale, sono punti di riferimento inscindibili da un afflato di schietta matrice educativa. Basti pensare che due "riscoperte", paragonabili a quella delle *Epistulae ad Atticum* fatta da Petrarca nel 1345,

³¹ Vastissima è la letteratura sulla prudenza nel Rinascimento. Si segnalano, per un'esplorazione di tale tema nelle sue declinazioni medievali e moderne, il volume a cura di E. Berriot-Salvadore-C. Pascal-F. Roudaut-T. Tran, *La Vertu de prudence entre Moyen Âge et âge classique*, Classiques Garnier, Paris 2012 e, per una sua rapida ma efficace ricostruzione, si suggerisce R. Bodei, *Prudenza*, in R. Bodei-G. Giorello-M. Marzano-S. Veca, *Le virtù cardinali*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 3-24.

riguardarono opere il cui portato educativo si rivelò di enorme impatto. Proprio all'inizio del XV secolo, infatti, Guarino Verone tradusse i *Moralia* di Plutarco, nel quale fu incluso, fin dal 1411, il trattato pseudo-plutarco *De liberis educandis*; pochi anni dopo, nel 1416, invece, Poggio Bracciolini rinvenne il testo di Quintiliano *De institutione oratoria*, impresa che, assieme ad altre, fu ragione delle lodi tributategli da Francesco Barbaro³².

Tale impeto, tuttavia, non era certo privo d'una irrequietezza che spronò tanti interpreti dell'umanesimo a intraprendere la ricerca di strumenti intellettuali sempre più affilati per penetrare sia l'eredità classica sia i rivolgimenti del loro tempo, coniugando l'impegno speculativo e la responsabilità civile. La laboriosa impresa di sintesi tra la sapienza greca e latina e i dogmi del cristianesimo, impresa che non si realizzò senza attriti esplosivi, si irraggiò nella trattatistica pedagogica, nella quale spiccano il *Tractatus de liberorum educatione* di Enea Silvio Piccolomini³³ e *I libri della famiglia* di Leon Battista Alberti. Parallelamente, tale *renovatio* fece nascere la consapevolezza di aver bisogno di un inedito rigore critico per comprendere, per cercar di *contenere* con il proprio intelletto la sfuggente complessità della natura umana. Sul piano finemente intellettuale ciò fu il carburante di quell'ardore filologico che traspare in Valla e in Poliziano come in Erasmo, mentre sul piano della filosofia pratica, ove era iscritta la riflessione pedagogica, ciò condusse a un'interrogazione sempre più inquieta. L'attenzione all'irriducibile singolarità di ogni caso del

³² Nella notissima lettera del 1417, Barbaro elogiò l'inflessibile impegno di Bracciolini quale scopritore di inestimabili opere, tra le quali, oltre a quella di Quintiliano, non si può dimenticare il *De rerum natura* di Lucrezio: «Tu Tertullianum, tu M. Fabium Quintilianum, tu Q. Asconium Pedianum, tu Lucretium, Sylum Italicum, Marcellinum, Manilium astronomum, Lucium Septimium, Valerium Flacchum, tu Caprum, Euthichium, Probum, grammaticos, tu complures alios, Bartholomeo collega tuo adiutore, vel fato functos vita donastis vel longo, ut aiunt, postliminio in Latium reduxistis», F. Barbaro, *La raccolta canonica delle «Epistole»*, a cura di G. Griggio, Leo S. Olschki, Firenze 1999, p. 72. Fu proprio in questa lettera che Barbaro utilizzò l'espressione *res publica literaria* per indicare quella comunità che avrebbe beneficiato della militante attività di Bracciolini. Cfr. C. De Michelis, *La repubblica dei letterati d'Italia*, «Lettere italiane» 62/4 (2010), pp. 517-528; G. Marcellino, «Chi ne vol più se ne peschi, ché la rete mia è rocta». Poggio Bracciolini e le scoperte dei codici latini al tempo del Concilio di Costanza (ep. 654* a Francesco Barbaro), «Lettere italiane» 69/3 (2017), pp. 433-466.

³³ Per un approfondimento di questo testo si rimanda all'articolo di C. Terreaux-Scotto, *L'éducation du prince dans le Tractatus de liberorum educatione*, «Cahiers d'études italiennes» 13 (2011), pp. 103-128.

reale, il progressivo incrinarsi della fiducia riposta in un'umanizzazione dell'essere umano, la strutturale tensione tra dignità e miseria della nostra condizione, tutti questi elementi configurarono, durante i turbinosi accadimenti dei primi decenni del XVI secolo, riflessioni disincantate³⁴ e – a volte – venate da saturnina malinconia, reinterpretando e approfondendo i legami tra misura e discrezione.

Mentre urbanità, veracità e affabilità divenivano, anche grazie alla lezione di Pontano³⁵, virtù irrinunciabili per vivere le corti italiane e, magistralmente, il *Cortegiano* di Castiglione proseguiva quell'armoniosa e raffinata distillazione di sapienza diplomatica che si sarebbe cristallizzata nel paradigma della grazia e della sprezzatura³⁶, Guicciardini s'incamminava nei sentieri inesplorati di una scrittura disseccata e dinamitarda, la cui radicalità avrebbe trovato eco nelle graffianti pagine di La Bruyère e La Rochefoucauld. Seppure i *Ricordi* non si possano costringere nei confini di un unico genere, il loro presupposto ne consente agevolmente una interpretazione anche in chiave formativa: l'autore, infatti, mette a frutto la sua esperienza per realizzare un giroscopio che consenta al suo lettore di orientarsi nella vertiginosa varietà del reale. Per alcuni aspetti, quest'opera potrebbe essere definita un "Galateo della Ragion di stato", a condizione, però, di non limitare l'espressione resa canonica da Giovanni Botero nel 1589 alla speculazione sulle dinamiche di potere per conquistare e conservare i propri domini³⁷. Una differente e suggestiva accezione

³⁴ Riguardo alla vicinanza, che non diventa mai mera sovrapposizione, tra distacco e disincanto, si veda D. Ménager, *La Renaissance et le détachement*, Classiques Garnier, Paris 2011.

³⁵ In particolare, si rimanda al trattato di G. Pontano, *De Sermone*, a cura di A. Mantovani, Carocci, Roma 2002, cap. VII, I libro, *Urbanitatem ac veritatem merito laudari*; cap. IX, I libro, *De lepidis, festiuis, et salsis*; cap. XXVII, I libro, *De comitate*; cap. I, VI libro, *Qualis esse debat vir facetus*.

³⁶ Il concetto di misura, ovviamente, gioca un ruolo fondamentale nello strutturare la sensibilità e il tatto necessari all'uomo di corte per far sì che le sue parole e i suoi atti scorrano nel sinuoso letto di grazia e sprezzatura, ma il *Cortegiano* rappresenta più la sontuosa summa di un'epoca già entrata in crisi che una sentinella capace di scrutare l'inquietudine dei tempi futuri. Per le tematiche trattate, si rimanda comunque al testo di A. Gagliardi, *La misura e la grazia. Sul Libro del Cortegiano*, Tirrenia Stampatori, Torino 1989.

³⁷ Si deve ricordare che, nel libro II del *Dialogo sul reggimento di Firenze*, Guicciardini aveva già utilizzato questa espressione e proprio nell'accezione con la quale, dalla metà del secolo e sotto l'egida di Machiavelli, si sarebbe diffusa e poi imposta. Nel ragionare sui limiti di un approccio incapace di svincolarsi dai dettami della mora-

di ragion di stato, che meglio si accorda con l'orizzonte dei *Ricordi*, la s'incontra nella pagina iniziale di *El Héroe* (1637-1639)³⁸, in cui Baltasar Gracián si rivolge direttamente al lettore. L'autore, ribadendo che il suo intento è quello di formare «con un libro enano, un varón gigante» e rendere possibile il diventare un «milagro en perfección» grazie a quelle doti personali che costituiscono merito («rey por sus prendas es ventaja»)³⁹, specifica che:

Aquí tendrás una, no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser inclito con pocas reglas de discreción⁴⁰.

Il passo è di capitale importanza: né politica né economia, affinché l'uomo di corte possa formarsi compiutamente in un mondo sempre più complesso⁴¹, oramai anche soltanto per guidare sé stessi occorre padroneggiare una vera e propria ragion di stato che, senza esitazioni, Gracián descrive come un'arte basata sulle regole della discrezione. Ma in che modo questa facoltà si può trovare responsabile di un'impresa tanto eretica da emanciparsi dalle direttive dell'etica e da porsi alla ricerca di misure calibrate solo sulle sterminate variazioni dei casi singolari? Il poderoso avvio delle trasformazioni che avrebbero reso possibili le riflessioni di *El Héroe* e di molti moralisti francesi del XVII secolo si trova proprio nei *Ricordi* e, in modo eclatante, nel celebre passo:

le, infatti, egli affermava: «Vedete chi volessi dirizzare gli stati alla strettezza della coscienza dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto che ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati, né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo coscienza non è vostra», *Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*, a cura di R. Palmarocchi, Laterza, Bari 1932, p. 163.

³⁸ L'edizione del 1637 è andata perduta, per cui l'edizione del 1639 fa da *princeps*.

³⁹ B. Gracián, *Leroe*, a cura di A. Allegra, Bompiani, Milano 2008, p. 50 (*Obras completas*, II vol. a cura di M. Arroyo Stephens, Biblioteca Castro-Turner, Madrid 1993, pp. 3-44, p. 7).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Per meglio comprendere l'influenza europea del modello formativo di questo atipico gesuita spagnolo, specie attraverso la traduzione francese di Amelot de La Houssaie dell'*Oráculo manual y Arte de prudencia* edita alla fine XVII secolo, si rimanda al ricchissimo contributo di M. Fumaroli, 1684, in B. Gracián, *L'Homme de cour*, édition de S. Roubaud, Gallimard, Paris 2010, pp. 7-246.

6. È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per così dire, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura; e queste distinzione e eccezione non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la discrezione⁴².

La densa prosa di Guicciardini guerreggia contro qualunque generalizzazione, rappresentata dagli avverbi «indistintamente e assolutamente» e dal riferimento ai «libri», a cui oppone «distinzione e eccezione» derivanti dalla molteplicità del reale e che, di conseguenza, possono essere saggiate soltanto attraverso l'esperienza individuale che forgerà una flessibile discrezione. A ciò si deve aggiungere che, sulla scorta della formazione giuridica dell'autore, l'insistenza su *regola* e *misura* è gravida di implicazioni: la regola, infatti, trae il suo significato proprio dalla *regula*, la *regula iuris* del diritto, cioè quell'asticella che costituiva l'unità di misura di riferimento per effettuare ogni altra stima. In tal senso, regola e misura rimandano allo stesso concetto di univoco e rigido metro per valutare la realtà e per prevedere l'esito delle proprie azioni⁴³.

Nei *Ricordi*, dunque, le polarità *regola-misura* ed *eccezione*, aventi una matrice giuridica, sono sottoposte a tensione inusitata che, rispetto alle precedenti proposte interpretative, fa compiere un importante slittamento al ruolo della discrezione, poiché, ora, esso diviene onnicomprensivo per rispondere adeguatamente a un mondo nel quale l'unica regola è proprio l'eccezione. È significativo, inoltre, che questo motivo guicciardiniano torni in un passo dove si affrontano le maniere più opportune per misurare le parole rivolte a estranei e amici, aprendo il ragionamento con una risoluta consapevolezza: «186. Non si può in effetto procedere sempre con una regola indistinta e ferma»⁴⁴. L'assenza di distinzione e movimento, nell'illusione di poter far affidamento su categorici dettami, è quella fatale mancanza

⁴² F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di C. Varotti, Carocci, Roma 2013, p. 51.

⁴³ Si noti, inoltre, che la trasparente polemica nei riguardi di Machiavelli si aggancia proprio al termine *regola* per invalidarne l'utilizzo fatto nel *Principe*, dove, al termine del III capitolo e con riferimento alla politica estera di Luigi XII, facendo leva sul valore normativo dell'esperienza, si afferma: «E per esperienza s'è visto che la grandezza, in Italia, di quella e di Spagna è stata causata da Francia, e la ruina sua causata da loro. Di che si cava una *regola generale*, la quale mai o raro falla» (Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Lisio, Sansoni, Firenze 1970, p. 31 [corsivo mio]).

⁴⁴ F. Guicciardini, *Ricordi*, cit., p. 276.

che impedirebbe di discernere le modalità per conversare efficacemente. La conclusione è del tutto consequenziale:

Però e in questo e in molte altre cose bisogna procedere distinguendo la qualità delle persone, de' casi e de' tempi, e a questo è necessaria la discrezione: la quale se la natura non t'ha data, rade volte si impara tanto che basti con la esperienza; co' libri non mai⁴⁵.

Il disincanto di Guicciardini qui si spinge a toccare un nodo educativo di bruciante problematicità per tutta la pedagogia della prima modernità, poiché, pur ribadendo l'indispensabile ruolo dell'esperienza per allenare la discrezione, pone in dubbio che, salvo in rari casi, essa possa essere sufficiente a formare adeguatamente il giudizio di coloro che non possiedono una natura adatta a intraprendere il laborioso processo di perfezionamento richiesto. A testimonianza di quanto fosse diffusa l'interrogazione riguardo all'influenza di natura e cultura sulle possibilità trasformative dell'educazione, dopo cinquant'anni, in quella lotta senza quartiere contro l'erudizione ridotta a mero orpello che è il xxv capitolo del I libro degli *Essais*, *Du pédantisme*, Michel de Montaigne mostrerà la medesima consapevolezza, spingendosi a reputare dannosa una cultura puramente esteriore che, brandita con imperizia, potrebbe risultare pericolosa⁴⁶. Costruire l'agognata seconda natura del *Cortegiano* è possibile, quindi, solo a condizione di disporre preliminarmente di una prima natura che possa esserne il solido fondamento, così da poter acquisire quell'esigente *habitus* che costituirà il profilo dell'*honnête homme*.

Pur non condividendo l'ambizione prometeica di Gracián protesa a forgiare un «varón gigante»⁴⁷, Montaigne dissemina la sua opera di considerazioni riguardo alle maniere che sarebbe opportuno acquisire per vivere pienamente la perigliosa condizione umana. In partico-

⁴⁵ Ivi, p. 277.

⁴⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, xxv, I, a cura di F. Garavini-A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, pp. 250-252: «[A] Or il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il l'y faut incorporer: il ne l'en faut pas arroser, il l'en faut teindre: et s'il ne la change, et méliore son état imparfait, certainement il vaut beaucoup mieux le laisser là. C'est un dangereux glaive, et qui empêche et offense son maître, s'il est en main faible, et qui n'en sache l'usage, *ut fuerit melius non didicisse*».

⁴⁷ M. de Montaigne, *Saggi*, II, III, cit., p. 1486: «[B] Les autres forment l'homme, Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé, Et lequel si j'avais à façonner de nouveau, je ferais, vraiment, bien autre qu'il n'est».

lare, all'educazione è dedicato il xxvi capitolo del I libro, *De l'institution des enfants*, nel quale si assiste a uno sforzo senza pari per fornire al giovane gli strumenti idonei a fronteggiare gli arbitrari giochi del caso e i repentini rovesci della fortuna che, in un mondo capriccioso e violento, possono colpire chiunque a prescindere dalla lungimiranza di cui si dispone. Con tale intendimento, l'eutrapelia e le virtù che presiedono alla socialità sono trascinate fino alle loro estreme conseguenze, tanto da rendere plausibile una proposta come questa:

[a] Son exercitation suive l'usage. Qu'il puisse faire toutes choses, et n'aime à faire que les bonnes. [...] Il rira, il folâtrera, il se débauchera avec son prince. Je veux qu'en la débauche même il surpasse en vigueur et en fermeté ses compagnons. Et qu'il ne laisse à faire le mal ni à faute de force ni de science, mais à force de volonté⁴⁸.

Le circostanze in cui s'incappa, se ben padroneggiate, se, quindi, adeguatamente misurate, possono far diventare legittimo e necessario finanche un comportamento immorale. E questo non discende da una sottovalutazione o da un rifiuto di più nobili ideali, bensì è una conseguenza dell'impietosa analisi dei suoi tempi che Montaigne svolge con l'incedere di un critico smaliziato. Naturalmente, tale prospettiva pedagogica è stata subito oggetto degli strali della censura cattolica: nel marzo del 1581, durante il suo viaggio in Italia, Montaigne fu convocato dal Maestro del Sacro Palazzo per restituirgli gli *Essais*, confiscati al suo ingresso a Roma, con precisa indicazione dei passi che avrebbero dovuto essere emendati, tra i quali vi era anche quello appena citato. La consumata disinvoltura diplomatica di Montaigne gli permise di profondersi in rassicurazioni circa la sua candida intenzione di sfruttare le successive edizioni dell'opera per abiurare alle posizioni messe all'indice, salvo poi, una volta tornato a Bordeaux, ignorare tutte le indicazioni ricevute e, per di più, condire la propria noncuranza con pungenti sberleffi, come, per esempio, aggiungendo dopo le righe riportate una citazione tratta dalle *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca: «[C] Multum interest utrum peccare aliquis nolit aut nesciat»⁴⁹.

Occorre però non fraintendere questa noncuranza: essa non deriva affatto da una indifferenza di cui Montaigne si potrebbe amman-

⁴⁸ M. de Montaigne, *Saggi*, xxvi, I, cit., p. 302.

⁴⁹ Sen. *Ep.* XIV 90.46.

tare con leggerezza, bensì è alimentata da quell'ironico distacco a cui egli ricorre per superare qualunque dogmatismo che, altrimenti, costituirebbe un insormontabile ostacolo per *misurare* le singole circostanze e per *commisurare* a esse le proprie parole e il proprio agire. Sono gli spigoli della realtà, i vincoli della condizione umana, a fissare senza appello quei costringimenti che devono essere compresi e rispettati affinché, in un tempo di brutale e sanguinaria faziosità, sia possibile un'educazione rivolta a donare al discendente gli strumenti per farsi spregiudicato cosmopolita. E, tuttavia, negli *Essais*, ciò non si traduce mai nello schiacciare la singolarità di ciascuno nei tratti del ruolo che ricopre, poiché Montaigne è attentissimo a presidiare uno spazio di autonomia nel quale esercitare l'unica reale libertà che può restituire dignità all'esistenza individuale. Essa trova riparo nella privatezza di quell'«arrière-boutique» evocata in *De la solitude* (xxxix, I)⁵⁰, ma, al contempo, costituisce una dimensione di autonomia che accompagna l'individuo anche durante la socialità, poiché è la fucina del proprio giudizio:

[A] Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur, ce n'est plus thym ni marjolaine: Ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra pour en faire un ouvrage tout sien: à savoir son jugement: Son institution, son travail et étude ne vise qu'à le former.
[C] Qu'il cèle tout ce dequoi il a été secouru et ne produise que ce qu'il en a fait⁵¹.

Con ineccepibile sensibilità pedagogica, Montaigne riesce a condensare in poche righe un fittissimo dialogo con l'eredità latina e italiana: l'analogia della mellificazione, infatti, è un prestito da Seneca⁵² e Petrarca che, però, nelle loro opere, la evocano per esemplificare il processo di imitazione e creazione letteraria⁵³. L'educazione affre-

⁵⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, xxxix, I, cit., p. 432: «[A] Il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude».

⁵¹ M. de Montaigne, *Saggi*, xxvi, I, cit., p. 272.

⁵² Sen. *Ep.* XI 84.5-7.

⁵³ F. Petrarca, *Familiarium rerum libri*, XXIII libro, ep. 19, *Ad Iohannem de Certaldo, de adolescente suo quo adiutore in scribendo utiur, et nichil adeo correctum cui non aliquid desit*, 13: «Standum denique Seneca consilio, quod ante Senecam Flacci erat, ut scribamus scilicet sicut apes mellificant, non servantis floribus sed in favos versis, ut ex multis et variis unum fiat, idque aliud et melius».

scata negli *Essais*, invece, intenzionata a formare un *homme accompli*, utilizza tale analogia per descrivere l'elaborazione individuale del giudizio che, esattamente come lo stile poetico, è quella conquista che permette a ciascuno di emergere con la propria singolarità. L'ultimo periodo, aggiunto dopo il 1588, inoltre, pare riecheggiare la *negligentia diligens* di Cicerone e Orazio che, nel palazzo ducale di Urbino, si sarebbe tramutata nella sprezzatura di Castiglione⁵⁴: anche in questo caso, però, l'operazione mimetica di Montaigne riguarda più l'intima libertà del giudizio che la sua messa in scena pubblica, poiché quest'ultima, per essere efficace, dovrà rispettare le consuetudini imposte dai contesti e dalle circostanze.

Rispetto al concetto di misura, quindi, si può affermare che il versante pedagogico degli *Essais* abbia avuto una funzione analoga a quella che il prisma newtoniano avrebbe svolto per la luce: perché la discrezione possa discernere e comprendere le diversità delle circostanze, infatti, la cultura acquisita attraverso lo studio deve essere continuamente messa alla prova attraverso il confronto con «ce grand monde», raffigurando così la varietà del reale come il contenuto di volumi conservati in una biblioteca con infiniti scaffali⁵⁵. Il vincolo dell'esperienza individuale, però, rivela tutto il suo potere deflagrante nel presiedere tanto alla sapiente modulazione delle maniere, che non può che essere finalizzata a un'efficacia circostanziale, quanto al riposto esercizio del giudizio che, invece, ha il delicato compito di coltivare l'individualità nell'intimo della solitudine e nella conversazione amicale. Come sarà riepilogato nel turbinio iconoclasta dell'ultimo capitolo, il XIII del III libro, *De l'expérience*, aperto da un richiamo alla *Metafisica* di Aristotele⁵⁶, per Montaigne il più alto compito a cui si può ottemperare, «faire bien l'homme et dûment»⁵⁷ è proprio una questione di misura. E lo è sia in positivo, poiché «[B] C'est une

⁵⁴ B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di G. Petri, Einaudi, Torino 1965, I, 26, p. 45: «Però si po dir quella esser vera arte che non pare esser arte; né più in altro si ha da poner studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimado».

⁵⁵ M. de Montaigne, *Saggi*, XXVI, I, cit., p. 284: «[C] Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder, pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier».

⁵⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, XIII, III, cit., p. 1980: «[B] Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance».

⁵⁷ Ivi, p. 2072.

absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être»⁵⁸, sia in negativo, dovendo constatare che quelli restii ad accettare limiti e potenzialità della nostra condizione umana: «[B] Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme: C'est folie: Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes: au lieu de se hausser, il s'abattent»⁵⁹. Sembra quindi che, negli *Essais*, anche la mobilità pichiana dell'essere umano tra i gradi della *scala naturae* dipenda dal saper prendere le giuste misure.

Coda: la tragica caricatura del dubbio pedantesco

Alla fine del XVI secolo, le traversie politiche e religiose dell'infranta unità europea crearono quel tormentoso scenario dove le virtù volte a modulare le parole e gli atti dovettero fronteggiare un'insidiosa socialità, i cui vincoli parvero poter soverchiare la singolarità dell'individuo. Spettatore attentissimo di queste tragedie, Montaigne propose uno stretto sentiero per far conseguire all'essere umano, nonostante tutto, una vittoria di misura, facendo calcare il palcoscenico degli *Essais* a un tema che avrebbe avuto grande diffusione. Se il retrobottega è uno spazio intimo per l'esercizio della discrezione, infatti, esso è anche l'indispensabile anticamera della dissimulazione che avrebbe modulato le scene della vita civile. Ancor più che in autori precedenti, l'elemento teatrale è per Montaigne un costante riferimento, poiché esemplifica con efficacia quell'intreccio tra perizia nell'azione e distacco dal proprio ruolo:

[B] Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence, il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre. Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise. [C] C'est assez de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine⁶⁰.

Questo alto ed esigente modello fu una lezione capitale per la nobiltà dell'età moderna e fornì preziosissime suggestioni a tanti epigoni più o meno fedeli all'incessante movimento che pervade gli *Essais*. Non deve sorprendere, quindi, che una medesima sensibilità per la misu-

⁵⁸ Ivi, p. 2084.

⁵⁹ Ivi, p. 2082.

⁶⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, x, III, cit., p. 188o.

ra quale chiave per vivere adeguatamente la propria condizione si possa incontrare in un altro gigante dell'epoca: William Shakespeare. Oltre al più ovvio riferimento alla commedia *Measure for Measure*⁶¹, è in *Hamlet* che la misura diventa il discrimine tra la comprensione di sé stessi e del mondo e l'inefficacia di ragionamenti e atti smisurati. Letta in questa prospettiva, la tragedia del dubbio si rivela una durissima reprimenda contro l'insegnamento filosofico impartito al giovane principe nell'università di Wittemberg e un sottile elogio dell'educazione con cui Polonius forma suo figlio, Laertes.

Mentre Hamlet è incapace di sciogliere l'interminabile catena di deduzioni e induzioni che avviluppano la sua mente e la sua immaginazione, impedendogli di prendere una risoluta decisione, la pacata circospezione di Laertes, roduta da viaggi e dal confronto con il mondo, gli permette di barcamenarsi nel repentino e drammatico crollo degli equilibri che sostenevano la corte danese. In un'epoca in cui «The time is out joint» (I, v, 185), a ciascuno è richiesto di padroneggiare tutte le risorse culturali ed esperienziali a sua disposizione, senza farsi avvinghiare dalla dismisurata di una sola passione totalizzante⁶². Le raccomandazioni di Polonius, d'altronde, finalizzate a evitare che la formazione di suo figlio potesse essere irretita in queste trappole, sembrano essere esemplari sulle indicazioni pedagogiche di Montaigne:

Give thy thoughts no tongue,
Nor any unproportioned thought his act.
Be thou familiar, but by no means vulgar.
[...]
Give every man thine ear, but few thy voice.
Take each man's censure, but reserve thy judgement⁶³.

⁶¹ Una commedia, certo, ma capace di indicare con avvedutezza un ampio campo di riflessione, anche soltanto attraverso l'evocare Mt 7,1-2: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati».

⁶² Mentre è proprio questo uno degli errori in cui cade Hamlet che, promettendo al fantasma di compiere la vendetta richiestagli, afferma: «Yea, from the table of my memory / I'll wipe away all trivial fond records, / All saws of books, all forms, all pressures past, / That youth and observation copied there, / And thy commandment all alone shall live, / Within the book and volume of my brain / Unmixed with baser matter», W. Shakespeare, *Hamlet*, ed. by G. R. Hibbard, Oxford University Press, Oxford 2008, I, v, 98-104, p. 191.

⁶³ W. Shakespeare, *Hamlet*, cit., I, III, 59-61; 68-69, p. 175.

I paralleli tra gli *Essais* e l'opera di Shakespeare si potrebbero moltiplicare⁶⁴, ma ciò che preme mettere in luce è come, anche nel penetrare nei meandri di questa conversazione tra due finissimi interpreti del loro tempo, adottare una prospettiva critica che tenga conto della dimensione pedagogica possa far emergere risvolti che, altrimenti, resterebbero nell'ombra: in fondo, anche la relazione con la nostra passata eredità culturale è una questione di misura.

Università degli Studi di Roma Tor Vergata
carlo.cappa@uniroma2.it

⁶⁴ Oltre a segnalare il recente testo di M. Ciliberto, *Shakespeare. Il male, il potere, la magia*, Edizioni della Normale, Pisa 2022, ci si permette di rimandare anche a C. Cappa, «Who's there?». *Shakespeare et Montaigne: la mise en scène du doute*, in I. Alfandary-M. Goldschmit (eds.), *Shakespeare et les philosophes*, Éditions Manucius, Paris 2023, pp. 31-42.