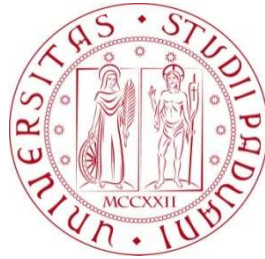


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Magistrale in
SCIENZE FILOSOFICHE



OGMIO E LA LUMACA: POTERE DELLA PAROLA E CREAZIONE DELLA PERSONALITÀ
NELLA *CONVERSATIONE CIVILE*

Relatore:

Ch.mo Prof. Sandro Chignola

Laureando: Edoardo Vanni

Matricola: 2123452

Anno Accademico 2024-2025

INTRODUZIONE	I
PRIMO POLO Viva voce e silenzio mortifero: la <i>conversazione</i> come condizione di socialità	
ANTIPODO PRIMO: VIVA VOCE	1
1. «Domini est gubernare linguam»	1
1.1. Antropologizzazione del discorso	4
2. Risorgere per modellare	6
2.1. Forme e registri	10
3. Il gioco di società come ricerca concettuale: l'incipit di Canossa	14
4. Corpo imbrigliato e <i>sprezzatura</i> intero-estriore	16
4.1. <i>La regula universalissima</i>	20
4.2. «alcune regole universali»	26
5. Il principe specchio e il cortigiano riflesso	30
5.1. Un corpo, molte vite	35
ANTIPODO SECONDO: SILENZIO MORTIFERO	41
1. Effetti patologici della conversazione	43
1.1. Non tutta la solitudine vien per nuocere	45
1.2. Conversazione: principio e fine delle scienze	47
2. Apprendimento alla differenza	50
2.1. Animali selvaggi e sociali: degenerazioni conversative	53
2.2. Attrazione e permanenza	55
3. Scoccare frecce dalla lingua	58
3.1. Principe e letterato: inversione di perfezione	61
4. Anima e corpo in remissione	64
SECONDO POLO_occhio non vede, cuore non duole	
ANTIPODO PRIMO: NASCONDERE PER APPARIRE	67
1. <i>Viri probi sermo</i>	69
2. Serpente e colomba	71
2.1 Struttura e funzionamento del virtuosismo dissimulatorio	75
2.2 Profilo e contorni del buon dissimulatore	80
<i>Excursus</i>	87
Segretario: Serafino miope	87
ANTIPODO SECONDO: ESSERE PER RICORDARE o LA NUDA MEMORIA	97
1. La memoria muscolare del cuore	99
2. Il mondo del <i>particulare</i>	106
2.1 Inimicizia fortuita e reticolo discrezionale	109
2.2 Il saggio prudente o l'anti-timido	121
3. <i>Audaces fortuna iuvat</i>	124
3.1. La tenuta dei discorsi sapienziali a fronte del movimento	126
3.2 Futuro, Fortuna e com-portamento	131

PUNTO DI ARRESTO_Scrittura della profondità, emersione dei sé	
1. Fuori la corte, dentro la corte	141
1.1 Postura e scrittura	150
2. Storie d'altrui, costituzione di sé	162
2.1 Lo sdoppiamento della virtù: godimento interiore ed uso esteriore	166
3. Evento e fortuna	174
3.1 Apparenza, opinione, giudizio	177
3.2 Abitudine e <i>Coutume</i> : generatività e trapasso dell'individualità	180
CONCLUSIONI	189
BIBLIOGRAFIA	199

Dolmancé: Un po' traditore, sì, un po' falso; lo crederete? Ebbene, signora, vi ho già dimostrato che questo modo di essere è indispensabile in società. Condannati a vivere con gente la cui maggior cura è quella di nascondersi ai nostri occhi, a mascherare i propri vizi, per non esibire che le virtù che sono lungi dal possedere, correremmo il più grande pericolo a non mostrare in cambio che franchezza. [...] La dissimulazione e l'ipocrisia sono delle necessità che la società ci impone: adeguiamoci.

D. A. F. de SADE, *La filosofia nel boudoir*, a cura di V. FINZI GHISI, Bari: Dedalo, 1982, p. 103.

INTRODUZIONE

All'inizio, l'obiettivo che ci ha animato di più era l'esplorazione, per via genealogica, della differenza tra privato e pubblico, cioè ciò che ricade legittimamente nel foro interno e ciò che ricade in quello esterno. Ma, come sempre, le ricerche evolvono indipendentemente e quasi seguendo una dinamica propria, che le fa prendere più direzioni. Si è trattato di mantenere la mira verso quel fronte, pur sapendo di muoversi in altro senso; per quanto non enormemente dissimile, qui non si è scelto di prendere la strada della genealogia delle categorie del diritto (pubblico e privato), né di quelle forme di regolazione socio-governamentali che hanno dato forma a ciò a cui ci conformiamo, ci pieghiamo quotidianamente. Quella che si presenta di seguito, dunque, è una delle linee risultanti dal gomitolo che avvolge i saperi della società per la società, in special maniera applicati alla massa di persone che forma l'esteriorità dello stato, i cittadini e i sudditi incarnati¹.

Ora, questi termini possono risultare fuorvianti se applicati indistintamente ad ogni periodizzazione, ed è per questo che li abbiamo impiegati solo laddove fosse corretto ravvederne il significato all'altezza della Riforma e della Controriforma. In realtà, andare a chiamare in causa gli attori laterali di questo periodo ha voluto dire, strategicamente, mettersi al di là della soglia della modernità politica, che costruisce la macchina dello stato sì da dar seggio al concetto di sovranità, ma accanto a coloro che hanno conosciuto da vicino regnanti, monarchi e principi senza mai prenderne i titoli. La scelta di questo nostro posizionamento deriva dal fatto che fin troppo si è pensato ad un potere verticale che discende dal padre-padrone dello stato, che tutto decide e ordina, che obbliga alla conformità. Noi selezioniamo in maniera tale da posizionarci a fianco delle figure "subalterne" (lo uso in mancanza di termini più appropriati: questi uomini *gestivano* concretamente le materie degli stati) perché fungono da specchi di quel potere,

¹ Penso attraverso J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Roma-Bari: Laterza, 2019, I, VI, pp. 20-23.

irradiandone uno di diverso colore e carica, ma che pure ha fatto sì che si andasse a concretizzare uno standard comportamentale per ogni appartenente, volenteroso o meno, alle istituzioni sociali. Rispetto ad una ricerca solamente incentrata sulla figura del segretario o del cortigiano, qui si segue l'interstizio che li conduce ad attingere alla precettistica virtuosa del comportamento, la rarefazione dell'*entretien* secondo un certo uso, portamento, di sé.

Studiare l'aggettivazione della *società*, proprio in quanto *civile*, è stato il compito che ci si è prefissi all'inizio di questa ricerca. Il problema si costituisce attorno alla semantica della civiltà, dell'essere civile di ogni individuo-cittadino, per come si è iniziata a dare nel XVI secolo europeo. È qui, infatti, che la civiltà comincia a farsi strada in un significato piuttosto prossimo a quello a cui si potrebbe essere accostumati. Non civilizzazione ancora, un movimento progressivo che le verrà dato in seguito, con l'accelerazione rivoluzionaria². Un significato di civile differente da quello dei comuni, dalle repubbliche tardo medievali. È il civile della buona postura, della bella faccia, del convenevole - in entrambi i sensi. Il *milieu* ci è sembrato piuttosto interessante da subito, in quanto ambito toccato solo in tangenza da Foucault attraverso i suoi corsi e le sue ricerche³. Andare ad analizzare le tracce vitali che l'interazione metabolica dell'acquisizione dei costumi della corte ha prodotto attraverso i corpi dei cortigiani richiede che si prendano i processi di soggettivazione come volti alla costituzione di una «personalità». O almeno, questo è l'intento, l'intensione. È difficile parlare di *soggetti*, così come di *individui* - e per questo se ne è evitato ogni ricorso per identificare strati di lavoro del discorso cortigiano. L'azione specifica che viene generata dalla consumazione dei concetti e dei precetti comportamentali non asseconda la normatività esteriore, poiché

² Quando Elias dice che «the bourgeois revolution in France, though it destroyed the old political structure, did not disrupt the unity of traditional manners» (*The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell publishing, 2000, p. 42) si ha l'impressione, in effetti, che l'alto terzo stato fosse legato all'ascendenza cortigiana, condividendone i modi e gli stili di vita. Sicuramente non si può dire il contrario; tuttavia, dopo la Rivoluzione, la borghesia non si è fatta tanto rivoluzionaria quanto progressista, cioè preoccupata del progresso. E poi, anche il loro voler continuare a rimanere legati a fantasie araldico-familiari, il loro impiego peculiare dei cucchiari sembrano legarli strettamente. Invece, il nostro dubbio è che quei borghesi non stessero vivendo nell'anacronismo della *Battaglia di Alessandro*: si veda R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova: Marietti, 1996, qui p. 12, ma in particolare si vedano le pp. 21-29.

³ La periodizzazione dell'Âge classique comprende infatti degli anni a ridosso ma spostati rispetto a quelli in cui il discorso cortigiano ha avuto maggiore forza. Anche considerando i corsi al *Collège de France* degli anni Settanta, si noterà che le fonti che vengono fatte parlare si situano, per la maggior parte, dopo l'inizio del XVII secolo, mentre verso gli anni Ottanta la virata verso un archivio più antico e classico. G. De Michele ha confortato il nostro posizionamento, non personalmente frequentato da Foucault, fornendo delle dritte essenziali per affrontare il campo; si veda G. DE MICHELE, «Processi di soggettivazione nelle corti rinascimentali. Uno sguardo archeologico», in *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, a cura di P. CESARONI e S. CHIGNOLA, Roma: DeriveApprodi, 2016, pp. 38-59. Di uguale stimolo è stato il contributo di S. CHIGNOLA, «Un exercice continu et universel de sociabilité. Tarde, Nietzsche i moralisti francesi, la conversazione», in *Gabriel Tarde. L'opinione e la folla (1901-2021)*, a cura di S. CURTI, Milano: Meltemi, 2022, pp. 89-108.

anzi dimostra di agire topicamente, di aderire all'evento da governare⁴. Ci si comporta secondo circostanza, che richiede una certa prestazione; non perché sia obbligatorio, ma perché è d'uopo.

Allo stesso tempo, questo ha comportato chiedersi in che modo strutturare quella che sarebbe diventata l'articolazione dei concetti. La letteratura secondaria che si è concentrata sul tema proviene, in larga misura, da contributi a carattere più letterario o più storico. Alle volte - confesso - si potrebbero avere dubbi sulla solidità dei legami concettuali tra autori. Questo, alcuni potrebbero dire, è sintomo del fatto che l'archivio scelto non ricade nel canone classico della storia della filosofia. Pur tuttavia, per noi, inserendoci nel solco della storia concettuale come filosofia politica⁵, si tratta di andare a ricercare dei caratteri ben specifici, appunto quelli che segnalino la presenza di concetti attivi, messi a regime. In una tale rete di rimandi e proposte di lettura, è facile perdere le tracce di *colui*⁶ che si sta cercando. Pertanto, si è scelto di andare a ricercare le orecchie e gli occhi degli uomini concettualizzati, per storpiare Morelli⁷. Il riferimento ai sensi della vista e dell'udito è così fatto operare come conduttore dei due poli che si tendono reciprocamente. Più concretamente, i concetti sono stati trattati come cariche di forze che agiscono anche sulla carne⁸, in cui lasciano delle tracce, dei gesti, delle abitudini. Lascio al corpo del testo il dimostrare questa coerenza; qui mi limito a calcare la mano sul fatto che per costituire un modello comportamentale - e attenzione, non cerchiamo chi abbia "voluto" attivamente modellare qualcun altro - la chiave di volta è trovata in una funzionalizzazione maggiorata dell'apertura alla percettibilità, all'attenzione al mondo

⁴ Andare a studiare i processi modellizzati, dei sistemi operativi di produzione della soggettività resta un lavoro imprescindibile. Specialmente per il discorso che si attiva sulla funzionalità della memoria, della sua messa a regime, ci sarebbe una faglia ricchissima di piste: già solo andare a leggere gli *Esercizi spirituali* ignaziani nel contesto di una produzione di immagini, fino alla figurazione del reale attraverso gli occhi interiori (si veda P.-A. FABRE, *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Paris: Vrin, 1992). Oppure tornare a dar voce alla tradizione lulliana, scavarne fuori dei reperti intatti (F. YATES, «Ramon Lull and John Scotus Erigena», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 23, 1/2, 1960, pp. 1-44. *Ead.*, «The Art of Ramon Lull: An Approach to It through Lull's Theory of the Elements», in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 1/2, 1954, pp. 115-173). La memoria intesa come funzione da mettere a regime ha dato sicuramente un grande supporto alla solidificazione dell'individualità come concetto da generalizzare democraticamente.

⁵ S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: Franco Angeli, 2008, pp. 123-157. D'altronde, si dovrebbero avere in mente anche le pp. 273-319.

⁶ Utilizzo il corsivo per sottolineare il fatto che si tratta di un uomo concreto. Non ha nome e cognome, non è storico, ma ha comunque assunto le sue forme nella carne degli altri. D'altra parte, il corsivo serve anche a sottolineare e a mettere in guardia il lettore sul fatto che nella presente ricerca non si approfondisce la condizione e la formazione riservate alle donne. Si veda piuttosto A. CHEMELLO, «Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento», in *La Corte e il cortigiano*, vol. 2, a cura di A. PROSPERI, Roma: Bulzoni, pp. 113-132.

⁷ C. GINZBURG, «Signes, Traces, Pistes - Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le débat*, 6, Paris: Gallimard, 1980, pp. 3-44.

⁸ Sull'importanza del corpo nella produzione di effetti di verità del potere si veda M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1978, pp. 137-145. Il potere è produttivo, mette a regime e fa lavorare ciò che gli permetta di costituire dei soggetti; pertanto, la nozione di forza viene da noi impiegata per significare lo specifico effetto di verità dei concetti e precetti che viene a manifestazione nella pratica comportamentale.

estriore da cui ci si para e che attivamente si of-fende. Parlare della corte in generale dà sicuramente la misura dello spazio entro cui ci si muoveva, ma non permette di ottenere dei rilevamenti dello sporco che stava sotto le loro unghie. Vogliamo perciò vedere come la corte ha fatto ammalare, alterare, sobbalzare e, infine, temperati gli uomini, i corpi animati, che la frequentavano.

Come si può intuire, fatta eccezione per alcuni rimandi ulteriori, l'obiettivo della nostra visuale è piuttosto limitato, in particolare a quegli autori che hanno a porre le basi concettuali per un discorso che terminerà solo un secolo e mezzo più tardi, con l'arrivo dei Lumi⁹. In realtà, nella sua evoluzione, si dovrebbero mostrare le differenze specifiche che i concetti legati all'essere civile assumono. Per tale motivo, invece, si è preferito concentrarsi sull'insorgenza di una nuova maniera di intendere il rapporto sociale, che si è accompagnata di una serie di precetti e concetti - variamente pratici - che ne hanno formato il paradigma psico-comportamentale. Per quanto non sia esplorata la concreta produzione di individui civili, dato che l'aspetto disciplinante e tecnologico è stato lasciato come versante che rileva dalla pratica, dall'esercizio della virtù medesima¹⁰, si cerca, mediante il presente contributo, di intessere un quadro quantomeno chiaro di ciò che, alla sorgente, si dispone nella serie di trattati inerenti al discorso cortigiano. Il concetto di "civile", in generale, è stato inteso, con Schmitt¹¹, come tasso di soglia della misurazione che è possibile fare dei comportamenti sociali e socializzati: è comportamento civile quello che non crea danni all'istituzione di governo o allo Stato, è incivile, bestiale, pericoloso quello che si schiera direttamente contrario al buon comportamento generalizzato di un cittadino obbediente. Sebbene le istituzioni statuali siano pienamente moderne, hanno tuttavia ricevuto e recepito l'influsso arrivato da quel ritaglio di "civiltà", di maniere con cui individuare il temperato rispetto all'iracondo, il pericolo pubblico dal bravo privato. Tale profilazione viene condotta al fine di produrre uno standard di comportamento, un registro a cui si aderisce al di fuori delle proprie mura domestiche. D'altronde, si deve sempre essere tenuti per civili affinché vi sia un confronto orale. Nel prisma della sovranità non rientra la società civile, rimanendo l'oggetto su cui

⁹ La fine definitiva dell'influenza della forma cortigiana si attesta già dai primi decenni del Settecento, quando la civiltà si unisce nel flusso della civilizzazione, andando a costituire l'effettiva saldatura tra l'essere umano in quanto specie e l'essere civile in quanto cittadino. Si veda E. BONFATTI, *La «Civil conversazione» in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge, 1574-1788*. Udine: Del Bianco, 1979, in part. pp. 175-206.

¹⁰ Si veda almeno il lavoro collettivo *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, 40, Bologna: Il Mulino, 1994.

¹¹ In particolare, è dal concetto di *nemico* che si prendono le mosse per usare le varie definizioni di "civile", i modi attraverso cui si attesta di esserlo, come rilevabili attraverso uno spettro a gradiente, così come a gradiente vengono piazzate le affezioni e le reazioni del corpo animato con il temperamento. Si veda C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA, Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 101-165.

il potere sovrano si esercita, attraverso il governo, che studia e cerca di regolare in vario modo, di rincorrere¹². Ora, in questo spazio aperto ma recintato immaginativamente che è la società, perché vi possa sussistere, sia *generoso* e continui a generarsi in maniera spontanea, il rapporto sociale medesimo, vi è bisogno, hobbesianamente¹³, di pace, di sicurezza rispetto alla morte, alla violenza, al conflitto. La parola, dimensione primaria dell'azione pratica, non è scevra di carica, anzi: ed è proprio per questo che è e deve essere temperata, almeno quanto l'anima, così da portare entrambe sotto la secca mano della ragione¹⁴. Perciò, la lingua come mezzo di espressione del discorso razionale deve assolutamente evitare di riportare il *nemico* all'interno della società, poiché è attraverso di esso che si è in comunicazione, inseriti nel governo di corpi e anime; è attraverso di esso che si dà prova di non essere bestie, di non essere un pericolo. È in questo modo che si costituisce un minimo a cui attendere, una comunicazione istantanea di conformazione a delle comuni intenzioni.

Il giogo che il popolo autonomamente si mette sulle spalle, per riprendere la nota metafora machiavelliana, non si è rotto con la Rivoluzione francese; ha solo trovato una configurazione più ergonomica e aderente a coloro che dovessero portarlo. L'estrema e radicale cesura fra sfera privata e sfera pubblica è nient'altro che una divisione economica del potere: si razionalizza cosa portare, discutere e accettare nel pubblico solo perché vi sono delle cose che ivi non possono essere pronunciate, perché relegate nell'ombra degli alloggi personali, dove la propria interiorità può esprimersi come più la aggrada. La masturbazione pubblica dei cinici deve forzosamente essere rinchiusa nei luoghi cellulari all'interno, sia dell'anima, sia delle residenze. Si può iniziare a intravedere perché l'importanza di far comunicare sfera cognitiva e cesure sociali: è la sottile introiezione del comportamento reciproco che conduce alla formazione di una sensibilità per lo scandalo e il contestuale rifiuto di quel comportamento che esce dall'aspettativa e dalla

¹² Per il prisma: *ivi*, p. 157. Invece, per la costante mobilità del potere, si vedano le lezioni dell'1, dell'8 e del 15 febbraio del corso '77-'78 tenuto al Collège de France da FOUCAULT in *Sicurezza, territorio, popolazione*, edizione stabilita sotto la direzione di F. EWALD, Milano: Feltrinelli, 2017, pp. 70-122.

¹³ Hobbes non ha ricevuto direttamente una voce, sebbene abbia parlato anteriormente e sia rimasto, come eco, un interlocutore chiaro e assertivo. Già molti dovevano esprimersi, perciò si è preferito lasciare a loro l'onere di dimostrarsi; tuttavia, sulla ricezione hobbesiana del discorso cortigiano si veda, per cominciare, Q. SKINNER, «Hobbes, laughter and civil conversation», in *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversation» tra Rinascimento ed età moderna*, a cura di N. PANICHI, Firenze: Leo S. Olschiki, pp. 73-94. Con cautela, però, considerato che Skinner sceglie di considerare i testi e le opere come dotati di una forza di convincimento primaria, ovvero da subito volta alla legittimazione di singoli frammenti di discorso (cfr. S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti*, *op. cit.*, pp. 69-80). Segnalo inoltre R. SANTI, «Hobbes e Guazzo: civil conversazione e filosofia civile», in *L'antidoto*, *op. cit.*, pp. 95-111.

¹⁴ Non si ha avuto modo di approfondire, ma è un segnale chiaro il fatto che nel giro di anni subito successivo, che va dagli anni Ottanta del XVI secolo ai Trenta del XVII, vi sia una sempre crescente attenzione verso la costruzione di vocabolari e grammatiche, che intendono regolarizzare anche la formulazione logica del discorso.

norma. Solo che tale introiezione non ha niente di naturale, niente di geneticamente iscritto, poiché, anzi, inserita in delle logiche di pubblicità che sono, ormai, prerogativa della macchina-Stato.

In breve, ciò che si cerca di mettere in luce, seppur in negativo o mai direttamente, è la rapacità con cui lo Stato abbia potuto prendere possesso della sfera pubblica, con il doppio compito di garantire uno spazio virtuale in cui tutti i soggetti possano agire liberamente - entro i termini concordati con il patto costituzionale - per raggiungere i propri fini privati, e, parallelamente, di fare da fondamento alla privatezza stessa. Il diritto pubblico, allora, non garantisce nessuno in maniera diretta, se non la costante antropologica, che viene assunta, insieme alla razionalità, come descrittore di ogni individuo-persona, della volontà desiderante

La società può essere definita “naturale” almeno quanto lo sono le nostre città. Non si prende questo secondo termine di riferimento a caso: si vuole mettere in mostra come, grazie al lungo e frastagliato processo di inurbamento, nonché di adattamento costumario che ivi ha visto via via sempre più modificazioni, oggi sia possibile immaginare una vita sociale e civile soltanto negli agglomerati urbani, che dunque costituiscono l’orizzonte più immediato del soggetto che vi andrà formandosi. La riespansione urbana che si è avuta da dopo i cicli di peste del Trecento ha comportato che le città, già prima centri di attività mercantile e politica, sapienziale e di intrattenimento, vedessero il loro reticolo ancora più infittito. Questa concentrazione massiva di persone, di scambi sociali, chiacchiere e opinioni, così come teorie e studi, ha rappresentato uno dei motivi promoventi ciò che andiamo oggi a studiare. Pertanto, ai fini di una argomentazione snella e non arrischiata, si cercherà di evitare ogni ricorso ad argomenti naturalistici, che vogliano cioè porre l’attenzione sulla “seconda natura” nel suo ruolo di prima natura umana.

Già da qui si potrebbe notare un certo *non sequitur*, con una sovrapposizione immediata delle due nature, dove anche la prima, biofisica, viene inghiottita nelle tenebre della tradizione e della cultura locali. Simili argomentazioni sembrano tendere ad una progressiva cecità nei confronti del carattere laterale dei costumi e dell’accostumazione: la psicologia che ne deriva, consumata e assimilata dal soggetto, non è assolutamente comparabile ad un istinto sociale o, almeno, ad un fantomatico velo che filtri la realtà attraverso le sue proprie categorie assiomatiche. L’uomo ha perso la sua terza palpebra nel momento in cui ha avuto gli occhiali. Certo, il filtro dei costumi esiste; eppure, non ne è sufficiente il ricorso allorché si vogliono far parlare i funzionamenti e le logiche

dentro le quali il rapporto sociale, la *conversatione*, è inserito. Per quanto straniante possa essere, si deve dire che non c'è niente di naturale finché si parla di società, perché è sempre possibile almeno pensare, se non vogliamo dire rintracciare, un diverso, un esito dell'eterogenesi che dei fini che differisce e che la categoria di "naturalità" andrebbe a escludere, giudicare e/o patologizzare. Questo, però, se si continua a pensare la natura come altra rispetto alla specifica "natura umana": l'uomo ha una sua unica natura, che lo schiaccia ai costumi e al rapporto sociale, entro cui gli si forma davanti il suo unico campo di possibilità pratica. Con ciò non si vuol negare la datità con cui si viene nudamente al mondo; al contrario, si cerca, marginalizzando il significato biofisico della categoria, di rimettere al centro un discorso strategicamente mirato sul comportamento socializzato, su quel comportamento che è debito tenere per "regola sociale", che molto spesso riempie la bocca di chicchessia senza una effettiva collocazione concettuale. Non esistono doveri laddove si tratti di costumi, poiché sempre esposti all'oscillazione della *branloir*¹⁵. Si tratta, insomma, di comprendere che quando si parla di naturalità della società si pensa, piuttosto, alla naturalizzazione che la società produce nel e sull'insieme dei suoi componenti, in un processo generativo non finito che riproduce sempre nuove zone fertili ad una accostumazione alla differenza¹⁶.

1. La selezione dell'archivio ha condotto ad una precisa scelta di campo, che comprende le corti italiane - ivi comprese le realtà inserite nella forma repubblicana - e, solo di riflesso, quella della monarchia francese, che ci arriva attraverso il rifiuto di Montaigne. La corte è, in sostanza, impiegata come il recinto in cui i discorsi cortigiani si applicano, o cercano di farlo. Non è nelle nostre intenzioni descrivere gesti e usanze presso le varie realtà cortigiane che si sono date nel nostro secolo di riferimento¹⁷; piuttosto, si prende la corte come sfondo, come dimensione spazio-temporale assolutamente determinata in cui far agire i concetti. Non è per pigrizia o inaccortezza che si assimilano e si mettono insieme caratteri dei segetari e di cortigiani: l'intenzione è quella di mostrare il composito mosaico di personalità, discorsi e saperi che si intrecciano nel potere di corte, pur

¹⁵ Si avrà modo di tornare su questo, ma per il momento si veda P. SLONGO, «Dipingere il passaggio. Montaigne e l'oscillazione», in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXVII, 1, 2025, pp. 717-735.

¹⁶ Lascio scritto in nota che, ancora di più, l'*enjeu* è quello di provare a ripolitizzare il costume come riappropriazione sociale di una tradizione comportamentale che, altrimenti, nella sua postura tirannica e nella intercettazione operata dalle logiche governamentali, rischia di essere monopolizzata dal vuoto parlare di benpensanti nuovi e vecchi, censori del pubblico e alti funzionari che amministrativizzano la vita nel suo dispiegarsi espressivo, affettivo e cognitivo. Il costume è ciò che non può che rimanere pubblico, poiché ogni suo attingimento e ogni sua funzionalizzazione differenziata è accessibile ad ogni personalità che decida di sopportare l'onere della propria differenza.

¹⁷ Piuttosto si può vedere il lavoro collettivo *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. CHITTOLINI, A. MOLHO, P. SCHIERA, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, 39, Bologna: Il Mulino, 1994, pp. 415-489.

rispettando - anzi, cercando di sottolineare - le rispettive differenze. Quindi, il filo del discorso ha tenuto conto anche di ciò che tra le diverse personalità potesse essere condivisibile, a livello esperienziale e concettuale. Ciò che si è voluto cercare è la sagoma di colui che potesse stare legittimamente a contatto col principe. Per tale motivo, pochi sono i riferimenti all'educazione dei principi per sé; la nostra mira è rivolta a quei nomi che molto spesso vengono trainati al seguito dei regnanti, poiché è con loro che si notano gli effetti laterali del potere. Similmente, per ottenere una visuale sempre più aderente al nostro proposito, si è evitato di fare riferimenti alla storia evenemenziale che agitava il periodo. Gli autori sono stati presi per quanto potevano esprimere, oltre al fatto di avere, pressoché tutti, una postura autonoma e ben definita, che in qualche modo ridava la misura della loro opera; questo ha comportato spostare la narrazione che ne abbiamo fatta sul testo, anziché sui dati biografici. La mancanza di preamboli o, almeno, di poca raffinazione attorno a contesti e vite è una precisa scelta volta a far entrare la ricerca direttamente nel vivo, senza anticipare né, tantomeno, lanciare rimandi che rischierebbero di far cadere la proposta in qualche sorta di storicismo. Ognuna delle personalità qui chiamate a raccontarsi sono incastonate nel luogo in cui sono perché possano parlare secondo quanto hanno da dire, né più né meno. Questo posizionamento è stato dettato da un intento allo stesso tempo strategico e tattico: strategico perché si è potuto, in questo modo, delineare una topologia in cui comprendere le forze concettuali espresse, sì da contornare gli estremi entro i quali è possibile vedere in azione i concetti nel ritaglio di tempo a noi specifico. Tatticamente, invece, l'inserimento all'interno di questo quadro ha permesso di analizzare e leggere i passi secondo la loro tramatura e in base al loro lavoro attivo, cioè secondo la loro peculiare produttività concettuale, sia presi singolarmente che globalmente.

L'esposizione si costituisce secondo il progetto di un circuito elettrico: ogni autore esprime delle cariche potenziali che vengono recepite autonomamente da coloro che vi entrano in contatto. Il passaggio della carica si può verificare su tale o talaltro concetto, perciò a noi il compito di canalizzazione e inquadramento degli elettroni che vengono trasmessi. Conseguentemente, l'ordine strategico che si è voluto istituire nel corso della scrittura ha seguito la dinamica delle forze che ogni autore poteva esprimere: il primo polo è dedicato alla lettura dei trattati più insigni, perché tenuti in maggior reputazione, sì da costituire la base con cui abordarare i diversi concetti che si andranno a mettere in circuito. Castiglione e Guazzo hanno rappresentato il canone¹⁸ al quale tutta la

¹⁸ Un canone anche di riferimento negativo, come in P. M. SMITH, *The anti-courtier trend in sixteenth century French literature*, Genève: Droz, 2021, in part. pp. 26-32 per la ricezione di Castiglione.

generazione di trattatisti, segretari o, comunque, frequentatori di corte, si sono rivolti per maturare una maggior comprensione del comportamento da tenere nei rispettivi luoghi di afferenza. Castiglione, in particolare, esprime la definizione più lineare e modulare rispetto alla personalità del perfetto cortigiano, andando così a formare un modello imprimibile in serie. Guazzo, spostandosi sul versante delle accademie e delle maniere di vita che ivi vengono proposte permette, innanzitutto, di prendere le distanze per la prima volta dalla corte in quanto tale, cogliendo i potenziali effetti patologici che una comunicazione sovraesposta ingenera nella dimensione psico-corporea. Proprio in base alla rilevazione di questi effetti negativi, è possibile, attraverso Guazzo, andare a vedere quali sono, per converso, le buone pratiche che permettono di non ammalarsi del rapporto altrui. Questo, inoltre, ci restituisce la misura a cui l'idillio castiglioniano possa davvero estendersi¹⁹.

Il secondo polo si struttura attorno ad un'altra figura, quella del segretario. Tramite questa incursione è stato possibile far risaltare l'evoluzione e la concrezione relativa alla dissimulazione, intesa nella sua forma "pura" con Accetto. Il piccolo trattato napoletano, infatti, consente di chiarire le modalità pratiche con cui usare dissimulazione, senza per questo obnubilare la parte concettuale legata al mantenimento del legame con la verità e dell'opportuna rilevazione della convenienza circostanziale. È però con Guicciardini che si perviene ad una più completa messa in opera della dissimulazione attraverso il concetto di discrezione: grazie a questa formulazione, è possibile cominciare ad avere una prospettiva rispetto alla significazione che ne viene fatta, assommando la carica detenuta dall'interesse dell'evento che ci si è prodotto davanti (e che demanda azione, prassi) con la modulazione delle passioni relativamente agli obiettivi razionali. È evidente, a questo punto, anche l'importanza della riflessione storica che si dà attraverso i *Ricordi*²⁰: l'azione pratica è sempre storicamente condizionata e collocata, perciò il segretario, come il cortigiano d'altronde, dovrebbe sempre avere in mente la dinamica eventuale che alimenta lo svolgersi della storia.

Infine, Montaigne. Il perigordino è stato interpellato come punto di arresto del circuito fatto di autori italiani²¹. Non solo perché la corte reale francese ha pienamente attinto agli

¹⁹ I modi di vita dell'accademia vengono studiati da M. FUMAROLI, *La republique des lettres*, Paris: Gallimard, 2015, pp. 139-167. Invece, su Guazzo si veda almeno, oltre al già citato lavoro di Bonfatti, N. PANICHI, *La virtù eloquente. La «civil conversation» nel Rinascimento*, Urbino: Montefeltro editore, 1994.

²⁰ È stato già tentato un confronto tra il *Libro del Cortegiano* e i *Ricordi* nel contributo di P. FLORIANI, «I fiori e i frutti delle corti (dal *Cortegiano* ai *Ricordi*)», in *Italies*, 11, 2007, pp. 597-623, <https://doi.org/10.4000/italies.996>.

²¹ Sul legame che viene intrattenuto tra corte francese e «civil conversation» vd. R. GORRIS CAMOS, «L'ulivo e l'arancio: la civil conversation à l'ombre de Marguerite de France, "Princesse des frontières"», in *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversation» tra Rinascimento ed età moderna*, a cura di N. PANICHI, Firenze: Leo S. Olschiki, 2013, pp. 149-189.

autori ascoltati, generando la repulsione con cui il filosofo ha deciso di stagiarsi rispetto al contesto²²; più fundamentalmente, Montaigne porta a galla sia le contraddizioni che si riversano nell'effettiva pratica di sé secondo il canone cortigiano, sia propone una solida via per costituire l'individualità come costantemente aperta, anche laddove la si vorrebbe infermata in una interiorità tutta privata. Purtroppo, non si è potuto permettere a Montaigne di esprimere tutto ciò che poteva esprimere, relegandolo ad un posizionamento pressoché negativo rispetto alla proposta cortigiana. Tuttavia, ciò che viene ugualmente selezionato è la trattazione della *coutume*, che consente di tornare al punto di partenza: la definizione di una natura non finita nella generazione dei caratteri che dimostra, che non si separa in una doppia natura, ma che anzi informa l'uomo ad una sola natura²³, socializzata e sempre aperta al rapporto conversativo. La sottolineatura della dimensione corporea dell'anima si accompagna direttamente alla praticità del linguaggio: gli effetti concreti di ciò che viene detto e fatto si manifestano *nel* mondo, in cui è compresa anche l'anima singolare di ciascuno.

Si cerca, insomma, di dimostrare che la definizione stessa di una "seconda natura", riversata sulla società civile come luogo espressivo, a metà con l'interiorità della residenza privata, è, in realtà, una conformazione che viene dalla modernità, dal nuovo cablaggio installato con la concettualità del contratto, e che non fa altro che risultare fuorviante, poiché funzionalizza a pieno la contrapposizione tra una natura "naturale", quella degli animali bestiali appunto, e quella in cui solo l'uomo può vivere, poiché altrimenti costretto a soccombere per la sua medesima incapacità di adattamento. La sola natura per cui siamo adatti è quella sociale, quella della *coutume*, che continua ad adattarci a seconda del luogo e del tempo in cui la si vive - e ci si vive attraverso.

2. Vengo ora a spiegare alcune scelte terminologiche. "Predicare" è stato impiegato per il suo valore fattitivo ed eminentemente pratico, conferito dalla forma «dicare». Oltre ad un esplicito rimando alla semantica pastorale, che produce effetti di carità e devozione attraverso la parola, il termine è stato scelto perché permette di esplicitare la prassi

Invece, più in generale, M.-L. DEMONET, «Praler comme les livres: la parole civile en France à la Renaissance», in *Ibid.*, pp. 131-147. Infine, sul contatto tra Montaigne e la civil conversation, si veda almeno T. GONTIER, «Conférence et civilité dans le chapitre III, 8 des *Essais* de Montaigne», in *ibid.*, pp. 207-222.

²² Non intendo solo il contesto storico, delle guerre civili di religione; piuttosto, mi indirizzo verso il contesto filosofico-concettuale contro il quale Montaigne si rivolge. In generale, si vedano insieme A. M. BATTISTA, «Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese», in *Il pensiero politico*, 2, 2, 1969, pp. 187-223 e A. NEGRI, «Problemi di storia dello Stato moderno in Francia: 1610-1650», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 22, 2, 1967, pp. 182-220.

²³ «l'uomo non ha istinti, egli realizza delle istituzioni. L'uomo è un animale che si sta spogliando della specie», in G. DELEUZE, *Istinti e istituzioni*, Milano-Udine: Mimesis, 2018, p. 32.

discorsiva che sottende alla presentazione e alla proferizione di se stessi in un contesto in cui la *conversation* si muove tra chi ascolta e chi parla²⁴. Quindi si impiega nel suo senso intensivo, iterativo e causativo.

Per quanto riguarda “ostendere”, il suo uso si giustifica per negativo: se l’alternativa è con “ostentare”, verbo che attualmente esprime una dimensione affettata di mostra di se stessi, allora “ostendere” interviene per restituire la sua dimensione più semplice e media, ovvero del porre davanti e contrariamente (*ob-stendo*), come un oggetto che si scontra con la percezione, i caratteri che si vogliono predicare di se stessi, rendendoli da subito attivi nella formazione dell’opinione in altrui.

Si potrà notare che la ricerca è costruita attorno alla pragmaticità del linguaggio, ovvero secondo i suoi effetti di produttività allorché impiegato per la comunicazione. Questo significato si estende ad entrambi i lati: quello del convincimento, dell’approvazione e dell’affidamento che si fa verso altri, ai quali si riconosce autorità nel loro parlare (versante del far fare, fattitivo); poi, quello forse più classico, ovvero intendendo il discorso come produttore di nodi nella catena, materiali decisioni del reale attraverso il significato e la sua (labile) univocità, che reclamano una azione di colui che ne è coinvolto (versante del fare, fendente)²⁵. La prassi e la pragmatica del discorso fanno sì che ciascuno si inserisca in un punto della realtà con ciò che autonomamente produce, ma senza però doverlo incollare a quel solo istante espressivo. Per rilevare le oscillazioni di significato, per parlare con Montaigne e Guicciardini, che termini e concetti prossimi possono condividere si è ricorso ai dizionari etimologici di greco, latino e italiano. L’etimologia non vuole creare una connessione certa, scientifica, tra concetti, proprio perché, invece, viene impiegata per chiarire le differenze e le sfumature che coesistono in una medesima radice, che può venir plasmata in maniere eterogenee e spontanee; d’altronde, la radice non è un seme da cui germoglia il significato, bensì, spesso, una ricostruzione dei linguisti, una vestigia ipotetica. Per noi si è rivelata fruttuosa nel creare una rete semantica in grado di contenere i diversi spettri e le diverse gradazioni che i termini hanno assunto²⁶. Per un’esigenza simile, ma più pendente verso l’effettiva intensione posta all’interno della

²⁴ Il *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* riporta il senso figurato, secondo cui “predicare” vuol dire «Parlare con lungo circuito di parole» (leggo da <https://www.etimo.it/?term=predicare&find=Cerca>).

²⁵ Il rapporto tra governo, azione pratica e verità deriva alla nostra impostazione, di nuovo, da Foucault. Ne riavvolge il filo nella lezione del 9 gennaio 1980 in M. FOUCAULT, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, edizione stabilita da M. SENELLART sotto la direzione di F. EWALD e A. FONTANA, Milano: Feltrinelli, 2021, pp. 18-29, dove viene chiarito il senso e il funzionamento dell’*aleurgia*, in particolare quella messa in azione dalle pratiche di oggettivazione protogovernamentali. Per riassumere, ci basti anche: «Mi inchino perché è vero, e mi inchino nella misura in cui è vero», p. 103.

²⁶ Mi sono affidato a R. KOSELLECK, *Storia. La formazione di un concetto*, a cura di R. LISTA, Bologna: CLEUB, 2009, in part. pp. 8-9.

scrittura, si è fatto un certo affidamento sulle opere di H. Blumenberg²⁷. Il complesso metaforologico che si recupera è messo all'opera come indicatore testuale: le metafore, quando incontrate, possono conferire una certa consistenza all'immagine complessiva, farla figurare secondo tale o tal'altra inclinazione ottica, e visto che si ha a che fare con l'intenzione significativa che l'autore ha disposto, prenderle in considerazione vuol dire niente più che seguire la narrazione nella sua direzione propria. Visto che la metafora esubera il significato base, normale, il trapasso non avviene con la diminuzione della consistenza dei concetti, poiché si intende la metafora come parte essenziale dell'espressione, della mostra stessa del concetto.

Lascio ora la parola alle personalità che andranno esprimendosi e dimostrando ciò che possono dimostrare. È il lettore che, ascoltandoli, potrà trovarvi una piccola fessura da cui si apre un intero interstizio parallelo rispetto a ciò che, comunemente, per giurisprudenza o per norma costumaria, viene considerato educato, cortese, civile, affabile. Non abbiamo una alternativa generalizzabile da proporre - operazione che, tra l'altro, nemmeno ci competerebbe -; tuttavia, si tratta almeno di capire da quali basi originano le rappresentazioni che attorniano il vivere, pacifico e civile, che si dà persino nei rapporti di (buon) vicinato²⁸.

²⁷ Innanzitutto, si veda H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia*, Milano: Raffaello Cortina editore, 2009, soprattutto pp. 7-46. Poi *ID.*, «Light as a Metaphor for Truth. At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation», in *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. D. M. LEVIN, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 30-86.

²⁸ È anche dalla constatazione empirica, personale, del darsi del rapporto di condominio che questa ricerca ha potuto concretizzarsi. La banalità di un simile rapporto è tale da collocarlo sulla superficie di ogni giorno, routinario e, alla fine, nemmeno così pesante. Tranne quando si fa sentire, tranne quando ci si accorge delle prestazioni che si devono fare - ed implicitamente le si aspettano in ritorno -, delle concessioni, non più della destra, ma almeno di un saluto. Individui che non sono in comunicazione: «La stessa socievolezza è partecipazione all'ingiustizia, in quanto prospetta il mondo congelato come un mondo in cui si può ancora discorrere; e la parola facile, *cordiale*, contribuisce a perpetuare il silenzio, in quanto ogni concessione fatta all'interlocutore lo umilia ulteriormente in chi parla», T. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. R. SOLMI, Torino: Einaudi, 2015, p. 17. Il corsivo lo aggiungiamo noi, facendo semplicemente notare che «cordiale» deriva dal latino «cor, cordis», come se si aprisse il cuore al vicino di casa; un tema che tornerà ben presto.

PRIMO POLO

Viva voce e silenzio mortifero: la *conversazione* come condizione di
socialità

ANTIPODO PRIMO: VIVA VOCE

1. «Domini est gubernare linguam»

Così viene tramandato in *Proverbi* 16, 1²⁹. A voler essere più espliciti, la contrapposizione qui è tra i progetti del cuore (o della mente), su cui l'uomo esercita autorità a se stesso, e la risposta (*responsio*) divina che, attraverso di lui, viene espressa nelle azioni e nella lingua, la quale, quindi, fa da tramite sia per il linguaggio umano, quotidiano e non sacro, sia per quello predicatorio dei chierici, che sono chiamati, intorno al XIII secolo, ad uscire dai monasteri per consolidare ed espandere la cristianizzazione dell'Europa.

Tale attività doveva incontrare la specifica funzione pastorale di ciascun chierico che avesse a diffondere il Verbo. Si trattava, allora, di dare delle coordinate generali entro le quali svolgere l'attività di predicazione, evitando che la costitutiva degenerazione tendenziale verso il male dell'uomo, e perciò dei suoi stessi organi - tra i quali la lingua appunto -, impedisse la giusta trasmissione e diffusione della Parola e della Sacra scrittura. Inoltre, in quasi tutti gli strati sociali era possibile individuare delle sacche in cui il linguaggio era ad ogni piè sospinto impiegato al male, riversato alla bestemmia, alla blasfemia o anche solo al vano straparlare. Peccati, questi, a cui il predicatore doveva prestare massima attenzione, sia nell'evitarli lui stesso, sia nel tentare di eradicarli il più possibile.

La Scrittura confermava³⁰ la natura semi-divina del linguaggio umano: infatti, tra tutte le creature, l'uomo è il solo a poter ricevere ed emanare, attraverso la bocca e i suoi organi vocalizzanti, nonché l'illuminazione data dalla voce interiore della ragione, il Verbo. Pur tuttavia, il fatto che la lingua sia inserita in un ambiente umido e buio non faceva altro che ricordare il suo essere naturalmente incline al peccato. Lingua bifida, allora, che sembra calcare la filiazione cainita della genia umana.

²⁹ *Biblia Sacra Vulgata Clementina, Proverbia*, 16:1, a cura di A. COLUNGA, L. TURRADO, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

³⁰ Non è stato difficile, per i primi autori cristiani, riavvolgere e svolgere in un'altra direzione lo statuto del *λόγος* greco, che segnava la cifra caratteristica dell'uomo in società, ovvero l'uomo nel suo raggiungimento della forma perfetta, che lo avvicinava massimamente al divino.

L'impresa di catalogazione, definizione e fissazione dei vari peccati di lingua non è elemento di novità nella trattazione patristica³¹: tale filone rientra già nelle liste tardo-antiche dei peccati capitali. Tertulliano³², Cassiano³³ e Gregorio Magno³⁴ avevano variamente proposto dei modelli di sistematizzazione, al fine di regolare la vita monastica *in primis*, ma anche per disegnare un quadro comprensivo, teologico e dunque morale, dei peccati totalmente condannabili. Ancora nel 1160, Alano di Lilla, nel suo *De virtutibus et vitiis*³⁵, poteva proporre una catalogazione che, per quanto debitrice alla struttura gregoriana dei peccati capitali, teneva in considerazione ciascun peccato come una *specie* dei più generali sette vizi capitali.

Differente la postura catalogativa assunta da Guillaume Peyraut³⁶, frate domenicano e figura di spicco dell'ordine a Lione, che prima del 1250 completa la sua *Summa virtutum ac vitiorum*³⁷, nella quale la rigorosità teorica sui vizi, determinati come «amore disordinato»³⁸ rivolto a differenti oggetti e con differenti gradi di intensità, permette di inserire i peccati di lingua come ottavo vizio capitale. È la loro larga diffusione tra le genti a conferire loro una tale importanza nella trattazione, nonché, chiaramente, la portata significativamente pericolosa per la predicazione e la diffusione del Verbo all'interno del gregge cristiano. La lingua è, al tempo stesso, organo divino e diabolico, ingresso verso l'anima e canale di comunicazione con l'esterno; la sua corporeità rappresenta l'elemento discriminante per la sua naturale deficienza. Un luogo attraversato sempre da diverse direttrici contrarie, o quantomeno eteroclitamente versate. Per questo suo carattere permeabile, la bocca e la lingua dovevano essere salvaguardate: si provveda alla costruzione di porte o altre tecniche atte alla messa in sicurezza dell'orifizio. Peyraut sottolinea la natura biforcuta della lingua affinché il predicatore, mediatore orale e presenziale della parola divina, sia cassa di risonanza in grado di riverberare nella coscienza di ciascuno il suono immediatamente significante della Parola, senza cedimenti in direzione del peccato. È piuttosto una guida alle insidie che si incontrano fuori dal monastero, ai germi diabolici che si annidano tra le carie e i catarrhi del popolo. Il bisogno

³¹ Cfr. ad esempio C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *I sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*, Torino: Einaudi, 2000.

³² TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 9, 6, CCL 1, pp. 559-560.

³³ G. CASSIANO, *Collatio V*, 16, SC 42, p. 209.

³⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, XXXI, XLV, CCL 143 B, pp. 1610-1611. Riprendo queste citazioni da *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, (éd.) C. CASAGRANDE & S. VECCHIO, trad. fr. P. BAILLET, Paris : Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 87-112; qui p. 88.

³⁵ *Les péchés*, op. cit., p. 91.

³⁶ Si veda A. DONDAINE, O.P., «Guillaume Peyraut, vie et oeuvres», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XV, 1948, pp. 162-236.

³⁷ G. PEYRAUT, *Summa virtutum ac vitiorum*, II, Paris, 1668. Citato in *Les péchés*, op. cit., p. 330.

³⁸ *Ivi*, p. 213.

pastorale di raggiungere tutte le fasce del gregge, risospinto da una teologia filosofica nel pieno del suo aristotelismo e da un fitto lavoro di applicazione e classificazione, costringe a dover premunire il predicatore o il chierico di provincia di controtattiche scongiuranti il vizio, cosicché, nel suo compito ministeriale, localizzato e capillarizzato, sia capace di promulgare a tal punto la dottrina di Cristo che si faccia lingua, si incarni nelle lingue e nei cuori dei fedeli. Alcun potere umano, d'altronde, può ritenere la lingua dal peccato - e dai fraintendimenti, dalle confusioni. Per il predicatore sbarrare la bocca, istruirla e saperla tenere a freno sono motivi di condotta, regole di vita; per colui che pecca, scientemente o meno, si tratta di pronunciare il disordine del peccato, sregolato in tanto che privato di ogni bene. Trasmettere il messaggio pastorale significa, dunque, non regolamentare il caos, ma, almeno, imprimere in ciascun fedele la forma della regola, far introiettare gli *exempla* appropriati affinché la razionalità sopraffaccia la naturalità peccatrice.

Predicatore modello è, quindi, quello che si adatta al campo di peccati che si stende davanti ai suoi occhi e si spinge alle sue orecchie, trovando il modo per instillare l'unica Parola da conservare e nutrire nell'anima. L'uomo del volgo, da parte sua, viene investito del potere della parola umana per restarne intrigato, a tal punto da reimpiegare il linguaggio polito dal peccato come se fosse il suo, come se provenisse direttamente dalla propria interiorità - d'altronde, l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio medesimo.

Diventare un buon cristiano, un buon uomo, un buon cittadino. Bontà interconnesse da un filo che ha potuto condurre dalla guida pratica di Peyraut all'attenzione primomoderna per il comportamento adeguato, aggraziato e dissimulatamente virtuoso dell'uomo che si relaziona non solo con principi o corti regie, ma più direttamente con consiglieri, ambasciatori, segretari e uscieri. Un mondo, questo, dove il costume cattolico ha ormai preso così piede che essere cristiano significa appartenere alla civiltà - al singolare. L'identità cristiana dell'Europa ha, in effetti, dato forma alle relazioni sociali per circa un millennio, costruendo o recuperando saperi volti alla conoscenza dell'intimo budello dell'uomo, così come quelli interessati alla sua superficialità relazionale, al suo darsi corpo in un modo sociale. È però nel Sedicesimo secolo che la civiltà-cristianità si incrina. L'antica distinzione di Adalberone di Laon tra *bellatores*, *oratores* e *laboratores* ha lasciato ormai il posto a quella tra nobili - di spada, cioè conservanti gli antichi valori guerreschi, o di toga, casate non anticamente nobili ma elevate a tale rango per i loro meriti cortigiani -, un clero prossimo alla secolarizzazione e borghesi civili, uomini delle professioni liberali che, a poco a poco, hanno saputo ricavare per sé sempre più spazi

all'interno dei centri di potere locali. Sarà Guazzo a rilevare la discrasia che si verifica fatalmente tra le differenti personalità che attraversano il mondo: i viziosi, i bestemmiatori, i falsi e gli adulatori sono da rifuggire «come Christiano», ma non in quanto «corteggiano»³⁹, poiché il loro numero è sempre maggiore rispetto a quello dei virtuosi.

Ripercorrere tutti i vicoli in cui queste trame si sono incrociate sarebbe difficile e dispersivo. Piuttosto, possiamo concentrare le ricerche sulla figura evanescente che popola i trattati comportamentali del Cinquecento - soglia della modernità -, volti a costruire un modello di predicazione di sé, attraverso parole ed atti, che sappia tenere in conto della duplicità intrinseca all'uomo, anche quello che deve saper essere virtuoso e onorevole in ogni circostanza, in quanto saggio cortigiano. Il soggetto coincide con colui che viene toccato dal potere e allo stesso tempo se ne libera sinuosamente, mostrando il proprio *pli* migliore, affabile e cortese, urbano e amicale. Se ne libera come se fosse suo, ritrasmettendolo per contatto, immettendovi la propria cifra stilistica. Non si tratta di saper stare solo in una società di cristiani, cioè in un gregge guidato dal pastore e teleologicamente prefigurante il secondo avvento, ma anche di saper galleggiare⁴⁰ sugli eventi, favorevoli o meno, di saper «governarsi sempre con una certa onesta mediocrità»⁴¹ al fine di evitare che dei pari possano nutrire invidia, astio, o una falsa opinione di noi.

Niente più predicazione del Verbo, ma predicazione di un sé, riverberata sempre e solo nel linguaggio, *medium* necessariamente di superficie che permette di entrare in *conversazione*, rimanerci e quindi allenare la propria virtù, ostendendola.

1.1. Antropologizzazione del discorso

«se è vero che le decisioni, i consigli e perfino i ragionamenti consistono in discorsi, e i discorsi in parole, così lo stesso linguaggio è anche strumento della ragione alla quale quasi fornisce la materia su cui operare», scrive Giovanni Pontano nel suo *De Sermone*⁴²,

³⁹ S. GUAZZO, *La civil conversatione del signor Stefano Guazzo gentilhuomo di Casale di Monferrato*, Venezia: Appresso Altobello Salicato, 1575, I, p. 62.

⁴⁰ La politica viene identificata da Altusio con la categoria di *prudencia civilis*, che dunque richiama il sapersi muovere praticamente nello spazio e nelle facoltà della vista e dell'udito come fattori di galleggiamento. Cfr. E. BONFATTI, *La civil conversatione in Germania*, Udine: Del Bianco, 1979, p. 152 sgg. Inoltre, il linguaggio del galleggiamento è presente anche in B. P. DA CAGLI, *Del galant'huomo, overo dell'huomo prudente, et discreto*, Venezia: appresso i Seffa, 1604, I, I, f°: 1v.

⁴¹ B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortigiano*, a cura di W. BARBERIS, Torino: Einaudi, 2017. Qui II, XLI, p. 178.

⁴² G. PONTANO, «De Sermone», in *I dialoghi, la fortuna, la conversazione*, a cura di F. TATEO, Milano: Bompiani, 2017. Qui I, I, p. 1011.

trattato in latino risalente al 1499 ma edito nel 1509. Non è in questione il formare dei buoni e provvidi predicatori, e nemmeno dei perfetti oratori eloquenti, alla maniera antica⁴³. Certo, il linguaggio viene posto di nuovo al centro come *medium* entro il quale basculano la razionalità dell'uomo, che si rivela allorché si esprime in discorsi, e la sua socialità, da cui non si può dissociare. Educazione, luogo (circostanza) e natura del soggetto sono fattori che influenzano e colorano variamente l'espressione orale. Non si parla direttamente di peccati, almeno non in senso pienamente teologico: ci sono, piuttosto, dei "peccati civili" che si condannano in società, delle regole implicite di costume che, se violate, portano alla repulsione nel colloquiare. Tali deviazioni dell'uso della lingua si insinuano nel rapporto nel momento in cui il soggetto mostra una natura corrotta, o, quantomeno, negativa rispetto a quanto *si conviene*: l'adulatore è avido di attenzioni, ricchezze e favori, farà di tutto per ingraziarsi i signori col suo parlar «untuoso»⁴⁴; il contenzioso, all'estremo opposto, rientra nei più «incivili», poiché non fa altro che belligerare ad ogni occasione possibile, sconfessando qualsiasi proposizione⁴⁵. È, comunque, una certa dattità di natura a farsi spazio nella concettualità del linguaggio socializzato, del discorso con altri: parlare bene, anche solo sapersi comportare correttamente durante il colloquio, sono elementi strutturali del prodursi della relazione intersoggettiva stessa e, sebbene educazione e circostanze siano da tenere in considerazione nell'acquisizione e nell'impiego di determinati registri, si associa il buon portamento della loquacità alla connaturata virtuosità di alcuni, al loro carattere e, in definitiva, al loro grado di razionalità.

Non basta saper parlare, ma preparare la ragione parlante affinché la sua espressione risulti sempre appropriata: ingenerare e provare piacevolezza pur restando schietti, essere lodati come «urbani» e «faceti». Queste qualità del parlare dimostrano, nella corporeità stessa di chi parla, «il cosiddetto principio del giusto mezzo»⁴⁶ che si è in grado di dimostrare per e agli altri. È il «convictus»⁴⁷ dei pari il luogo in cui ostendere una tale

⁴³ *Ivi*, I, III, p. 1013. Inoltre, cfr. I, XII: «La nostra ricerca mira, in conclusione, a definire la figura di chi comprende che, come ogni riposo e ogni quiete sono concessi per ristorarsi e per evitare che il ritorno alle fatiche e all'occupazione riesca pesante, così sono autorizzati gli scherzi, i motti di spirito, i frizzi, le arguzie, le facezie, in modo tale da non far sembrare che abbiamo identificato la vita, tutti i nostri pensieri e i nostri ideali con questi svaghi, o con l'ozio e l'inoperosità, o piuttosto con la depravazione», p. 1035. Per Pontano è anche - se non soprattutto - questione di fornire un quadro quanto più preciso sul linguaggio usato come distensione e *otium*, per il piacere di una nobile e onorevole ricreazione. Tuttavia, la facezia ha costituito un terreno di scontro, considerata la sua propensione a risultare sboccata, se non addirittura volgare. Ne fornisce un quadro, a partire da Bracciolini, L. SOZZI, «Le "Facezie" e la loro fortuna europea», *Journal de la Renaissance*, I, 2000, pp. 89-102.

⁴⁴ G. PONTANO, *De sermone op. cit.*, I, XIV, p. 1039.

⁴⁵ *Ivi*, I, XVIII, p. 1053.

⁴⁶ *Ivi*, I, VII, pp. 1017-1019.

⁴⁷ F. TATEO, «La civil conversazione. Trattati del comportamento e forme del racconto», in AAVV, *La novella italiana*, Roma: Salerno, 1989, vol. I, p. 77 sgg. e nota. Si veda anche, per una prospettiva più larga sui composti di *cum-*, M. FUMAROLI, *La République des Lettres*, Paris: Gallimard, 2015, in part. pp. 145-149.

virtù, che, rispetto alle situazioni e agli eventi pubblici, risulta alquanto più familiare e adatto alla leggerezza del riso.

Dalla lingua di Dio incarnata nel predicatore alla lingua comune del convito, sonante al tavolo aristocratico, che ospitava solo coloro che, per natura, erano *generosi* (cioè rigeneranti le qualità dell'animo che hanno ottenuto per generazione, intesa sia come nascita, che come trasmissione familiare dal padre al figlio). Possiamo allora notare che il discorso, il parlare si fa sempre più capillare all'interno delle stanze cortigiane: il divertimento non consiste più solamente nel torneo o nella battuta di caccia, ma anche, e parallelamente, nella battuta di spirito, nella sagacia e nella piacevolezza soave delle parole intramate da faceti o poeti. È all'interno di questa coincidenza che la socialità diventa ad ogn'ora più stringente: saper entrare flessuosamente nei circoli e permanervi diventa esigenza di chiunque voglia poter avere accesso alle cariche pubbliche, alle segreterie, persino alle camere di consiglio di principi e re. Si tratta, insomma, di acquisire un com-portamento, che renda capace il soggetto di saper stare con gli altri senza perdere di vista ciò che lui stesso vi apporta e ricerca. Si tratta di infilarsi nelle maglie di un *mondo* vocalizzato, che sempre promana l'articolazione della ragione individuale, la quale, se usata nel modo corretto, permette di rinsaldare e trasmettere i messaggi del pensiero; invece, se sregolata e smodata, conduce ad una conflittualità rarefatta, urti spinosi dovuti alla *rusticitas* di chi non ha contezza di sé, dello spazio e del tempo che occupa.

2. Risorgere per modellare

È «l'odor delle virtù del duca Guido»⁴⁸, ancora ben presente alla memoria di Castiglione, a spingerlo alla composizione del *Libro del cortigiano*. Man mano che la scrittura lo conduceva, il ricordo che tali conviti e tali ospiti ingenerano è quello di una «non mediocre tristezza»: non solo perché ormai Castiglione si trovava lontano dall'Italia e dalla sua idealizzata corte di Urbino, che nei primi anni del XVI secolo forniva il contesto ad animate ed appassionati conversazioni tra le menti intellettuali più impegnate (come Bembo o il cardinale Federico Fregoso), ma anche perché tutti - o quasi - i personaggi che compaiono all'interno dell'opera sono morti. Il «ritratto di pittura della corte di Urbino» è, in realtà, una natura morta, che rifulge della luce opaca della memoria

⁴⁸ Così nella *Lettera dedicatoria* a don Michel de Silva. B. CASTIGLIONE, *Il libro del cortigiano*, op. cit., p. 3. Da qui in poi abbrevieremo con *LC*.

individuale di chi presenziava a quei conviti. In qualità di «pittore ignobile», che non può far altro che abbozzare le linee generali della realtà urbinata che fu, Castiglione è obbligato, nello stesso tempo in cui propone il proprio modello generale di maniera cortigiana, a vivere «in questa vita come in una solitudine piena d'affanni», ora che i nobili animi sono spenti, gettati nel silenzio. Il dolore rispinge l'opera castiglionana nel proporre un modello che, allorché divulgato, possa far rivivere quelle parole, quei modi di fare e di vita che erano propri alla miglior generazione cortigiana. La loro influenza, ci dice egli stesso ancora nella *Lettera dedicatoria*, sarà giudicata dai lettori stessi, i quali trarranno da sé il giudizio sulla sua validità e bontà. Se queste verranno confermate, l'opera vivrà; altrimenti, se cadrà nell'oblio per via della sua scarsa rilevanza e inefficacia nell'obiettivo, morirà. Ciò di cui si ha memoria vive, ciò che viene dimenticato è morto. I personaggi sono fantasmi, sulla soglia dei due mondi: ricordate dal ventriloquo Castiglione, le anime di coloro che illuminarono la corte sono strappate al silenzio della tomba e rivitalizzate, affinché parlino, trasmettano la propria virtù.

L'impresa non è facile: molti credono che il voler formare l'idea, il modello, di un perfetto cortigiano, proprio in quanto uomo terreno e coinvolto nella politica e negli affari pubblici, sia operazione vana, se non impossibile. «A questi rispondo che mi contenterò aver errato con Platone, Senofonte e Marco Tullio, lassando il disputare del mondo intelligibile e delle idee; tra le quali, sí come, secondo quella opinione, è la idea della perfetta repubblica e del perfetto re e del perfetto oratore, così è ancora quella del perfetto cortegiano»⁴⁹. L'opera di modellizzazione, non inusitata considerando l'esplicito platonismo a cui si fa riferimento e condotta sulle fisionomie integrali dei cadaveri, si trasforma in un macabro spettacolo frankensteiniano, in cui il «perfetto cortegiano» risulta dall'aggregazione delle parti e dei caratteri più confacenti alla sua posizione e alla postura che dovrà tenere rispetto all'ambiente e alle situazioni con cui si confronta. Tali caratteri dovranno effondere nel corso del *labor limae* a cui viene sottoposto, tramite il dialogo a più voci, lo stampo ancora vuoto del perfetto cortigiano. Platone, Senofonte e Cicerone costituiscono, per sineddoche, lo sfondo di *exempla* e dottrine classiche che un buon umanista, nutrito nel solco del neoplatonismo ficiniano e nel recupero filologico dei classici, deve saper intrecciare. L'opera di modellizzazione non pretende di essere una teoria che richiede applicazione perfetta, come se dovesse inverare ciò che viene esposto. Si tratta, piuttosto, di contornare l'oscurità in cui vive questo soggetto ancora senza forma, renderne evidenti i caratteri costitutivi a partire dalla confusione in cui si trova, in quanto

⁴⁹ LC, *Lettera dedicatoria*, III, p. 12

calato nel mondo. La sua perfezione è direttamente proporzionale all'inadattabilità della condizione materiale in cui qualsiasi uomo si trova: nessun soggetto potrà identicamente assumere tali connotati. Però, il modello serve da ideale-guida, figura di riferimento a cui rivolgersi nel momento in cui si voglia acquisire simile postura.

Ciò che poi nella lettera viene posto in rilievo è l'attenzione, nonché la scelta consapevole, dell'impiegare non il volgare toscano, che si voleva arcaizzante e ritagliato sullo stile di Boccaccio e Petrarca - che pure rimanevano dei riferimenti insormontabili - , bensì quello realmente parlato dal Castiglione e da chi gli stava intorno. Un tal problema, incastonato d'altronde nella più ampia discussione sulla lingua⁵⁰, non è di secondo piano: Castiglione si sente quasi in dovere di scusarsi, non senza una velata ironia, per la scelta di scrivere come si parla, non tenendo conto della buona regola d'impiego del toscano letterario⁵¹. Ciò che particolarmente risalta da tale posizione è, però, la coincidenza perfetta che devono assumere lo scritto e il parlato: la scrittura, che veicola ciò che viene detto, deve potersi sovrapporre in subordinazione all'oralità. Lo scarto più è nullo e più permette di avere una trasmissione netta e precisa del contenuto razionale ivi incastonato. Quindi, non si tratta solo di una posizione di scelta di campo su un tema che, all'epoca, era ancora piuttosto divisivo all'interno del dibattito accademico e letterario che sorse intorno al miglior stile da utilizzare nel volgare, così come non è semplicemente la presa di coscienza storico-linguistica rispetto ad un latino che si fa sempre più lontano, antico e settoriale, la cui diffusione e varietà lo eguaglia a tutte le altre lingue; più fondamentalmente, si tratta di instaurare il rapporto tra oralità, presenza della voce attiva e viva di colui che la emana, medio mercuriale della ragione di ciascuno, e il silenzio della scrittura, che visibilizza il proferimento rinchiudendolo in un alfabeto e in un sistema grammaticale che si vuole fisso - e, *à la fois*, piacevole, elegante, bello. Altro elemento di non minor importanza è il fatto che il volgare, in quanto lingua parlata e intesa da tutti, che siano nobili o mercanti, possa trasmettere ancora più approfonditamente la *regula universalissima* che verrà tematizzata nel proseguo dell'opera. L'operazione di volgarizzazione di un tema come quello della formazione del perfetto cortigiano permette di estenderne gli effetti ben al di là dei suoi confini naturali, sebbene la corte, ovviamente, si nutra ancora di latino: è l'estensione della *conversatione*

⁵⁰ Del 1516 è la prima edizione a stampa delle *Regole grammaticali della volgar lingua*, opera di Giovanni Francesco Fortunio e pubblicata ad Ancona per i tipi di Guerralda. Nel 1505, gli *Asolani* di Bembo avevano rinsaldato il modello boccacciano, ripreso e confermato poi nelle *Prose nelle quali si ragiona della volgar lingua* (1525). Il *De vulgari eloquentia dantesco*, allora impolverato e nascosto alla memoria dei letterati, sarà tradotto e riedito nel 1529 dal Trissino, che lo farà stampare a Vicenza per Tolomeo Gianicolo.

⁵¹ «e dico aver scritto nella mia, e come io parlo, ed a coloro che parlano come parl'io; e così penso non avere fatto ingiuria ad alcuno, ché, secondo me, non è proibito a chi si sia scrivere e parlare nella sua propria lingua». *LC, Lettera*, II, p. 11.

a tutti, alla generalità del mondo sociale che si incontra nell'esteriorizzare la propria virtù di fronte a degli uditori, che è resa possibile dall'impiego del volgare, in quanto cifra diretta di quanto viene materialmente espresso per parole. La voce sovrasta il silenzio scritturale, che quindi viene rinchiuso nello spazio privato della camera in cui si produce. È azione seconda, che richiede una mediazione ancora ulteriore rispetto alla messa in ordine di un discorso pronunciato, poiché si è costretti a farvi ritorno astraendo da ciò che fa contorno al proferimento diretto.

È il Signor Ludovico di Canossa a dire, nel capitolo XXIX del libro I, che «la scrittura non è altro che una forma di parlare che resta ancor poi che l'omo ha parlato, e quasi una immagine o più presto vita delle parole»⁵². Certo, la voce, non appena si manifesta, «si disperde» e per questo la scrittura, con la sua ponderazione successiva, serve affinché le parole siano conservate, riflettute e quindi tramandate al giudizio della posterità. La parola esce dalla bocca, si irradia e ondeggia finché non incontra l'udito di un altro, nel quale possa trovare dimora mnemonica, ma anche si trascrive sulla pagina, che la renderà permanente e, allo stesso tempo, muta. Questo doppio tempo della parola-scritta consente altresì di poter raffinare ciò che è stato pronunciato, polire lo stile impiegato. Per la figura e la fisionomia specifica del cortigiano, la voce è realtà prima di relazione, è la sua *prima facie* e, diversamente dal segretario, che si basa particolarmente sulla scrittura di missive o resoconti per i principi, di cui si rendono materialmente mano destra, il cortigiano deve prestare innanzitutto la propria voce, che esprime il suo consiglio, la sua virtù di ragione e, infine, la sua intera personalità di onorevole e civile uomo di corte. Il principe si fa soprattutto orecchio allorché il cortigiano si esaurisce nella predicazione che sceglie di *praticare*. La scrittura fissa l'oralità in una sua immagine, in una immagine che si limita a imprimere quanto espresso a parole, conferendo loro durabilità e una nuova vita mediata, dato che la riattivazione conferita dalla lettura consente di attingere al contenuto come se fosse pronunciato per la prima volta.

Si fanno evidenti le eco della *Lettera VII*⁵³ e del *Fedro*, almeno per la tematizzazione del rapporto, decisamente non liscio, tra scrittura e oralità. Il mito di Teuth (274b-275b⁵⁴) introduce il discorso sulla scrittura, la quale si para davanti agli occhi come se esplicitamente rivelasse tutto ciò che pensa, senza però dire altro che una sola parola, una composizione di lettere a cui si associa un significato. La sua fissità monotona rende la

⁵² *LC*, I, p. 65.

⁵³ Oltre la superiorità della voce orale sulla scrittura, nella *Lettera* si può leggere un «récit» storico dell'esperienza platonica in Sicilia, in qualità di precettore del futuro tiranno di Siracusa Dionigi. L'attenzione viene portata sulla *paideia* filosofica predisposta per l'erede, nonché sui suoi effetti, come sguardo della portata che aveva la *parresia* platonica, da M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris : Gallimard-Seuil, 2009, pp. 57-59.

⁵⁴ Leggo da PLATONE, *Fedro*, introd., trad., note e apparati di G. REALE, Milano: Bompiani, 2017.

scrittura accessibile a chiunque, senza però garanzia di una corretta significazione, senza cioè la capacità di poter avvalorare ciò che viene scritto; questo rende la scrittura una τέχνη poco confacente a chi voglia perseguire il vero. Leggere è come essere «uditori di molte cose senza insegnamento»⁵⁵, cosa che, invece, come l'agricoltura, permette, nella sua trasmissione orale diretta, di saper scegliere come e quando impiantare le buone e fruttuose sementi. «È il discorso che viene scritto, mediante la scienza, nell'anima di chi impara, e che è capace di difendersi da sé e sa con chi deve parlare e con chi deve tacere»⁵⁶ quello che realmente genera e trasmette sapere. Solo nel dialogo tra un sapiente e chi apprende, anzi accoglie tali semi, si potrà averne fruttificazione, registrandone i prodotti nella propria memoria e riattingendone nel momento in cui si sia chiamati a formare un discorso vero (e non verosimile come l'oratore⁵⁷). Se ci si affidasse alla sola scrittura non si otterrebbe altro che gli effetti della ὑπόμνησις, del semplice richiamare a memoria che, una volta finito il suo compito di puntuale e sterile risposta, torna ad essere una informazione qualsiasi, giustapposta in qualche anfratto della memoria alle altre. Almeno finché non venga finalmente dimenticata.

2.1. Forme e registri

Non pare allora insolito o sorprendente il fatto che Castiglione abbia scelto la forma del dialogo⁵⁸ per raccontare ad Alfonso Ariosto il modello emergente di cortigiano, attraverso le voci che animarono il convito. Se la scrittura è la procedura in grado di registrare il parlato, per quanto polito e raffinato, allora il dialogo è l'unica forma letteraria a permettere un simile scambio e scontro di ciascuna delle opinioni manifestate. Una scrittura del e dal parlato. I tempi della conversazione sono cadenzati di nuovo dalle interruzioni e dalle pause che sono segnate sulla pagina, consentendo altresì ad ogni soggetto di divenire personaggio, cioè facendosi portavoce di una opinione ragionata e

⁵⁵ *Ivi*, 275b 7, p. 197.

⁵⁶ *Ivi*, 276a 5-7, p. 199.

⁵⁷ *Ivi*, 272c-274b, pp. 185-191.

⁵⁸ I dialoghi platonici, così come anche le *Tusculanae disputationes* ciceroniane, offrivano il modello del dialogo filosofico, impegnato nell'emergenza di un concetto. Si tratta, infatti, di una ricerca polifonica e corale. Quello che però distingue *LC* è il largo numero di intervenenti: il convito si fa simposio, a differenza della dualità di altri dialoghi, come quello del Gramigna sul perfetto segretario. Cfr. V. GRAMIGNA, *Il segretario. Dialogo di Vincenzo Gramigna. All'Illustriss. e Reverendiss. Sig. il Sig. Card. Scipione Cobelluzzi del TT. di Santa Susanna Padron suo Benignissimo*, Firenze: presso Pietro Cecconcelli, 1620, nel quale prendono parola solo Monsignor Scipione Cobelluzzi e Monsignor Antonio Quarenghi.

identificativa, entro la quale, perciò, la soggettività si esprime e si definisce nello stesso tempo. L'espresso è cifra inscindibile dell'esprimente.

Il primo libro si apre con la dichiarazione, da parte di Castiglione medesimo, del suo rimuginio dubbioso sul sobbarcarsi o meno l'impresa. Innanzitutto, la difficoltà di costituire la «forma di cortegiania»⁵⁹, il modello del perfetto uomo di corte, è da subito presentata come insidiosa, almeno per due ordini di ragioni interconnesse: a) rintracciare nel mondo un simile uomo è impresa quantomai impossibile, poiché la perfezione può essere guardata teoreticamente, ma vederla incarnata in un uomo che la pratica vorrebbe dire aver di fronte un vero e proprio dio; b) per questa impossibilità si arriva alla constatazione del fatto che, se un uomo deve essere perfetto nei suoi costumi di corte, questi stessi costumi sono vari, non imbrigliabili fermamente né alle opinioni di ognuno, né alle pratiche delle usanze stesse, che cangiano in ogni maniera e in ogni luogo. «Però si vede chiaramente che l'uso più che la ragione ha forza d'introdur cose nove tra noi e cancellar l'antiche; delle quali chi cerca giudicar la perfezione, spesso s'inganna»⁶⁰. La ragione, specialmente umana, non arriva alla cognizione esatta e puntuale di una simile forma, che dunque è destinata a rimanere un archetipo; non per questo, però, può dirsi completa astrazione, almeno perché la sua fisionomia risulta da esperienze vissute e persone conosciute, nonché da una assidua frequentazione di quei caratteri che si sono rivelati appropriati all'interno di un simile ambiente. Vista allora la conformazione mutevole del tipo che si va formando, e oltre l'esplicita ripresa del modello antico di dialogo, si capisce altresì come la forma testuale del dialogo fugga dalla precisione e dal rigore espositivo, dunque concettuale, della forma più classica del trattato, in cui l'autore muove avanti le proprie tesi e argomentazioni senza che vi sia uno scontro diretto. Addirittura, Castiglione enarra a partire da un resoconto che ha ricevuto⁶¹, condizione che rende ancora più defilata la soggettività autoriale, come se lui non avesse niente da dire da solo, ma solo se chiamato con altri a formare conversando tale figura. Non c'è una trasmissione del sapere che venga veicolata dal semplice ascolto passivo, né dalla lettura silenziosa di un trattato che si vuole canone; piuttosto, la ricerca procede dialetticamente per contrasto, una levigazione che avviene per sfregamento e cozzate.

⁵⁹ *LC, Lettera, I, p. 3.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ «benché io non v'intervenissi presenzialmente per ritrovarmi, allor che furon detti, in Inghilterra, avendogli poco appresso il mio ritorno intesi da persona che fidelmente me gli narrò», *LC, I, I, p. 17.* Un espediente che permette di esserci *come se*. L'autore è nell'opera, ma non direttamente e in primo piano: non si vede con i suoi occhi, né si ode dalle sue orecchie; piuttosto, le sue orecchie hanno udito da altri e così il messaggio si è potuto stabilizzare in forma scritta grazie alla sua mediazione.

L'obiettivo affidato a Castiglione è, quindi, quello di assemblare una figura evanescente, dotata di anima ma senza un nome proprio, corporea tanto quanto inesistente, perfetta quanto fuori dalla realtà. A differenza però del più classico filone degli *specula principis* - di cui rimane famosa, ad esempio, l'*Institutio principis christiani* di Erasmo (1516) -, qui si tratta di formare «un cortegiano tale, che quel principe che sarà degno d'esser da lui servito, ancor che poco stato avesse, si possa però chiamar grandissimo signore»⁶². Due le considerazioni di superficie: a) il rapporto di onore è invertito: il principe può essere chiamato grandissimo signore solo allorché sia servito dai consigli del perfetto cortigiano. Il secondo membro di questo rapporto, quindi, determina la qualità del signore che serve. Inizia a proporsi, già a questo punto, la disposizione topologica delle forze in gioco: il cortigiano, affiancando il principe e avendo accesso al suo orecchio, deve occuparsi di raffinare il suo animo, curarlo dalle tentazioni degenerative dell'attaccamento alla sensualità, mitigare la sua azione politica prima che venga determinata dall'ultima parola del decreto. Poi, b) lo stato del principe, i suoi possedimenti o titoli, non sono rilevanti, poiché vengono in ogni caso accresciuti dalla compagnia del cortigiano.

Allora il cortigiano perfetto, che dovrà emergere secondo l'esposizione dialogica, sarà abile nel saper supportare il proprio signore, prestandogli consiglio, ma anche nel saper distinguere le varie particolarità delle situazioni, aggirare nemici e informare amici, intessere delle relazioni tali che garantiscano sia lui, sia il principe, dagli accidenti della fortuna e dagli effetti imprevisi. Si richiede a questa figura una grande affabilità, che sia flessuoso nelle maglie sociali e cortigiane, pur non scadendo nell'adulazione. Nuovamente, il linguaggio si pone come mezzo principale con il quale il cortigiano deve saper operare. A seconda dei casi, però, sappia riconoscere la situazione in cui si trova, si da dosare e regolare la propria enunciazione come la circostanza e il pubblico richiede. Lo stile personale, riflettentesi nello stile dell'elocuzione adottato, deve saper combaciare col grado e con la condizione dell'ascoltatore. Il primo obiettivo dell'oratore è, quindi, aver massima contezza del *sermo*⁶³ da utilizzare, nonché saper promuovere e ingenerare negli altri quelle stesse affezioni che deve saper sentire nella propria anima prima di

⁶² *Ibidem*. Sulla triangolazione che da Plutarco, altra fonte antica primaria poi rimossa dal testo, passa da Erasmo e approda a Castiglione, alla luce anche della stratificazione testuale delle diverse redazioni del Cortegiano, si veda C. SCARPATI, «DIRE LA VERITÀ AL PRINCIPE (SULLE REDAZIONI DI "CORTEGIANO, IV 4-48)», *Aevum*, 57, 3, settembre-dicembre 1983, pp. 428-449.

⁶³ Mi rifaccio a C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino: Einaudi, 1985, in particolare per quanto riguarda la trattazione della *rota Virgilii* e la stretta coincidenza tra stile ed elocutio, pp. 310-311. Il genere letterario richiede un *sermo*, ed ogni genere veicola delle strutture significanti differenti, con differenti metafore e personaggi. Tuttavia, quello che a noi interessa è, più lateralmente, come la trattazione sui generi e sui *sermones* serva altresì ai parlanti di professione per regolare la propria attività politica e personale. D'altronde, «Le mot latin qui répond le mieux à notre 'conversation' est *sermo*», M. FUMAROLI, *Id.*, «*La conversation*», in *Lieux de mémoire, Les France*, vol. III, (dir.) P. Nora, Paris : Gallimard, «Quarto», 1997, p. 3617-3675, qui p. 3624.

poterle poi diffondere⁶⁴. La gran varietà delle personalità che via via si incontrano, a seconda dei diversi contesti in cui si è inseriti, costringe ad una rimodulazione specifica: «chi ha da accommodarsi nel conversare con tanti, bisogna che si guidi col suo giudizio proprio e, conoscendo le differenze dell'uno e dell'altro, ogni dí muti stile e modo»⁶⁵. Apprendimento continuo alla differenza e contenzione di sé attraverso l'accorgimento delle situazioni circostanziali. Il linguaggio, in quanto parola proferita, si trasforma a seconda della materia, rivelando il proprio aspetto mutevole e adattabile, che dunque si confà all'obiettivo richiesto o assunto (il parlare grave dei principi nelle occasioni cerimoniali, il *sermo medio* nelle cancellerie, colorazioni specifiche che lo stile riesce a dare).

Lo stile, la scelta degli elementi che andranno a comporre l'elocuzione, è lo spazio riservato alla personalità che vi traspare, ovvero lo spazio in cui la personalità si dimostra attraverso ciò che dice e ha, anzi, scelto di dire proprio in quel modo. È lo stile ad identificare il parlante, che lo costituisce a tal fine e con quella esatta tramatura. Specchio della personalità del locutore, che però, da parte sua, non può essere altro rispetto a ciò che proferisce: sia perché si fa diretto referente del proprio messaggio, sia perché lo stile è influenzato e influenza l'*habitus* singolare. Parlare è un saper parlare, che viene raggiunto allorquando l'oratore è in grado di assumere su di sé non solo l'onere della prova, ma anche l'onore di essere riconosciuto come degno di ascolto. È la postura oratoria ad essere introiettata, almeno quanto la sequenza discorsiva che si è voluta costruire.

A prima vista, sembra che il cortigiano sia direttamente sovrapponibile alla figura dell'oratore antico. Non si vuole dire questo; solo si vuole portare l'attenzione sul fatto che laddove sia in questione la maniera e il portamento dell'oralità si fanno i conti col doppio versante della personalità proferente e della sua proferizione come sempre circostanziata, mai del tutto riducibile alla situazione in cui si è immersi. Il corpo dell'oratore e del cortigiano, sotto questo profilo, vengono similmente formati: l'*actio* fa il paio con l'*elocutio*, così come l'azione virtuosa ne dimostra la piena acquisizione nella disposizione.

⁶⁴ «Le devoir de tous deux, de l'orateur comme du poète, est d'émouvoir et de fléchir l'auditeur», così G. PONTANO, *Actius*, 233, 3-13, citato in (dir.) M. FUMAROLI, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne 1450-1950*, Paris : PUF, 1999, qui p. 174.

⁶⁵ *LC*, II, XVII, p. 143.

3. Il gioco di società come ricerca concettuale: l'incipit di Canossa

Dopo aver descritto l'ambientazione della nostra corte, e aver brevemente ricordato quale sia stata la storia recente del ducato, si arriva finalmente dentro le stanze cortigiane⁶⁶. Tutte le ore della giornata erano «divise in onorevoli e piacevoli esercizi così del corpo come dell'animo»⁶⁷. Ritiratosi il duca nelle proprie stanze, anche a causa della malattia che lo logora, i invitati si riuniscono nelle stanze della duchessa Elisabetta Gonzaga. Oltre a danze e musiche, si udivano le belle questioni e «alcuni giochi ingegnosi», per mezzo dei quali ci si intratteneva piacevolmente e, allo stesso tempo, si praticava il discorso. Uno dei primi giochi proposto è quello di immaginare di trovarsi in una condizione di pazzia, in modo tale che «ritraremos frutto ciascun di noi di conoscere i nostri difetti, onde meglio ce ne potrem guardare»⁶⁸, e se anche l'anima di quel folle «paia senza rimedio, l'aiutaremos». Il gioco della conversazione, nella sua declinazione specifica assunta con questo tema, non permette solo lo svago nell'*otium* associato, ma prende anche una carica terapeutica, almeno a livello singolare dell'accorgimento dei propri limiti e difetti. Nessun gioco è frivolo.

Poi, Federico Fregoso introduce il vero argomento del gioco serale: l'identificazione del perfetto cortigiano, degno cioè di tale nome. Ludovico di Canossa è così incaricato dalla «locotenente» della duchessa, la signora Emilia, di dare il via all'esposizione. Subito egli si rende conto della difficoltà e complessità dell'argomento: «tanto è difficil il conoscer la vera perfezion, che quasi è impossibile; e questo per la varietà de 'giudici»⁶⁹. Primo appunto: la perfezione è cercata mediante il gioco. Una ricerca simile, che si svolge a metà tra lo svago dilettevole e il dialogo filosofico, preconizza una natura morta in cui i nobili personaggi sono comuni cadaveri e ciò che vogliono figurare a parole è un fantasma. Non perché si costituisce come gioco la serietà della discussione si fa peggiore nella qualità, non ne diminuisce l'onore e la virtù. «Pur io estimo in ogni cosa esser la sua perfezione, [...] perché, come ho detto, spesso la verità sta occulta ed io non mi vanto aver questa cognizione»⁷⁰. La verità dovrà, perciò, emergere secondo il costituirsi

⁶⁶ LC, I, II-VI, pp. 17-27.

⁶⁷ LC, I, IV, p. 21. La divisione delle ore della giornata ritorna nel *Libro aureo del emperador Marco Aurelio con el relox de principes* (Valladolid, 1529) di Antonio Guevara. Il *Libro*, con la centrale ripresa della figura dell'imperatore-filosofo, si costituisce come opera di consultazione a cui attingere non solo quando in dubbio o nel tempo libero, ma, anzi, ad ogni occasione sia possibile consultarla, offrendo *exempla* o sentenze per ogni ora della giornata. Quondam lo paragona ad «una macchina oratoria perpetua». Cfr. A. QUONDAM, «La forma del vivere - schede per l'analisi del discorso cortigiano», in C. OSSOLA (a cura di), *La corte e il Cortegiano*, Roma: Bulzoni, vol. I, 1980, pp. 41-54.

⁶⁸ LC, I, VIII, pp. 29-30.

⁶⁹ LC, I, XIII, pp. 37-38.

⁷⁰ *Ibid.*

diveniente del discorso medesimo. Anche colui che inizia a parlare non si pone come *auctoritas* unica e univoca, dalla quale le parole escono in quanto vere di per sé, una autoevidenza circolare che dalla detenzione della verità conduce alla sua conferma espressa. La veridizione è, invece, un processo di continua ridefinizione. Altresì, colui che è incaricato di parlare si sussume l'onere della prova non tanto perché deve “avere ragione”, stabilendo in tal maniera la propria opinione come vera, ma, anzi, perché attraverso quella anima la discussione *verso* la verità, oltre che inserirsi in un gioco di rimandi reciproci che attestano l'acquisizione della virtù a livello personale, di pieno possesso soggettivo. L'opinione non è necessariamente *di* qualcuno: la proprietà non è direttamente e necessariamente connessa all'espressione, specialmente se si tratta di un recupero delle sentenze antiche. Di nuovo: questi personaggi sono delle casse di risonanza, vuote al loro interno, che pure permettono al suono della voce di Castiglione di riecheggiare fino a noi.

Dopodiché, continua Ludovico di Canossa: «Voglio adunque che questo nostro cortegiano sia nato nobile e di generosa famiglia», dove per *generosa* si intende, come si accennava poco sopra, l'efficacia generativa della famiglia nobiliare stessa, ovvero il suo saper dare frutti non acerbi, ma maturi per la virtù. Una famiglia generosa, in questo contesto, è una famiglia virtuosa per generazioni, nella quale gli antenati abbiano iniziato una catena di onore - acquisito ora con il valor guerresco, ora con altre imprese lodevoli - che ancora rimane integra. Tuttavia, si riconosce da subito il fatto che la sola nobiltà di sangue, perno dei titoli da poter sfoggiare, non basta affinché si vada costituendo *il* cortigiano, il quale, piuttosto, deve essere «in questa parte fortunato, ed abbia da natura non solamente lo ingegno e bella forma di persona e di volto, ma una certa grazia e, come si dice, un sangue, che lo faccia al primo aspetto a chiunque lo vede grato ed amabile»⁷¹. Allora, la nobiltà è una delle qualità che si convengono al perfetto cortigiano, ma che non lo definisce integralmente, dato che la sua condizione, anche laddove sia inferiore, non gli impedisce di acquistare onore agli occhi dei superiori. In effetti, in controtela possiamo notare come la corte, nelle sue ramificazioni, come può essere quella della cancelleria o di una segreteria particolare, non sia un luogo chiuso, settario perché aperto solo a coloro del medesimo grado⁷². La gradazione di *status* che ivi si trova la rende

⁷¹ LC, I, XIV, p. 41, nonché la posizione espressa da Gaspare Pallavicino in I, XV, pp. 41-42. Da notare, inoltre, il riferimento alla graziosità del sangue, in ripresa della teoria medica coeva dei quattro temperamenti, i quali influenzano il comportamento personale non solo acquisito, ma anche circostanziale. Mi rifaccio a P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna: Il Mulino, 1999, pp. 107-149.

⁷² Anche in una repubblica oligarchica come quella della Serenissima le cariche di segreteria e cancelleria erano affidate a giuristi “civili”. Sul *cursus* da intraprendere per accedere ad una simile posizione si veda G. TREBBI, «Il segretario veneziano», in S. BERTELLI (a cura di), *La mediazione*, Firenze: Ponte alle Grazie, 1992, pp. 35 sgg.

composita e diversificata, e, anche per questo motivo, la singola personalità deve sapersi giocare⁷³ tra le diverse posizioni, perché la *conversazione* è inevitabile, ineliminabile e inaggirabile in quanto cifra stessa del vivere in società; perché persino i titoli e gli antenati sono soggetti agli sbalzi della Fortuna, che tiene la brida delle vicende umane, vissute nel tempo storico. Nascere in una certa famiglia, ritenuta nobile, non garantisce alcuna virtù, sebbene ne agevoli l'acquisizione.

Una volta che sia entrato in simile società, in tale conversazione, il cortigiano deve fare in modo che col tempo e con fatiche gli astanti si formino una buona opinione di lui, lo tengano in buona fama; condizione, però, che si raggiunge «solamente con l'esser gentilom» (I, XVI), ovvero nel saper confermare di volta in volta la propria apparenza di gentiluomo nelle impressioni che gli altri conservano.

4. Corpo imbrigliato e *sprezzatura* intero-estriore

È ancora Ludovico di Canossa a farsi portatore dell'opinione secondo cui «la principale e vera profession del cortegiano debba esser quella dell'arme». Il cortigiano sia aspro, pugnace e impavido contro il nemico; «umano, modesto e ritenuto» con l'amico, verso il quale si deve rifuggire «sopra tutto la ostentazione e lo impudente laudar se»⁷⁴.

La guerra è l'occasione, per molte casate cadette, per la nobiltà di provincia e per i secondi eredi, di provare il valore di cui sono detentori, fare sfoggio della virtù che qui è richiesta; inoltre, il conflitto bellico diventa il luogo per mostrare la fedeltà e l'obbedienza da prestare al signore, per legami di vassallaggio. In effetti, prima della miracolosa entrata in scena del sovrano, del suo apparato giuridico-amministrativo e il suo particolare efficientamento nella produzione di soggetti⁷⁵, il rischio di morte era letteralmente dietro l'angolo: anche il non concedere la precedenza ad un signore a passeggio poteva portare alla morte, sicuramente alla violenza di ritorsione e ripercussione. Simile scenario aveva contribuito a fondare, nell'etica cavalleresca medievale, l'onore come attributo del valore guerresco, il bellicismo e la prontezza alla violenza fisica come descrittori della virtù e

⁷³ È questa la semantica che impiega Montaigne quando dice che «la conférence apprend et exerce en un coup. Si je confère avec une âme forte, et un rude *jouteur*, il me presse les flancs, me pique à gauche et à dextre, ses imaginations élancent les miennes» (M. MONTAIGNE, *Saggi*, trad. di F. GARAVINI e note di A. TOURNON, Milano: Bompiani, 2012, III, 8, [B], p. 1710). Nella giostra, come nel torneo, si porta ad evidenza la dimensione dell'agone e della combattività da approfondire nella difesa di un'opinione, di una disposizione o di una postura che si comunica ad altrui.

⁷⁴ *LC*, I, XVII, p. 46.

⁷⁵ M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano: Feltrinelli, 2013, pp. 118-129.

della natura più propria di un cavaliere che voglia chiamarsi tale⁷⁶. Il corpo, agile ma robusto, allenato alla battaglia e allo scontro è, quindi, ciò che può garantire la sopravvivenza. La risposta al pericolo è immediata, quasi istintiva.

Il rischio di guerra e conflitto non è mai del tutto eliminato, né eliminabile, sia per quanto riguarda lo stato territoriale in cui si vive, sia per quella che esplose nel privato, ovvero la faida⁷⁷. Certo, per un cortigiano di lettere e di parole il ricorso alla violenza era l'ultimo mezzo a cui sopperire, proprio per la presenza costante e il comodo piacere che esercitava la lingua; eppure, «intervengono spesso differenze tra un gentilom e l'altro, onde poi nasce il combattere, e molte volte con quell'arme che in quel punto si trovano a canto»; per questo, alla bisogna, «il saperne è cosa securissima»⁷⁸. Per quanto si debba frenare dal finire precipitosamente in risse o *bagarres*, la virtuale onnipresenza delle «querele e differenze» rende il cortigiano anche uomo di lotta. Nemmeno il cortigiano-gentiluomo è esentato dal combattere allorché sorga una situazione di discrepanza e pericolo per il proprio onore. Il corpo del cortigiano viene investito di due differenti direttrici modellanti: la prima è quella che riguarda la sua abilità, l'uso del suo corpo secondo ragione e discernimento; l'altra si rivolge alla sua graziosità e al suo aspetto.

«il signor Galleazzo Sanseverino, gran scudiero di Francia, [fa] tutti gli esercizi del corpo; e questo perché, oltre alla natural disposizione ch'egli tiene della persona, ha posto ogni studio d'imparare da bon maestri ed aver sempre presso di sé omini eccellenti e da ognun pigliar il meglio di ciò che sapevano»⁷⁹. La disposizione naturale, la costituzione del corpo con cui si nasce, è perfezionata dallo studio e dall'applicazione agli esercizi fisici. La lotta e il maneggio di armi bianche sono requisiti non solo alla deterrenza della difesa personale - della propria o della reputazione del signore che si serve -, ma anche un buon modo per rinvigorire le proprie fattezze. Forza, leggerezza e «discioltura» sono cifre del buon corpo cortigiano, elastico ma capace di irrigidirsi, di fortificarsi e farsi duro se toccato. Intrepido davanti al pericolo, deciso a volerlo sterminare, ma non per questo temerario ed ebbro di violenza.

⁷⁶ «benché i Franzesi solamente conoscano la nobiltà delle arme e tutto il resto nulla estimino», *LC*, I, XLII, p. 89.

⁷⁷ Sul significato e sul valore etico-politico della faida durante il medioevo feudale si veda O. BRUNNER, *Land and lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*, trans. by H. KAMINSKY and J. VAN HORN MELTON, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, pp. 1-94.

⁷⁸ *LC*, I, XX, p. 51.

⁷⁹ *LC*, I, XXV, pp. 57-58. La *Écurie* (suddivisa in *grande e petite*) si occupava di amministrare e disporre del personale delle scuderie reali e di tenere una sorta di accademia per addestrare i giovani gentiluomini della corte agli esercizi equestri necessari per affrontare una battaglia. La vicinanza del Gran Scudiere alla persona del re ne faceva figura di tutto riguardo. Cfr. R. J. KNECHT, «La corte di Francia nel XVI secolo», in *“Familia” del Principe e famiglia aristocratica*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma: Bulzoni, 1988, p. 231.

Oltre al combattimento da terra, «l'nostro cortegiano sia perfetto cavalier d'ogni sella». Non è tanto la riaffermazione della nobiltà del cavaliere, del suo rango elevato rispetto ad un mero manipolo di fanteria composto di straccioni, bensì il posizionamento centrale di questa sua abilità, la quale non è semplicemente dimostrativa di quanto abbia appreso, superficialmente e in maniera distaccata da sé - come se l'arte del cavalcare non avesse a che fare col dressage del cavaliere. Anzi, il «maneggiar con ragione»⁸⁰ la briglia, il saper cavalcare secondo gli usi delle differenti nazioni, insomma il saper condurre, standovi sopra, un animale che può rivelarsi talvolta testardo e imbizarrito, sono metafore impiegate per la significazione della gestione politica della cosa pubblica, così come del buono e razionale portamento di sé. Acquisire l'arte, nel corpo e nella mente, per un cavaliere significa acquisire arte su di sé, comportarsi secondo ciò che le circostanze della cavalcata richiedono, ma anche infondere nel cavallo un'affinità, una sicurezza rispetto alla meta che si intende raggiungere, che attraverso le redini viene trasmessa al morso. Nel cavalcare si condensano così i rapporti mente-occhio-mano che sono contestualmente recuperati nella trattazione metaforizzata del buon governo e nella buona gestione di un principato e della propria soggettività⁸¹.

D'altronde, però, non si fa movimento solo perché costretti a lottare o per provvedere al rafforzamento della prontezza combattiva. L'attività fisica è anche un momento di svago, o almeno fa parte delle alternative del tempo libero e della ricreazione. Giocare a palla, nuotare e persino il «gittar pietre» sono onorevoli modi di passare il tempo - rigorosamente in compagnia -, in cui è possibile far mostra delle proprie abilità, quindi essere riconosciuti come capaci e destri, disinvolti nel proprio corpo. L'importante è non dar prova di essere «giocolare», ovvero non fare ciò che farebbe un giullare, come saltare la corda o rotolarsi per terra; altresì, è importante che «per schivar la invidia e per intertenersi piacevolmente con ognuno faccia tutto quello che gli altri fanno, non s'allontanando però mai dai laudevole atti e governandosi con quel bon giudizio che non lo lassi incorrere in alcuna sciocchezza; ma rida, scherzi, motteggi, balli e danzi, nientedimeno con tal maniera, che sempre mostri esser ingenuo e discreto ed in ogni cosa che faccia o dica sia aggraziato»⁸². Non conta quello che viene fatto: si deve fare perché così il gioco della società vuole, così la partecipazione alla società medesima richiede. Il riferimento al corpo gioca un ruolo alquanto essenziale nel determinare la correlazione tra esteriorità e capacità di trattenimento di sé, del saper usare discretamente

⁸⁰ *LC*, I, XXI, p. 52.

⁸¹ Cfr. di nuovo P. SCHIERA, *Specchi op. cit.*, pp. 185-232.

⁸² *LC*, I, XXII, p. 54.

della propria apparenza affinché il risultato percettivo negli altri risulti gradevole e mai refrattario all'interazione. Non esiste più grande scortesia che il mutismo, o l'astensione dal prendere parte – il *privarsi* dagli altri.

Il corpo, nel suo aspetto esteriore, assume ancora una dimensione di piacevolezza: quella che provoca alla vista. Una buona complessione corporea e facciale, apprezzata per le sue proporzioni e la sua armonia, è segnale di una buona complessione spirituale. Il cortigiano non sia dunque spropositatamente alto o assurdamente basso, abbia una corporatura media, non gracile ma nemmeno debordante. Indichi la propria forza e scioltezza anche prima di muovere effettivamente le membra. Il volto sia virile ma «grazioso», non abbandonato alla mollezza femminile con artifici. Mantenga una giusta naturalezza, inalterato da soverchi che ne nascondano l'onesta espressività. La buona fama e la buona impressione si fanno anche avendo, per natura, un volto gradevole alla vista, che aumenta l'attraenza verso di sé.

Ciò che emerge da questo breve passaggio dalla trattazione del corpo è l'importanza capitale della grazia, dell'acquistarla sì da dimostrarsi, in ogni occasione, aggraziato. Infatti, sfoggiare la propria grazia corporea significa, di rimando, dare prova della contenzione di sé, dell'arte di saper maneggiare e disporre a piacimento del proprio corpo. Il giudizio non si ferma, allora, solo alle capacità fisiche che si è in grado di sfruttare in alcune situazioni - dalla caccia allo scontro armato o ai giochi -, che comunque erano ben tenute in conto, ma, più profondamente, si valutano i movimenti del corpo perché espressione di una interiorità, di una personalità in grado di comandare sé, di avere in piena ragione l'uso degli arti. È una questione di portamento aggraziato della ragione *nel* corpo. Essa si muove in ogni nervatura affinché niente appaia abbozzato, inintenzionale o, addirittura, turpe. Certo, una simile acquisizione non si ottiene immediatamente, e per questo si richiedono studio, applicazione e tempo, affinché il corpo venga abituato al suo corretto sfruttamento; tutto, però, è in funzione del grado di ragione che si riesce quivi ad esprimere e veicolare agli occhi e alle orecchie degli altri frequentatori della corte.

Seguendo il *Vocabolario degli accademici della Crusca*, nell'edizione del 1623, alla voce «GRAZIA» sono i primi due significati a rappresentare il centro di questo nodo: «bellezza di che che sia, e avvenutezza d'operare», ma anche «l'amore, e benevolenza del superiore inverso lo' inferiore, favore»⁸³. Per quanto il ricorso alle definizioni di vocabolario sia, talvolta, un espediente che poco apporta alla trattazione del concetto,

⁸³ ACCADEMIA DELLA CRUSCA, *Vocabolario degli accademici della Crusca, in questa seconda impressione da' medesimi riueduto, e ampliato, con aggiunta di molte voci degli autor del buon secolo, e buona quantità di quelle dell'vso*, Venezia: appresso Iacopo Sarzina, 1623, p. 392. Consultabile su gallica.bnf.fr.

voglio qui impiegare come consuntivo di quanto viene espresso già da Castiglione un secolo prima: avere grazia significa aver accesso ad una sfera superiore di qualità comportamentali, poiché non si tratta solo di una coincidenza tra esterno corporeo e interno spirituale, dove il secondo forma il primo come superficie diafana, per la quale si scorgono le bellezze immateriali dell'anima. Ben più cogentemente, è in gioco il grado occupato nella scala delle gerarchie etico-sociali, ovvero: essere aggraziati determina il piacere e la buona opinione di sé che si riescono a ingenerare presso gli altri, i quali, essendo irretiti dall'avvenenza dei gesti, possono innanzitutto confermare lo *status* di corretta acquisizione della virtù del singolo, e poi aumentarne il prestigio, affidandovisi. È aggraziato un cortigiano - come un principe - dalla bella postura, così come dimostra di avere grazia nella magnanimità che effonde verso i sottoposti, che vengono investiti di un potere di contraccambio, in cui il servizio prestato è ricompensato in vari modi dalla grazia che il padrone fa (accrescimento di titoli, consegna di incarichi rilevanti, ...).

È quindi un doppio versante quello del corpo, mai soltanto indicante l'esteriorità di un qualcuno, dalla quale si può prescindere per considerarne l'onore. È l'anima del e nel corpo che interessa osservare in ogni sua manifestazione. L'aspetto non ha e non vuole avere un peso determinante in questo giudizio; fatto sta che l'attenzione che vi portano i personaggi castiglionani è altresì da sottolineare per il suo radicamento mondano, ulteriore ad ogni colpa intrinseca che la teologia aveva attribuito alla corporeità, nonché, più evidentemente, per la stretta correlazione tra corpo ed anima, motivo direttamente recuperato dall'aristotelismo.

4.1. *La regula universalissima*

La grazia, sia quella del corpo, sia quella della voce, è la misura con la quale poter determinare il grado di civiltà e affabilità che può darsi nella *conversazione*. La sua acquisizione, volta alla spontanea manifestazione, è elemento imprescindibile dell'intera impalcatura del modello cortigiano.

La *regula universalissima* individuata dal Canossa si impone in primo luogo come regola di condotta pratico-orale, dunque da impiegare ogni qual volta l'azione sia predicazione di sé. Secondariamente, possiamo notare come sia una regola per chiunque, alla portata di qualsiasi locutore-attore. Non si tratta perciò dell'acquisizione di un registro esclusivo e che si esprime solo in un *milieu* determinato; al contrario, è una regola che richiede di essere seguita indipendentemente dal contesto di proferimento in cui ci si

trova, indipendentemente dal tipo di uditorio che si ha di fronte, e che si esprime negativamente, nel divieto e nell'astensione. Concretamente, la regola impone di «fuggir quanto piú si po, e come un asperissimo e pericoloso scoglio, la affettazione»⁸⁴, che si trova all'esatto antipodo rispetto alla grazia. L'affettazione, infatti, si configura come una ostentazione spropositata delle proprie qualità, le quali, lodate se graziosamente esposte, diventano motivo di tedio, astio e, eventualmente, odio da parte di coloro che attraversano il medesimo spazio conversativo. È il neologismo «sprezzatura» a chiarire come l'uomo-cortigiano, che si vuole indirizzato sulla via della perfezione, di cui l'acquisizione della grazia rappresenta forse la *conditio sine qua non*, possa operare: l'usare *sprezzatura* significa nascondere l'arte che si è impiegata per conseguire quella grazia, «dimostri ciò che si fa e dice venir fatto *senza fatica* e quasi *senza pensarvi*»⁸⁵. Insomma, il buon cortigiano, sprezzante perché aggraziato, deve acquistare cotale naturalezza e spontaneità alla grazia da risultare perfettamente com-portato a simile virtù. Nascondere l'artificio perché la natura venga in primo piano, sia il veicolo che, nel tragitto della parola dalla bocca all'orecchio, faccia sorgere, o accrescere, la buona opinione che gli altri hanno di sé. Si tratta di un *pli* secondario che viene aggiunto una volta che il percorso sembrava finito: impara l'arte e mettila da parte, con altra arte. Con l'aggiunta della *sprezzatura* si toglie, poiché si tratta di aggiungere una pellicola trasparente sopra se stessi, che vada a contornare la propria persona di un manto che costituisce la superficie sulla quale si riflette la personalità, non nel suo insieme, ma per quel tanto che viene mostrato e concreosce con la socialità. Occorre s-prezzare, tenere quasi in dispregio lo studio che si è profuso nell'ottenimento della grazia, come se cosa di assai poco conto perché, in realtà, non esistente. Infatti, se la grazia deve essere subordinata alla sua *sprezzatura*, si sta andando a costituire una immagine per la quale è la noncuranza della propria arte a fare risaltare, secondo sua propria perfezione interiore, la grazia che si è voluta detenere. Da questo ribaltamento prospettico - studio e sforzo di acquisire grazia in ciò che si fa e dice; comprensione del fatto che la vera grazia consiste nel saper fare finta di non aver mai condotto questo studio; quindi posizione in avanti della grazia, obiettivo del processo di *askesis*, a ciò che si ha introiettato -, in cui il compimento del processo è messo davanti per non essere visto, si ricava che la grazia è intesa come elemento *generoso* di un buon saper conversare, di un buon com-portamento di sé. La grazia è pienamente conquistata

⁸⁴ *LC*, I, XXVI, p. 59. Si noti incidentalmente come l'affettazione sia metaforizzata in uno scoglio acuminato e pericoloso per una navigazione a vista come è quella usata nelle faccende umane. Un vero e proprio elemento potenzialmente mortale. Inoltre, anche il linguaggio della *sprezzatura* è espresso negativamente dai due «senza». Si tratta del *modus tollens* dell'arte generativa della grazia con un'arte di altra natura, double-face poiché trasparente al di fuori ma oscurante ciò che rimane al di dentro.

⁸⁵ *Ibid.* Corsivo mio.

solo allorquando costringa l'arte, lo studio e la fatica a farsi espressione connaturata: è «vera arte [quella] 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»⁸⁶. L'artificio è dunque ritraslato dal processo di introiettamento al suo nascondimento; il saper nascondere è segno di grazia. Esercitare la virtù fino a tal punto che *appaia*, si mostri connaturata, dunque inscindibile dalla personalità che la ostende.

Di fatto, però, la *sprezzatura* viene usata variamente a seconda dei contesti in cui la personalità si trova coinvolta. È perciò il “troppo” ostendere la propria natura virtuosa ad essere escluso tramite la *sprezzatura*, che costituisce dunque la regola al cui interno si anima il bilanciamento della medietà. Infatti, se si trapassano «certi termini di mediocrità» si ha il *bouleversement* delle intenzioni e degli effetti, per cui il voler risultare a tutti i costi posati e aggraziati «riesce al contrario», affettato perché completamente spostato verso l'estremo della concentrazione artificiale. Non certo un compito facile, dunque, quello di risultare sempre giustamente mediocri, che pure ci dà modo di rilevare almeno due fattori: a) non si può essere aggraziati se non lo si è veramente, cioè se non si è fatta propria la natura timida della virtù, che richiede di essere comunicata e trasmessa esclusivamente con determinate maniere. *Coincidenza tra azioni e stato personale*; b) la comunicazione orale non permette errori: in qualità di superficie di raccordo tra discorsi, la conversazione impone attenzione e bilanciamento di sé come prerequisiti, poiché tutto ciò che viene trasmesso è alla mercé della ricezione, che, a sua volta, ne condiziona il giudizio in altrui. *Coincidenza tra pensato ed espresso*.

La mediocrità, la *medietas* o *mesotes*, di chiara derivazione aristotelica, qui si inserisce come il metro di paragone rispetto al quale calibrare la propria azione, vocale e pratica insieme. Mantenersi equidistanti dagli eccessi o dai difetti implica una costante attenzione alla propria posizione, sia quella che si ha di fronte ad un superiore, che costringe ad un registro più alto e deferito, sia quella in cui ci si rende presenti parlando a chiunque. La graziosa medietà con cui ci si porta permette di risultare amabili dai più, i quali riconosceranno nella personalità un compagno di conversazione mai temerario, né arrogante, e nemmeno rustico o taciturno. Il buon cortigiano «sia sempre avvertito e

⁸⁶ *Ibid.* Si confronti però il presente passo con I, LIII, in cui compare il riferimento all'episodio mitico di Zeusi e della sua pittura realistica, e anche II, XXXVIII, dove Federico Fregoso dice: «Voglio adunque che 'l nostro cortegiano, se in qualche cosa oltr'all'arme si trovarà eccellente, se ne vaglia e se ne onori di bon modo; e sia tanto discreto e di bon giudicio, che sappia tirar con destrezza e proposito le persone a vedere ed udir quello, in che a lui par d'essere eccellente, mostrando sempre farlo non per ostentazione, ma a caso, e pregato d'altrui più presto che di volontà sua; ed in ogni cosa che egli abbia da far o dire, se possibil è, sempre venga premeditato e preparato, mostrando però il tutto esser all'improvviso», pp. 174-175. In questo ultimo riferimento si fa ancora più esplicito il posto ricoperto dall'interlocutore: deve pregare colui che verrà chiamato a far sfoggio di virtù affinché gliela dimostri spontaneamente, come se non avesse già formato nel proprio pensiero ciò che sarà in questione dire e fare.

timido più presto che audace, e guardi di non persuadersi falsamente di saper quello che non sa [...], perché da natura tutti siamo avidi troppo più che non si devria di laude, e più amano le orecchie nostre la melodia delle parole che ci laudano, che qualunque altro soavissimo canto o suono; e però spesso, come voci di sirene, sono causa di sommergere chi a tal fallace armonia bene non se le ottura»⁸⁷.

Castiglione, attraverso Canossa, ci fa notare altresì un altro effetto del comportamento aggraziato: imprimere negli animi degli astanti l'opinione secondo la quale «chi così facilmente fa bene sappia molto più di quello che fa»⁸⁸. La *sprezzatura* corrobora la propria preminenza e la solidità delle credenze che si sono formate in altrui, fa guadagnare una certa autorità. Questo perché dimostrare di avere piena capacità di ritenzione, di sapersi ben condurre alla brida, fa acquistare ancora maggior credito negli altri, i quali potranno essere compulsati a rimettersi al consiglio e giudizio di colui che si è giustamente osteso. Il potere effonde dalla propria personalità parlante per tornarvi indietro come ricompensa di governo, allargamento del proprio bacino di espressione e consolidamento della veridicità della propria virtù, la quale viene assunta come guida da parte di coloro che vi si rimettono e vi si affidano. Sapersi moderare e rendere mediocri affinché si sia in più alta considerazione presso gli altri, si appaia più virtuosi al fine di esserlo realmente, accrescere la propria posizione pur rimanendo composti.

Specialmente per qualcuno che andrà costantemente appresso al principe, ciò significa adottare una *postura filosofica*. Si tratta di sovrapporre in una sola immagine esteriorizzata movimento interiore e vita esteriore, equiparare le azioni ai pensieri, affinché tutto risulti in armonia. Il ribaltamento dell'ordine onorifico a cui prima facevamo riferimento torna, quindi, per dimostrare come il ruolo del perfetto cortigiano sia anche un ruolo socratico - che non può che emergere dialogicamente -, poiché bisogna saper educare le orecchie del principe o del re a ricevere simili insegnamenti, ostesi negli atti e tramandati nelle parole, infondergli la virtù senza, però, sbilanciarsi in una familiarità che non è concessa. Aiutato dal «principal ornamento dell'animo»⁸⁹, ovvero le lettere, il cortigiano si pone come tafano civile, dal ronzo dolce e leggiadro.

Le passioni sono date all'uomo «dalla natura», dice Castiglione stesso aprendo il secondo libro. La narrazione per altri si interrompe, lasciando che la voce scritta dell'autore raccordi la sera prima alla seguente, dunque legando in una unità temporale l'azione vocale spezzata degli interlocutori. Leggiamo che gli affetti e sommovimenti

⁸⁷ *LC*, I, XLIV, p. 95.

⁸⁸ *Ivi*, I, XXVIII, p. 63.

⁸⁹ *Ivi*, I, XLII, p. 89.

dell'anima non provengono da un dono divino, ma da uno di natura, la quale, «per grazia», ha fatto sì che l'uomo si disponesse a metà nella «concatenata contrarietà»⁹⁰ tra vizi e virtù - motivo per il quale siamo portati a sottolineare la laicità dell'opera e, quindi, della stessa impalcatura concettuale che regge il modello cortigiano. Per quanto Castiglione avesse messo a disposizione le proprie forze diplomatiche al papato e, in generale, il sapere si volesse ancora, in certa misura, determinato dalle Scritture, il cortigiano può affrancarsi dal terreno teologico per darsi completamente alla storia, spazio-tempo della politica, in cui vive la sua dimensione esteriore.

Ognuno è nato atto a ricevere virtù o vizi, indifferentemente. Ciò che determina che uno sia virtuoso o meno è l'aver fatto «l'abito con la consuetudine, di modo che prima operiamo le virtù o i vicii, poi siam virtuosi o viciosi»⁹¹. Per colui che voglia intraprendere la strada della virtù non serve solo farsi compagno delle lettere degli antichi, i quali offrono il supporto, se non addirittura il quadro, a cui fare riferimento. Anzi, occorre praticarsi con disciplina⁹², esporsi comunque al rischio onnipresente della caduta nel vizio, costeggiando quel bordo dal quale si può precipitare nella concatenazione inferiore delle disposizioni d'animo. D'altronde, l'operare stesso nel campo della storia e quindi della politica significa dover aver a che fare con i colpi della fortuna così come con l'incertezza dell'agire sublunare, costretto da una necessità del *per-lo-più*, che richiede, allo stesso tempo, un governo di sé negli eventi e una conoscenza mai troppo irrigidita dall'*episteme* teoretica. Il sapere pratico che viene riattivato dal codice castiglionario è,

⁹⁰ *LC*, II, II, p. 122.

⁹¹ *Ivi*, IV, XII, p. 368. «Habitudo» è semanticamente filiatà da «habeo, -is», verbo che in latino significa “avere”. Dalla sua forma supina «habitu» si forma invece il verbo «habitare», così come il sostantivo «habitus». Possiamo preliminarmente dire che l'abitudine è il risultato di un processo di relazione a sé in cui le tracce si rendono responsabili di azioni e controazioni tanto appropriate da risultare in possesso di chi le dimostra. Per la derivazione dell'abitudine da avere: *Totius Latinitatis Lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini seminarii patavini alumni lucubratum et in hac editione novo ordine digestum amplissime auctum atque emendatum adjecto insuper altera quasi parte onomastico Totius Latinitatis cura et studio Doct. Vincentii De-Vit olim alumni ac professoris ejusdem seminarii*, vol. II, Prati 1842, p. 517.

⁹² «così la radice di queste virtù *potenzialmente ingenite* negli animi nostri, se non è aiutata dalla disciplina, spesso si risolve in nulla», *Ivi*, IV, XIII, p. 369. Il corsivo che ho aggiunto vuole rimarcare la virtualità della virtù - gioco di parole non voluto -, poiché la virtù è effettivamente raggiungibile, anzi, (probabilmente) se ne conserva già il seme, ma si tratta di curarlo affinché possa rigogliare. Parlare di virtù equivale a parlare di vizi, poiché entrambi, oltre a essere intimamente interconnessi, seguono questa dinamica assimilativa, di chiara derivazione antica: l'*habitus*, che ha dato origine a parole come “abito” o “abitudine”, è la traduzione latina del concetto greco di ἡξίς, ovvero disposizione dell'anima, acquisita mediante abitudine ed esercizio (ἄσκησις). Cfr. almeno ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C. A. VIANO, Milano: BUR, 2008, I, 13, 1260a, 14-1260b, 24; VII, 13, 1331b, 24-1332b, 11, a cura di C. VIANO, Milano: BUR, 2019. Si veda P. RODRIGO, *Aristotele, una filosofia pratica: Praxis, politica et bonheur*, Paris: Vrin, 2006, pp. 111-126. Chantraine traduce ἡξίς con «possession», «état, constitution», specialmente in riferimento alla terminologia medica; tuttavia, si conferma la sua derivazione dalla radice del verbo ἔχω, tradotto generalmente con “avere”, ma che nel nostro specifico caso indica la possessione dovuta all'uso, alla frequentazione di sé che porta alla piena possessione razionale del proprio corpo e del proprio comportamento. Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 2009, p. 375.

perciò, una scienza non del necessario, ma del possibile⁹³, almeno per quanto riguarda il *milieu* specifico della prassi con cui ci confrontiamo, ovvero l'azione verbale e il verbo agente.

Alla luce del sapere pratico, allora, possiamo ricomprendere il valore della *regula* proposta poco prima: sarebbe facile parlare di doveri, leggi a cui rifarsi senza la minima questione. In realtà, si tratta di consigli e guide che Castiglione fornisce in base all'esperienza che ne ha fatta sul terreno diplomatico, per così dire. Quindi non precetti astratti da attuare indipendentemente dalla situazione, ma metri di paragone, linee di fuga tendenziali di un modo che risulta sempre adeguato proprio perché equidistante da qualsiasi estremo. Certo, «però ne' suoi ragionamenti sia sempre avvertito di non uscir della verisimilitudine e di non dir ancor troppo spesso quelle verità che hanno faccia di menzogna»: le regole servono se si tiene ben a mente il portamento mediano, abbastanza pesante da risultare fondato, ma abbastanza leggero da non rimbalzare sulle orecchie altrui, sì da penetrarvi. L'«onesta mediocrità», quindi, come prima *regula*, offre al cortigiano la misura a cui rifarsi per vivere e governarsi al meglio che si possa, poiché assumibile e riapplicabile, secondo ragione, a tutte le varie circostanze a cui si sottopone colui che ostende la propria virtù e il proprio onore all'occhio e al giudizio altrui; inoltre, costituisce per lui «grandissimo e fermissimo scudo contra la invidia»⁹⁴. Il riferimento alle circostanze non è casuale: in II, VIII, Castiglione affida a Morello da Ortona il compito di muovere il dubbio verso l'affidabilità e l'efficacia di codeste regole. Egli, infatti, ritiene che vi sia poco di didattico nella proposizione di questi parametri, che, piuttosto, alcuni frati chiamano «circostanzie». Allora, Federico Fregoso, dopo avervi riso sopra, torna a chiarire il punto: qui ci si concentra sul valor militare, che richiede che si sia in prima linea senza però voler attrarre una attenzione affettata verso l'azione bellica che si sta conducendo, che anzi deve prevedere solo un ristretto manipolo di soldati. Tuttavia, il carattere di queste regole è proprio quello di comunicare alle orecchie della ragione del cortigiano quale sia la fisionomia, i contorni della situazione in cui si trova, in modo tale da disporre la migliore azione possibile, sia per il suo fine prossimo (che sia, ad esempio, vincere lo scontro), sia per il riconoscimento che si vuole ottenere in fatto di onore. Non delle scappatoie, non dei sotterfugi, né delle facilitazioni: le circostanze si

⁹³ ARIST., *Topici*, VI, 5, 145a, in cui si rimarca la dimensione del *πρός τι*. In *Etica Nicomachea*, trad. di C. NATALI, Roma-Bari: Laterza, 1999, I, 1094a 1-1095a 12, stabilisce che i fini non sono tutti uguali: alcuni sono diretti a *ἐνέργεια*, altri a *ἔργα*, e se l'agire ha il fine in un *ἔργον*, allora il *τήλος* è migliore dell'attività che lo consegue. La scienza pratica, proprio in quanto sapere della *πράξις*, si prefigge di indagare l'energizzazione, l'attualizzazione dell'*ἔργον*; gli scienziati pratici non tendono alla conoscenza di "ciò che è eterno" (*τό αἰδιον*), quanto piuttosto a *τό αἴτιον*, alla causa prossima del per-lo-più, all'adesso. Cfr. *Etic. Nic., op. cit.*, VI, 1140b, 1-7, per la distinzione dei fini delle scienze.

⁹⁴ *LC*, II, XLI, p. 178.

impongono, dunque richiedono che il soggetto vi si governi di conseguenza; le regole intervengono come segnali indicanti ciò che sarebbe opportuno fare o, almeno, tener presente di fare.

4.2. «alcune regole universali»

Oltre alla *regula universalissima* che comanda *sprezzatura*, la prima struttura di senso e riferimento, seguono almeno altre due regole, che cerchiamo di circoscrivere. Castiglione non ne stila una lista unica in cui siano ordinatamente raggruppate. A ragion veduta: altrimenti sarebbe un trattato, un manuale. Il dialogo le porta in superficie per rilievo rispetto ad un fondo che, altrimenti, le renderebbe opache e perfettamente integrate nel darsi “normale”, quotidiano, del rapporto.

È interessante notare che queste altre regole non sono definite «universalissime», ma semplicemente «universali». Potrebbe apparire una differenza di poco conto, specialmente se si ha in mente la variabilità stilistica che è buona norma utilizzare; tuttavia, si deve accentuare la sporgenza che fa sì che la sprezzatura si addica a chiunque, persino da raggiungere la capillarità più infima della gerarchia sociale. La *sprezzatura* è prima e universalissima proprio perché concerne quella grazia che si è interiormente assimilata al proprio comportamento, che è stata talmente digerita da aver costituito (nel senso, di nuovo, di *Verfassen*) il corpo cortigiano. Certo, non si può insegnare ad un bifolco ad essere signore, ma sicuramente si può insegnare ad un borghese delle professioni, che, sebbene nato al di fuori dalla naturale cerchia di relazioni che trapassano la corte, può esercitarla ancor prima di essere ammesso ufficialmente a corte. Quindi, la caratteristica “universalissima” indica un grado più alto, più estensivo, rispetto alla semplice universalità relativizzata, con un raggio che si stende alle regole temporalmente seconde: prudenza e discrezione, infatti, sono regole da assorbire e mettere in pratica allorché si sia, ormai, divenuti parte di un circolo. È questa una relatività che gioca anche sul terreno dell’uditorio, dei partecipanti, il cui numero è compreso in un intervallo abbastanza variabile, ma pur sempre limitato. Se la *regula universalissima* è direttamente frutto di un modello, le regole universali sono, invece, esclusivamente attuali-esecutive, cioè da praticare nel darsi attuale ed effettivo del rapporto cortigiano.

Procediamo con ordine. Il cortigiano, ci dice messer Federico Fregoso, deve disporsi affinché «il tenor della vita sua» sia ordinato in tal guisa che «ogni suo atto risulti e sia composto di tutte le virtù, come dicono i Stoici esser officio di chi è savio; benché però

in ogni operazione sempre una virtù è la principale; ma tutte sono talmente tra sé concatenate, che vanno ad un fine e ad ogni effetto tutte possono concorrere e servire»⁹⁵. Una puntualizzazione prima di passare all'analisi: «composto» vale qui per «composito», pertanto la concatenazione delle virtù risulta essere fatta del loro legame; in questa catena si riscontra precedenza e successione solo quando sia schematizzata, poiché la potenzialità espressiva delle virtù richiede che vi sottenda una costante attività, che quindi renda possibile la potenza medesima dell'espressione. Accostumazione alla virtù, dunque loro detenzione e ostensione.

Ora, la vita virtuosa deve venir assunta come obiettivo integrale, in cui portare a compimento sé attraverso ogni azione che si intende essere rivolta verso la virtù. Ciò significa non perdere mai di vista quella mediocrità che si deve usare nel parlare di sé; d'altra parte, questo comporta anche aver sempre contezza del contesto, discorsivo e sociale, in cui si viene ad essere presenti. La prima regola universale accessoria che possiamo identificare è, quindi, quella della «prudenzia», la quale permette di evitare l'invidia e l'antipatia altrui mentre fissa nella mente i moventi con i quali si agisce, così come individua le strutture che modellano l'azione presente. La prudenza serve, in sostanza, a tenere le orecchie sempre aperte e ricettive, perché nulla sfugga dalla propria bocca o, peggio, qualche insidia o malignità giunga all'udito per comprometterne non solo il senso, il percolato, ma anche la fermezza d'animo. A questa regola universale corrisponde una virtù: la «temperanzia», che viene immediatamente inserita nelle qualità che «semplicemente e per se stesse sempre son bone» come d'altronde «tutte le virtù che partoriscono tranquillità agli animi». Accanto alle virtù propriamente dette vi si aggiungono quelle disposizioni virtuose che sono buone in relazione al loro fine, sono cioè conformi e onorevoli alla natura della personalità che le esprime. Ora, questo insieme di bontà ammirevoli non viene dalla personalità coltivato e nutrito semplicemente per il proprio benessere in quanto saggio, perché, anzi, deve essere indirizzato a «l'esser nobile, aggraziato e piacevole ed esperto in tanti esercizi»⁹⁶. Sempre per altri, sempre per coloro che, nuovamente e secondo il caso fortuito, vanno a costituire il pubblico di ascoltatori (e locutori).

Non si pensi che la virtù non detenga alcun valore per il soggetto - perché sicuramente rappresenta un grado di perfettibilità raggiunto, oppure il mantenimento di una generosità

⁹⁵ *Ivi*, II, VII, p. 128. Cfr. CICERONE, *De officiis*, III, III.13: «Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent», che recupero dalla nota 6 di Barberis, *Ibid*.

⁹⁶ *LC*, IV, IV, «ché in vero se con l'esser nobile, aggraziato e piacevole ed esperto in tanti esercizi il cortegiano non producesse altro frutto che l'esser tale per se stesso, non estimarei che per conseguir questa perfezion di cortegiania dovesse l'omo ragionevolmente mettervi tanto studio e fatica, quanto è necessario a chi la vole acquistare», pp. 357-358.

naturale. Purtuttavia, è l'uso a questa socialità raffinata, civile, cortese a determinare l'apprendimento della virtù, che dunque si vuole totalmente comportamentalizzata. Si apprendono le virtù per dispiegarle in favore di qualcuno, per mostrarle al di fuori; sempre si parla, discorre o si tiene banco per le orecchie di qualcun altro. L'ascolto, nello stesso tempo in cui permette di formare un'opinione e un giudizio, è centrale altresì per colui che per primo fa sfoggio di virtù, che si ostende, affinché possa coltivare, standovi dentro, una sana conversazione con gli altri e, parallelamente, riesca ad avere una chiara cognizione di sé attraverso quel preciso rapporto. La conversazione non può che essere virtuosa: è il luogo naturale in cui l'uomo, incontrando l'uomo su un medesimo piano dialogico, si rende pianamente conforme alla propria natura razionale. Solo in questo recinto la virtù di ognuno può arrivare a maturazione, cosicché i suoi frutti siano colti e tutti coloro che possono ne traggano beneficio, lasciandosi a loro volta infondere di virtù riflessa - o, quantomeno, ispirazione alla virtù.

A questo punto, però, Cesare Gonzaga incalza Ottaviano Fregoso, nostro attuale timoniere del discorso, sostenendo che un certo modo di intendere e praticare la temperanza «forse si converria a qualche monaco o eremita», piuttosto che a un uomo intriso e odorante di mondo. Subito allora si recupera la reale portata della temperanza:

Io non ho detto che la temperanzia levi totalmente e svella degli animi umani gli affetti, né ben saria il farlo, perché negli affetti ancora sono alcune parti bone [...]. Gli affetti adunque, modificati dalla temperanzia, sono favorevoli alla virtù, come l'ira che aiuta la fortezza, l'odio contra i scelerati aiuta la giustizia, e medesimamente l'altre virtù son aidate dagli affetti⁹⁷

E nel momento in cui una simile temperanza sia unita armoniosamente alla ragione, quella virtù si rende genitrice di altre, come «fortezza [...] giustizia, [...] amica della modestia, [...] magnanimità», tutte guidate dalla prudenza. La «felice catena»⁹⁸ che in questo modo si chiude è quella che, finalmente, definisce i contorni etici, dunque pratici, del perfetto e quanto-più-buon cortigiano. Nessuna catena è tanto desiderabile mettere al collo quanto quella dorata delle virtù, in cui vi si abiti naturalmente come nella propria pelle, nel proprio abito.

Nell'effetto discorsivo che produce, questo passaggio stabilisce una anteriorità operativa alla temperanza, che è dunque assunta e messa a regime in qualità di filtro, di

⁹⁷ *Ivi*, IV, XVIII, pp. 373-374.

⁹⁸ *Ibid.*

trasformatore delle cariche affettive che in-sorgono nell'animo. La temperanza mitiga le passioni allocando una parte di ciascuna verso un obiettivo in cui sfogarle; obiettivo che, come un bersaglio, deve ricevere quelle energie affinché la virtù possa esservi perseguita, sì da non lasciar spazio al vizio. Nel mentre però che evita il vizio, il cortigiano affina altresì la mira: convogliare nel pensiero il movimento spirituale, creare un discorso che sia allo stesso tempo appassionato - cioè abbia ricevuto gli effetti mitigati delle passioni - e razionale significa raggiungere la piena efficacia comunicativa. Parlare ai cuori, sì da carpirli nella maglia reticolata di un discorso che non finisce se non quando la conversazione stessa si toglie.

La funzionalizzazione degli affetti, rispetto alla loro sterilizzazione, è motivo che riconduce all'oratoria almeno quanto alla σοφροσύνη che il saggio deve saper dimostrare anche verso se stesso. Insieme comportano che il discorso pronunciato dalla bocca del cortigiano esca, in ogni circostanza, prudentemente, affusolato a tal punto da raggiungere precisamente l'uditorio, formarsi sulla sua sagoma così da inglobarlo e contenerlo nella bolla in cui dovrà riecheggiare il tono e l'*actio*, dispiegate all'occasione nell'*elocutio*. Uno stile, insomma, che non ha niente a che vedere con l'emotività personale, poiché sempre effetto di un cablaggio civile e docile della dinamica affettiva.

Strategia rivolta più verso l'esterno, dall'attenzione estroflessa, è invece la seconda delle regole universali, che stabilisce: «condimento del tutto bisogna che sia la discrezione; perché in effetto saria impossibile immaginar tutti i casi che occorrono; e se il cortigiano sarà giusto giudice di se stesso, s'accomoderà bene ai tempi e conoscerà quando gli animi degli auditori saranno disposti ad udire, e quando no»⁹⁹. Se la temperanza è tutta da coltivare in sé ma da indossare superficialmente, la discrezione rappresenta la sensibilità aptica di colui che coglie le minime vibrazioni, tocca ascoltando il cambiamento dei flutti d'aria. Infatti, l'«immaginar» non permette all'uomo di avere una premonizione chiara e nitida, non appena vi ponga lo sguardo mentale, di tutte le linee di forza tensiva che corrano da un orecchio all'altro, di quali nodi creino nei cuori di ciascuno. La limitatezza di un extra-senso è ciò che costringe al ricorso alla discrezione, la quale permette la celerità della virata rispetto agli scogli affettati, l'accortezza di ciò che è opportuno per ogni occasione, al fine di preservare l'immagine di sé. Poiché solo volendo conservare l'occasione che si presenta nella sua purezza sorgiva si riesce a coglierla e sfruttarla a proprio vantaggio. Certo, in questo funzionamento occupa gran spazio il codice della sprezzatura, che col suo pannello pesante garantisce una visibilità

⁹⁹ LC, II, XIII, p. 138.

limitata dei propri fini. Tuttavia, ciò che rileva sottolineare è il fatto che la discrezione sia il risultato ricavato dalla proporzione della distanza che intercorre fra gli estremi, poiché, senza un giusto giudizio di sé e contemporaneamente delle circostanze da parte del cortigiano, nessuna situazione svoltrebbe in suo favore.

La personalità catalizza attenzioni, favori, doni e, in generale, benevolenza altrui, e solo con questo supporto legante è possibile compiere le imprese che la cosa pubblica richiede. Di rimando, si capisce perché il linguaggio «gentil ed amabile» da usare quotidianamente non possa essere prescritto con norme fisse, dato che ognuno, «col suo giudizio proprio»¹⁰⁰, dovrà accomodare stile e modo della predicazione: una pratica ogni giorno rinnovantesi.

5. Il principe specchio e il cortigiano riflesso

La sagoma del cortigiano non traspare solo quando arriva il momento di celebrare la conversazione, o di dimostrarsi astanti insieme agli altri uomini di corte. Anzi, «come la musica, le feste, i giochi e l'altre condizioni piacevoli son quasi il fiore, così lo indurre o aiutare il suo principe al bene e spaventarlo dal male, sia il vero frutto della cortegiana». La personalità estroflessa ha, come fine ultimo, ben altra natura di rapporto.

Il fin adunque del perfetto cortigiano, del quale insino a qui non s'è parlato, estimo io che sia il guadagnarsi per mezzo delle condizioni attribuitegli da questi signori talmente la benevolenza e l'animo di quel principe a cui serve, che possa dirgli e sempre gli dica la verità d'ogni cosa che ad esso convenga sapere, senza timor o pericolo di despiacergli¹⁰¹

Il fine della figura cortigiana è, dunque, quello di procurarsi, tramite il proprio ben dressato comportamento, e rispettando le regole universali, la benevolenza del signore che viene servito, che in questo modo viene investito di tal potere questuante che ne rimane nell'animo incatenato. Da subito, però, il ventriloquo Castiglione porta Ottaviano Fregoso a specificare: il punto massimo di coinvolgimento del principe rispetto al discorso che mette in opera il cortigiano coincide con la sua disponibilità all'ascolto della verità. Per quanto sia flessa al singolare, quella verità è, in realtà, molteplice e varia,

¹⁰⁰ *Ivi*, II, XVII, p. 143.

¹⁰¹ *Ivi*, IV, V, pp. 358-359.

almeno quanto lo sono le verità circostanziali che sorgono a seconda del Bene che la situazione richiederebbe fosse compiuto, il miglior bene individuabile per il principe.

Nel tentare di delucidare la verità alle orecchie principesche, il cortigiano impiegherà tutti i suoi virtuosi mezzi affinché non risulti mai valicare quel limite che sfocia in una affettazione aggressiva, o inopportuna. D'altra parte, però, non scelga di farsi timorato: il dispiacere che si può arrecare, per quanto eventualità sempre presente - come un qualsiasi risvolto in una azione che pure si voleva buona -, rimane mera potenzialità se si usa la giusta postura di sé, e specialmente si compia il proprio dovere di verità. Randomicità effettuale dell'eterogenesi dei fini, che pure viene messa da parte, sia perché la verità deve, in qualche modo, prevalere e sedimentarsi nell'opinione, sia perché «conoscendo la mente di quello» il cortigiano potrà attuare la migliore delle tattiche discorsive per dissuaderlo da una cattiva impresa o decisione. Al cortigiano viene affidato, allora, il ruolo di istitutore della personale virtù principesca, dell'instradamento verso la bontà.

Per chi è ormai abituato all'idea di un sovrano infallibile, posizionato al di fuori di qualsivoglia discussione sul giusto¹⁰², risulterà quantomai bizzarro venire a sapere che «dei molti errori ch'oggi veggiamo in molti dei nostri principi, i maggiori sono la ignoranza e la persuasion di se stessi»¹⁰³. Ebbene, il principe è altrettanto figura gianica: la sua soggettività esiste nei suoi affetti singolarizzati, nei suoi gusti e nelle sue scelte private; tuttavia, la sua personalità è completamente pubblica: vive nel nome della casata, a cui deve apportare quanto più onore e grandezza possibile; la sua maniera di comportamento viene da tutti riguardata, imitata e assunta. Gli affari privati sono interesse dei cronisti, o dei pettegoli; la sua personalità etico-politica, invece, degli storici. In quanto persona che unicamente, però, esprime la reggenza e la costituzione dello stato, il principe è integralmente assorbito in questa posizione di estroflessione, fuori dalla quale non vivrebbe; non vivrebbe storicamente. Costruire un perfetto cortigiano vuol dire, allora, costruire anche un perfetto principe: bocca e orecchio del governo.

¹⁰² La giustizia è fuori questione nel soppesare e nella valutazione delle norme sovrane emanate. L'emanazione stessa, che passa dalla bocca vuota del potere sovrano, fa sì che quella legge sia giusta di per sé, cioè proprio in quanto proveniente dall'espressione fittivamente incarnata della volontà generale. È utile riportarsi alla p. 151 de *Le categorie del 'politico'*, dove Schmitt propone il suo celebre cristallo, di cui, qui, si recuperano i due strati superiori della *Veritas: Jesus Christus* e del *Quis interpretabitur*. C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 101-165. Per una trattazione del tema che guardi anche alla filosofia classica tedesca e alla sua rilavorazione del rapporto libertà-giustizia, cfr. G. DUSO, «La libertà moderna e l'idea di giustizia», in *Filosofia politica*, 1/2001, pp. 5-28, DOI: 10.1416/11090.

¹⁰³ *LC*, IV, VI, p. 360. È interessante notare come Bembo sostenga che, per dare ad uno stato un principe veramente degno di questo nome, «bisognaria trovarlo d'un'altra specie e di più eccellente natura che umana, se gli omini ragionevolmente l'avessero da obediare» (IV, XX, p. 377.), come saranno il Leviatano hobbesiano o il Legislatore di Rousseau. Bembo, in realtà, sta qui sottolineando l'umanità dei governanti, la loro fallibilità proprio perché rivolti verso la prassi. Per i giusnaturalisti si tratterà, invece, di costituire una modellizzazione del dispositivo di funzionamento dell'istituzione della volontà generale.

La fallibilità del principe, se non supportata da una conversazione fruttuosa e virtuosa, lo fa scendere nella sconfitta, sul campo di battaglia come nelle azioni politiche, e, infine, nella dimenticanza di una trasmissione infamante della memoria del suo operato. La «radice» dei mali principeschi è identificata nella «bugia». Un principe che non conosce il vero, la cui rete di sapere/i¹⁰⁴ non è ancora arrivata a toccare i punti più infimi ed estremi della elastica cerchia di governo, è un principe in preda alla menzogna e alla distorsione dal giusto. D'altronde, non si tratta solo di conoscere i particolari di una circostanza: il primo ambito che richiede di essere conosciuto è la propria interiorità, il sapere di sé¹⁰⁵. Adulatori, simulatori e ruffiani popolano la corte aperta, dove vi sciamano in preda ad una fame insaziabile di ricchezze e onori immeritati. Il pericolo esiste e si manifesta ad ogni occasione; per questo il cortigiano deve, avendo le qualità adatte, trasmetterle al principe, in maniera tale che anche lui, ad un certo punto fuori dal rapporto di governo educativo, sappia tenersi in guardia da quegli elementi di corruzione.

Al principe manca qualcuno che gli dica il vero e «ricordi il bene», perché contornato sempre più da simulatori che mai si permetterebbero di andar contro al volere del principe, o, peggio, traggono beneficio della sua condotta distorta. Ancora una volta il nostro perfetto cortigiano usa in questo caso una certa dissimulazione - ovvero la sprezzatura -, ad esempio quando non si deve mostrare taciturno o malinconico¹⁰⁶; pur tuttavia, egli, in quanto onesto e ligio alla propria virtù, farà il possibile per salvaguardare l'onore che riflette dal servizio di un principe dotato di quelle virtù che lo facciano anche governante perfetto. Quindi la sua dissimulazione è atta a mascherare le parti turpi, le maniere meno graziose, le quali, però, possono essere nascoste senza che alterino il vero. Infatti, il vero di una personalità risiede in ciò di cui fa mostra, che fa vedere nella sua politura. È il volto pubblico del cortigiano quello che viene visto e preso per integralità, poiché

¹⁰⁴ Non a caso l'*Âge classique* a cui rivolge l'indagine Foucault si sposta di circa un secolo rispetto alla nostra trattazione. Sulla messa a punto di una rete di saperi protostatali, inseriti all'interno del quadro concettuale della Ragion di Stato, si veda M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Milano: Feltrinelli, 2017. Sulla Ragion di Stato, in generale, si vedano E. THUAU, *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris: Albin Michel, 2000 e l'opera notoria di F. MEINECKE, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni, 1970.

¹⁰⁵ *LC*, IV, XXIII, «bisogna ch'egli ponga ogni studio e diligenza per sapere; poi formi dentro a se stesso ed osservi immutabilmente in ogni cosa la legge della ragione, non scritta in carte o in metallo, ma sculpita nell'animo suo proprio; acciò che gli sia sempre non che familiare ma intrinseca, e con esso viva come parte di lui», p. 381. La «vita del principe è legge e maestra dei cittadini», egli è il centro da cui si diramano i buoni costumi e, in definitiva, il benessere dello stato. La corte, nello stesso tempo in cui è il cervello, agente e decisionale, della politica principesca, ne è anche il cuore, in cui vengono a concrezione le bontà che il secolo e il luogo hanno da offrire. Perciò il buon comportamento del principe deve essere connaturato alla sua personalità affinché simile postura si irradi a chi, primariamente, gli sta intorno, e successivamente a coloro che occupano le posizioni più distali. Dalla buona condotta del principe deriva la buona condotta dello stato, del popolo e dei costumi; un motivo che si ritrova altresì in ARIST., *Pol., op. cit.*, III, 4, 1276b 16-1277b 32, quando si tratta di definire quale tipo di buona educazione appartenga al governante rispetto al cittadino semplice; ma anche VII, 14, 1333a 14-16. Su alcune connessioni testuali tra *Cortegiano* e dottrina pratica aristotelica cfr. A. D. MENUT, «Castiglione and the Nicomachean Ethics», *PMLA*, 58, 2, 1943, pp. 309-321, in part. p. 316 sgg.

¹⁰⁶ *LC*, II, XVIII, pp. 144-146.

esclusivamente con tale volto egli si presenta. Non c'è un dietro, né un interno, che devono venir nascosti e relegati al vuoto silenzio del gabinetto privato.

I principi odierni «sono mal contrapesati, e senza misura posti sopra basi ineguali, per la propria gravità ruina da se stessi e da uno errore incorrono in infiniti; perché la ignoranza loro accompagnata da quella falsa opinione di non poter errare»¹⁰⁷. È evidente il ricorso al linguaggio del bilanciamento, che non solo ci riporta alla temperanza (e alla sua mancanza in questo caso), ma, altresì, sottolinea la rottura dell'ordine interno *ed* esterno. Le «basi ineguali», ulteriore significazione della disproporzione che è viva negli animi dei principi degenerati, sono, per di più, frante dall'indifferenza della fortuna e porose all'universalità della conversazione: avere nobili natali non garantisce virtuosità d'animo (come diceva Pallavicino in I, XV), perciò il principe o il re che sale al trono è chiamato a esercitare non attraverso i titoli o gli intendenti, bensì proprio da se stesso, la virtù che dovrebbe aver acquisito. L'universalità della conversazione rende porosa la ragionevolezza e un cattivo avviso viene scambiato con una cortesia.

Il cortigiano è fonte di virtù e bontà anche laddove la bontà del principe venga meno: è un pozzo a cui attingere all'occorrenza, è il salvatore del bene comune allorché venga messo in pericolo dalle decisioni sregolate. È, in sostanza, una figura che accompagna il principe nella sua decisione offrendo consiglio, come se la sua virtù fosse completamente a disposizione di chi realmente la riattualizza. *Displacement* della virtù: è il cortigiano ora a dover essere più virtuoso, specialmente se il principe si dimostra inabile, rischiando di far franare il suo reggimento. Oltre i cattivi costumi, «ignoranza e falsa persuasione di se stessi» sono i fattori che conducono un principe a venire meno alla propria natura; il dovere di verità del cortigiano, quindi, si esprime primariamente nel porre rimedio a queste precondizioni del vizio.

E «benché questo nome di conversare importi una certa parità, che pare che non possa cader tra 'l signore e 'l servitore», la conversazione medesima impone, limitandolo, un cerchio di influenza (esclusivamente) oralizzata, che non obbliga il cortigiano a seguire ciecamente la volontà e la deliberazione del principe. Il promemoria di verità si accoppia, allora, con il dovere all'ubbidienza «in tutte le cose che a lui sono utili ed onorevoli, non in quelle che gli sono di danno e di vergogna»¹⁰⁸, e laddove si verificasse questo secondo caso, il cortigiano avrebbe anzi l'obbligo di non macchiarsi, ponendovi mano, della vergogna che ne conseguirebbe, per lui e per il signore servito. «Per aver adunque favore dai signori, non è miglior via che meritargli [...]. Però bisogna che ognuno conosca se

¹⁰⁷ *Ivi*, IV, VII, p. 362.

¹⁰⁸ *Ivi*, II, XXIII, p. 152.

stesso e le forze sue ed a quello s'accomodi, e consideri quali cose ha da imitare e quali no»¹⁰⁹. Per meritare la benevolenza del padrone non v'è altro modo che esserne meritevoli, o, meglio, apparire *come se* lo si fosse. Il cortigiano è virtuoso per gli altri; ugualmente, il principe è virtuoso se, dopo aver messo tutto il suo studio e tutta la sua fatica a conoscere se stesso, si riversa al di fuori ed usa quell'abito per il corretto reggimento dello stato.

Unica distinzione è fatta dal luogo, quindi dai toni, in cui prende corpo discorsivo la conversazione: «se 'l cortegiano, consueto di trattar cose importanti, si ritrova poi secretamente in camera, dee vestirsi un'altra persona, e differir le cose severe ad altro loco e tempo ed attendere a ragionamenti piacevoli e grati al signor suo, per non impedirgli quel riposo d'animo»¹¹⁰. Oltre a mettere in risalto la separazione degli ambienti che un palazzo di corte prevedeva¹¹¹, quello che più fa sussultare è il fatto che l'abito esteriore, la spessa cappa di sprezzatura virtuosa, sia tolta in favore della tenuta, ben più leggera, dello svago e dell'*otium* ricreativo. Si indossa letteralmente un'altra personalità. Non v'è questione di quale sia più autentica - mai nell'opera di Castiglione ci si pone la domanda di quale personalità sia la più "vera", la più confacente a ciò che si è al riparo dagli sguardi altrui -, ma di scelta, di posizionamento rispetto ad una circostanza (o un discorso) che avviene, la quale richiede al buon cortigiano di assumere una tale o tal'altra postura. Il vincolo di fiducia tra cortigiano e principe matura allo scoperto del sole degli affari pubblici, in cui la vera natura della personalità pubblica di ciascuno giunge a manifestarsi secondo il corso delle cose.

D'altra parte, bisogna anche notare che l'indossare ogni giorno il manto della virtù, della convenienza e della discrezione ingenera una certa stanchezza, che obbliga al riposo e alla distensione piacevole. L'esserne provati ci mostra il negativo ineliminabile della *sprezzatura*: per quanto l'arte debba celare l'arte, tanto da farsi natura, quella stessa natura avrà sempre un lembo scoperto, un angolo in cui le tracce di cortesia e civiltà restano non assorbite. Non per questo, però, il cortigiano può permettersi di essere estremamente familiare, quasi invadente, col principe a riposo; si tratta, anche in queste situazioni, di mantenere un allure cordiale e leggero, leggiadro nella sua *sprezzatura* e determinato a rendere il riposo comunque onorevole.

¹⁰⁹ *Ivi*, II, XX, p. 149.

¹¹⁰ *Ivi*, II, XIX, p. 147.

¹¹¹ Cfr. N. ELIAS, *La société de cour*, Paris : Flammarion, 1985, in part. pp. 17-45. Elias si concentra specialmente sulla società di corte sviluppatasi tra i secoli XVII e XVIII in Francia, soprattutto sotto Luigi XIV; tuttavia, le pagine indicate offrono una buona panoramica per cogliere come anche lo spazio fosse funzionalizzato alle varie occorrenze mondane e non, con i loro significati rituali.

5.1. Un corpo, molte vite

Principe o re, capo di un casato, sposo, padre, generale d'esercito e difensore della fede. I titoli che compongono la descrizione delle personalità pubbliche li contornano sia che stiano pranzando, sia che stiano dormendo. La personalità pubblica - in questo momento poco ci importa se sia quella del principe o del cortigiano - è sempre richiamata verso altre attività per le tante qualità che sa effondere, per le tante bontà che sa emanare e comunicare al giudizio altrui.

L'uomo-principe è fisicamente uno¹¹², in-formato dentro ad un corpo; è dalle interiora che prende forma esterna e riconoscibile. Tuttavia, la sua personalità si compone e ricomponde in differenti e molteplici congiunzioni, le quali richiedono che quel corpo indossi un diverso abito, si esprima secondo altri registri, dimostri le sue molteplici attitudini. Sembrerebbe, però, che la principale vita a cui debba il principe attendere sia quella attiva, militare e politica insieme, virile e sicuro percorso di virtù. Invece, Castiglione, attraverso Ottaviano Fregoso, ci dice il contrario: la loro primaria (ma non esclusiva) scelta di conduzione sia rivolta verso la vita contemplativa¹¹³, che, nel caso dei principi e dei signori, si divide in due. Il primo segmento di questo particolare modo di vita consiste nel «conoscer bene e giudicare», cosa che d'altronde non sorprende, vista l'attenzione che si deve acquistare nell'operare il discernimento. Conoscere bene se stessi, gli altri e le cose del mondo stesse, poiché solo così si potrà formare un giudizio quanto più adeguato alla verità mobile del mondo sublunare. Da questo primo segmento diparte il secondo, che si rivolge al «commandare drittamente e con quei modi che si convengono, e cose ragionevoli, e quelle di che hanno autorità, e comandarle a chi ragionevolmente ha da obediare, e nei lochi e tempi appartenenti». Prima la conoscenza, contestualmente la formazione di un buon giudizio, e solo dopo il comando. Il Bene - il riferimento di ogni azione di governo - e il buon giudizio sono da individuare anteriormente nella mente di chi dovrà, conseguentemente comandare. Però, la loro istanziazione è solo verbale, poiché solo nella voce del comando è possibile realizzare tali forme di riferimento.

¹¹² Non è in polemica con E. H. Kantorowicz che uso questa formula. Sono convinto che l'apporto dato da *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (Torino: Einaudi, 1989) sia a tutt'oggi fondamentale. Piuttosto, e molto più banalmente, cerco di sovrapporre l'immagine "spirituale" dei Grandi con il loro essere sempre incarnati, dove questo saldo rapporto tra anima e corpo è, come abbiamo tra l'altro visto, coestensivo all'esercizio medesimo della virtù.

¹¹³ *LC*, IV, XXVI, pp. 384-385. Castiglione si rifa alla distinzione operata da ARIST., *Pol.*, *op. cit.*, VII, 3 1325b-1326a, così come *ID.*, *Metafisica*, a cura di G. REALE, Milano: Bompiani, 2009, I, 2, 982b-983a 33.

Il principe non è una semplice figura del darsi della politica. È, anzi, il centro dell'attività di ogni decisione, di ogni disegno, di ogni impresa, onorevole o meno che sia. Questo centro, questo nodo carnale e personale, è attraversato da infinite direttrici di potere, che lo irretiscono altrettanto quanto lui, col suo potere diretto, può ritrasmetterlo fino alle minime porzioni del contado.

Rispetto ai trattati direttamente relativi alla istituzione ed educazione del principe, Castiglione approccia veramente il tema solo verso la fine dell'opera, poiché, d'altronde, il suo vero obiettivo è individuare il perfetto cortigiano. Ciò che ne serbiamo è il suo interno vuoto ed esterno pieno. La sua *sprezzatura* lo svuota dell'arte che ha immagazzinato per diventare aggraziato, trasportandola al di fuori, in una ellissi vocale che non termina davvero, perché il suono riverbera ed echeggia nelle cavità del cuore di ciascuno.

In un momento come quello vissuto da Castiglione nei suoi ultimi anni, in cui «nella meschina e afflitta Italia erano più corti et quelle assai più magnifiche et honorate che non sono hora»¹¹⁴, la riflessione di una luce nostalgica sull'irenico venire insieme delle anime più leggiadre e civili che ci fossero si trasforma, nella nostra ricostruzione, in un gioco piacevole, una ricerca filosofica ludica, condotta in un convito di morti che recuperano la voce solo quando vivificati dalla scrittura del loro autore-ventriloquo. Così come è ideale il cortigiano, però, anche il principe si colora di idealizzazione, di modellizzazione. La fantasia arriva a tal punto da accoppiare, non in maniera nuova e inusitata, il saggio consigliere e il principe filosofo, Socrate e il giovane Alcibiade, nel cui rapporto la relazione di governo viene ribaltata: il cortigiano indirizza verso la virtù quel principe che dovrà, a sua volta, condurre alla grandezza e all'onore il proprio stato. Certo, pur sempre di un rapporto governato, dunque differenziato nelle sue posizioni interne, si tratta. Però, notiamo ancora, il cortigiano è mobile: oltre a seguire il padrone, o a farsi spedire in missione per contro suo, anche quando gli sta davanti è, contemporaneamente, al suo fianco, sì da parlargli meglio all'orecchio, e davanti, mostrando il suo miglior inchino, il suo più caldo sorriso. Per il cortigiano, invece, il principe appare, nello stesso momento, di spalle, quando consigliato e indirizzato, e dall'alto, per la sua naturale posizione di superiorità.

Si costituisce, insomma, una relazione assolutamente posizionale, basata sulla contingenza dello spazio e del tempo che si occupa di volta in volta. Un gioco di posture vicendevoli, dove il gesto casuale è figlio della *sprezzatura*; almeno nel comportamento,

¹¹⁴ fra' SABBA DA CASTIGLIONE, *Ricordi*, Venezia: appresso Paolo Gerardo, 1560, ricordo LXXXII, pp. 42r.-42v.

nell'uso che la personalità circostanziale fa del proprio corpo, la fortuna può essere ritagliata fuori, sebbene se ne ritenga l'apparenza. È questo doppio movimento tra *sprezzatura*, arte del nascondimento, e contingenza fortuita a determinare la rotazione delle influenze tra cortigiano e principe, i quali sono, sempre, imbrigliati nel loro stesso potere vocale: conversare o bestialità, morte.

È per noi tempo di prendere congedo dal *Cortegiano*, sebbene la sua opera modellizzante abbia rappresentato, per tutta una generazione, il riferimento più visibile a cui attingere. Castiglione non rimarrà isolato, anzi. Fino almeno al primo quarto del secolo XVII si assiste ad una fioritura europea dell'argomento, con le sue varie declinazioni. Si veda, ad esempio, *Del galant'huomo*¹¹⁵ di Bernardino Pino da Cagli, che nella forma del trattato riprende la definizione dei contorni della figura dell'uomo dabbene, ben abituato alla socialità. Infatti: si stabilisce che «galant'huomo sia ciaschuno che ne gesti, ne detti, et ne fatti secondo l'occasioni accomodandosi al tempo, al luogo, et alle persone, sopra il senno, la prudenza, et la discretione sua»¹¹⁶.

Modello paradigmatico, dunque. Non solamente per i connotati che questa personalità arriva a incorporare, ma anche creando dei topici narrativi, come quello dell'ultimo convito serale, nel quarto libro. La critica¹¹⁷ tende a sottolinearne l'evidente carattere neoplatonico, non senza l'idea di θεωρεῖν e πράξις recuperate da Aristotele, in cui domina la discussione sull'Amore, le sue distinzioni per mezzo di Venere (celeste o terrena) e la concordia armonica che ne deriva¹¹⁸.

Invece, in questa sede, a mo' di conclusione su questo primo polo, vorrei tentare una lettura più sotterranea, perché cerca di tematizzare, nuovamente, la mortalità di quei personaggi che hanno animato il convito spettrale. Dopo una nottata devoluta alla discussione animata, in cui Giuliano Magnifico e Gaspar Pallavicino hanno combattuto con le loro argomentazioni, dei nobili invitati non v'era ancora alcuno che «sentisse gravezza di sonno»¹¹⁹: occhi aperti, risvegliati dalla virtù che era stata profusa attraverso

¹¹⁵ B. P. DA CAGLI, *Del galant'huomo*, op. cit.

¹¹⁶ *Ivi*, I, I, f°: 3v. Non da poco, inoltre, la distinzione che viene proposta tra «galant'huomo» e «gentilhuomo», dove il primo è colui che, appunto, impiega i buoni mezzi per dimostrare tutta la sua creanza rispetto ai costumi e all'opinione che di sé costruisce; mentre il secondo detiene naturalmente in ogni azione il «costume di Nobile», cfr. 4r sgg.

¹¹⁷ Si veda L. V. RYAN, «Book Four of Castiglione's Courtier: Climax or Afterthought?», *Studies in the Renaissance*, 1972, 19, pp. 156-179, il quale fornisce altresì una prospettiva sulle ondate redazionali che hanno attraversato questo ultimo libro.

¹¹⁸ Ad esempio: LC, IV, LXX, pp. 437-438.

¹¹⁹ *Ivi*, IV, LXXIII, p. 441.

simile discorrere. Ma loro non si vogliono accecare, dopo tanto tempo nell'ombra, con la visione diretta del sole, che sorgendo dipinge di rosa l'orizzonte. Gli uccelli iniziano a cinguettare, accogliendo la fresca brezza mattutina, che spira fin dentro la stanza dei nostri signori.

L'inversione del ciclo diurno-notturno, con il conseguente ritiro nelle private stanze con la giornata già incedente, sembrano caratteri attribuibili a figure sinistre, come un vampiro o, almeno, una bestia che non può ridursi alla socievolezza umana, espressa sotto la luce del sole. Ora, non si vuole dire che Castiglione abbia pensato per loro una così triste condizione, specialmente dopo tutto ciò che abbiamo visto. Tuttavia, ci sembra opportuno sottolineare la loro spettralità: la luce del sole non li tocca direttamente, illumina loro il cammino verso il buio della stanza in cui andranno, questa volta davvero, a chiudere gli occhi. Castiglione rimette i propri pupazzi nella cassa, man mano che perdono l'alito vivificante del parlante. Solo una piccola occhiata all'alba è possibile per loro, non la luce radiosa del sole di mezzogiorno, non la verità del Bene; tanto basta, però, per creare un idillio sensoriale, farsi colpire dalla meraviglia e bellezza della visione. Ma, di fatto, scena di morte, in cui gli «augelli» non fanno altro che annunciare il trapassare di queste virtuose personalità, il decomporsi dei loro sinuosi corpi aggraziati, rinchiusi in una perenne liminalità: soglia della ostentazione aggraziata di sé, sempre in bilico tra gli estremi del vizio; soglia della voce tornata viva, ma pur sempre alla mercé di colui che, leggendo, deve riattivarne il suono.

Il silenzio certo non li inghiotte del tutto, perché c'è ancora qualcuno che, parlando di loro, parla attraverso e con loro. La memoria viene da Castiglione funzionalizzata per modellare il perfetto cortigiano, che risulta per levigazione, scontro e ritagli di opinioni che, nella loro espressione, predicano più della fisionomia di chi le vocalizza rispetto al contenuto stesso.

Finalmente, l'incarnazione dell'ideale ha avuto luogo: nel momento in cui la sua epoca volge verso la fine, la sua alba si leva rischiarandone i connotati mummificati.

ANTIPODO SECONDO: SILENZIO MORTIFERO

Castiglione muore nel 1529, ancora impegnato nel suo lavoro di cancelleria in Spagna, in qualità di legato pontificio. La guerra scatenata dagli eretici protestanti pone in una tale tensione le diplomazie europee che i vecchi assetti geopolitici vengono a sgretolarsi nel giro di un decennio. Luogo messo a riparo soltanto nella fantasia è dunque la corte, dove viene a maturazione il sogno irenico¹²⁰ dell'*otium* filosofico a cui hanno accesso i valenti spiriti nobiliari, ritagliato sui modelli accademici e peripatetici.

L'opera ebbe una grande circolazione, ora come pietra di paragone, ora come bersaglio di critiche repulsive¹²¹. Per la nostra lettura ci è sufficiente ritenere alcune linee di forza rinvenibili nel testo che sono ben rappresentative della selettiva mobilità concettuale a cui si è sottoposto il *Libro del Cortegiano*:

- a) Centralità della *regula universalissima*, e sue *regole universali* dipendenti, al fine di marginalizzare gli estremi (temerarietà-arroganza e timidezza-mestizia);
- b) Intessitura del corpo cortigiano come fascio di attraversamento delle relazioni civilizzatrici e sua superficialità permeabile;
- c) Dialogo come unica forma di ritrasmissione autentica della parola vocale, della viva voce; affidabilità della finzione narrativa tramite resoconto (*récit*) e deferenza autoriale.

Si sottolineano questi aspetti perché, malgrado il cambio di orizzonte adottato da Guazzo, sono queste le sfumature concettuali a essere selezionate ne *La civil conversatione*, che andremo ad analizzare.

Prima, però, è bene dare un contorno minimo alla tangente intrapresa da Stefano Guazzo. Giurista di formazione, si distinse per la sua abilità diplomatica, che lo condusse al seguito

¹²⁰ Gioca di rimando il piano diplomatico, per il quale Castiglione prova a farsi materialmente esecutore, secondo il quale papato e impero devono tornare alla loro comune e naturale coincidenza politico-culturale. Su questo si veda C. VASOLI, «Il cortigiano, il diplomatico, il principe - intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento», in C. OSSOLA (a cura di), *La corte e il Cortegiano*, Roma: Bulzoni, vol. I, 1980, in part. pp. 176-177.

¹²¹ P. BURKE, *The Fortunes of the Courtier: The European reception of Castiglione's Cortegiano*, Philadelphia: Pennsylvania State UP, 1996.

dei Gonzaga. Nel 1561, rientrato nella città natale di Casale Monferrato, contribuisce alla fondazione dell'Accademia degli Illustrati. Non la compagnia dei nobili, ma quella di letterati e intellettuali, eruditi e studiosi, è al centro dell'immagine di *conversatione* che trasparirà dall'opera. L'accademia, infatti, rispetto all'ambiente della corte, non poteva che allontanarsi dallo sfarzo ostentato, dalle velenose circuizioni e dal giogo che il servizio al signore poteva talvolta rappresentare. L'accademia, piuttosto, si pone come luogo estremamente altro, dove il convito è composto solo da uomini di lettere e di studio, in cui non trova spazio la macchinazione. Non si tratta di avversione totale verso la corte nobiliare, quanto di una moderata critica delle degenerazioni che ognuno può constatare in una corte qualsiasi.

Dunque, l'accademia come ambiente ancora più simile - idealmente - a quello delle scuole filosofiche antiche. Il diverso orizzonte di riferimento con cui Guazzo cresce non osta la ricezione del paradigma castiglioniano, poiché la corte è, ancora, un luogo con cui il letterato comunica e intrattiene conversazione, la attraversa per diletta i patroni così come per oralizzare la propria opera. L'obiettivo sarà allora quello di raffigurare il darsi specifico della conversazione, del vivere aggregato secondo gli schemi civili anche al di fuori dall'individuazione formale dei caratteri del cortigiano. Già dal titolo si dimostra che Guazzo non voglia modellare l'uomo perfetto che possa varcare le soglie del palazzo principesco; invece, cerca di imprimere il calco del modo più virtuoso per farsi predicatore di sé, parlante onorevole e cosciente dell'onere legato alla prova di ciò che si ha acquisito.

Almeno a livello preliminare, possiamo dire che non solo l'orizzonte di allocuzione è diverso tra Castiglione e Guazzo, ma anche il modo di intendere il prodursi della *conversatione*: nel primo, girando attorno al tema delle serate, il personaggio è caleidoscopio di tutte le buone condizioni richieste perché, all'interno della corte, si dia la conversazione virtuosa per bocca del perfetto cortigiano; invece, nel secondo, la conversazione viene tematizzata variamente, a seconda del suo sorgere spontaneo in piazza o del suo conformarsi agli stretti canali comunicativi impiegati da coloro che parlavano per medesimi *exempla*¹²².

¹²² S. GUAZZO, *La civil conversatione*, op. cit., p. 113, in particolare laddove, con la metafora dei giureconsulti, si marca la divisione tra locutori di propria elezione e locutori fortuiti. D'ora in avanti indicheremo l'opera con CC.

1. Effetti patologici della conversazione

La varietà delle opinioni, quindi delle possibili tramature che possono darsi nella costruzione del discorso, rende pressoché onnipresente la virtualità della contesa, così come della deviazione dalla regola - un pericolo costante di disputa, o, peggio, affettazione. I «duri d'orecchie» sono i diretti referenti di Guazzo, i quali devono, finalmente, comprendere che «le contese, et gli scandali, che per lo piu cadono fra mortali, non altronde avvengono che dal non saper essi usare le *convenevoli maniere nel conversare*»¹²³. In sostanza, il compito raccolto da Guazzo è quello di estendere il «beneficio universale» del saper trattenersi in conversazione a tutti coloro che, non letterati, ancora si dimostrano poco atti a scongiurare la carica conflittuale che deriva da una non raffinata posizione di sé nello scambio orale. Rendere più accettabile il discorso affinché i fraintendimenti siano ridotti al minimo (non possono mai del tutto essere rimossi: nessuna formalizzazione routinizzante può innestarsi nel parlato), allargare l'accesso all'*entretien* ai più, pur confermandoli nelle loro posizioni qualitativamente differenziate.

Nessuna modellizzazione, perché la conversazione viene presa come fenomeno consustanziale di tutta la consociazione umana, presente anche nei più remoti anfratti della città. Un colloquio costante a cui non è possibile sottrarsi, poiché ciascun rapporto richiede di essere praticato comunicando. Eppure, la conversazione non è una, un semplice parlare, poiché la predicazione richiede inflessione, declinazione opportuna a seconda di chi si pone all'estremo opposto della voce. Un flusso continuo che, per un gentiluomo abituato a sprezzare la propria arte, appare come brusio di fondo, che non reca fastidio per via dell'abitudine che vi si è avviluppata sopra. Ma così come l'esposizione continuata sterilizza, talvolta, se concorrenziale ad un'altra alterazione della salute, può causare notevoli danni.

Il Cavalier Guglielmo Guazzo si trovava a Saluzzo quando gli venne fatta visita da suo fratello Stefano. Una «febre quartana» lo aveva costretto lungamente al ricovero, di cui portava i segni nella «squallidezza del suo volto» e nella «debolezza della voce»¹²⁴. La malattia, accettata come punizione redentiva¹²⁵, snatura il Cavaliere, che fino a quel momento si era distinto presso le corti europee per valor militare e grazia di portamento,

¹²³ CC, *Lettera dedicatoria al Signor Vespasiano Gonzaga Colonna*, ff°: 2v-3v. Il corsivo che abbiamo inserito vuole sottolineare l'apporto circostanziale, che ritorna fin da subito, della giusta maniera con cui predicare in conversazione. Sono maniere che convengono a seconda del conversare locale.

¹²⁴ CC, I, p. 2. Come si intuisce, vengono meno la graziosità della complessione facciale e l'affermatività di una voce solida e mascolina, che invece sono i primi fattori creativi della buona opinione di sé presso gli altri.

¹²⁵ «una lunga, et forse incurabile infermità per purgare questa meschina anima di qualche humor peccante», I, p. 4.

riducendolo ora in una condizione di mestizia e prostrazione. Il vero problema che richiede attenzioni mediche, però, non si scorge ad occhio nudo, neanche quello di un «Eccellente Filosofo, et Medico» come Annibale Magnocavalli: sono le piaghe del cuore, «oppresso da così grave malinconia», a richiedere che il medico si faccia anche amico. Perché il cuore, come il corpo intero, sia curato serve esporlo a qualcuno di prossimo, gettarlo al di fuori del petto. La medicina del corpo dovrà aspettare stagione più propizia, ma quella dell'anima, localizzata nel cuore afflitto, reso schiavo della malattia e della reclusione che ne consegue, deve tempestivamente soccorrere il valoroso malato. Una cartella clinica predicata direttamente nel confronto¹²⁶.

La vita di corte è stancante, specialmente per colui che si trova in una condizione di diminuzione delle forze vitali. Si è costretti a negoziare e discorrere con una miriade di personalità diverse, dai servitori ai legati, verso i quali occorre sempre tenere un portamento mediano, in cui le parole siano soppesate a dovere e secondo giusta mediocrità. La «conversatione di molti» produce «affanno, et molestia», mentre la solitudine appare come «refrigerio, et alleviamento»¹²⁷. Il manto della conversazione onesta è talmente spesso che costringe a considerare la stanza privata non più come luogo di ricreazione e ristoro, in cui poter legittimamente tagliar fuori i *negotii*, ma unico recinto in cui riscuotere la propria libertà. La libertà a cui si fa qui riferimento è da intendersi come libertà della privazione, della sottrazione di sé dagli altri e dalle situazioni di società. Una libertà che si dispiegherebbe nella penombra, in cui nessun giudice è presente e, perciò, viene meno l'obbligo di apparenza, l'obbligo di *sprezzatura*. Una libertà che dà «piacere, et conforto» esclusivamente a sé medesimi.

Dopo lungo tempo, e vari tentativi dei medici francesi, il Cavaliere si concepisce come completamente vinto dalla malattia, ormai ritenuta «incurabile»; una credenza che, inoltre, non fa altro che irrobustirsi col tempo, andando a sclerotizzare la postura del malato, rendendolo più restio al farsi trattare da un medico. Il Signor Magnocavalli, a questo punto, individua la «cagione» del male nella «falsa imaginatione» che il Cavaliere si è formato: una distorsione completa della complessione umana, naturalmente portata alla socialità, ma anche, e soprattutto, del senno personale di Guazzo. La «sinistra credenza» che si è insinuata nelle sue viscere, alimentando umori «ribelli della allegrezza», ha autonomamente stabilito per sé e su di sé la terapia, rovesciando quello

¹²⁶ Guazzo, infatti, a pp. 3-4 ci dice che gli incontri tra suo fratello e Annibale avvenivano durante il giorno, così poi da farsi raccontare quanto detto la sera («lodevoli discorsi [...] ragionamenti»).

¹²⁷ *Ivi*, I, p. 6.

che è, invece, il consiglio medico di Annibale, ovvero di intendere «la solitudine per veleno, et la conversatione per antidoto»¹²⁸.

La situazione non è certo da sottovalutare: «al solitario non conviene altro nome, che o di bestia, o di tiranno»¹²⁹. Colui che si separa volontariamente dalla consociazione umana commette un atto innaturale, letteralmente contro la propria natura, poiché si rende non solo ladro di terreno alle vere bestie, di cui va ad occupare le grotte e le tane, ma anche criminale nei confronti della legge connaturata all'uomo, ovvero quella di vivere in società e in discorso. Solo il venire insieme delle genti rende possibile la strada verso la virtù; o, almeno, l'uscire dallo stato ferino. Colui che non conversa non ha speranza, chi non ha speranza non ha giudizio e chi non ha nemmeno quest'ultimo «è poco men che bestia»¹³⁰. La causalità si nota solo nell'ultimo segmento di questa serie, dove la mancanza di un qualsivoglia giudizio conduce ad essere assimilati a quelle creature che non lo dimostrano, in quanto prive *anche* di linguaggio¹³¹.

1.1. Non tutta la solitudine vien per nuocere

Valga in generale l'ammonizione «guai all'huomo solo, il quale quando sarà caduto, non avrà chi lo rilievi»¹³². Una simile massima arriva a confermare il fatto che non esiste vita degna di tale nome che si chiami fuori della congregazione umana. L'unica eccezione, che appunto è materia dei «sacri Teologi», è la solitudine che deriva dalla grazia ricevuta direttamente da Dio, perciò una beata ed estatica solitudine - quella dell'asceta contemplativo insomma. Anche il medico Annibale, però, è costretto ad

¹²⁸ *Ivi*, I, p. 8.

¹²⁹ *Ivi*, I, p. 25.

¹³⁰ *Ivi*, I, p. 45. Non è un caso che questa serie venga messa all'opera nel voler definire l'uomo, ricorrendo alla presunta etimologia greca. Quello che interessa a noi mettere in luce è il fatto che, di nuovo, capacità di linguaggio rimandi alla formazione ed espressione di pensiero; al contrario, chiamarsi fuori da simile articolazione necessaria vuol dire riacquisire bestialità.

¹³¹ È interessante notare come, generalmente, la comparazione con l'animale sia volta a esaltare l'aspetto logico (cioè del *logos*) proprio alla natura umana; tuttavia, si trovano altresì casi che sembrano porsi in rottura con questa analogia, ormai classica: La Boétie, ad esempio, sostiene che gli animali domestici - ma non solo - comunicano con noi il loro desiderio istintuale alla libertà, gridandolo nei versi, che pure ci rimangono incomprensibili. Montaigne, allo stesso modo, si interroga sulla possibilità di una "religione" insita nell'istinto animale. Cfr. E. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, Paris : Klincksieck-Droz, 2022, p. 54 («si les hommes veulent les [le bestie] comprendre, leur crient: Vive la liberté !») e M. MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. GARAVINI e A. TOURNON, Milano: Bompiani, I, 12, pp. 838-840 («Mais pour ne voir aucune telle apparence ès autres animaux, nous ne pouvons pourtant établir qu'ils soient sans religion, et ne pouvons prendre en aucune part ce qui nous est caché. [...] ces effets que nous reconnaissons aux autres animaux, plus grands que les nôtres, témoignent en eux quelque faculté plus excellente, qui nous est occulte»). Ciò non significa che gli animali siano dotati di linguaggio razionale come il nostro, ma che, anzi, abbiano nonostante ciò un linguaggio, che, sebbene non venga da noi compreso, funziona come *medium* comunicativo, giustapposto a quello umano, che non dovrebbe, per questo, risultare diminuito nella sua virtù e nella razionalità che riesce a veicolare.

¹³² *CC*, I, p. 46.

ammettere, con l'incalzare dell'argomentazione di Guazzo, che alcuni tipi di solitudine non sono «nè a biasimare, nè a sbandire», perché «vi sono tempi opportuni, ne i quali, come voi dite, ella è utile, e necessaria», sia dal punto di vista del ristoro che ne deriva, sia da quello dell'impossibilità di mantenersi costantemente in conversazione. Queste «sorti» di solitudine si dimostrano non prive di conversazione, e se ne distinguono tre:

- a) quella di tempo;
- b) quella di luogo;
- c) quella «d'animo».

Con a) si intende la solitudine notturna, della lontananza dagli altri per la tarda ora e la fine delle mansioni diurne, in cui uno può ripercorrere le conversazioni avute durante la giornata e imprimerle dentro di sé.

Invece, b) richiede di fare attenzione ad una particolarità: questo tipo di solitudine, che si svolge nelle private stanze, è strettamente legata al suo uso, alla pratica che se ne fa. Alcuni la sfruttano per allontanarsi dal mondo terreno e darsi alla contemplazione dell'opera divina, altri per «consequir lo studio, et con le speculationi il frutto delle scienze», mentre altri ancora per rimuginare («discorrere con loro medesimi»¹³³) dei loro «negoty», sia pubblici che privati, “oikonomici” (legati alla *oikonomia* intesa come governo della casata e della famiglia). In questo caso, dalla frequentazione assidua degli appartamenti riparati è possibile che si sviluppi una malinconia accidentale¹³⁴, dovuta magari al troppo studio speculativo, che pure impatta il corpo con «gravi indispositioni»; senza contare poi le sconcerie che è possibile leggere in solitudine o le tediose fatiche che si possono evitare stando reclusi. Tuttavia, come dice Scipione, non ci si trova soli nemmeno in questa situazione, poiché, trattando dei migliori e più onesti modi di acquisire maggior virtù, ci si mette in conversazione con se stessi: anzi, si rende ancora più diretto il contatto che si costituisce con gli altri raffinando i giudizi ricevuti e sviluppando una sana terapia di sé.

Infine, c) insorge proprio laddove meno si andrebbe a cercare la solitudine, ovvero in mezzo agli altri, quando uno «si ritrova con l'animo, et col pensiero tutto in se stesso»¹³⁵. In simil contesto, a cui non è possibile sottrarsi, si deve usare una certa «discretezza», particolarmente incarnata nella signora Margherita Stanga, la quale «con gli sguardi, co'l riso, et con la favella» asserisce la propria presenza, la propria partecipazione alla

¹³³ *Ivi*, I, p. 47.

¹³⁴ *Ivi*, I, p. 10.

¹³⁵ *Ivi*, I, p. 50.

conversazione, mentre «per la trasparenza de gli occhi suoi» viene rivelata il suo coinvolgimento in più nobili pensieri. Visto che il «pellegrinaggio» della vita comune è sempre da battere, «l'huomo ben composto si mantiene intatto nel commercio de' tristi; fra i quali essendo, fa conto di non esservi»¹³⁶. La solitudine d'animo esige, allora, un certo grado di contenzione e ritenzione dalla sua espressione, mediante l'impiego delle regole universali. In questo modo si ritrova il loro valore di contro-tattiche mobili rispetto al fastidio che alcune compagnie apportano alla complessione della personalità. La conversazione coi molti non può che generare, nella tensione costante della comunicazione, dei sovraccarichi, dei cortocircuiti che rischiano di compromettere l'integralità della personalità ivi coinvolta.

E d'altronde, ciò comporta che uno si abitui a «tolerare i difetti altrui», poiché, pur essendo vero che «ogni simile desidera il suo simile», la natura «ci ha dato quasi due persone»: l'una è comune a tutti gli uomini, «in quanto sono partecipi di ragione», mentre l'altra «è propria di ciascuno in quanto alla differenza»¹³⁷. Non esiste perfezione caratteriale, nemmeno nei più razionali degli uomini. La ragione è sede naturale dei precetti su come si abbia a condurre il «pellegrinaggio», perciò qui risiede la *discrettezza* che si richiede, *cum grano salis*, in ogni conversazione. L'unità di queste due persone - confermata da quel «quasi» - ci permette di constatare che la personalità dovrebbe saper disporre convenientemente di sé, nell'uso che, predicando, fa di sé dipendentemente dal contesto: con alcuni i difetti possono essere mostrati e non saranno giudicati, mentre con altri è la ragione che deve prevalere, la quale deve impiegare discretamente dei mezzi che ha disposizione per mascherare il fastidio che viene provato. L'integralità della personalità è, perciò, selettiva, comandata dal governo razionale, appropriato, di sé attraverso le circostanze.

1.2. Conversazione: principio e fine delle scienze

Dopo aver ricevuto l'invito di Magnocavalli a parlare come se fossero davanti ad un falò, per evitare gravità e affettazione, rendendo il tutto più familiare, il cavalier Guazzo comincia la sua requisitoria in favore della solitudine. Particolarmente emergono, da pagina 18 in poi, due temi, che verranno altresì ripresi nella replica del medico: la città come «albergo di vitii», in cui la «vil plebe» si diletta nel «conversare, et far numero»,

¹³⁶ *Ivi*, I, p. 52.

¹³⁷ *Ivi*, I, p. 116.

cioè accumulando frasi, sconnesse e rotte, oppure sboccate e prive di qualsiasi grazia o rilevanza; e la separazione che i filosofi hanno sempre cercato, preferendo la compagnia di altri letterati e sapienti. I filosofi, i sapienti in genere, ripugnano la moltitudine.

Simile risposta, a detta di Annibale, «rispetta l'ufficio del perfetto cortigiano» per la convenienza e la grazia con cui intesse gli argomenti. Tuttavia, la diversità delle opinioni lo spinge a controbattere: innanzitutto, una rivalutazione del sistema città, il cui inurbamento permette, nel costante flusso di personalità che vi vivono e lo attraversano, che gli uomini si tolgano gli abiti della bestialità isolata per prendere la «creanza dei costumi»¹³⁸. L'argomento procede qui per negativo, poiché Annibale conferisce il potere di creazione al togliimento progressivo della bestialità. È l'uscita dallo stato di solitudine, naturalmente silenzioso perché espresso in parole scollegate, discorsi privi di senso razionale, a rappresentare il metro di epurazione con cui misurare il procedere della formazione dell'uomo, così come all'instaurazione del «tempio della giustizia». Uomo venga qui inteso nel suo senso più generale, cioè di appartenente alla specie umana, che dunque non può pretendersi tale se non dimostri i caratteri logico-razionali, nonché etici, che la congregazione fa maturare, porta a concrezione nello spirito e, perciò, nel corpo.

Questo ripercorrere i primordi del processo con cui gli uomini hanno acquisito introiettandoli i propri costumi porta Annibale a vedere nella generazione un fatto estremamente sociale: l'uomo non è nato «solo per se stesso», e anzi, colui che non segua nient'altro che il proprio interesse, ciò che la pancia ordina, si macchia «d'estremo vituperio». Così come non si viene al mondo per se stessi, ovvero seguendo la propria volontà, similmente le scienze, la filosofia e le arti sono opera dell'attività connaturata allo stare insieme sociale. Non viene, come in Castiglione, esplicitato a chiare lettere il fatto che tutta la virtù sia da ostendere sensibilmente al di fuori verso il pubblico, ma ciò che si può rilevare è l'estrema correlazione che intrattengono i processi di introiezione dei costumi e l'effervescenza dell'operare e vivere in società, per cui anche i più teoretici dei filosofi dovrebbero, in ogni caso, lavorare affinché il loro giovamento non vada perduto, o, peggio, ricada solo su di loro: «tra sepolto tesoro, et occulta sapienza, non si conosce alcuna differenza»¹³⁹.

¹³⁸ *Ivi*, I, p. 25. È da notare brevemente che creanza fa parte della stessa famiglia semantica espressa dalla radice indoeuropea *krewh₂-/*qrewəs-, col significato di “pezzo di carne”, che ha dato origine, oltre al greco κρέας (“carne”), il latino *cāro*, *carnis*, da cui, ad esempio: cruento, crudo, creare. Quest'ultimo verbo è sovente impiegato nella sua accezione di “formare, istruire”. La formazione dà materialmente corpo all'educazione che si riceve. La formazione è informazione, crea l'uomo fin dentro alla più piccola cellula del corpo crudo, nella carne viva. Cfr. E. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en Indo-européen*, Paris : Maisonneuve, 1973, pp. 174-175 e P. CHANTRAINE, *op. cit.*, pp. 557-558.

¹³⁹ *CC*, I, p. 27.

Uso e memoria sono, dice il medico probabilmente sulla scorta di Simonide di Ceo, i genitori della sapienza, la quale si accresce più e più che si dimena fra questi due. Le cose umane si padroneggiano praticandole, facendosi permeabili al dono più appropriato che la natura abbia fatto all'uomo: la favella. Nella sua risposta, il Cavaliere argomenta, dopo una iniziale concessione all'avversario-amico, che è la solitudine a garantire il perfetto apprendimento della scienza, poiché tutto ciò di cui si ha bisogno è allontanamento da bifolchi e illetterati, che gremiscono le piazze. In quest'ultimo gruppo ricadono, tra gli altri, anche i cortigiani, che motteggiano i veri uomini di lettere per la loro naturale repulsione verso «le riverenze alla moderna», preferendo «semplicità di costumi» e «candidezza d'animo»¹⁴⁰. Il perfetto cortigiano castiglioniano aveva per ornamento dell'animo le lettere umane; il cortigiano medio, invece, è uomo da poco, poiché tutto concentrato verso l'adulazione e la finzione che deve indossare. Insomma, la solitudine offre il miglior riparo da torti, maldicenze, vessazioni di ogni tipo che pullulano la piazza, luogo della bassa conversazione volgare, e arrischiano la fama, quindi la vita, di chi le incontra¹⁴¹; per di più, essa assicura l'apprendimento del sapere.

Peccato, però, che il sapere sia regolato da un diverso regime veritativo. Infatti, Annibale, constatando la virulenza spontanea del male che affligge l'amico-paziente, sottolinea l'aspetto motore della trasmissione, ricezione e dell'accrescimento delle scienze: il rapporto coi maestri. Il confronto conversativo («discorrendo, et disputando») con altri sapienti fa da «certifica del suo valore»¹⁴². Ciò non significa che la conversazione tra sapienti accolga indistintamente tutti, solo perché dotati di lingua e capaci di formare un'opinione. Anzi, la vita dell'uomo, cortigiano o dedito ai commerci, si divide sempre in due: prima l'acquisizione dei concetti che «possono bastare ad incaminarsi», poi «l'operare» vero e proprio. In ogni caso, la strada che si è scelta conduce sempre, allorché praticata secondo virtù e ragione, nonché «per la maniera dello stile», al guadagno in termini di fama e credito rispetto a coloro che vengono in contatto con la personalità.

Infine, «l'animo del solitario diviene languido, et pigro non havendo chi lo stimuli». La parola scritta non risuona quanto quella proferita per bocca dei sapienti, perciò «meglio si apprende la dottrina per l'orecchie che per gli occhi»¹⁴³. Addirittura, sempre secondo Magnocavalli, perché vi sia una perfetta trasmissione di sapere sarebbe necessario «haver

¹⁴⁰ *Ivi*, I, p. 33.

¹⁴¹ Guazzo sembra condividere una diffidenza che tornerà in Montaigne, quando dice che «La moyenne région loge les tempêtes: les deux extrêmes, des hommes philosophes et des hommes ruraux, concurrent en tranquillité et en bonheur», in *Saggi, op. cit.*, III, 10, [B], p. 1896. Per i legami sussistenti tra Guazzo e Montaigne si veda N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze: Leo S. Olschki editore, 2004, pp. 373-390.

¹⁴² *Ivi*, I, p. 36.

¹⁴³ *Ivi*, I, p. 38.

del continuo la presenza» degli autori, la loro «viva voce»¹⁴⁴. Il silenzio è sterile di per sé, anche quando rianimato dalla voce interiore della lettura autonoma. Nel silenzio si perde il confronto che spontaneamente, cioè col solo essere pronunciato, opera una raffinazione dell'opinione, portandola ad assumere la perfetta forma con cui penetrare dalle orecchie al cuore. La verità sorge come prodotto di collisione, fusione e selezione degli argomenti, in cui solo quelli nobilmente persuasivi riescono ad imporsi, senza però per questo far ricadere il sapere nel silenzio dell'univocità. In solitudine, «non paragonando alcuno a se stesso, troppo a se stesso attribuisce».

Non pare allora sorprendente il fatto che questo modello di sapere rappresenti il frutto più alto delle accademie, che per la loro conformazione con-correnziale, una conformazione cioè in cui si corre insieme l'agone della e verso la verità, fanno sì che si creino dei veri e propri circoli virtuosi di sapere. L'uomo, manchevole per natura, è come cieco o zoppo: solo l'unione di questi «duo mezi», l'uno prestando le gambe, mentre l'altro presta la vista, rende possibile che siano «l'intero»¹⁴⁵.

2. Apprendimento alla differenza

La conversazione, in sostanza, è ineliminabile e inaggirabile. Essa si verifica, si produce senza che vi sia qualcuno a *volerla*. Per l'uomo nemmeno sarebbe utile, come per la lumaca, pregare dio «che per fuggire i mali vicini, et le cattive compagnie ci conceda gratia di poter portare la casa nostra con essi noi»¹⁴⁶. Non esiste via interiore di salvezza rispetto alla contingenza, mobile e costantemente in attività, della conversazione. L'unica maniera per sapersi dimenare in questa fitta rete di potere relazionale, che ammantava ogni più remoto angolo della congregazione umana, è mantenere una postura dritta ed elastica.

Per ogni luogo e tempo, per ogni conversatore che si presenti all'occasione, si dovrebbe stilare una lista di opportuni modi di pro-ferimento. Tuttavia, la «dissimilitudine della vita»¹⁴⁷ renderebbe questa impresa ancora più faticosa delle dodici fatiche di Ercole. Ancora, la conversazione non si pone come semplice dovere, formale tanto quanto esteriore; piuttosto, assume il proprio funzionamento di dispositivo quando la personalità ivi immersa riesca a maneggiarlo, maneggiandosi, a seconda del caso e del contesto.

¹⁴⁴ Ad esempio, «in Demostene manca la maggior parte di Demostene; perche non si può udire quel, che si legge», *ivi*, II, p. 166.

¹⁴⁵ *Ivi*, I, p. 41.

¹⁴⁶ *Ivi*, I, p. 117.

¹⁴⁷ *Ivi*, I, p. 54.

È la «civil conversatione» a dover essere eletta come dispositivo di rapporto primario e tendente alla perfezione. Per quanto la maggior parte degli uomini si riveli priva di virtù - intellettive e morali -, non per questo il «beneficio» è meno universale. Infatti, «'l viver civilmente non dipende dalla Città, ma dalle qualità dell'animo»¹⁴⁸. Per tal motivo, il precetto della conversazione civile, che si vuole «honesta, lodevole, et virtuosa», sia rivolto e aperto non solo «a gli huomini, che vivono nelle Città, ma ad ogn'altra sorte di persone dovunque si trovino»¹⁴⁹. Ciò, ovviamente, non vuol dire che si debba prestare l'orecchio a chicchessia in maniera sconsiderata, poiché, anzi, «noi siamo riputati, quali sono quelli, con cui più conversiamo»¹⁵⁰. È a questo punto che Magnocavalli introduce la sua triplice distinzione, strettamente dipendente dall'ambito conversazionale e dalle sue occasioni di insorgenza, delle tipologie di uomo con cui è possibile entrare in comunicazione: «buoni, cattivi, et mezani»¹⁵¹. I buoni, oltre a comprendere quelli che hanno eccezionalmente «temprati in se stessi i quattro humori», tanto che la loro natura «non patisce alcuna sorte di difetto», sono identificati come coloro che *più* si avvicinano, nel corso della pratica di loro stessi, alla virtù, avendo acquisito per questo tramite buon nome - sia detto cursoriamente: il perfetto bilanciamento degli umori interni è fatto assolutamente raro, quasi impossibile da ottenere; tuttavia, è per noi importante sottolinearlo nel considerare come anche la fisiologia di ciascuno abbia un peso specifico per determinarne il comportamento esteriore. È uno sbilanciamento della bile nera ad aver portato il Cavalier Guazzo ad ammalarsi di melanconia, morbo silenzioso e del silenzio.

Continuando: i mezani sono coloro che, per quanto dimostrino di avere alcuni difetti, sono più inclini al bene che al male; i cattivi, infine, sono semplicemente e assolutamente viziosi. A ciascuno di questi si associa una disposizione individuale: i buoni sono «desiderabili, i cattivi insopportabili; et i mezani sopportabili»¹⁵². Questo vale come inquadramento generale (per forza generico) rispetto ai diversi tipi qualitativi degli

¹⁴⁸ *Ivi*, I, p. 56. Questo passo richiede una precisazione: la città rimane «albergo di virtù», perché dà materialmente luogo alla congregazione, in cui la sapienza e la virtù possono, ugualmente, trovare la propria comunicazione. Quello che viene qui espresso è, in realtà, il fatto che la civile conversazione sia così tanto universale da non dipendere dai costumi di alcuna città particolare, di nessuna nazione specifica, poiché, anzi, la carica conversativa emerge dalla relazione delle qualità che ciascuno è in grado di dimostrare. Le qualità dell'animo sono, come per Castiglione, naturalmente attingibili da chiunque, posto che uno sappia coltivarle.

¹⁴⁹ *Ivi*, I, p. 57.

¹⁵⁰ *Ibid.* Si vedano i capitoli XXIX e XXX di *LC*, II, pp. 161-164, per un raffronto con Castiglione, il quale, nella sua trattazione dell'argomento delle compagnie e dell'amicizia - di cui si sottolinea l'importanza per il legame sociale - tende a calcare altresì l'aspetto di piacevolezza che arreca all'animo, che si trova disteso nel momento in cui possa fare esperienza della virtuosa forma amicale. È chiara qui la derivazione dalla *φιλία* tra anime virtuose così come proposta da Aristotele (*Etic. Nic., op. cit.*, VIII, 1-15, 1155a 23-1162b 34-36). In generale, comunque, si noti come anche la frequentazione di determinate personalità abbia un valore etico imprescindibile, non solo per la fama riflessa che si acquisisce, ma anche per l'effettivo compimento della virtù conversazionale. L'altro rifrange la personalità di chi ha scelto di accompagnarvisi - e viceversa.

¹⁵¹ *Ivi*, I, p. 58.

¹⁵² *Ivi*, I, p. 59.

uomini che si possono incrociare in conversazione; senza, però, dimenticarsi di «conceder qualche luogo all'uso comune», sì da «sodisfare più a gli altri»¹⁵³, anche quando siano di rango inferiore o dimostrino di aver meno dottrina da trasmettere e scambiare.

D'altronde, la conversazione può nascere in un «infinito numero di persone». Per un momento, Annibale è sembrato alludere alla possibilità di dare accesso alla conversazione civile anche agli «ignobili»¹⁵⁴; ma, una volta recepita l'avversione con cui il Cavaliere aveva inteso questa proposta, subito riesce a correggersi: non si tratta di ammettere al gioco conversazionale «zappatori, et contadini», bensì definire una infinità chiusa, relativa esclusivamente a coloro che occupano e vivono uno stato non troppo distante da quello di cui fa parte il superiore. Una distanza che renda quantomeno udibili le parole che li collegano. In questo piccolo numero illimitato vi sono anche coloro che, «per l'altezza dell'ingegno, et per la qualità della vita loro», hanno diritto a partecipare della civiltà. Alla domanda «Se sono incivili, come sono nobili? Et se sono nobili, come incivili?» non v'è altra risposta se non quella per cui si constata la completa autonomia della fortuna rispetto alla virtù: la fortuna opera indipendentemente dalla tecnica umana indirizzata alla raffinazione virtuosa di sé. L'aleatorietà della Fortuna non partecipa di alcun merito e tantomeno, per converso, ne è corifea.

L'anima è la medesima, poiché procede dal Creatore. Ciò che davvero marca la differenza qualitativa, dunque posizionale, in cui si è inseriti è la virtù, il processo mobile ed elastico che conduce alla sua acquisizione: «l' vero nobile non nasce come il Poeta, ma si fa come l'Oratore»¹⁵⁵. Con l'oratore il nobile-perché-virtuoso condivide altresì il rapporto con il passato, con la storia familiare o cittadina che lo accompagna dalla nascita e ne rischiarà il corso avvenire attraverso i moniti e gli esempi notevoli degli antenati. Il confronto col passato storico si fa vivo - per quel tanto che sia possibile, essendo sempre affidato alla scrittura, quando non sia perduto nell'oblio -, tornando ad alimentare la cognizione degli eventi umani attraverso il solco che è stato lasciato e da

¹⁵³ *Ivi*, I, p. 64.

¹⁵⁴ *CC*, II, p. 224. Ignobili non indica necessariamente una connotazione peggiorativa o dispregiativa; il nostro senso di ignobile veniva piuttosto significato con: «naturalmente incolti, rozzi, inetti, duri, inhumani, aspri, fieri, selvaggi, et quasi barbari, et privi d'intendimento». Più semplicemente, «ignobili» va a comprendere tutto quel gruppo di persone che non può dimostrare di detenere almeno un titolo nobiliare. Il terzo stato era formato da ignobili, per intenderci. In Tiraqueau, citato da Guazzo alla pagina seguente, la nobiltà viene fatta discendere dalla rilevanza ottica che una famiglia, un casato o un nome avevano saputo ricavarci all'attenzione del popolo. Il lessico nobiliare è, dunque, legato alla *claritas*, alla luminosità che rifulge dalla personalità espressa («Ubi Servius, ignobilis (inquit) non vilis, sed ignotus»). Solo coloro che potevano mettere in luce il proprio nome potevano dirsi nobili, poiché pubblici, visibili sotto la luce diretta e all'occhio di tutti. Cfr. A. TIRAQUEAU, *Commentarii de Nobilitate et Iure primigeniorum, Tertia hac, eademque postrema editione, ab autore ipso diligentissime recogniti, et tertia amplius parte locupletati*, Logdunum: G. Rovillium, 1579 (I ed. 1549), in part. II, pp. 2-5.

¹⁵⁵ *Ivi*, II, p. 235. Da p. 226 sgg. si ha la distinzione fra le tre gradazioni di nobiltà, anche tenendo conto di come venga acquisita.

cui è ancora possibile estrarre selettivamente degli insegnamenti appropriati. E anche coloro che non avessero una storia, dei βίοι, a cui attingere personalmente, non per questo meritano un trattamento di minor «umanità»: all'incontro, il nobile si faccia maestro e, con la sua superiorità, accresca la virtù dell'inferiore. Offrendogli gentilezza e cortesia, così come piacevolezza e bontà di argomenti, il nobile si rende tramite dell'effetto civilizzante delle sue parole e della sua presenza, ostendendo il proprio onore e ottenendo in cambio il governo dell'anima inferiore.

2.1. Animali selvaggi e sociali: degenerazioni conversative

La conversazione più si svolge ed ha luogo e meno esprime, meno comunica la virtù detenuta dalla personalità. Nel processo terapeutico a cui si è qui sottoposto il Cavaliere non si vuole far sì che egli, una volta recuperata la propria salute, si renda continuamente aperto a qualsiasi incontro, che presti orecchio a tutti coloro che vi possano entrare in contatto. La vera conversazione civile si avrà sempre nel ristretto circolo di letterati compagni, i quali solamente sanno accettare e compartecipare dell'apertura del cuore al fuori. Pur tuttavia, non è possibile venir meno all'inclinazione naturale che l'uomo dimostra di avere. Infatti, il beneficio di stare in società passa anche dalla predisposizione che si ha nell'udire dei difetti altrui, sì da trarne un certo piacere di rimando, per negativo. Categoria degenerata sono però i maldicenti, poiché sempre pronti a gioire delle disgrazie di altri, vizio certo «in odio al mondo», ma «hormai divenuto così familiare»¹⁵⁶.

Per «l'Invidia, et l'Arroganza, le quali sono congiurate in noi stessi contra di noi», i maldicenti sono costantemente all'opera per minare l'integrità altrui. Le loro specie sono molte e variano a seconda di cosa loro imponga la vanagloria: farsi notare in ogni circostanza, ingannare il prossimo con eloquenza e retorica, dissimulare la propria ipocrisia. Tutte queste razze di maldicenti, però, sono all'esterno, sono come «delle bestie selvagge»¹⁵⁷.

Vi sono poi le fiere «domestiche», di cui essere alquanto attenti, trovandosi questi in mezzo a chiunque. Tali sono gli adulatori, siano essi mascherati o palesi, fiere dall'alito nefitico che perdono il giorno a corrompere le orecchie che capitano loro a tiro. La loro «spetie» cade sotto al genere dei simulatori. Si insinuano negli animi e qui occupano surrettiziamente le grazie altrui con artificio. E tuttavia, «se ben tutti biasimano

¹⁵⁶ *Ivi*, I, p. 69.

¹⁵⁷ *Ivi*, I, p. 81.

l'adulatione con la lingua, tutti nondimeno la laudano col cuore»¹⁵⁸. Un fatto sociale che si accompagna alla conversazione, quindi, il cui male non può essere estirpato del tutto, ma che anzi richiede diffidenza e prudenza a coloro che vi si interfaccino (e sappiano riconoscere le tecniche adulatorie). Ciononostante, proprio in quanto fatto social-naturale, si tratta anche di un terreno comune, una struttura portante nel sistema di rimandi reciproci che si intesse in società. Infatti, «chi levasse l'adulatione del mondo, levrebbe la creanza»¹⁵⁹, che altresì viene mantenuta perché vi sia un certo grado di pacificazione all'interno dei costumi. C'è differenza, quindi, tra la beffa dell'adulatione falsamente proferita e l'inganno buono, «dirizzato a lodevol fine, et utile all'ingannato»¹⁶⁰, proprio come i medici usano dei palliativi per distrarre il paziente e mascherare l'amarezza della cura somministrata.

Nel discorso relativo alla virtù, in sostanza, non importa mantenere sempre la verità personale in facciata, poiché non si nega una certa utilità dissimulativa¹⁶¹. In queste situazioni il confine tra virtù e vizio, nella scala delle sue gradazioni, si fa alquanto labile, a seconda dell'intenzione con cui si emette il proferimento, del bersaglio che si vuole colpire al cuore e delle risonanze che si vogliono lasciar passare. L'instabilità abilita il tatticismo discrezionale: è atto giudizioso tenere per sé la verità che si riceve e «lasciar la bugia all'adulatore».

Tutti questi tipi, figure sinistre che si ristorano e si riproducono proprio in mezzo alla gente, rendono la conversazione sicuramente più insidiosa, aperta alla diffamazione o al disonore. Nessuno, però, è tanto odioso come questi due ultimi degenerati: gli ambiziosi e «gli altieri, et superbi». I primi «non pongono termine ai loro insatiabili desiderj», perché letteralmente consumati dall'inquietudine rispetto alle loro fantasie, che li spinge alla follia e alla negazione della comunione con gli altri; i secondi, invece, sono del tutto estranei alla natura dell'uomo: essi «dubitano sempre, che l'humiliarsi, o'l far atto commune amorevolezza, e'l dimostrarsi buoni compagni, non sia cagione di farli sprezzare»¹⁶².

¹⁵⁸ *Ivi*, I, p. 83.

¹⁵⁹ *Ivi*, I, p. 86.

¹⁶⁰ *Ivi*, I, p. 90. L'ingannato, nel caso particolare della situazione medica, coincide con la posizione governata del paziente, al quale viene negato il diritto di verità in funzione di un più alto beneficio, che si antepone appunto alla conoscenza dello stato di cose.

¹⁶¹ «se in atto di creanza, io faccio di berretta ad un mio conoscente senza amarlo, non debbo per ciò esser chiamato vitioso: perché io mi son mosso ad honorarlo più per segno di cortesia, et di civiltà, che d'amore», *CC*, I, p. 94. I segni esteriori, i cenni e i gesti comunicanti, sono in qualche modo ulteriori alla virtù: non la racchiudono in ogni circostanza, perché, piuttosto, servono a trasmettere un messaggio inespressivo dal punto di vista stilistico e personale. I segni di cortesia sono segni impersonali, non appartengono ad alcuno se non alla società intera che li comprende e li ripete in maniera esclusivamente esteriore.

¹⁶² *Ivi*, I, p. 112.

Flessuosa discrezionalità, creanza cortese, segnalazione piacevole. Questo è ciò che la terapia consiglia di portare nel momento in cui, fuori di casa, ci si confronti con qualcuno la cui virtù non è chiara, se non quando sia del tutto mascherata. Dei *memoranda* il cui uso li accorpi alla naturalezza del carattere, alla stabile scaltrezza da usare moderatamente in ogni situazione.

2.2. Attrazione e permanenza

In un terreno così lasso e semovente, in cui la varietà dei tipi e delle condizioni umani rende impossibile una omologazione formalizzante, possono comunque essere rintracciate «alcune cose generali, che indifferentemente hanno ad osservar *tutti verso tutti*»¹⁶³.

Per quanto la conversazione possa rivelarsi insidiosa, come abbiamo visto poc'anzi, essa riposa sempre sulla accidentalità della fortuna, che mobilita contemporaneamente gli uomini e i loro piani d'azione, sì da creare una circolazione autonoma e indipendente dalle volontà. Ovviamente, il tipo di conversazione che più si adatta a questa alta velocità è quella del fuori, che si conduce in piazza o, comunque, fuori dalle mura domestiche. Paradossalmente, la melancolia è anche la sola malattia, corporea e spirituale, a dover essere curata fuori, con la frequentazione altrui. Là dove servirebbe una quarantena e la reclusione rispetto al resto della società, in modo da evitare il contagio, traspare al contrario la natura eminentemente individualizzata dello scompenso della bile nera. La voce degli altri lenisce il dolore, eradica le semenze maligne, ristabilisce l'ordine degli affetti e degli umori. Questo è possibile specialmente se teniamo in considerazione che nella solitudine nessuno può limitare le fantasie deviate e le immagini distorte di una mente afflitta. Come in solitudine, rispetto all'acquisizione di sapere, uno tendeva ad attribuirsi più di quanto gli spettasse realmente, così, per mezzo della civil conversazione, «l'huomo non solamente si spoglia di viltà, et della presuntione, o gonfiezza, ma si veste della cognitione di se stesso»¹⁶⁴. Nessuno può giustamente darsi il peso che merita se da solo, come se fosse naturalmente disadatto a formare una opinione bilanciata su di sé. Ciò che è possibile predicare su se stessi, ostendendolo verbalmente, è risultato di altrui ragionamento: «quel giudizio, che abbiamo di conoscer noi stessi, non è nostro, ma lo

¹⁶³ CC, II, p. 149. Il corsivo che abbiamo inserito serve per sottolineare il valore *erga omnes* di questa regola di creanza, che pure, però, viene subordinata alla differenza e alla varietà dei soggetti.

¹⁶⁴ *Ivi*, II, p. 151.

togliamo quasi in prestito da altri»¹⁶⁵. Questo permette di dire almeno due cose: a) il giudizio non è definitivo, non secca la personalità in maniera univoca - data la sua natura di prestito -, poiché, oltre ad essere letteralmente il centro vitale e di attività della persona individuale, altresì il giudizio si fonda su pilastri di argilla, che possono essere modificati, tolti o cementati a seconda del caso; b) la persona individuale è chiamata, prima di tutto, a creare sé, a formare quel nucleo vitale secondo la conformazione che più risulta spontanea e generosa rispetto alla natura con cui si è stati messi al mondo, perché il giudizio altrui arriva sempre dopo, sempre *a posteriori*, sia dell'azione predicante, sia della significazione che si decide di esprimere al di fuori. Fermo restando che la virtù ha un valore prettamente sociale nel suo uso, essa ha, nel versante personale, la funzione di mediare il proprio comportamento in un codice sovrastrutturante, che permetta appunto la veridizione, la conferma dell'acquisizione di virtù. La mancanza di un giudizio comune che approvi il pellegrinaggio intrapreso rende infermi, come il cieco senza lo zoppo.

La pratica è l'unica necessità ineliminabile, poiché solo coloro che si isolano in solitudine possono permettersi di non agire, assicurati in una falsa rappresentazione di sé. In particolare, la conversazione è l'unico spazio attuativo dell'apprendimento alla differenza, dell'introiezione dei buoni costumi, i quali permettono di guadagnare «il favore, la benivolenza, et la gratia altrui»¹⁶⁶. Un simile risultato, però, non è immediato e scontato. Anche l'infermo ha bisogno di guadagnarsi una posizione nella grazia degli altri. Per far questo, ci dice Annibale, il malato deve far in modo di disporsi contro se stesso («facendo resistenza a se stesso»), al fine di adottare udito e silenzio come dispositivi primari di obbligazione. C'è, allora, almeno un caso in cui il silenzio non sia mortale: quello che si frappone tra i discorsi, tra i parlanti, i quali sono costantemente risospinti tra i singhiozzi della parola e della sua assenza. È il silenzio del farsi condurre attraverso i ragionamenti, in cui chi parla e chi ascolta sono legati da un rapporto di obbligazione reciproco. Se già lo straparlare era peccato, ora è pieno segno di ignoranza; il saper ben ascoltare si accompagna al saper ben parlare «perche si come questo scuopre l'eloquenza, et la dottrina, così quello da segno di gravità, et di prudenza»¹⁶⁷. Questo movimento duplice, in bilico tra il pieno della voce e il vuoto del silenzio fa sì che la conversazione proceda per salti e immissioni, il cui obiettivo è riattivare il discorso per quel tanto che basta affinché non cada o escluda l'altro parlante.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ivi*, II, p. 156.

¹⁶⁷ *CC*, II, p. 159. A p. 199 viene detto che il non ascoltare è «una spetie di tirannia».

Da un piccolo organo come la lingua dipende lo stato della personalità: «Chi desidera adunque usar felicemente nella civil conversatione, ha da considerare, che la lingua è lo specchio, e'l ritratto dell'animo suo»¹⁶⁸. La ragione, in quanto facoltà spirituale sovrintendente l'uso che si fa di se stessi, governa la lingua e altresì le parti del discorso da opportunamente formare. La lingua, in sostanza, è sede primaria della ragione, senza la quale non potrebbe comunicare.

Ciò che passa dalla lingua è l'intenzione delineatasi nell'animo. Questo non basta per garantire una duratura presa sugli altri, sulla loro indefessa attenzione. Infatti, «strumento, col quale si rapiscono l'anime da i cuori altrui»¹⁶⁹ è l'affabilità. Usare una certa austerità, far trasparire durezza e irraggiungibilità, non fa altro che allontanare e respingere coloro che si avvicinano all'orbita delle nostre parole. Si tratta di ingenerare una impressione benevola e piacevole di sé, con un tono «benigno, et piacevole [che] è la calamita»¹⁷⁰ che attrae gli altri. E così come attira gli amici, «mitiga i nemici»: la lingua si rivela arma di dissuasione, deterrente volto ad evitare il conflitto diretto o anche a scongiurare quello macchinato nell'ombra del silenzio. La parola piacevole vince l'affetto bestiale, rendendolo mansueto, addolcendolo a misura della dolcezza e della levità di parole impiegate.

In parallelo risalta la questione su come mantenere saldi questi legami attrattivi: la via «molto propria, et efficace» è quella della «discretezza»¹⁷¹, insieme virtù e modestia operante nel dominio dell'impressione. Tecnica di gravità: consolida la propria orbita in maniera stabile, da cui deriva la forza gravitazionale in grado di attrarre gli altri e, col toccarli nel cuore, vi lascia la propria orma. Anche in questo caso non vi sono dottrine certe, poiché la conversazione comporta esattamente labilità. Tuttavia, simili regole servono più al malato in riabilitazione che a colui che già le impiega: per l'infermo si tratta infatti di ricevere le cure adeguate affinché possa essere riammesso alla conversazione, mentre colui che attualmente vi si destreggia non le considera minimamente come regole, poiché sempre schiacciate sulla loro specificità contestuale. Da regole si fanno, piuttosto, tattiche, la cui mobilità è abilitata direttamente dalla natura applicativa della conversazione.

¹⁶⁸ *Ivi*, II, p. 161. Poco sopra la si paragona al timone della nave.

¹⁶⁹ *Ivi*, II, p. 203.

¹⁷⁰ *Ivi*, II, p. 205.

¹⁷¹ *Ivi*, II, p. 207.

3. Scoccare frecce dalla lingua

Il predicare di sé più di quanto sia conveniente all'occasione rappresenta uno dei fattori che identifica l'imprudenza e il poco ritegno, quando, invece, «è all'incontro segnalata virtù il saper tacere, et frenare la lingua»¹⁷². Il silenzio compare di nuovo, ma rifunzionalizzato sul suo versante di piena attività: oltre alla valenza negativa (il silenzio mortale della solitudine) o neutra (il silenzio naturale allo svilupparsi della conversazione), qui assume la doppia funzione di segno di virtù, che si esprime attraverso la ritenzione e la frustrazione dell'impeto locutorio, e di limite, di ostacolo finalizzato alla salvaguardia dell'integrità della personalità, che è chiamata a selezionare saggiamente le informazioni che è opportuno condividere nella conversazione. A tal proposito, il Cavalier Guazzo non considera il modello fornito dal cortigiano, dal semplice uomo di corte - che, lo ricordiamo, in Guazzo non assume un valore assolutamente positivo in quanto archetipo -, ma quello del segretario, che viene stipendiato e tenuto in conto dal signore principalmente per il suo silenzio. Colui che ha a cuore che i propri segreti rimangano tali, specialmente alla luce delle molte insidie che infestano il fuori, «sia segretario di se stesso». Ora, l'essere segretario di se stesso, oltre al summenzionato obbligo di silenzio, rivela altresì una connotazione ulteriore: di per sé, il segretario è una figura mobile di subalternità, la cui fortuna dipende estremamente dalle circostanze e dal favore che riesce ad ottenere¹⁷³. Essere segretario di se stesso vuol dire, allora, anche prestarsi obbligatoria di onestà, significa non tacere niente a se stessi, né, tantomeno, abbandonarsi alla lascivia e alla facilità di parola.

L'individuo, per quanto sia uno, è, in realtà, la sovrapposizione di plurime figure dai contorni diversi, ognuna delle quali ricopre un campo di azione diverso e specifico. La personalità che parla e si esprime è costantemente seguita da quella silenziosa e accorta, circospetta e perifrastica. Nonostante i curiosi e i maldicenti siano invisibili da tutti, nondimeno sono riconoscibili *a priori*, e tantomeno possono essere esclusi dalla *conversatione*. Il loro incontro e riconoscimento deve pur sempre mettere in guardia la personalità parlante, sì da «sopportargli il meglio, che si può»¹⁷⁴. La sopportazione che viene richiesta è direttamente collegabile alla temperanza di cui il virtuoso si alimenta,

¹⁷² CC, I, p. 76. Perché «pazzo colui, che scuopre un suo intimo pensiero ad altri, se necessità no'l costringe, perche secondo il proverbio, servo d'altrui si fà, chi dice il secreto a chi no'l sà», p. 75. Addirittura è sintomo di pazzia il raccontare ciò che è nato come segreto; è l'essere logorroici della mania.

¹⁷³ Vd. N. SCHAPIRA, «Agency, writing, and the exercise of power. Secretaries in Ancien Régime France», *Quaderni storici*, 3, 2020, pp. 829-853, DOI: 10.1408/100612. Ma anche P. LARIVAILLE, «Familiari, consiglieri, segretari ne *Il principe* di Giambattista Pigna», in C. OSSOLA, *op. cit.*, pp. 27-50.

¹⁷⁴ CC, I, p. 79.

poiché comporta la negazione della repulsione e dell'allontanamento, che risulterebbe come sottrazione assai poco civile, preferendo mantenersi in una situazione non congeniale ricorrendo alle tattiche diversive di cui dispone. La temperanza, in quanto sopportazione, designa perciò il processo di ritrasmissione dell'impulso spontaneo, al fine di raffinarlo e ripulirlo affinché sia canalizzato civilmente in dei segni verbali e gesti interpretabili come, almeno, aperti alla conversazione. Sia «per cerimonia, et per creanza»¹⁷⁵, sia per un calcolo di convenienza, la volontà singolare viene negata, così mascherata perché colui che si intrattiene con noi possa essere governato al fine che si è assunto.

Questo strumento di governo che si è coagulato tra temperanza e discrezione segretaria viene impiegato verso il puro esterno, la nuda contingenza dell'incontro conversativo. Tuttavia, ciò che il parlante, per la riuscita della propria predicazione, deve provare a fare è «imitare i buoni arcieri»¹⁷⁶, i quali indirizzano miratamente le frecce di cui dispongono, volendo colpire quella preda sulla quale si riversa la speranza di cattura e presa. Infatti, evitare l'affettazione, lo studio e la pompa rappresenta solo uno dei lati che compongono la predicazione in conversazione. D'altra parte, si tratta di usare «vaghezza» e «gravità», marcatori diretti della differenza di stato, della conveniente differenza qualitativa, rispetto ad un inferiore. Ogni orpello inutile del discorso «allontana dalla verità, et dimostra una superfluità di parole, il cui proprio, et naturale ufficio dee essere di servire solamente a i sensi»¹⁷⁷. Simile allontanamento dalla verità rappresenta, altresì, un tema direttamente relativo alla natura del discorso: è naturale quel discorso che, senza artifici e nascondimenti - né fatica ad ascoltarsi per la troppa brevità -, permette di appercepire la verità che viene espressa: «naturale è tutto quello, che la natura consente, che si faccia migliore, et acquisti perfettione»¹⁷⁸. La perfezione del discorso è, dunque, quella inerente alla sua limpida comunicabilità, non perché sia veicolata per mezzo di un significato univoco e in cui il tono della voce sia solo secondariamente importante, ma perché riesca a mirare al cuore passando dalle orecchie, perché quella freccia della persuasione centri il bersaglio.

Persuadere e commuovere sono obiettivi comuni a tutti coloro che ingaggino conversazione¹⁷⁹; perciò conviene «metter studio nel mover gli animi», prestando non

¹⁷⁵ *Ivi*, II, p. 249.

¹⁷⁶ *Ivi*, I, p. 63.

¹⁷⁷ *Ivi*, II, p. 163.

¹⁷⁸ *Ivi*, II, p. 164.

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi*, II, p. 172, mentre a p. 164 viene tematizzata la necessità della persuasione come fatto naturale dell'uomo, cioè come suo obiettivo istintuale.

solo attenzione alla formulazione del discorso attraverso lo «specchio interiore»¹⁸⁰, in cui si riflette il treno di pensieri per ricevere la politura finale, ma anche con «un poco di studio nell'attione, o sia nel suon delle parole»¹⁸¹. Perché non inciampino all'ingresso del cuore le parole siano ritmicamente ordinate, diano conto dell'armonia che regna nell'anima del parlante, la quale contenta già di per sé l'ascoltatore. Ingenerare la commozione, seminare nella mente altrui quei semi che, curati a dovere e secondo i tempi civili della conversazione, riescano a crescere come rampicanti, fermino l'animo di chi ascolta e lo radichino non solo all'attenzione verso chi parla ma, ancora, al terreno stesso dell'obbligazione nei suoi confronti: questo il bersaglio a cui mirare.

Tuttavia, prima di poter arrivare a commuovere gli animi altrui viene richiesto che chi parla si lasci commuovere a sua volta; anzi, deve essere il primo a essere toccato da ciò che va pronunciando, «si cavi gli affetti dal cuore sì, che gli ascoltanti veggendoli apparere fuori de gli occhi, della fronte»¹⁸² siano catturati e sentano l'animo spinto verso le parole. Il parlare in prima persona, che viene comandato quando si sia esperti dell'argomento, quando lo si tenga in mano con destrezza, deve poter essere visibilizzato e figurato nelle azioni della voce, quindi del corpo che accompagna l'allocuzione. La viva voce della presenza comporta la totalità dell'azione verbale, che investe il corpo e la mente dell'ascoltatore in un binomio legante di interno ed esterno, di ascolto e visione. Azione esterna e azione interna sono, in realtà, una, ma mediate dalla personalità parlante che, ricorrendo al proprio stile, può imporre la sua torsione peculiare al discorso, in cui riscuote dapprima l'attenzione e poi il favore altrui. Per tramite di Annibale, Guazzo arriva a dire, con un uso metaforico ancora inusitato nella nostra trattazione, che la chiarezza espositiva deve far «vedere, et toccare, usando parole accomodate, significanti, et efficaci»¹⁸³ l'argomento di cui si discute. Formare il discorso perché prenda corpo, si manifesti presenzialmente per parlare da solo, o continuare a parlare una volta abbia occupato il proprio seggio nella memoria di qualcuno. Forma e contenuto sono talmente adeguati l'uno all'altro che si confondono nel registro discorsivo, nello stile e nell'azione che si sceglie di promuovere.

Un simile studio, che a tutti gli effetti si rivela pratico, quasi manuale a questo punto, non può dirsi solido se supportato dal solo studio dell'oratoria antica. Infatti, «l'oratore

¹⁸⁰ *Ivi*, II, p. 195.

¹⁸¹ *Ivi*, II, p. 166 e p. 168. Il legame tra azione corporea e voce viene ancora più rinsaldato nei *Dialoghi piaceuoli*, quando si dice che «i movimenti del corpo sono la voce dell'animo». Cfr. S. GUAZZO, *Dialoghi piaceuoli, del sig. Stefano Guazzo, gentil'huomo di Casale di Monferrato. Dalla cui famigliare Lettione potranno senza stanchezza, et satietà non solo gli Huomini, ma ancora le Donne raccogliere diversi frutti morali, et spirituali*, Venezia: presso Gio. Antonio Bertano, 1586, f°: 152r.

¹⁸² *CC*, II, p. 172.

¹⁸³ *Ivi*, II, p. 176.

non si conosce se non parlando, e'l filosofo si conosce non meno col tacere a tempo, che col ragionar filosofando»¹⁸⁴. È possibile notare come la pratica del discorso, perché possa dirsi civile, deve primariamente instaurare una «corrispondenza, come nel giuoco di palla», che funziona precisamente attraverso lo scoppio e la pressione degli affetti, funzionalizzati all'espressione, nonché attraverso i costitutivi pieni-vuoti della relazione tra silenzio e parlato, tra opinione propria e opinione contraria. Quei vuoti sono, allora, pienamente operanti nella direzione della perfetta acquisizione, poiché implicano il rimettersi alla lingua dell'altro, che viene così risospinto nella posizione di comando. Un comando leggiadro e irretente, agente di virtù tanto quanto governato, secondo competenze e differenze statuali. Eppure, appunto, visto che nessuno si conosce e può determinarsi in solitudine, la conversazione è il solo luogo in cui sia possibile portare a compimento la strada che si è volontariamente¹⁸⁵ intrapresa.

3.1. Principe e letterato: inversione di perfezione

Grande assente, finora, in tutta la trattazione medica che è stata portata avanti è il principe. In effetti, il nostro Cavaliere si dimostra alquanto titubante nei confronti dell'intrattenersi a corte, poiché è qui che si consumano intrighi e delitti - non per altro il cortigiano è stato dallo stesso sovente inteso come arrivista e manipolatore. Particolarmente, ciò che fa rifuggire l'ambiente cortigiano è la mancanza di libertà a cui si è costretti nel parlare, dato che simili personalità non tollerano «alcuno contrasto». La servitù, non dilettevole a lungo andare, a cui costringe è quella verso l'etichetta, verso il gioco di sguardi e movenze contenute che tanto, invece, suscitano il riso allorché il letterato mostri il suo candore e la sua onestà di costumi. Tuttavia, sostiene il medico, tale congregazione non è da biasimare ed evitare in generale, ma solo per quelle limitazioni che impone, le quali, comunque, sono minime rispetto a quanto utile possa nascere da simili frequentazioni. Ricercare la benevolenza del principe non è cosa disdicevole, perché aumenta la *generosità* di ciascuno, apporta onore e prestigio. Rimane pur vero, d'altronde, che accompagnarsi alla corte significa oscillare ogni giorno sull'orlo: «chi vuole mantenersi la gratia del Principe, bisogna, che a guisa dell'Orso, quando egli è buon tempo, s'attristi nell'aspettare il cattivo»¹⁸⁶, in una costante faglia di incertezza, in

¹⁸⁴ *Ivi*, II, p. 199.

¹⁸⁵ «il principal fondamento della virtù, è il volere», II, p. 266.

¹⁸⁶ *Ivi*, II, p. 263.

cui saper essere agilmente adattabili e intessere connessioni è solo una rassicurazione verso le intemperie che possono abbattersi rovinosamente sulla propria condizione. Una condizione, tra l'altro, che dipende dalla personalità singolare in maniera piuttosto limitata, considerando che si tratta di gregari che partecipano della luce riflessa del signore a cui prestano servizio.

Difficile, in un simile ambiente, astenersi dal vizio e dalla corruzione, visto quanto vi si è sospinti, e così viene meno il primo precetto di virtù, determinazione individuale che si fonda sulla volontà di virtù. Come è ora ravvisabile, la pratica della virtù non si svolge su un percorso lineare e piano; le opere antiche, siano esse oratorie o filosofiche, possono fornire i rudimenti generali, che però necessitano di dimostrarsi praticamente. Assumere un atteggiamento chiuso «alle scienze, alle opinioni, et alle ragioni»¹⁸⁷ è comportamento di ignorante, perciò massimamente imprudente. Non importa che chi voglia indirizzarsi verso la conversazione civile parta con un bagaglio farcito di lettere, poiché la dottrina può essere recuperata, mentre la disposizione di apertura e permeabilità deve essere ciò che da subito contraddistingue il virtuoso. Come si è detto, questo vale anche per i nobili di sangue, gli esponenti delle grandi casate, o anche coloro che si avvicinavano a tale *status*. Quanti hanno compiuto imprese pienamente storiche e onorevoli senza dottrina? Eppure, non per questo, potevano dirsi ignoranti, poiché riuscivano a permanere sulla strada della virtù seguendo, «come discepoli», la loro inclinazione, senza superbia di sorta. Per le cose umane, tra le quali la scienza della certezza si annovera, ironicamente, tra le insicure e instabili, anche chi abbia conseguito poca dottrina potrebbe farsi una «buona opinione», a metà tra ignoranza e sapienza.

Certo rimane, però, che le lettere siano «come il bastone, et l'appoggio ad un'infermo»¹⁸⁸. Addirittura, Annibale arriva a dire che «la sola dottrina è perpetua, et immortale», facendo così slittare la carica onorifica dalle armi alle lettere; in effetti, ci si chiede: da dove dipende l'immortalità della fama? «Dalle lettere, et dall'histoire, per le quali si conserva eternamente»¹⁸⁹, risponde il Cavaliere. Allora si capisce il rapporto di subordinazione che viene instaurato: le lettere garantiscono indipendentemente la memoria attraverso le *histoire*, mentre le armi assicurano tale imperitura fama solo allorché vi sia qualcuno che le registra e tramandi. Gli scrittori «con una impennata d'inchiostro ci ponno prolungare la vita per molti secoli», così come, d'altronde, possono toglierla e trapassare «i corsoletti de' guerrieri»¹⁹⁰. Quello legato alla storia e alla sua

¹⁸⁷ *Ivi*, II, p. 267.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *CC*, II, p. 268.

¹⁹⁰ *Ivi*, II, p. 270.

scrittura è un potere *vita necisque*, poiché sola che possa conservare in vita una personalità è la sua memoria, il suo farsi presenza nella lettera scritta degli *exempla*, che deve tornare vocale quando la posterità vi riattinga, vi rientri in *conversatione*.

L'ufficio del letterato è, al di là del suo potere censorio - in quanto stabilizzazione di un canone storico che ospiti le personalità che hanno dimostrato di meritare tale posizione - , quello di: a) conformare la vita alla dottrina, identificando, come i filosofi, il proprio βίος a quanto la sapienza richiede; a₁) non tenere nascosto alcun frutto di quella sapienza, quindi «trasfondere in altri ciò, che sanno, et d'apprendere per insegnare»¹⁹¹. La conversazione nella quale anime più virtuose e onorate accettino di porsi a confronto con quelle ignoranti e ignobili, al fine di alimentarne la virtù e la conoscenza del bene, è considerata «sola intrinseca»¹⁹².

Luogo in cui è possibile far nascere e coltivare una simile compagnia non è, allora, la corte, che piuttosto preferisce feste, balli e tornei, ma l'Accademia (specialmente quella degli Illustrati), da cui effondono «la concordia, il piacere, e'l beneficio», talché, dice Annibale, «quando questo mio corpo è rinchiuso là dentro, sono esclusi da lui tutti i noiosi pensieri»¹⁹³, i quali non svaniscono, non sono eliminati, ma semplicemente sospesi fuori dallo spazio-tempo della conversazione tra letterati, i quali è bene si riuniscano «per far tra tutti un'huomo perfetto»¹⁹⁴.

È la pratica discorsiva del sapere a permettere acquisizione, emissione e rifrazione di virtù, e non solamente la pratica degli affari di mondo legati alla frequentazione della corte. L'ausilio e consiglio che veniva richiesto alla lingua cortigiana verso l'orecchio principesco lascia il posto ad un tipo di sapere che si preferisce più “puro”, diverso da quello che si può avere dall'assiduo maneggio degli affari del mondo. Se già Castiglione ambiva, per i suoi perfetti cortigiani, alla conversazione piacevole sul modello dell'*otium* filosofico di comunità, ora Guazzo ha identificato il luogo naturale di tale pratica e forma di vita nell'accademia, luogo di reclusione e separazione dall'esterno in cui, però, la vita si anima e risuona per lo scozzo delle varie (buone) opinioni, degli urti che vengono a crearsi spontaneamente nei processi di apprendimento, nei debiti silenzi dei discenti. In questo ameno recinto il saggio e il sapiente uomo di lettere assumono lo stesso corpo e la medesima voce, donandosi alla trasmissione delle *humanae litterae* e della storia, unici supporti che l'uomo, naturalmente infermo, può avere affinché consegua la virtù, quindi

¹⁹¹ *Ivi*, II, p. 271.

¹⁹² *Ivi*, II, p. 275.

¹⁹³ *Ivi*, II, p. 276.

¹⁹⁴ *Ivi*, II, p. 278.

la vita felice. Nel praticare la virtù, nel predicare se stessi attraverso e durante la conversazione, «dobbiamo altrettanto essere, quanto apparere»¹⁹⁵.

4. Anima e corpo in remissione

All'inizio della quarta giornata di conversazione, il Cavaliere riconosce il proprio cambiamento di stato. La malattia non lo affligge quasi più, la sua anima è tornata alla primigenia natura. Nello stesso tempo in cui Guglielmo Guazzo si è reso «hormai certo» del beneficio che apporta la civil conversazione, il suo male è passato e ora, con «cuor mondo, et diritto spirito» nelle «viscere», può dirsi finalmente «lieto, et contento». Il governo medicale, l'ortopedia psicologica a cui si è sottoposto gli ha ridato vita, letteralmente. Certo, ora si tratta di tornare ad interfacciarsi al mondo esterno, applicare cioè i precetti discussi e appresi, non senza una qualche incertezza: Guazzo, con certa ironia, avanza l'idea di essere stato troppo raffinato dalle parole terapeutiche di Magnocavalli, tanto che tutte le conversazioni che non si conformino al modello «faranno per avventura stomaco». Ma è «per virtù delle vostre sottili dimande, et gagliarde contese» che il Cavaliere ha scoperto «le ragioni, et i fondamenti» della conversazione civile: «la cagione è nata da voi, et tutto l'honore a voi se ne dee»¹⁹⁶. La figura del medico-amico si ritrae, si pone come semplice mediatore di dottrina, alla maniera socratica, per cui tali ragioni e fondamenti sono scoperti non per positivo, ma grazie alle domande che sono state poste e hanno permesso il togliimento del superfluo. *Aleturgia conversazionale*.

Per concludere queste giornate di riabilitazione e convalescenza, i due si risolvono al racconto di un convito - che funziona come ulteriore dedica a Vespasiano Gonzaga, che gioca qui il ruolo di protagonista - avvenuto a casa della Signora Caterina Sacca dal Ponte. Dopo aver tentato di instaurare il gioco serale a partire da «un Petrarca, ch'era sopra la tavola»¹⁹⁷, i convitati si risolvono a condurre «un giuoco di solitudine, col quale si formasse un ritratto della vita solitaria»¹⁹⁸. La solitudine ritorna tematicamente al centro; questa volta, però, come argomento di gioco: si parla della solitudine nella sua assenza,

¹⁹⁵ *Ivi*, II, p. 215.

¹⁹⁶ *CC*, IV, pp. 469-470.

¹⁹⁷ *Ivi*, IV, p. 476. Il fatto che Petrarca fosse *già* sul tavolo indica la sua assidua frequentazione, dunque la quotidianità dell'interazione con i classici. Petrarca costituiva a tutti gli effetti uno dei pilastri letterari a cui far riferimento per l'attingimento di saggezza e sapienza, non solo per i letterati, ma per tutti coloro che avessero accesso al sapere (e alla lettura in genere). Oltre a fornire le coordinate dell'orizzonte di senso, i classici indirizzano tutt'ora la vita per mezzo della sapienza praticata che riescono a mobilitare e restituire alla vita.

¹⁹⁸ *Ivi*, IV, p. 478.

se ne predicano i caratteri e i connotati solo perché essa è lontana, cacciata dalla presenzialità di così tante anime affini, le quali si intrattengono insieme per conversare, per dar corpo alla *civil conversatione*.

La piacevolezza della conversazione non può stabilirsi in maniera fissa, eliminando disturbi e incontri noiosi o gravosi; tuttavia, quello che riesce a fare, laddove si dia «convito reale, dove si spoglia l'odio, et si veste la benivolenza», dove Venere celeste prenda il suo trono togliendo «la fierezza» e la temerarietà, è «fuggire la morte» e «prolungare la vita»¹⁹⁹, con il rafforzamento degli spiriti afflitti dalle vessazioni mondane, bandite invece dalla stessa pratica dell'aurea conversazione. Infatti, in questo tempio di virtù, costruito a parole e a suon di ragionamenti, l'unica via che rimane aperta è quella verso la «scala per ascendere all'allegrezza». La Verità rimane prerogativa del dialogo, dello scontro agonico delle opinioni, ma la pratica che se ne fa nel mentre che la si cerca permette già di incamminarvisi, di dirigersi sempre più in alto nella vita beata. Anche parlando si opera, si agisce, sugli altri come su noi stessi. La lingua, nel convito perfetto di animi amorosi, tenuti insieme da amicizia e armonia, è come chiave «con la quale s'apre il secreto del cuor nostro»²⁰⁰.

Il convito dell'ultima giornata serve al Guazzo autore per mettere finalmente in pratica i precetti finora mostrati. In questo modo, il Guazzo non più malato si è vista «rappresentata la vera forma della conversatione», potendo ora dirsi «riformato». Il Cavaliere si forma di nuovo, prende nuovo possesso di se stesso e del proprio corpo per tornare a inter-agire, nel miglior modo possibile, con il *mondo*. Spogliatosi dell'«oscura veste della solitudine», potrà ora «pigliar la candida veste della conversatione»²⁰¹.

¹⁹⁹ *Ivi*, IV, pp. 520-521. Cfr anche p. 523: «per fuggir la morte bisogna fuggir la malinconia; per fuggir la malinconia, bisogna fuggire il soverchio appetito, per fuggire il soverchio appetito, bisogna fuggire la falsa comparatione».

²⁰⁰ *Ivi*, IV, p. 537.

²⁰¹ *Ivi*, IV, p. 580.

SECONDO POLO
OCCHIO NON VEDE, CUORE NON DUOLE.

ANTIPODO PRIMO: NASCONDERE PER APPARIRE

La particolarità meravigliosa del caleidoscopio è quella di far apparire una immagine sempre diversa a seconda dell'avvitamento che la struttura riceve. Il corpo dello strumento cambia affinché la lente possa rivelare nuovi colori e nuove forme. Lo sguardo del fruitore rimane fisso, è il cono ad essere girato.

Per noi sta avvenendo qualcosa di simile: il nostro sguardo è ancora fisso sulle figure che popolano l'agire dei secoli XVI-XVII, sono ancora loro ad essere ricercate nelle loro fisionomie particolari. Tuttavia, ciò che va ora trasformandosi è, letteralmente, l'ottica con cui approcciare tale investigazione. Fino a qui, il paradigma più determinante è stato rappresentato dalla *viva voce* della trasmissione presenziale della virtù e dal variopinto silenzio (della melanconia mortale, del discente, del saggio prudente). Parallelamente a quello, però, se ne è dato uno che assume come propulsore un altro senso: la vista, la visione oculare del corpo percepente verso il mondo esteriore. Non si tratta di un cambio per rimpiazzo, come se le sonorità lasciassero senza traccia il posto a qualcos'altro: non una semplice giustapposizione di meccanismi sensibili intercambiabili perché qualitativamente indifferenti.

Ciò che conduce a questa ritrasmissione di energia verso gli occhi, nell'alveo della nostra ricerca, è l'esigenza che già, in realtà, ci ha condotto fino a qui: avere una cognizione chiara di come si acquisisca virtù, come cioè la si pratichi attraverso se stessi, come la si trasmetta agli altri, i quali vengono irretiti di leggiadro potere verbale e, così, ricevono il loro giusto e adeguato posizionamento all'interno della differenziata scala sociale. Manteniamo la lingua come centro di comunicazione, crocevia di parole e pensieri. Abbiamo visto che parlare è, effettivamente, agire, poiché, tra le altre cose, permette al saggio di dimostrare la perfetta aderenza tra pensato e agire, tra riflesso delle parole nello specchio interiore e riflesso ragionato della propria onestà. La personalità che si pronuncia si espone al giudizio altrui, il quale, però, è risultato di una serie complessa di processi di introiezione e consumazione, che hanno loro sede, altresì, nell'occhio, nella visione diretta di ciò che si va predicando.

Il paradigma oculare non è cosa nuova²⁰²: per Platone l'occhio è il primo a risentire della vista della vera luce del sole, fuori dalla caverna; per Aristotele la vista è il primo senso con cui l'uomo dimostra la sua naturale spinta verso il sapere; nella lirica cortese (Cavalcanti, Guinizzelli, o il primo Dante) gli occhi sono il canale di comunicazione che dal cuore può trasmettere i raggi amorosi alla persona amata.

In questa sede, per noi, tale rilevanza assume una forma ben specifica: infatti, sia Castiglione che Guazzo dimostrano una certa qual diffidenza nei confronti del vedere, almeno in rapporto alla sonora voce²⁰³. Gli occhi, dice la *Reina* del convito messo all'opera nell'ultima conversazione tra Annibale Magnocavalli e il Cavalier Guazzo, «scuoprono fuori quel, che dentro si nasconde», come dei «messaggeri del cuore» che danno «certissimo segno» di ciò che vi si trova, tanto da essere «ritratto dell'animo nostro»²⁰⁴. A questa posizione risponde quella di Ercole Visconti, secondo il quale la lingua è chiave del «secreto» del cuore, mentre gli occhi seguono, come se le fossero subordinati, la lingua allorché menta. Gli occhi devono «scoprire gli effetti, i pensieri, et l'inclinatione»²⁰⁵. Insomma, il vedere occupa «l'infimo grado della scala d'amore», anche perché non fa altro che attestare alla nostra mente la caducità del mondo, in quanto attività di senso che si esercita solo sulle bellezze terrene, passeggiere e mortali dopotutto.

D'altra parte, però, emerge una tendenza opposta di segno: gli occhi girati all'indietro per conoscere la propria interiorità, quelli chiusi che conducono alla stoltezza o alla superbia, dunque al disonore, mentre invece devono essere tenuti aperti perché permettono di impiegare discrezione e temperanza. Possono essere la sede dell'onestà se

²⁰² Nel 1894 Donato Jaja licenzia alle stampe il suo pamphlet *L'intuito nella conoscenza*, impegnato nella critica a positivisti e storicisti. Ciò che rende il testo alquanto speciale è il suo saper costruire una lucida critica, altresì, alla sottesa centralità dell'occhio e della vista per quella scienza e quei tipi di sapere che cercano una conoscenza immediata, ma allo stesso tempo oggettiva. Per Jaja, il pensiero si attiva allorché abbia a spandersi su qualcosa, su un oggetto che, pure, rimane indipendente dalle formalistiche determinazioni che gli vengono apposte. Sarebbe interessante, allora, vedere quanto le scienze, che si vogliono oggettive e neutrali, non riescano a scappare alle fallacie dell'occhio, o perfino a quelle delle proprie categorie, che agiscono (inconsapevolmente?) sulla scorta della vista. Cfr. D. JAJA, *L'intuito nella conoscenza*, Napoli: Tipografia della regia università, 1894, in part. pp. 22 sgg. Invece, per una ricognizione generale si vedano D. DEMANGE, «Sur quelques théories de la représentation visuelle avant Kepler», *Astérior*, 25, 2021, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.7276> e P. HAMOU, «*Ut pictura, ita visio*. Sur quelques avenues post-képlériennes de la théorie de la vision», *Astérior*, 25, 2021, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.7346>. Inoltre, P. HAMOU, *Voir et Connaître à l'âge classique*, Paris : PUF, 2002.

²⁰³ Clark argomenta in modo convincente la tesi secondo la quale l'esperienza intellettuale europea, nel periodo compreso tra il 1430 e la seconda metà del Seicento, non fu contraddistinta da una egemonia dell'occhio ma, al contrario, da una profonda crisi di fiducia nella visione come strumento per accedere ad una vera conoscenza del reale. Si veda S. CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford: Oxford UP, 2007, in part. pp. 161-192 e pp. 333-347. E d'altronde è da ricordare l'ampio dibattito, tenutosi in seno al Concilio di Trento, sul ruolo e il valore delle immagini sacre, da cui il *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582) del cardinale Gabriele Paleotti, sul quale si veda P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522-1597*, Bologna: Il Mulino, 2022.

²⁰⁴ CC, IV, p. 536.

²⁰⁵ Ivi, IV, p. 538.

si mette «il cor ne gli occhi»²⁰⁶, ma anche della menzogna e dell'inganno. In ogni caso, gli occhi forniscono una chiave di interpretazione del comportamento, che si sia visti o che si guardi, per quanto, poi, l'attinenza di tale giudizio non si trasciva in una trasparente affissione di verità. Non vi è nessuno di così candido che non mascheri i propri pensieri e le proprie volontà, che dunque vengono esteriorizzati «in molte cose differenti» da quello che, in realtà, rimane celato.

Certo è vero che gli occhi servono precipuamente a conoscere: agiscano essi internamente, riflessi nello specchio interiore, o esternamente, diretti al comportamento altrui, sono sempre coinvolti nel processo conoscitivo di sé e di sé-con-altri. Ma visto che l'*habitus* della virtù assume degli usi diversi, quello stesso manto può essere indossato per ostacolare la visione, circuirlo o ritagliarla secondo l'intento che si assume come proprio.

È in questo spazio di visione e non-visione che si inseriscono i nostri prossimi riferimenti. Luce e ombra, condizioni di sussistenza e attività stesse della pratica del vedere, formano altresì le basi miliari della significazione teologica di bene e male²⁰⁷. Il cortigiano metteva in luce la sua virtù, nascondendo con *sprezzatura* ciò che non voleva fosse dagli altri tenuto in giudizio; il letterato mette in luce la propria sapienza e saggezza verso colui che ha finora tenuto gli occhi aperti solo per tenersi lontano dal vizio, dimostrando prudenza. Questa messa in luce è avvenuta, finora, solo a parole: visibilizzazione attraverso la voce creatrice e in-formatrice.

1. *Viri probi sermo*

È il funzionamento precipuo di quel dispositivo didattico e didascalico che si è imposto tra l'Alto Medioevo e l'inizio della modernità, ovvero l'emblema²⁰⁸, a occupare il centro della nostra visuale. Generalmente, il libro di emblemi, immagini allegoriche dal significato moraleggiante, sovente accompagnate da spiegazioni, era pensato per un attingimento graduale, come un libro che, a seconda dell'occasione della consultazione,

²⁰⁶ S. GUAZZO, *Dialoghi piaceuoli, del sig. Stefano Guazzo, gentil'huomo di Casale di Monferrato. Dalla cui familiare Lettione potranno senza stanchezza, et satietà non solo gli Huomini, ma ancora le Donne raccogliere diversi frutti morali, et spirituali*, Venezia: presso Gio. Antonio Bertano, 1586, XI, f°: 152r.

²⁰⁷ Per una solida e coerente ricostruzione del concetto di luce come significazione di verità si veda H. BLUMENBERG, «Light as a metaphor for Truth. At the preliminary stage of Philosophical Concept Formation», in *Modernity and the Hegemony of Vision*, (ed.) D. M. LEVIN, Berkeley: University of California Press, 1993, 30–86.

²⁰⁸ Cfr. D. RUSSELL, *Emblematic Structures in Renaissance French Culture*, Toronto: University of Toronto Press, 1995, in part. pp. 89 sgg. Inoltre, in una prospettiva più sociologica, L. GRIFONE BAGLIONI, «Mostrare l'identità. Il ruolo sociale degli emblemi alle origini del processo di individualizzazione», *Società Mutamento Politica*, 4, 8, 2013, pp. 157-178.

potesse dare il giusto precetto di cui ricordarsi o da fare proprio. La composizione dell'immagine tende a rifarsi allo strumentario della letteratura favolistico-morale antica (Esopo e Fedro *in primis*, ma anche dai tragici e dagli storici), non senza integrare i connotati religiosi legati alle virtù e ai vizi e i passi biblici più pregnanti. Delle immagini parlanti, quindi, il cui senso e significato risultano pienamente espressi per coloro che sappiano ascoltarli leggendo.

L'umanista naturalizzato bellunese Piero Valeriano ci fornisce l'ottica giusta: nei suoi *Hieroglyphica*²⁰⁹, la trattazione sulle «occulte significazioni» dei simboli egizi dà modo di aprire alla chiarificazione di quei valori simbolici che pure dovevano aver costituito il repertorio concettuale di autori antichi. La divisione della materia dell'opera segue una sistematizzazione anatomica, per la quale ogni organo o sezione del corpo viene collegata ad una allegoria o alla funzione espressiva di un determinato affetto spirituale. Il libro trentaquattresimo è



P. VALERIANO,
op. cit., p. 498.

dedicato, infatti, a «quelle cose che son significate per il Cuore humano» e viene aperto dall'emblema del *viri probi sermo* (cfr. sopra). Il primo significato che assume il cuore umano nel suo uso allegorico-figurativo è allora quello della sincerità, del parlare verace secondo quanto il cuore comanda. Il cuore viene esposto fuori dal petto, attaccato ad una catena che cinge il collo – segno di obbligazione –, in modo da renderlo direttamente leggibile e sovrapponibile a quanto viene detto «toto pectore»²¹⁰.

Che sia nei confronti del principe o verso gli amici, il parlare dal cuore, aprirlo affinché vi possano vedere dentro le reali in-tensioni della significazione, era requisito per il darsi della conversazione. Ciò, come abbiamo ampiamente discusso, non implica che con tutti si debba gettare il cuore in avanti: infatti, è l'occhio che determina il grado di apertura possibile da poter usare nella situazione presente. La dissimulazione, in quanto tecnica di parcellizzazione della visuale, costituitasi a partire non solo dall'esperienza presente, ma anche dalla selezione verbale che viene operata da chi parla, regola la misura precipua

²⁰⁹ P. VALERIANO, *Hieroglyphica, siue, De sacris Aegyptiorum literis commentarii, Ioannis Pierii Valeriani Bolzanii Bellunensis*, Basilea: M. Isingrin, 1556. ID. *Ieroglifici, ovvero commentari delle occulte significazioni degli Egittij, & d'altre Nationi, composti per l'eccellente Signor Giovanni Pierio Valeriano (da) Bolzando (di Bellune)*, Venetia: appresso Gio. Antonio, e Giacomo de' Franceschi, 1602.

²¹⁰ P. VALERIANO, *Ieroglifici, op. cit.*, p. 498. L'espressione è direttamente ripresa da *De Officiis* I, 9.

che è possibile ostendere nella conversazione. D'altra parte, non vi è tecnica di certezza che permetta ad alcuno di leggere perfettamente in un cuore che decide di non rivelarsi, di rimanere scrigno dalla celata chiave. Infatti, solo Dio ha il potere - esclusivo - di scoprire gli «occulti secreti»²¹¹ conservati nel cuore, di cui fornirà il giudizio alla fine dei tempi.

Ne otteniamo, in definitiva, il fatto che l'occhio - e in generale la vista - serve da strumento di navigazione, che deve a sua volta essere affinato e allenato perché migliori nelle capacità di appercezione, laddove manchi certezza dell'informazione. Sinteticamente potremmo dire che l'occhio deve sforzarsi di vedere ciò che non c'è, non perché fantasioso, ma in quanto calcolo doppio della volumetria della figura che gli si para davanti, grazie a quelle ombre che vengono proiettate altrove. L'occhio esterno, più che occuparsi di ciò che sta sotto la luce diretta del sole, si rivolge all'occulto, a ciò che non viene osteso immediatamente; d'altronde, è l'ombra dei rilievi a dare profondità alla rappresentazione. Se la voce è ciò che ci permette di agire sugli e attraverso gli altri, la vista contribuisce alla totalità della scena, alla sua tridimensionalità, consentendo di percepire lo spazio reticolato entro il quale le forme vengono a prendere effettivamente corpo, sì da determinarne la consistenza.

2. Serpente e colomba

La dissimulazione si pone, in rapporto ai dialoghi che abbiamo analizzato nel polo concettuale precedente, come tattica quando impiegata durante la conversazione, ma, più in generale, come tecnica di dosaggio della virtù. In ogni caso, come risulta evidente, occupa una posizione subordinata rispetto alla gerarchia delle effettive virtù da acquisire, dunque dimostrare con giusta parsimonia.

Generalmente, la critica ha sottolineato lo stretto legame che sussiste tra questi trattati e l'uso della dissimulazione da parte di dissidenti religiosi²¹², portando sovente a credere che il meccanismo scenico della dissimulazione funzioni solo come lasciapassare

²¹¹ S. GUAZZO, *Dialoghi*, op. cit., XI, f°: 152v.

²¹² Esplicito è il riferimento a C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino: Einaudi, 1970. Ma anche a A. PROSPERI, «Confessione e dissimulazione», in *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2, 2009, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3671>, e J. P. CAVAILLÉ, «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione. Introduction», in *Les dossiers du Grihl* [En ligne], 2, 2009, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3666>. Per una ricognizione più specifica al contesto diplomatico italiano F. STORTI, «L'arte della dissimulazione: linguaggio e strategie del potere nelle relazioni diplomatiche tra Ferrante d'Aragona e Giovanni Antonio di Balzo Orsini», in *I domini del principe di Taranto in età orsiniana (1399-1463)*, Galatina: Congedo, 2009, pp. 79-104.

personale, individuale, rispetto ad un contesto avverso di conflittualità esteriore. In Accetto, invece, viene proiettata in avanti e resa il centro prospettico da cui dipana la trattazione, che pure si rivolge al versante soggettivo di essa, secondo una linea che la posiziona nell'insieme degli strumenti da dispiegare nel campo della *conversatione*.

Infatti, l'obiettivo specifico di Accetto è quello di «trattar che 'l viver cauto ben s'accompagna con la purità dell'animo», poiché solo la manifesta probità di qualcuno può conferirgli il diritto di predicarsi prudente. In un contesto ben più frastagliato che non fosse quello del primo polo, essere prudente e affabile non sono qualità sufficienti affinché si costruiscano dei rapporti degni di uomini virtuosi, guidati da nient'altro che dalla loro onestà e magnanimità. Rispetto al Cavalier Guglielmo Guazzo, che additava già i menzogneri e i bugiardi come grandi nemici (domestici ed esterni), nel *Della dissimulazione onesta* si rende norma fondamentale il buon dissimulare, lo sprezzare sé secondo una regola d'arte che non si pone come prodotto di modello, ma riluce dal suo stesso uso, sì da provare a garantire più stabilità e sicurezza. «Così è amator di pace chi dissimula con l'onesto fine che dico, *tollerando, tacendo, aspettando*»²¹³.

Dopo lunghi anni di rimaneggiamenti, l'opera si presenta in forma breve, da cui sono stati espunti tutti gli orpelli ritenuti non necessari o, addirittura, vani. Simile atteggiamento anche nei confronti del contenuto scopre il fatto che Accetto si preoccupa di ammantare il suo trattato di dissimulazione: come per la virtù, anche la dissimulazione richiede immancabilmente la sua pratica perché possa dirsi attiva. Il funzionamento di questo espressionismo coperto della personalità risiede su un piano eminentemente protrettico: solo nell'uso si rivela il beneficio.

Tuttavia, la dissimulazione, ci dice Accetto nel capitolo I, si accompagna da sempre all'uomo: la sua prima attestazione risale alla comparsa di Adamo, che dovette coprire la propria nudità dal momento esatto in cui «aperse gli occhi»²¹⁴. Dissimulare è tanto naturale quanto lo è il vestirsi. Da principio, dunque, la dissimulazione è «velo»²¹⁵, indumento che lascia intravedere i contorni della verità - nel nostro caso: i contorni della

²¹³ T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta-Rime*, a cura di E. RIPARI, Milano: BUR, 2016, p. 8. Corsivo nostro. D'ora in avanti procederemo ad indicarlo con *DO*. La prima pubblicazione del trattato risale al 1641, un anno dopo la morte di Accetto. È possibile che la sua composizione risalga tra la prima e la seconda decade del secolo, quando l'autore si trovava al servizio come segretario presso i Carafa - di cui un rappresentante illustre come Diomede I, autore del *Tractato dello ottimo cortesano* (1487). È però da circa un solo secolo che l'opera ha riacquistato notorietà, in particolare con la sua riscoperta da parte di Benedetto Croce e la conseguente edizione critica del 1928.

²¹⁴ D'altronde, vale ancora il detto, attribuito ora a Luigi XI di Francia, ora a Luigi XIII, secondo il quale *qui nescit fingere nescit vivere*. Sul tema cerca di approfondire P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, p. 174, n. 47.

²¹⁵ *DO*, I, p. 12. Il velo accettiano, si noti, convoglia in sé l'«adombramento» e l'opacizzazione dell'idea o verità, propri della tradizione esoterica del neoplatonismo (*intus non extra*).

figura che si proietta all'uditorio -, senza per questo tapparne completamente la visuale. La mobilità del velo, che si può spostare a piacimento, rappresenta il contraltare della «nebbia della menzogna». Tale connotazione metaforica ci sia indicativa: il velo è sottoposto alle esigenze di scoprimento circostanziali su cui la ragione e la prudenza decidono ed esercitano governo, mentre la menzogna si rende talmente rarefatta e fitta da non permettere all'occhio di poter vedere al di là del proprio naso. Il lessico è quello delle intemperie, che non dipendono direttamente dalle mire di qualcuno, ma arrivano e si manifestano; perciò, non resta che premunirsi di un vestito adatto ad ogni condizione, che si possa mettere o levare.

Nonostante questa sua datità, spesso la dissimulazione viene solo considerata sotto il profilo simulatorio, cioè in quanto inganno intenzionale; per questo motivo, volendo far sì che l'arte dissimulativa possa dimostrarsi utile «tra le contraddizioni che spesse volte si incontrano», Accetto ha pensato di figurare tale artificio con l'unione di serpente e colomba²¹⁶, dove la rapida velenosità di uno si pone in rapporto con il «candor» dell'altra, mitigando le degenerazioni e la possibilità di situazioni avverse proprio tramite la sfumatura degli opposti, i quali vengono in questa maniera sussunti in una logica binaria di riposizionamento opportuno: quando serve circospezione, si scelga di dar espressione al serpente, altrimenti si tenga sempre il candido piumaggio della colomba. Perché, d'altronde, «Il prudente candor dell'animo è dunque il centro della tranquillità»²¹⁷.

Condizione essenziale, però, perché vi sia unità tra serpente e colomba è la visione del «lume della verità»: è da qui che ciascuno diparte, posizionandosi lateralmente, poiché «il vero non si scompagna dal bene»²¹⁸, i quali restano uniti in quell'intelletto che sappia riconoscere adeguatamente il bene che è nelle cose del creato. Non entreremo nello specifico della gnoseologia neoplatonica che qui anima la trattazione; piuttosto, preferiamo concentrarci sul fatto che il bene, in quanto vero, permane interiormente nelle cose, che dunque devono venir apprese dall'intelletto di ciascuno. Questo il primo passo affinché uno possa incamminarsi sulla strada dell'artificio. La dissimulazione che si vuole onesta non può sconfinare nella menzogna più depravata, proprio perché tiene a mente,

²¹⁶ L'accostamento dei due animali proviene da *Mt* 10,16, dove gli apostoli sono mandati contro le avversità «prudentes velut serpentes», ma anche «semplici come colombe». Citando alla nota 4 R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari: Laterza, 2003, Ripari cerca di sottolineare lo spostamento d'asse che, dalla trattazione della massima virtù da integrare dentro di sé, di stampo prettamente cinquecentesco, si muove verso il suo uso "politico" nel Seicento, dove la virtù lascia volentieri il seggio all'azione di governo interessata solo al proprio utile. Questa prospettiva, che pure è valida per quanto concerne la rifunzionalizzazione subita dal concetto pratico di dissimulazione, non può essere accettata nel suo insieme senza riserve: è necessario per noi cogliere la dissimulazione come parte integrante della corporeità della virtù, della sua spesa esteriore. Altrimenti, si rischia di associare quella che era *sprezzatura* con semplice menzogna o circuizione.

²¹⁷ *DO*, X, p. 38.

²¹⁸ *DO*, II, p. 14.

di sguincio, il bagliore del vero. Dalla luce è possibile andare verso l'ombra, o almeno la penombra.

Ci fu, tuttavia, un tempo in cui alla «verità si ubbidiva perché ella invitava ciascuno a dimostrarsi senza nube, e così si rappresentava l'ἀσθένεια», senza bisogno di artificio alcuno, rivelando direttamente «il verace ne' detti, e ne' fatti». Questa condizione di originaria, quindi più autentica, sovrapposizione tra parola e azione, oltre che ridarci il segnale dell'estrema pragmaticità del linguaggio proferito, permette altresì di identificare il reale «φιλαλήθης», il quale «ama il vero non per ragion di utile o per solo interesse d'onore, ma per se stesso»²¹⁹. Addirittura, il solo motivo di onore personale non basta affinché si possa essere detti amanti della verità, poiché rimane comunque, a livello materiale, un interesse particolare, legato cioè alla volontà del singolo. Invece, la verità viene posta esteriormente a qualsiasi protensione individuale, rimane fissa a illuminare il mondo, senza però esserne coinvolta. Più che luce solare, allora, quella della verità è venerea, la luce di Vespero, nel senso che rifulge nella notte allorché il sole sia calato, e così interviene a guidare la navigazione come stella polare quando nessun'altra indicazione certa può essere fornita. Quello che rimane certo, indipendentemente dalla tonalità con cui questa luce si presenta, è che bisogna «volger gli occhi alla luce del vero prima di muovere la lingua alle parole», rimirare prima di formulare l'eloquio. Gli occhi dell'intelletto si muovano istantaneamente in funzione dell'espressione orale.

Gli occhi sono chiamati a direzionarsi verso la verità perché ordinati dalla prudenza; però, grazie alla dissimulazione, la prudenza medesima «non ha miglior cosa di te», poiché «a tempo sa goder del tuo silenzio»²²⁰. Possiamo dunque dire che ciò che conduce la trattatistica sul comportamento a indirizzarsi verso la dissimulazione, a cui viene affidato via via un ruolo sempre più essenziale durante il Seicento²²¹, è il suo stretto legame di filiazione con la prudenza: questa, in quanto madre di tutte le altre virtù, sviluppa dal suo seno la tecnica più adatta a non adombrare completamente il vero, sì da permettere all'uomo, «picciol mondo», di accomodarsi in quel «certo spazio da chiamarsi equivoco» che pure lo contorna; anzi, non fa che contornarlo, costituendo l'orizzonte più

²¹⁹ *Ivi*, pp. 18-19. Inoltre, si aggiunge che l'amatore della verità ha occasione di dimostrare il suo amore per l'ἀλήθεια ancor di più «quando vi s'aggiunge la salute della repubblica o dell'amico». Possiamo già notare che la verità ha eminentemente un significato *pubblico*, con cui si intende il suo lato costantemente aperto e viabile a coloro che possono guardarla con occhi giusti e pii. Non si tratta, insomma, di una verità esoterica.

²²⁰ *DO*, XXV, pp. 72-73.

²²¹ Si veda R. BODEI, *Geometry of the passions. Fear, Hope, Happiness: Philosophy and Political Use*, trans. by G. W. Doebler, Buffalo: University of Toronto Press, p. 117 sgg. In Faret, che spesso si è inserito come diretto figlio di Castiglione e Guazzo, la centralità della monarchia comporta che gli altri nobili e cortigiani emanino un riflesso confuso della loro *claritas* personale, poiché è la luce del sovrano a riflettere maggiormente (p. 2). Infatti, la potenza («puissance») dei sovrani è un nodo («nœud») d'autorità e giustizia, che acceca le altre nobiltà (p. 77). N. FARET, *L'Honneste-Homme ou l'art de plaire a la court*, Paris : Toussaints du Bray, MDCXXXI.

prossimo di visibilità integrale, nel quale si infrangono «le saette della fortuna». Per questo, la dissimulazione è virtuosismo adatto a chi si voglia mantenere nei costumi lontano dal falso, «ch'è il vacuo della favella e del pensiero»²²².

2.1 Struttura e funzionamento del virtuosismo dissimulatorio

Come già ricordavamo, il dissimulare recupera il gruppo metaforico della tessitura e del vestire, cosa che, più generalmente, ci rimanda alla semantica dell'*habitus*. Tale afferenza rimarca il fatto che si tratti di una pratica direttamente dipendente dall'acquisizione della virtù, che deve dunque essere onestamente adombrata «non col velo del vizio, ma in non dimostrarne tutt'i raggi»²²³, in modo tale da non attirarsi quelle attenzioni negative e pericolose che sono guidate dall'invidia altrui. Non è più tanto questione di sprezzare la totalità della propria virtù in modo da parcellizzarne la trasmissione, rendere i bocconi più digeribili e assimilabili per gli astanti che partecipano alla *conversatione*, quanto piuttosto d'indossare la cotta di maglia che abilita la seconda pelle del virtuoso, la scorza immunizzante che ricopre il nucleo di attività animante la diffusione e l'ostensione di sé. Se infatti l'epidermide è il rivestimento esteriore formato dalle linee di forza che si intrecciano nell'interiorità del corpo, che dunque risulta come immagine unitaria di una divisione plurima di funzioni e disposizioni, il manto viene piuttosto impiegato per manifestare scientemente ciò che di sé, del proprio stile, si vuole comportare nel momento dell'allocuzione.

Non si tratta dunque di un nascondimento totale della propria figura, come se la lumaca abitasse il proprio guscio senza mai estrarre le antenne, o senza mai cambiarlo, ma «di non far veder le cose come sono. Si simula quello che non è, si dissimula quello ch'è»²²⁴. Accetto è cosciente del fatto che la dis-simulazione è spesso associata all'inganno e alla circuizione; tuttavia, questo suo lato offensivo, cioè rivolto all'attivo piazzamento di trappole e sotterfugi nei confronti di altri, è solo una delle modalità con cui operarvi. Di fatto, il primo significato che è da ritenere dall'opera accettiana è, invece, quello della dissimulazione propriamente detta, perciò di una tecnica, eminentemente tattica poiché

²²² *DO*, III, p. 20. Nel vuoto della parola e del pensiero non può darsi movimento, né generazione. Se non si dà generazione non può nemmeno darsi natura, quindi si esclude che l'espresso «si faccia migliore, et acquisti perfettione», come già in *CC*, II, p. 164.

²²³ *DO*, XIX, p. 59.

²²⁴ *DO*, VIII, p. 31. Vista l'esplicita distinzione, preferiamo mantenere la dissimulazione come *focus* della nostra ricerca, escludendo una intercambiabilità lessicale - di cui pure ci si domanda la veridicità, proprio in funzione dei diversi lati che i sostantivi vanno ad indicare di un processo orientato in due direzioni speculari ma opposte.

votata alla sua pratica concreta, in grado di far roteare la vista dello spettatore in modo da far apparire una integralità parziale, composta di aspetti veri - a cui il riferimento, lo abbiamo visto, è sempre dovuto -, i quali esistono e sono effettivamente vivi nel soggetto, ma che pure non possono essere né costantemente esposti, né dar conto della totalità di una personalità. Quella che viene messa a regime con la dissimulazione è la selezione di sé: la personalità pronunciante, che parli o che sia in silenzio, delimita una porzione di apparenza che in quel momento è giusto, prudente, conveniente che si mostri, lasciando in ombra il resto. Se la simulazione è quasi magica, in quanto presentificazione di un non-esistente, asserzione di un non-senso, la dissimulazione è invece una muta cangiante al servizio del vero, a cui l'occhio interiore si volge come specchio prudenziale, la cui determinazione è possibile solo per la personalità che vi si riflette: se qualcuno vuole ingannarvi troverà il modo di farlo, perché il suo cuore cela e custodisce quella determinazione; non è la macchina di per sé deplorabile, ma la torsione tensiva a cui la si rivolge.

Questa sua versatilità, sebbene non faccia che rendere «impossibile di trovar arte alcuna, che la riduca a segno di poter meritare lode»²²⁵, è in realtà indice dell'estrema adattabilità che può essere usata esteriormente. Il corpo del virtuoso dissimulatore, sia esso cortigiano o segretario, rimane integro fin tanto che può fungere da manichino, reggere il peso del proprio «velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti». Il manto che in questo modo viene indossato, oltre a creare l'effetto prospettico con cui si mostra quella precisa parcella di vero che viene richiesta dalla situazione, concede «qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo»²²⁶. La verità, quindi, nonostante sia il costante riferimento dell'occhio mentale, ha un suo tempo, un ritmo di disvelamento che segue quello che la natura ha istituito per l'universo, in una alternanza continua di giorno e notte, luce e ombra, i quali termini formano una immagine speculare univoca, girata secondo il proprio movimento congenito. Le *tenebre*, spesso associate al mistero sovranaturale, sono *oneste* perché imposte secondo i codici della virtù: la luce viene tolta forzatamente (i *rispetti violenti* appunto), ma solo perché era necessario che venisse oscurata in quel preciso istante. La luce della verità non risplende indipendentemente dal contesto di proferimento in cui viene - o dovrebbe venir - evocata, poiché deve, altresì, rispettare il suo ciclo vitale, il suo formarsi e disfarsi degli elementi umani che la compongono e in cui si porta a manifestazione. Una manifestazione non mistica, poiché, anzi, la verità prende effettivamente corpo nelle cose, le quali fungono da segnaposto esauribile,

²²⁵ *Ivi*, V, p. 25.

²²⁶ *DO*, IV, p. 23.

visibilizzando ciò che, altrimenti, non potrebbe minimamente essere visto dall'occhio mortale.

La moralizzazione delle due istanze non deve intralciare la visione della verità, poiché insieme costituiscono l'unità del ciclo. Un manto *double-face*, che tuttavia non può essere indossato senza una certa contezza delle circostanze in cui ci si ritrova a maneggiare gli eventi, a governare se stessi all'interno del loro svolgimento. All'uomo, come al lupo o al serpente, è concesso il «mutar manto», in modo da «vestir conforme alla stagion della fortuna»²²⁷ e subire il minor danno possibile dalle sue temperie. Se quindi la dissimulazione è strumento mobile, adattabile a seconda della stagione della Fortuna in cui ci si trova, allora il suo impiego non è rivolto ad una attiva distorsione del campo di azione, dell'orizzonte di aspettativa che contorna il possibile. Piuttosto, la dissimulazione si inserisce in questo circolo come piano di raccordo tra luce e ombra, momento di disvelamento e momento di nascondimento, rivelazione di una certa porzione di virtù e la sua messa da parte. Simile variabilità, oltre ad essere condizionata dalla storia, che determina necessariamente ciò che viene richiesto che sia fatto da parte di ciascun attore, costringe altresì ogni personalità a scegliere non solo come ostendersi, lo stile ed il registro da utilizzare, ma anche quale buon comportamento mostrare, in un gioco duplice a cui risponde la vista dell'altro, nonché il suo stesso processo dissimulatorio. Dissimulare, lo dicevamo, è un fatto nato con l'umanità stessa; solo coloro che però ne fanno un uso sregolato sono effettivamente dei facinorosi, dei fraudolenti che abusano della naturale predisposizione umana alla relazione. In tutti gli altri casi, la fede e la fiducia che è possibile prestare in altrui è subordinata alla fedeltà con cui questi restituiscono la loro immagine riflessa, il loro spaccato interiore.

Infatti, «se in ogni altra cosa giova l'uso continuo, nella dissimulazione si sperimenta il contrario», soprattutto se si constata che indossare un solo manto ogni giorno rende sospetti agli occhi di chi ci circonda, la cui curiosità può far saltare la pretesa di verità con cui ci si porta. Un uso oculato dello strumento è ciò che contraddistingue il saggio dissimulante dallo stolto simulante, poiché «il dissimular è una professione, della qual non si può far professione, se non nella scola del proprio pensiero»²²⁸. Una professione interiore che, al contrario della vocazione, deve trovare sfogo esteriore senza che possa essere attribuibile alla natura della personalità che la promuove. È perciò una professione silenziosa, dove il prefisso pro- ha senso solo se ci si immagina di pronunciarla davanti a se stessi, rivolti allo specchio dell'anima a cui si confida il segreto della propria

²²⁷ *Ivi*, V, p. 25.

²²⁸ *Ibid.*

determinazione. Saper cosa dire di sé in modo da far promanare per contrasto una figura perfetta, adatta alla situazione. La luce non è dietro né davanti, ma dentro ciascuno, da cui il compito di indossare il manto secondo i punti del corpo da scoprire. Il dissimulatore è colui che sa non farsi ricondurre alla dissimulazione stessa, così come perfetto virtuoso era colui che sapeva *sprezzare* abbastanza la virtù da non risultare mai invidiabile. Solo colui del quale «non si ha notizia alcuna» è vero detentore dell'arte.

Se la tangente seicentesca di questa arte ne ha privilegiato il ricorso per coloro che sono costantemente sull'orlo della ritorsione politica, del magheggio d'interesse privato e di congiura, in un clima di tensione e insicurezza i cui chiaroscuri si fanno, in accordo con la tradizione manieristico-barocca, più intensi e accesi, è perché viene recuperato il riferimento al converso negativo del timore e dell'invidia dei concorrenti o degli avversari. In una diffusa crisi del valore della virtù, nonché del più generale sogno di rinascita degli ideali antichi in corpi moderni, la dissimulazione appare come l'unico viatico verso una sicurezza più resistente, sì da scampare alle costanti insidie del mondo, abitato da pericolosi lupi pronti a tutto pur di soddisfare le loro voglie²²⁹. Di fatto, però, la sua inserzione nell'alveo del discorso etico-cortigiano comporta che la si riveda, almeno nei suoi stadi primordiali, come tecnica di ostensione di sé, dove appunto continua ad agire il riferimento alla luce della virtù e della verità perché condizioni di esercizio effettivo di tale arte. Nel nostro angolo di visuale, infatti, la dissimulazione è riservata a chi abbia già acquisito abbastanza virtù e, quindi, si sia ben impratichito negli affari del mondo.

Vista la virtuale onnipresenza della dissimulazione, «è parte di grand'intelligenza che si dia a veder di non vedere, quando più si vede, già che così 'l giuoco è con occhi che paion chiusi e stanno in se stessi aperti»²³⁰. Illudere chi vuole ingannare, rivoltando l'attacco nei suoi effetti: si rovescia la protervia di colui che crede di poter circuire proprio grazie alla sicurezza nelle sue capacità, come se in un braccio di ferro fosse possibile togliere il proprio braccio all'ultimo facendo schiantare l'arto dell'altro sul tavolo. Il manto della dissimulazione, usato per divergere la carica negativa dell'inganno altrui, rifrange i raggi visivi, facendo apparire chi è cosciente della finzione come ignaro e ingenuo. In realtà, anche nella finta sottomissione è in gioco un rapporto di potere informativo, non solo perché si tratta del maneggio di informazioni direttamente correlate alla vita politico-governativa dello stato o della città, ma anche perché, ancora una volta, simili direttrici

²²⁹ Il lessico zoologico-figurativo che ho adottato riconduce a Hobbes, mentre Accetto ci dice che «le volpi son tra noi molte e non sempre conosciute», sottolineandone la furbizia e la scaltrezza con cui riescono a infiltrarsi negli affari. *DO*, XI, p. 39.

²³⁰ *DO*, XI, p. 40.

di potere sono in-formative rispetto ad una fisionomia che si vuole sì integrale, ma all'occorrenza morbida e mutevole. La seconda pelle della virtù dissimulata si appiccica alla prima come sua secrezione essenziale.

Tuttavia, per riuscire a ottenere un effetto ottico simile, prodotto dell'interazione tra intenzioni personali e ricezione esteriore, «ciascun dee procurar non solo di aver nuova di sé e delle cose sue, ma piena notizia, ed abitar non nella superficie dell'opinione», bensì «nel profondo de' suoi pensieri»²³¹, ovvero avendo piena cognizione del proprio valore e delle proprie capacità. Il *nosce te ipsum* che viene qui riproposto fa tutt'uno con la luce della verità che sempre si deve rimirare. Infatti, l'arte dissimulativa è sì rivolta al suo uso socializzato, ma la sua disposizione deriva da una perfetta conoscenza di sé, lungo lo sviluppo della quale si formano, nella personalità individuale, anche gli altri luoghi dedicati alla virtù (come temperanza, moderazione, sapienza, prudenza...). Colui che mostri di non padroneggiare simile disposizione non può nemmeno usarla verso se stesso: è possibile impiegare una «moderata obliivione» verso i propri affanni o le sfortune che si ricevono solo quando si conosca se stessi e la natura che ci si incarna addosso, concedendo un po' di riposo ai «pensieri stanchi» e «tenendo un poco chiusi gli occhi della cognizion della propria fortuna, per meglio aprirli»²³² in seguito, quando sarà richiesta massima attenzione. Questo ristoro deve essere breve e lieve, proporzionato al ciclo luminoso della verità; il rischio è quello di cadere in un letargo perenne, in cui gli occhi rimangono sempre incollati e incapaci di riconoscere il contesto di azione.

Il riposo degli occhi dà i suoi frutti perché usato come momento di ricarica, restaurazione di una energia che viene consumata appena si comincia ad entrare in *conversatione*. Ora, se questo è un accecamento volontario - e finito temporalmente -, ve n'è un altro che è il più grande male che possa occorrere durante la pratica dell'arte: l'ira, «un baleno che, acceso nel cuore, porta le fiamme nel viso, e con orribil luce fulmina dagli occhi»²³³. Questo si traduce in una costante preferenza per la temperanza, per l'estensione della propria capacità di sopportazione affinché sempre maggiore sia l'estensione del manto e la solidità con cui si riesce a mantenere la posizione conversativa. Occhi traditori quelli di un irato, poiché rompono gli argini della razionalità per incanalarvi le forze elementali degli affetti quivi raggianti. L'ira è l'unico affetto a incastrare lo strumento nelle sue proprie pieghe, a squarciare il manto esponendone le *pudenda*.

²³¹ *DO*, XII, p. 41.

²³² *Ivi*, p. 42.

²³³ *Ivi*, XV, p. 50, dove l'ira è addirittura «il peggior naufragio» che possa capitare, completa rottura del piano dissimulativo e fine della reputazione. L'ira è la nemica massima della dissimulazione poiché ne rappresenta il limite, la cesura: le catene dei convenevoli e della cortesia vengono rotte dall'irruenza violenta di una esposizione massima di sé, che porta così veementemente il soggetto in avanguardia, che rischia di essere il primo ucciso dal nemico.

2.2 Profilo e contorni del buon dissimulatore

La dissimulazione, in quanto tecnica pratica interna ai virtuosismi della conversazione, spinge al suo impiego non in una situazione fittizia di predatore-preda. Piuttosto, essa delimita un'area di influenza, risultante dalle linee che «dal centro del petto son tirate» fino «alla circonferenza di quelli che ci stanno intorno»²³⁴. Allo stesso modo in cui il darsi della conversazione civile si preoccupava di proiettare la figura apparente di chi si ostendeva a parole, la dissimulazione recupera tale movimento circolatorio per concludere il campo del movimento prospettico, nonché fornendo il *medium* in cui «I concetti che risuonano nelle parole, non solo portano l'immagine di quelli che stanno nell'animo, ma son fratelli mentali (già che non posso dir carnali) del concetto che l'uomo ha del suo sapere»²³⁵. Dissimulare, anche in quanto atto allocutorio, permette di ricevere indietro il suono delle proprie parole, gli effetti presenziali (reazioni corporee, espressioni, occhiate e ammiccamenti) che con queste si riescono a creare, dunque del sapere che ivi viene tradito, la cui consistenza è alla base della pertinenza, della veracità con cui il parere viene tenuto in considerazione presso i superiori e con cui il giudizio su di sé viene formulato.

Tuttavia, a differenza dei concetti matematici che Socrate riesce a estrarre persino da uno schiavo, le modalità di attuazione della *πράξις* richiedono necessariamente il loro impiego perché si possa essere almeno tanto quanto si appare. Garantirsi un recinto pragmatico in cui consolidare la propria arte, allora, è istanza che deriva dalla maniera con cui ci si comporta al di fuori, nei ritagli affettivi che si concedono alla vista. Contrariamente a quanto si possa immaginare, tale arte si rivolge ad una fisionomia ben precisa: in colui che ha una disposizione collerica, flemmatica, melanconica o sanguigna il padroneggiamento dell'arte viene guadagnato a duro prezzo e con esercizio serrato; invece, il «temperato» si rivela «molto abile a questo effetto di prudenza, perché ha da esser, nelle tempeste del cuore, tutta serena la faccia»²³⁶. A differenza della semplice virtù conversativa, della disposizione alla *civil conversation*, che si voleva appunto universale e potenzialmente aperta a chiunque, la dissimulazione viene connotata dalla difficoltà del suo maneggio, così come dall'asperità del cammino per il suo apprendimento. L'«esser

²³⁴ *DO*, III, p. 22.

²³⁵ *Ivi*, XVI, pp. 53-54. Non a caso il capitolo si apre con il riferimento al «compasso» con cui ognuno costruisce visivamente il cerchio in cui inscrivere la propria fisionomia naturale. Si conosce se stessi se ci si prospettivizza come l'*Uomo vitruviano*.

²³⁶ *DO*, VI, p. 27.

d'assai e talora parer da poco»²³⁷ è un compito che è riservato pienamente a colui che, dopo lunga frequentazione d'uomini, abbia saputo costruire una griglia regolativa: «tant'altezza di spirito si accresce per mezzo della vita occupata negli affari del mondo, e nella considerazione del tempo passato, per non contraddir al presente e poter far giudizio dell'avvenire»²³⁸.

Ritroviamo il paradigma umanistico-civile, per cui il futuro è, in qualche modo, immaginabile solo attraverso l'apprendimento alla differenza che si dà nel mondo sociale, a cui fornisce un supporto tutto il *corpus* di storia, cronache, resoconti, opere morali, oikonomiche ed etiche. I precetti pratici, allora, a differenza dei concetti prettamente teoretici, sono per l'uomo che qui andiamo osservando continuamente attivi e massimamente viventi, poiché costituiscono le strutture visuali con cui la realtà viene letta e compresa, cioè vocalizzata e agita. Prima di poter collocare la dissimulazione nella schiera di stratagemmi che permettono all'uomo politico di raggiungere il proprio fine, indipendentemente dalla sua bontà, sarebbe forse più opportuno considerare la sua radice virtuosa ed etica, ovvero di tecnica di vita che consente di spostarsi agilmente nelle maglie delle relazioni concatenate.

Per come Accetto ci tramanda la concettualità legata all'arte dissimulativa essa è eminentemente parte del tessuto naturale su e attraverso cui il darsi della relazione sociale - intesa nelle sue variopinte declinazioni - si sviluppa e concreosce. Dissimulare è segno di una acquisizione di virtù tale che si lascia nascondere o diminuire; un pieno padroneggiamento di sé, per il quale l'anima crea la propria espressione per il tramite del corpo, nonché raffina il proprio stile a seconda di ciò che voglia ottenere per sé, come ritorno di valore e opinione. È con gli uomini che le opere vengono compiute, è con i concittadini che la politica viene materialmente portata avanti, propulsa verso un Bene comune che si fa solo scorgere da lontano, di cui si intravedono i contorni senza mai afferrarne l'essenza. Il vuoto lasciato dall'incapacità della visione è, però, compensato non solo dal riferimento ai precetti antichi, ma anche dal fatto che la Verità, il Bene sono costitutivamente ulteriori a qualsiasi imbrigliamento che l'intelletto voglia proporre. Di fatto, non sono concetti vuoti, bensì costantemente permeati dal loro uso pratico, riempiti

²³⁷ *DO*, VII, p. 29. Si sottolinea la rinnovata alternanza tra essere-parere, in cui l'essere «d'assai» implica una costanza di natura, un nucleo inalterabile e inalienabile di capacità e conoscenze che rimane fisso dentro di sé, ma che pure viene «talora», cioè all'occorrenza, al *καίρός*, fatto apparire diminuito nella sua entità. La razionalità temperata della virtù comanda l'apparire, lo determina a livello personale, mentre continua a trovare stabilità e fermezza nell'essere continuativo. Alla nota 1, *ibid.*, Ripari riporta la citazione da *De officiis*, II, XII, 43, in cui anche Socrate marca la coincidenza di essere e apparenza.

²³⁸ *Ivi*, p. 30.

di esperienza e conoscenze *a posteriori*, che perciò danno concretamente corpo e figura a ciò che vogliono significare a parole.

In un orizzonte in cui la stabilità e la fissità è riservata alle stelle del cielo ultramondano, dove la Fortuna e i suoi sommovimenti tellurici sfaldano gli equilibri precari del mondo corruttibile, nessuno stato di cose può dirsi perenne e immutabile. L'apprendimento alla differenza degli uomini attraverso gli uomini è la faccia opposta dello stravolgimento tendenziale che la Fortuna esercita sulle condizioni umane. Il mutamento è questione di credenza: si può credere che le cose cambino, che i sovvertimenti occorranò, ma solo perché sono compresi in un flusso attuale di stabilità, che fa da sostrato al mutamento, comprendendolo in sé come potenzialità. Il convincimento, la persuasione alla credenza è ciò a cui può aggrapparsi l'uomo: persino la rosa, tanto bella quanto caduca, «fa restar gli occhi in un certo modo persuasi» che il suo colore e la sua forma siano immortali e perenni; eppure, «tutto il bello non è altro che una gentil dissimulazione»²³⁹, almeno finché si rimiri il bello sublunare.

L'onesto dissimulatore, cioè il saggio virtuoso, si conduce negli affari mondani con una attenta disinvoltura, flettendo la luce che gli promana dai pori in modo da non essere mai completamente in ombra, ma nemmeno sotto lo sguardo rapace degli altri. D'altronde, la dissimulazione rivela il proprio «utile» quando la si veda specchiata nell'«arte della buona creanza, la qual si riduce nella *destrezza* di questa medesima *diligenza*»²⁴⁰. La frase compone una triade inseparabile: la buona creanza, in quanto disposizione assunta come modalità di base, permette di avere un appoggio semovente sul quale comportarsi e così dimostrare il proprio grado di praticità con gli eventi, nonché della virtù della propria mano quando si arriva a maneggiare, destreggiarsi tra uomini e situazioni, le quali impongono che si sia sempre diligenti verso la natura a sé più confacente, e altrettanto verso la professione silenziosa di dissimulazione. Perché, infatti, il centro di raccordo di ogni azione personale, vocale o svolta pragmaticamente, è ancora la conversazione, quella che «riesca di buon gusto», scevra perciò di rudezza, bassezze o, addirittura, intemperanze. Per quanto queste manifestazioni siano le più reali, perché restituiscono perfettamente l'affetto che colpisce l'anima in quel momento, e i più immediati, tuttavia la dissimulazione deve essere usata precisamente al fine di limarne gli spigoli «ed ancorché si senta non poco dolor quando si tace quello che si vorrebbe dire, o si lascia di far quanto vien rappresentato dall'affetto, nondimeno piace poi grandemente d'aver usata

²³⁹ *DO*, IX, p. 35.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 36. Corsivo nostro.

sobrietà di parole e di fatti»²⁴¹. Il piacere sorge in altrui, ma l'opinione, il giudizio a cui si accompagna è della personalità che si esprime; e solo colei che si esprime può effettivamente far parte della società di uomini.

Finora si sono potuti formare dei dubbi sulla reale portata che l'espressività assume nel periodo concettuale da noi analizzato. Certo, lo stile rappresenta l'istanza di creazione e invenzione, attraverso cui la personalità individuale si porta ad evidenza. Pur tuttavia, potrebbe essere sembrato che ogni azione abbia una dimensione esclusivamente performativa, non nel senso degli *speech acts*²⁴², quanto, piuttosto, di una mera facciata che celerebbe una vuota entità che non ha altro da offrire se non vi sono degli occhi a osservarla da vicino. E invece, «può ogni uomo, ancorch'esposto alla vista di tutti, nascondere i suoi affari nella vasta ed insieme segreta casa del suo cuore», a patto che sappia trasformare l'esposizione in una piattaforma di vitalità, in cui far fruttificare le sue opere o quelle a cui collabora. Non si tratta di una società basata sulla vuota apparenza, come se l'ostentazione e il semplice sfarzo fossero il metro con cui misurare la nobiltà di qualcuno. Ben più seriamente, è qui in questione la formazione del germe di quella che, poi, andrà sempre più incontro a processi di emotivizzazione, psicologizzazione e, in certo modo, spoliticizzazione: l'interiorità, la vita privata. Siamo però ben lontani dal riconoscervi qualcosa di simile alla nostra moderna psiche, la nostra fantomatica coscienza, poiché si è immersi in una eticità che funzionalizza gli affetti affinché servano alla personalità, e non, al contrario, la costituiscano e la individuino.

Il cuore sta nascosto perché così la natura ha diligentemente determinato, e quivi si radica «non solo la vita, ma la tranquillità del vivere», perché per sua natura custodisce i più remoti pensieri e le più segrete inclinazioni di ciascuno, e «nello star chiuso, per l'ordine naturale si mantiene; e quando gli occorre di star nascosto, conforme alla condizione morale, serba la salute delle operazioni esterne». Una porzione di interiorità riparata, un organo di un tutto che non fa altro che manifestarsi e ostendersi esteriormente, la cui posizione lo fa assomigliare alle ciglia dell'orecchio, che col loro movimento fanno determinare il baricentro e così non perdere l'equilibrio. Il cuore resta solo, sede di varie funzioni fisiologiche quanto psicologiche (dell'anima), ma comunque attraversato dalle direttrici dei poteri che trapassano la carne dal di fuori: «il mondo intero non lo riempie, poiché solo il Creator del mondo può saziarlo»²⁴³. Per quanto nascosto accuratamente, è però in costante osmosi con l'esterno, in un doppio movimento di scambio permeabile.

²⁴¹ *DO*, X, p. 37.

²⁴² J. L. AUSTIN, *How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

²⁴³ *DO*, XXI, p. 63

Il diretto accesso al cuore, già lo si accennava, è riservato solo a Dio, che nella sua onnipotenza comanda e ordina le contrazioni atrio-ventricolari del centro propulsore della volontà attiva. Non l'uomo, ma il divino, quindi, è il diretto intendente dell'anima di ciascuna pecora. E tuttavia, all'interno del gregge, ciascun manto di lana viene modificato a piacimento e all'occorrenza della stagione, della fertilità del prato, della consistenza del terreno. L'onesto dissimulatore, allora, sempre avendo un occhio rivolto al vero e l'altro alla conduzione di sé, riesce a impiegare se stesso ai propri fini, i quali, non essendo assicurati nei loro effetti, richiedono che il virtuosismo dissimulatorio intervenga come succedaneo di protezione, una schermatura che deflette eventuali direttrici pericolose. La metafora che potremmo evocare è quella di una atmosfera controllata, un involucro protettivo contro i raggi solari altrimenti troppo aggressivi per il sussistere della vita. Ognuno detiene la propria atmosfera che gli aleggia intorno, disegnata dal compasso che dal cuore diparte nella circonferenza delimitante il campo di attività. Eppure, tali personalità non sono spillate ad un singolo piano, ma anzi creano e ritagliano superfici sulle quali si esercitano e concorrono per i loro fini, particolari quanto comuni.

Sarà di nuovo il Creatore a decidere sulla fine della dissimulazione, così come su tutte le altre pratiche dell'uomo. Finché l'interregno continua a sussistere, è «tanta la necessità di usar questo velo»; ma con la seconda venuta di Cristo «saran finiti gl'interessi umani» e i cuori si faranno «più manifesti che le fronti, gli animi esposti alla pubblica notizia, ed i pensieri esaminati di numero e di peso»²⁴⁴. Dio stravolge l'ordine della natura perché ne è padrone, detentore dell'unico potere in grado di governarla. La sua forza arriva a tal punto che ogni interesse umano è tolto, cancellato perché assorbito nel processo giudiziario che determinerà la consistenza della propria anima, la sua bontà e, infine, il suo accesso al paradiso. La sospensione della norma è altresì ciò che interrompe la regolarità dei costumi: si è nudi davanti a Dio. La Verità a quel punto non avrà più bisogno di celarsi o mascherarsi, perché direttamente imposta dalla legge di Dio espressa nella sua spada e nel suo verbo. Invece, «qui, dove siamo vestiti di corruzione»²⁴⁵ tocca avere dei dispositivi al servizio della propria natura; proprio in quanto corruttibile, imperfetto e richiedente governo (di sé, degli eventi - dei colpi della Fortuna -, degli altri), l'uomo si veste, perché altrimenti nudo contro le minacce delle nubi malevole dell'inganno. Sarà la luce divina a diradarle, facendo apparire presenzialmente la verità incarnata e così accoglierà nei cieli coloro che hanno tenuto insieme il riguardo per la verità e l'onesta pratica della dissimulazione, al fine di salvaguardare sé come atomo di un aggregato

²⁴⁴ *DO*, XXIII, p. 67.

²⁴⁵ *Ivi*, XXIV, p. 71.

sociale unico. La tranquillità della vita, singolare quanto generale, è ciò per cui si dissimula, e solo l'uso frequente - non costante però - dell'arte è ciò che conserva il legame.

Excursus

Segretario: Serafino miope

Rispetto alla concettualità promossa dagli autori radicali da cui siamo partiti, Accetto si pone certamente nel solco della loro trattazione, recuperandone l'ancoraggio alle virtù e, in particolare, alle modalità di dispiegamento con cui agire praticamente. Tuttavia, lo si sarà ormai notato, l'ottica di rotazione ci ha portato verso un nuovo orizzonte, dove l'occhio e la visione, la luce insieme all'ombra, la seconda pelle del manto sono i descrittori metaforici - non unici - che delineano il campo entro cui la dissimulazione arriva a concrezione. Dalla costola del cortigiano si stacca l'embrione del segretario.

Tale morula concettuale, che ancora deve trovare una forma univoca, è investita da saperi volti all'individuazione e alla definizione di una figura modellata sui requisiti che dovrà saper dimostrare. Nonostante ciò - anzi, forse a causa di ciò -, il suo processo di differenziazione interna non segue una via lineare. In questo caso, infatti, una semplice consultazione etimologica non ci farebbe arrivare a gran punto: soffermandoci sul *Totius Latinitatis Lexicon* del Forcellini²⁴⁶ noteremmo che «SECRETARIUM» si riferisce piuttosto ad un luogo secluso dalla frequentazione comune e pubblica, in cui si tengono assemblee ecclesiastiche, politiche o giudiziarie e, di conseguenza, vi si trattano delle materie che, prima di poter eventualmente arrivare alla generale attenzione, devono passare dal *crimen* del loro consiglio. La voce «SECRETARIUS», assente dal *Lexicon*, viene così derivata e applicata a colui che, avendo accesso a questo tipo di documentazione, di conversazione o di informazione segrete, ha cura e responsabilità di conservarle in tale stato. Il segretario, insomma, vive di silenzi significativi e del legame, pressoché simbiotico, con chi quei segreti deve maneggiarli in prima persona.

²⁴⁶ J. FACCIOLATI, Æ. FORCELLINI, *Totius Latinitatis Lexicon. Consilio et cura Jacobi Facciolati. Opera et studio Ægidii Forcellini, Alumni seminarii Patavini, lucubratum*, Patavii: Typis Seminarii, Apud J. Manfrè, MDCCLXXI, vol. 4, p. 72. Per la sua derivazione dal verbo *sēcerno* si veda A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 2001, p. 115. Ci siamo altresì affidati al contributo di T. ZANON, «Campi semantici e usi letterari del termine *segretario*: dalle origini al primo Barocco», in a cura di R. GORRIS CAMOS, «Il segretario è come un angelo». *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un buon segretario nel Rinascimento*. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Verona, 25-27 maggio 2006, Fasano: Schena, 2008, pp. 31-44. Zanon fa giustamente notare l'ambiguità semantica entro la quale si trova inserito il termine «segretario»; tuttavia, noi cercheremo di non ricadere nella consueta griglia analitica per la quale i trattati sul perfetto segretario sarebbero succedanei di quelli sul perfetto cortigiano. La nostra ambizione è quella di far emergere la differenza tra le due personalità.

Sebbene la volontà definitoria sul segretario si eserciti massimamente nel secolo che abbiamo preso in considerazione, c'è almeno un documento anteriore che può servirci per disegnare la linea di fuga in cui si inserisce questo tipo di flusso sapienziale. Intorno al X secolo venne prodotto, in area araba, il *Kitâb sirr al-'asrâr*²⁴⁷, un trattato rivolto ai principi che, sostanzialmente, forniva in forma epistolare i precetti per il buon governo delle genti. Il trattato mette al centro le lettere che Aristotele - l'attribuzione per retrodatazione era funzionale, insieme all'apposizione del nome stesso del Filosofo, a garantire una certa fondatezza alle regole che si propongono - scrive ad Alessandro, impegnato nella campagna verso l'Indo, a cui lo Stagirita non può partecipare per l'età troppo avanzata. Si noti, già a questo punto, come anche l'autore del *Kitâb* si avvalga dell'espedito epistolare e dell'interposta narrazione: il maestro non può seguire direttamente l'allievo, il principe da educare alla grandezza e alla virtù, perciò ricorre alla scrittura di ciò che sarebbe stato proferito, sì da trasmettere *come se* fosse presente il contenuto. L'opera penetra nell'Occidente medievale in due versioni latine (a loro volta traduzioni di due redazioni in lingua araba): una, più breve, fu realizzata nella prima metà del XII secolo da Giovanni di Siviglia ed è nota con il titolo di *Epistola Aristotelis ad Alexandrum de dieta servanda*²⁴⁸; la versione integrale fu invece confezionata un secolo più tardi da Filippo di Tripoli. Quest'ultima fu poi pubblicata da Roger Bacon, con l'aggiunta di un'introduzione esplicativa, glosse e riflessioni personali, dunque sotto forma di vero e proprio commentario.

Del testo si conservano numerosi esemplari²⁴⁹, sia manoscritti, risalenti all'Alto Medioevo, sia a stampa, tant'è che una delle ultime edizioni pubblicate si ha per opera di Francesco Storella, nel 1555. Una circolazione impressionante, che domina il panorama

²⁴⁷ Faremo riferimento al testo grazie all'edizione di D. LORÉE, *Édition commentée du Secret des Secrets du Pseudo-Aristote*, Thèse, Université Rennes 2, 2012, voll. III. Tuttavia si veda, per una ricostruzione filologica, anche M. GRIGNASCHI, «L'origine et les métamorphoses du *Sirr al 'asrâr* (*Secretum secretorum*)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 43, 1976, pp. 7-112.

²⁴⁸ I capitoli che vanno dal XXXI al XLIII (nella nostra edizione di riferimento) affrontano, in varia maniera, la preoccupazione per la cura del corpo e della dieta, la quale è segno di un certo interesse non semplicemente naturalistico per i processi corporei e fisiologici - cosa che sarebbe, *bel et bien*, una trasposizione di uno scrutatore moderno più che l'approccio di un antico o un medievale -, bensì per la relazione vitale che intercorre tra anima e funzioni inferiori, cioè la vegetativa e la concupiscente. Il potere medicale non deve farsi tiranno, perciò è bene, da parte di un principe, dotarsi di plurimi fisiologi, cosicché l'opinione sia sempre affiancata da ulteriori prospettive. Inoltre, c'è da notare che la διαίτα rappresentava non il semplice stile di vita, né tantomeno si fermava al significato che ha preso oggi la parola dieta. Anzi, inglobava tutta una serie di processi bio-psicologici che dall'ingestione dei cibi conducevano alla loro ricezione interna, ai loro effetti sulla salute del corpo e dell'anima insieme. La digestione soprattutto rappresentava la μεταβολή primaria, poiché collegata, anche metaforicamente, all'introduzione di conoscenze, le quali venivano altresì filtrate nel cuore prima di essere immagazzinate nella memoria e nell'intelletto in potenza. Cfr. A. CLERICUZIO, «Chemical and mechanical theories of digestion in early modern medicine», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43, 2012, pp. 329-337. Per una ricerca di orientamento storico-culturale si veda R. EARLE, «"If You Eat Their Food ...": Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America», *The American Historical Review*, 115, 3, 2010, pp. 688-713.

²⁴⁹ Cfr. M. MILANI, *Un volgarizzamento italiano del Secretum Secretorum*, Torino: Libreria stampatori, 2018, pp. 9-85.

della *Romanitas* per quasi quattro secoli. La sua influenza comincia ad affievolirsi proprio quando vediamo sorgere la trattazione secretariale a cui ci stiamo avvicinando. Prima però di proseguire oltre è bene vedere cosa venga qui insegnato.

Bisogna arrivare al capitolo quinto per leggere l'intenzione con cui l'Aristotele-personaggio scrive ad Alessandro «figurativement et ung peu obscurement et que je te parle par obscures exemples et par figures»²⁵⁰. La paura è che il libro tocchi mani infedeli e malfidate, cioè che la divina sapienza che Aristotele detiene possa farsi conoscenza infima, alla portata anche di coloro che non dovrebbero avervi accesso - se non, addirittura, di coloro che sono ontologicamente indisposti a riceverla. Il Filosofo si fa, quindi, messaggero di una conoscenza esclusiva, riservata ai pochi eletti che possono essere guidati sul suo cammino, con la promessa di dischiudere la verità e far apparire la fiamma luminosa della sapienza. Rispetto alla serie generativa cupidigia-menzogna-maldicenza-odio-villania-rancore-antagonismo-ingiustizia-scontro, che culmina nella distruzione di qualsivoglia istituzione del vivere comunitario, è la verità ad essere «racine de toutes choses qui sont a louer», poiché essa «engendre desir de justice» e, ad ultimo, «bonne renommee»²⁵¹, dando così inizio alla filiazione di grado opposto. È chiaro l'intento didattico che si prefigge l'opera, andando a rappresentare un lontano parente di ciò che ci è stato più prossimo con i vari esercizi degli *Specula*. A più riprese, però, viene sottolineata l'importanza della buona nomea, come se andasse a costituire la base sulla quale edificare non solo la propria memoria di regnante, ma il regno e l'attualità stessa del governo, poiché i sudditi vengono presi, in quelle poche occasioni in cui il governante si manifesta, dalla figurazione di saggezza e onore che, parlando, il sovrano fa apparire²⁵². Il re ha il dovere di manifestarsi nella sua bontà, di apparire effettivamente virtuoso; tuttavia, non deve debordare nella logorrea, perché «quant les oreilles sont saoules d'escouter le roy, les cuers sont ennuiés de le veoir»²⁵³. L'obbedienza dei sudditi, per quanto la differenza specifica di ognuno sia ancora un fatto di natura immutabile, per cui nascere in un determinato grado costringe ad esserlo per tutta la vita, deve comunque essere coltivata e consolidata, e per tale fine si ricorre alla «preudommie», la cui introiezione è legata alla doppia funzione intero-estriore dell'apparenza fondata, in cui

²⁵⁰ D. LOREE, *Édition commentée, op. cit.*, vol. I, X, p. 155. Nel citare i passi interessati ho ritenuto di poter omettere la numerazione delle note critiche dell'autore.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² «il sera loué, honnoré et doubté de ses subgiéz quant ilz le verront parler et faire ses besoingnes sagement», *op. cit.*, XII, p. 157, corsivo nostro. Non a caso riprendiamo questo passo: infatti, condensa l'atto dello spettatore che attende al discorso del regnante, che parlando del regno parla di sé, della sua propria conduzione come specchio. Il suddito ascolta e guarda la virtù che riesce a dispiegarsi dalle parole del signore, mentre dallo scranno si levano parole visibili, corporee e quindi direttamente significanti.

²⁵³ *Ivi*, XVI, p. 159.

parere ed essere sono legati fatalmente nelle corde dell'anima. Infatti, il principio massimo è quello di governarsi «tellement que riens ne puist estre dit contre toy et ainsy escheveras ce qu'ilz auroient [en] voullenté de faire»²⁵⁴. Rompere la fiducia, giurata o manifestata attraverso l'onestà, significa rigettare il proprio intelletto e la propria ragione, tanto da tendere verso la bestialità.

Finora Pseudo-Aristotele si è concentrato sul principe e la sua salute, nonché sulla celerità con cui, una volta presa una deliberazione, debba essere attuata, salvandola da eventuali antagonisti e delatori. Ciononostante, alcuni stilemi etici vengono trasportati altresì a coloro che si muovono a fianco del principe²⁵⁵, nella sua penombra: consiglieri e segretari. Questo, finalmente, il punto che più ci interessa. I consiglieri devono essere molti («pluseurs officiers»), in modo da graduare le opinioni e consigli ricevuti e trarne fuori la migliore formulazione; tali uomini, indipendentemente dalla loro estrazione, devono essere cortesi, dolci e avere buona favella; siano onesti («sa parole s'accorde au cuer») e letterati, amanti della verità e siano giustamente temperati, così nel mangiare e nel bere, così nel parlare e nel ridere. Il consigliere è, in sostanza, diretto specchio del principe, una sua immagine riflessa ma non sovrapponibile totalmente; ciò che viene riflesso è, chiaramente, ciò che viene selezionato per apparire, ovvero ciò che il principe per primo riesce ad ostendere. Il consigliere, infine, parla e si esprime, ha una voce che viene circostanziata, certo, ma pur tuttavia è colui che deve dare in servizio la propria ragione.

Posizionalità completamente differente è quella del segretario. Innanzitutto, il segretario viene assunto «pour escrire et pour estre a tes secréz hommes saiges pour entendre ta voullenté et concevoir ton entendement»²⁵⁶. Da subito viene messo in chiaro il compito precipuo del segretario: scrivere. È il primo verbo ad essergli attribuito e solo dopo arriva la connotazione individualizzante di uomo saggio. Certo, molti sovrani, antichi e moderni, potevano non essere in grado di scrivere personalmente, e perciò si dovevano dotare di letterati che ne fossero in grado; tuttavia, una simile prospettiva limita enormemente l'angolo di visione. È per noi rilevante notare che la scrittura, se nel bipodo Castiglione-Guazzo era in qualche modo considerata negativamente rispetto all'oralità, almeno come sua semplice e dipendente trascrizione, qui inizia a comprimere entro i suoi

²⁵⁴ *Ivi*, XXII, p. 164.

²⁵⁵ «ne le laisse point trop eslongier de toy et ne sueffre qu'il ait nul traitté avec nulz grans seigneurs, ne ne leur escripse riens, ne ne mande nouvelles», LXI, p. 196.

²⁵⁶ *Ivi*, LXII, p. 197. Vogliamo qui far notare l'alternanza tra l'infinito «entendre» e il suo sostantivo, in una costruzione chiasmica che conclude i limiti entro i quali bascula l'azione secretariale. Poco più sotto, la volontà viene però riassegnata semanticamente col verbo «cognoistre», che restituisce la più certa conoscenza da trarvi. Alla prefigurazione silenziosa segue l'esplicita conoscenza.

confini anche la materiale azione politica e di governo. Il bisogno di scrittura, per il principe e i suoi organi istituzionali, comporta una medialità sempre più capillare, affinché il comando arrivi ad ogni propaggine del corpo sociale²⁵⁷. Nel suo silenzio, il segretario macina non solo parole scritte, ma deve anche saper in-tendere la volontà del padrone così come pre-concepire ciò che da egli viene pensato. Un sesto-senso anticipatorio si fa avanti nel silenzio, oblio di ogni parola proferita perché scrigno di segreti, i quali consustanziano il proprio paradosso: tenere vivo un segreto vuol dire tenerlo celato, altrimenti ricadrebbe nel circolo comunicativo come semplice informazione. Perché sia segreta, l'informazione deve essere come dimenticata, approssimata al limite della memoria e ivi nutrita di silenzio.

La scrittura serve esattamente a questo: rinchiudere la parola in una assenza di tempo, poiché l'attingimento è subordinato alla personalità che legge; un oblio che visibilizza nel testo ciò che rimane muto. Scrivere è mestiere camerario, poiché anche il perfetto cortigiano poteva rintanarsi da poter fermare i propri pensieri, traducendoli dallo scrigno del cuore a quello del quaderno. Questo comporta anche un passaggio di consegne: dall'orecchio alla memoria, sede nella quale il pronunciato si rende segno, si immanentizza nel significato del discorso riassembleto. A tutti gli effetti, il segretario è per il principe un consigliere delle memorie: delle storie tramandate dagli antichi, dei segreti e dei resoconti che giungono ai consigli reali. In sostanza, il segreto non viene mai perso in un silenzio tombale, immemore e oscuro; piuttosto, l'informazione viene accantonata e messa in luogo riparato, secluso a tal punto dal resto della conversazione che persino il principe potrebbe perderne traccia²⁵⁸. Si comincia a definire il fatto che il segreto, per come viene inteso in questa specifica sezione della trattazione sul segretario, non è qualcosa che va a costituire il didietro della bottega, tantomeno può essere inteso

²⁵⁷ È una prerogativa prettamente moderna quella che spinge lo stato principesco a riarticolarsi in saperi sociali e politici volti all'accrescimento del potere e della ricchezza statale - processi di ragion di stato, per intenderci. Questi saperi è come se si sviluppessero da un *nosce te ipsum* che il sovrano decide adesso di assumere come propria missione pubblica. Questo spostamento di interesse si misura altresì nel fatto che i saperi amministrativo-curiali, che per tutto il Medioevo hanno mantenuto un certo ordine in fatto di regolazione e conoscenza del sociale, vengano via via integrati negli apparati statali. Si vedano almeno (dir.) H. DEWEZ, L. TRYOEN, *Administrer par l'écrit au Moyen Âge (XII-XV^e siècle)*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 2019 e M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi, 2014, Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris : Gallimard Seuil, 2004. Inoltre, M. SCATTOLA, «Michel Foucault e la cameralistica. Biopolitica, regolazione e storia dello stato moderno», *Fædus*, 14, 2006, pp. 3-21.

²⁵⁸ V. GRAMIGNA, *Il Segretario, op. cit.*, «avverrà che a pena il padrone non haurà mosso la lingua, che l'accorto Segretario haurà col pensiero penetrato a qual segno egli vada a mirare, e potrà insieme ricercatone (il che spesse fiato avviene) somministrare al medesimo padrone qualchecosa, che dimenticata forse da lui, o non attesa haurebbe potuto con poca riputatio sua, e con minor giovamento del negotio lasciar passare», p. 37.

come angolo buio in cui la luce della contezza pubblica non può accedere perché i governanti preferiscono l'ignoranza²⁵⁹.

Saper ben parlare vuol dire saper ben tacere, cosa che segnala la conversione che si gioca nel doppio tempo conversativo. Di fatto, anche il segretario si mantiene in conversazione con il principe, ma solo come abisso che nutre la memoria. Segretario orecchio muto, ma anche mano parlante: i segretari devono infatti sapere «bien parler et mettre ton fait bien ordonneement en bel langage»²⁶⁰. L'evento, il «fait» di cui si appropria la personalità biotica del principe, non vive da solo, ma si sostiene più lungamente della messa in forma che gli viene dal segretario. Con “messa in forma” non intendiamo solo dal punto di vista genere letterario, ma anche, e più fortemente, la maniera con cui il racconto viene assemblato e tramandato alla memoria futura, in quanto cifra della propagazione dentro la storia della decisione, volontà e delle intenzioni che hanno guidato il saggio governante. Oltre la faccia dell'evento vi è la sua tridimensionalità corporea, legata alla deliberazione del principe - anteriorità -, come alla sua emanazione di onore che ha deciso di inserirvi - posteriorità e posterità.

L'operatività muta del segretario è come «une belle robe» sul corpo del re, che però, tramite il bel linguaggio che pone in essere, «honore une lettre et embellist»²⁶¹. Il linguaggio del segretario, che a tutti gli effetti è, per traslazione, quello del principe, manifesta lo *status* all'esterno, poiché anche l'abbellimento è segno di regalità, in quanto comunicazione diretta del βίος. Contenuto e forma non si scindono, indipendentemente dai registri e dai generi letterari. Se la parola è bella e ordinata allora lo sarà anche l'anima di chi l'ha concepita, in una sorta di καλοκάγαθία verbale. Ciò che viene richiesto doverosamente al segretario è che sia «homme de bonne foy et loyaulx» e «diligens et veillans» rispetto ad ogni bisogno di cui viene incaricato.

Qualcuno potrebbe ora chiedersi dove siano i fantomatici segreti promessi dall'opera. In effetti, il trattato non sembra avere una profondità tale da rivelare fatti o consigli misconosciuti fino a quel punto - anzi, non si ritrovano grandi cambiamenti rispetto alla conoscenza pratica comune del tempo. D'altronde, si tratta di un filosofo-precettore, che impiega la sua sapienza al fine del buon reggimento dello stato, attraverso la buona

²⁵⁹ Simile impostazione nasce, piuttosto, come precipitato della facciata bidimensionale proiettata dal Leviatano nel momento della sua costituzione per assorbimento dei soggetti liberi. Peccato che, anche nel sovrano, non esista un dietro - così come non ne esistono gli arti inferiori -, poiché tutto rivolto all'esteriorità di quello che costituisce come campo di azione pubblica, dove i privati hanno modo di dare sfogo alla propria volontà particolare. Il dietro del sovrano è lo stato di natura, non un fantasmatico retrobottega in cui sono custoditi scandali.

²⁶⁰ *Secreto, op. cit.*, p. 197.

²⁶¹ *Ibid.*

costituzione (*Verfassung*) del principe-allievo, dunque rispettando in pieno gli stilemi del genere letterario in cui si inserisce.

La ragione di questo si ritrova nella connotazione che viene data allo Stagirita a partire dal primo capitolo dell'opera. Viene infatti detto che Aristotele «fist en sa vie moult de signes lesquelz furent *estranges œuvres et miracles* qui seroient trop longues a racompter»²⁶². Sicuramente si tratta di una attribuzione posteriore dei lettori cristiani, che così facendo aumentavano il grado di *auctoritas* della loro fonte, paragonandola a quei profeti che avevano direttamente ricevuto la benedizione sapienziale da parte del Creatore.

In sostanza, Aristotele viene assimilato a coloro che hanno diretto accesso alla Sapienza, poiché occupano i circoli più vicini al centro, occupato da Colui da cui promana. Infatti, molti filosofi «disoient qu'ilz avoient trouvé en plusieurs livres des Grecs que Dieu lui avoit envoyé son tresexcellent angré qui lui dist : “Je te feray nommer par le monde plus ange que homme”»²⁶³. Non è solo di sapienza umana, sublunare, di cui si tratta; anzi, il suo essere posizionato tra gli eletti all'innalzamento rende Aristotele figura metaforizzata rispetto al sapere che il principe potrà ottenere attraverso la mediazione²⁶⁴ di un saggio perfetto. Nel *Secreto*, infatti, i suoi attributi sono «prince des philosophes», «prophee» e «ange», ciascuno dei quali rinvia a differenti gradi di prossimità rispetto alla fonte dell'emanazione: sapienza, saggezza e luce, il fuoco divino da cui gli angeli sono costituiti e che rifulgono. Quindi: i segreti del trattato sono quelli che sono inarrivabili al semplice intelletto umano, sono i segreti della tradizione ermetica ed esoterica, nonché quelle conoscenze escluse dalla volgare pubblicità; solo qualcuno trascelto dalla moltitudine può avere accesso alla cognizione più alta delle cose, le quali possono essere ritrasmesse ai meritevoli discepoli attraverso la traduzione in linguaggio umano, sì da fornire una luce rispetto alle tenebre dell'ignoranza - e dei vizi.

Si potrà ora capire meglio perché, tornando a lidi più prossimi al nostro *milieu*, si possano trovare esempi come «O sacra matre Natura [...] Credano ad quel tuo secretario Aristotele» e «Aristotile, detto per la molta scientia Demonio, detto gran segretario della

²⁶² *Ivi*, I, p. 147. Il corsivo che abbiamo aggiunto vuole portare l'attenzione sul tipo di riconoscimento che viene dato al Filosofo: un taumaturgo che detiene in massimo grado la sapienza naturale quanto divina, a tal punto da poter attivamente fare miracoli. Inoltre, la reticenza con cui si dice che sarebbe impresa troppo lunga a ripercorrere non fa altro che sottolinearne la lateralità rispetto a ciò che può essere esotericamente detto. La preterizione, in questo caso, allude ammiccando a ciò che non può essere detto, seppur ne significa i contorni.

²⁶³ *Ibid.* Ho apportato una piccola modificazione grafica per renderlo più familiare al lettore italiano.

²⁶⁴ *En passant* si ricorda che ἄγγελος vuol dire letteralmente “messaggero”.

natura»²⁶⁵. La sovrapposizione all'angelo, però, non può essere immediata e nemmeno può rimanere non tematizzata, almeno per quanto riguarda la dimensione linguistica. Quella tra il Creatore e gli angeli non è una comunicazione mediata da una lingua, poiché tali ipostasi sono diretta emanazione dell'onnipotenza divina che li anima - letteralmente li infuoca. Invece, l'angelo mortale che è il segretario deve ricorrere massimamente al linguaggio, non solo per cifrare ciò che deve mantenere nascosto nelle profondità del cuore, completamente donato al principe, ma anche nel rivolgersi all'esterno, alla comunicazione con altri principi o nel presentarsi al volgo. Rimane certamente la natura scrivana del segretario, che si deve al suo essere «figliuolo de l'ubidienza e come amico de la servitù»²⁶⁶, ma non per questo si deve considerare lo scrivere come processo ulteriore, quasi di second'ordine, nel procedere quotidiano del potere politico affidato al principe, perché, anzi, si connota come «tacita persuasione»²⁶⁷. Quindi non solo oratore, in quanto «l'arte de lo scrivere lettere è molto simile à quella de lo scriver orationi», ma il segretario deve essere anche «Filosofo, cioè conoscitor de la natura de le cose, e de nomi», così nella scrittura, «imagine de l'animo nostro»²⁶⁸, come nei costumi. Similmente all'angelo col Creatore, il segretario parla col principe o col re in silenzio, ricevendo da questo ciò che dovrà conservare nella sua ombra, oppure illuminare di conoscenza mediale; altresì, dovrà accostumarsi alla scrittura come sua propria forma di comunicazione primaria, conoscendo i diversi registri e i diversi stili che si convengono ad ogni sorta di manifestazione della volontà regale.

Rispetto alla critica castiglione-guazziana alla scrittura, il segretario viene cullato in un interstizio diverso, in relazione alla diversa funzionalizzazione che le segreterie

²⁶⁵ I passi provengono, rispettivamente, da M. EQUICOLA, *Libro de natura de amore*, Iv, Al lettore e O. LANDO, *La sferza de' scrittori antichi e moderni*, a cura di P. PROCACIOLI, Roma: Vignola, 1995. Leggo questi due esempi da T. ZANON, *Campi op. cit.*, p. 37.

²⁶⁶ T. TASSO, *Il Segretario et il primo volume delle Lettere Familiari, del Signor Torquato Tasso, Nuouamente stampate*. In Venetia, Appresso Giacomo Vincenti, MDXCII, I, p. 4. A pagina 6 si dice anche che «niuna cosa più si ricerchi nel Segretario che la fede». Sull'opuscolo del Tasso si veda A. MAGALHÃES, «“uno scrittore di cose segrete”: la fortuna de Il Segretario di Torquato Tasso tra Italia e Francia», in R. GORRIS CAMOS (a cura di), «Il segretario è come un angelo», *op. cit.*, pp. 109-142.

²⁶⁷ *Ivi*, I, p. 3.

²⁶⁸ *Ivi*, I, pp. 9-10. Inoltre, conviene che il segretario sia «politico», dunque «habbia gran cognitione de l'Historie», I, p. 13. Si noti che essere politico implichi strettamente la relazione alla conoscenza storica, che non è quella storiografica e sedicente oggettiva che noi conosciamo, ma intessuta delle «Historie», dei molteplici resoconti che dall'antichità continuano a far scaturire conoscenza del presente e previsione del futuro. Gramigna tiene invece a differenziare le diverse modalità di scrittura che occorrono al segretario: «io dico che potendosi di ciascuna cosa in due guise scrivere e parlare, delle due, l'una, che le ragioni usa, e le dimostrazioni per investigar la verità delle cose, non è propria delle lettere, e per conseguenza non appartiene al Secretario, e s'egli così altamente scrivesse, crederei che a ragione altri ne'l potesse riprendere. [...] aggiungo che può etiandio la lettera alcuna volta esser capace delle ragioni, e delle dimostrazioni, che proprie sono della filosofia, ma inguisa però ch'elle non vadano scompagnate mai ne dalla venustà, ne dalla gratia», *Il Secretario, op. cit.*, pp. 54-55. La filosofia serve allora in maniera limitata al segretario, che prima di tutto deve saper scrivere lettere e di lettere, conservare l'armonia del discorso e la grazia che d'ivi proviene, sì da conformarsi alla bella anima parlante del principe.

principesche ne fanno. La critica della *civil conversation* si rivolge, prettamente, alla scrittura come metodo di trasmissione del sapere, come rimpiazzo della viva voce che si costituisce nel doppio tempo del rapporto governato di docente e discente. Invece, per il segretario si apre una visione della scrittura che risulta massimamente regolata, come se avesse dei “doveri etici” rispetto a ciò che gli viene richiesto di scrivere. Infatti, se si devono rivolgere ad altri principi, per conto del signore, le lettere devono essere pensate brevi e «piene di concetti»²⁶⁹, ovvero di quei pensieri che, sorti dall’animo «del Padrone»²⁷⁰, devono essere esteriorizzati nel segno, allocati nel registro opportuno e politici, sì che siano perfettamente aderenti alle opportune forme e i generi convenienti.

L’educazione alla differenza che abbiamo incontrato nella *conversation* torna nella costituzione della forma con cui il segretario dovrà prendere corpo, a metà tra sapere angelico, con cui conosce e intende il cuore del signore che serve, e saggio mediatore dei vari microcosmi che animano il mondo umano. Non vi è diretto rapporto di filiazione tra le due istanze, ma, piuttosto, una evoluzione coincidente - considerato anche che la strutturazione dei generi letterari si pone come storicamente precedente alla trattazione delle varie modalità conversative.

Dunque, perché un simile angelo, il Serafino confidente del Principe, dovrebbe essere miope? È presto detto: «le cose de le quali scrive il Secretario non sono l’eterno, ne le certe [...] ma son quelle che possono essere, e non essere, avvenire, e non avvenire»²⁷¹. Per quanto sia «Filosofo» e conosca la natura delle cose e dei nomi, il nostro segretario non può usare alcuna visione superiore, proprio perché incagliato nelle secche delle storie e della Storia stessa, degli eventi che, per loro stessa costituzione, sono incoglibili nelle loro profondità, nei loro esiti. Similmente, il segretario affinerà l’intendimento di ciò che il proprio principe concepisce, ma non potrà farsi premonitore, né divinator delle altrui volontà - ricordiamo, infatti, che il cuore degli uomini è leggibile solo da parte di Dio.

È perciò il «giudicio» a rappresentare la forma più confacente all’operatività del segretario, il quale, vivendo «ne l’attione»²⁷², deve saper discernere le probabilità approssimative a cui un evento tende, oppure l’estremo a cui una volontà personale si piega maggiormente. Il discernimento e il giudizio non sono operazioni relegate ad una

²⁶⁹ T. TASSO, *Il Segretario*, *op. cit.*, I, p. 11. Alle pagine 12 e 13 si danno le indicazioni di massima con cui comporre lo stile adatto, evitando la pompa e ripiegando su un «parlar disciolto» se si parla ad amici «più domestici». Interessante notare che nel rivolgersi al popolo lo stile impone brevità e quasi reticenza, come se l’apparizione del principe si dovesse limitare ad una forma oracolare di comunicazione.

²⁷⁰ *Ivi*, II, p. 19.

²⁷¹ *Ivi*, II, p. 20. Subito dubito si aggiunge: «la cui natura, come parve ad Alcinoò, è posta in mezzo tra ‘l vero, e’l falso». Un compito non facile, allora, quello del segretario, che deve farsi uomo divino e divinità umana.

²⁷² *Ivi*, II, p. 21.

attività che si esercita su oggetti, come possono essere le azioni altrui, ma altresì su quanto e come poter parlare e scrivere. Tale discrezionalità è diretta sorella della dissimulazione sul piano orale, e insieme costituiscono il cristallo da cui traluce il nesso tra praticità dell'azione, in cui è assente ogni tipo di necessità, e selezione virtuosa; o, meglio, la capacità di selezione che si acquista con la virtù e la saggezza, quindi con prudenza. Ciò non permette di garantirsi in maniera assoluta dai rivolgimenti della Fortuna, che continua a determinare tirannicamente le sorti di ciascuno²⁷³, ma costituisce uno dei ripari che il possibile offre. Una navigazione a vista, un procedere incerto di un semi-cieco, che pure si fa strada con gli strumenti che il suo essere animale storico gli permette di usare, sia per la salute del signore che serve - che viene, ovviamente, sempre anteposto alla salvaguardia personale, in quanto dispensatore di «gratia» e ricompense -, sia per la propria. Le sorti dei segretari, in particolar modo quelli al servizio di principi e re, sono saldamente intrecciate a quelle dei loro padroni, il che comporta che il segretario, da parte sua, acquisisca abilità anche nel formare relazioni ulteriori a quelle meramente dettate dall'attività secretariale, che possano cioè essere attivate nel momento in cui l'esito di una certa strategia faccia apparire all'orizzonte la tempesta della Fortuna. Questo versante costantemente esposto al rischio della caduta e della rovina riconduce al carattere mobile della pratica secretariale: non solo per le eventuali ambascierie diplomatiche, ma anche, e soprattutto, per l'equilibrio che si è costretti a rimisurare ogni volta che un nuovo evento irrompe nella considerazione della situazione.

La vista del segretario è sì illuminata, cioè resa possibile, dalla divina conoscenza dell'animo del signore e, contemporaneamente, da quella delle storie che hanno permesso questo presente; pur tuttavia, essa si limita al breve termine, alla punta del naso, su cui si poggiano le lenti della discreta prudenza e della onorevole fedeltà.

²⁷³ A pagina 28 del *Secondo Trattato* (nel nostro esemplare la pagina è indicata come 18 per un errore dello stampatore) viene esplicitato, in forma di proporzionalità inversa, la connessione tra «industria» umana e azione della Fortuna: al diminuire dello spazio concesso all'azione e al potere dell'uomo aumenta quello della Fortuna: «La Fortuna ha maggior parte, dove l'ha minore l'industria». La fantomatica battaglia dell'*homo faber ipsius fortunae* non si svolge contro la Fortuna, ma anzi secondo i suoi termini e le sue condizioni, che non possono essere in alcun modo aggirati.

L'arte della dissimulazione è una pratica, un manto che permette di diradare le nubi della falsità obnubilante, della menzogna aggressiva e, per converso, di tenere in mano il gioco delle apparenze. Rispetto alla luce che si conserva nell'occhio interiore, che per primo ha riconosciuto la Verità, l'immagine che viene proiettata è fatta di sagome verosimili, la cui consistenza è affidata alla comune intenzione che gli uomini assumono nel momento dell'entrata in *conversatione*. L'occhio è biforcuto: guarda tanto alla Verità quanto all'ombra risultante dalla selezione che opera su chi parla e si ostende.

Questa pratica insistente ma discontinua che è la dissimulazione deriva dal bisogno di acquisizione della virtù; non una qualsiasi però, bensì la «principalissima»²⁷⁴: la prudenza, che è «un'habito dell'intelletto, che si raggira intorno alle attioni humane», le quali sono «varie, e nel numero più forse che l'arena del mare»²⁷⁵. L'essere prudente, a lungo andare, si conserva nella memoria dell'azione, come una memoria muscolare che consente di agire nell'immediato con la celere mediazione della saggezza, che taglia fuori dalla visione l'impossibile, il fantasioso, l'oscuro o l'irrelevante, sì da produrre una disposizione cinetica all'azione quanto più possibile buona e confacente a ciò che viene demandato dall'evento. Infatti, la volontà, che delibera sui fini da conseguire e le modalità con cui farlo, non è in grado di determinare il campo stesso in cui quella specifica azione troverà luogo e corpo. Il fine interiore all'azione - che, lo si ricorda brevemente, è ciò che costituisce l'oggetto specifico alla scienza pratica aristotelica²⁷⁶ - è saggiamente deciso e ivi incastonato, poiché non si può scorporare azione e fine allorché si parli di azione pratica. Tuttavia, il suo risultato deve scontrarsi con l'elasticità della superficie del reale, in cui la garanzia di successo si riduce ad una mera probabilità, ad un possibile che tale prudenza deve saper individuare.

Una virtù che si pretende disposizione alla buona azione nonostante non sappia emarginare il rischio di fallimento. Come è possibile che funzioni? Solo attraverso la sua

²⁷⁴ V. GRAMIGNA, *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 35.

²⁷⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, *op. cit.*, VI, 1140b 2-8.

acquisizione, solo mediante l'abitudine alla razionalità dell'evento, il quale richiede di essere ascoltato prima che si possa rispondere: ogni fatto ed ogni situazione richiede l'esercizio della prudenza, affinché il saggio possa continuare ad essere tale. L'esperienza, in quanto serie inanellata di memorie, costituisce *a posteriori* l'esoscheletro della virtù pratica, che si riversa nella materialità delle azioni. Potremmo iniziare a comprendere il passaggio che è stato fatto sulla figura del segretario: egli è centro di interpolazione delle diverse istanze che dominano l'orizzonte pratico-politico. I suoi occhi vedono il regno o il principato da dentro, ne conoscono i capillari; le sue orecchie accolgono e custodiscono la voce del padrone; la sua mano verga la pagina della storia, ne coltiva la tradizione ritrascrivendo ciò di cui è stato testimone affinché coloro che verranno dopo possano avere una cognizione più ampia e nitida del quadro che si svolge loro davanti²⁷⁷.

Il segretario è, insomma, una figura di crocevia. Nella nostra prospettiva - in cui ancora il segretario non è associato ad/ rapito da alcuna istituzione amministrativa o modernamente politica -, tale figura è l'ologramma risultante dalle forze che agiscono nella costituzione della bussola pratica. Vive perché incarna tali forze, le ritrasmette secondo la sua funzione e posizione precipue, in un flusso ininterrotto di poteri, che pure vengono opportunamente selezionati e ridirezionati. I risultati a cui tende come arciere non sono in suo potere, e nemmeno in quelli del principe che serve; il crocevia su cui poggia è tanto instabile quanto il composto che unisce le volontà e le azioni degli uomini, fatto di un liquido che permette il galleggiamento fin tanto che il baricentro individuale resiste. Non una scienza dei marosi, non una scienza dell'azione pratica, ma solo grande accortezza esperienziale, una garanzia che proviene dall'autopsia²⁷⁸ di coloro che hanno saputo durare abbastanza da poter condensare in scrittura quanto li ha trapassati, ma non uccisi, o fatti cadere in oblio.

Andare alla ricerca del perfetto segretario comporterebbe rinunciare alla realtà, al concreto darsi di simile figura; un po' come se si ritornasse ai cadaveri perfetti di Castiglione. La perfezione anelata nei trattati ci serva da griglia concettuale nella quale impiantare le semenze che, invece, ci proverranno da un uomo politico che ha visto, detto, scritto e fatto molto, che ha fatto esperienza diretta di una «materia, per la varietà e

²⁷⁷ «Dalla cognizione de 'quali casi, tanto vari e tanto gravi, potrà ciascuno, e per sé proprio e per bene publico, prendere molti salutariferi documenti», così apre F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di E. SCARANO, Torino: UTET, 2013, I, 1, p. 110.

²⁷⁸ L'autopsia, dal versante della scrittura, non può che assumere la forma di un *relata refero*, che, per quanto differenziato nel fine narrativo e nella modalità espositiva scelta, abbiamo visto essere la maniera principale di proporre modelli e dialoghi (Castiglione e Guazzo).

grandezza loro, molto memorabile e piena di atrocissimi accidenti»²⁷⁹. Guicciardini sarà dunque il *nostro* segretario perfetto perché estremamente trapassato dalle istanze tensive che hanno costituito la rete di relazioni ed eventi con i quali ha dovuto confrontarsi personalmente, col suo stile, ma anche in quanto personalità-governante. Addirittura, si fa risalire a lui la tematizzazione originale di quella che poi sarà conosciuta come la “Ragion di Stato”²⁸⁰, dato che conia l’espressione «ragioni degli stati» nel secondo libro del *Dialogo del reggimento di Firenze*. Purtroppo, non possiamo permetterci un *détour* sul concetto di Ragion di Stato; e nemmeno possiamo leggere da vicino la sua opera storiografica, se non per i piccoli bocconi che ho potuto saggiare. Piuttosto, preferiamo conoscere e leggere Guicciardini da nudo, senza vesti e senza incarichi, sì da provare a ricostruire le tramature che compongono la concettualità specifica che sorregge la sua postura, com-portamentale quanto biotica.

1. La memoria muscolare del cuore

Non prenderemo in analisi le opere storiche di Guicciardini, dicevamo, se non per dei cursori rimandi. Tutto ciò che per noi rileva è possibile trovarlo nella sua ultima opera, non destinata alla pubblicazione, ma anzi rivolta ai familiari che, dopo di lui, avrebbero ricoperto cariche civili e politiche. Una raccolta di scritture private, di “segreti”²⁸¹ quindi, che l’ex segretario ha deciso di *fermare*, spillare non solo nel pensiero. In effetti, più che

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ In realtà ogni ricercatore che si sia confrontato col tema ha individuato diversi punti di emergenza del concetto: dalla tradizione machiavellica alla formulazione di Botero, passando persino dal *Dialogo degli ateniesi ai Melii*. In questa sede mi limito a rinviare a A. ARIENZO, «La tradizione politica della ragion di stato tra umanesimo e modernità», in *Revista Ideação*, 43, 2021, DOI: 10.13102/ideac.v1i43.7226, il quale fornisce fin dalle prime pagine una recollezione delle varie correnti ed opere che si sono interessate a tale area.

²⁸¹ Sarebbe estremamente interessante accoppiare l’analisi della scrittura privata guicciardiniana con quanto espresso nel §243 delle *Ricerche filosofiche* wittgensteiniane (p. 118, Torino: Einaudi, 2021), non solo per quanto viene teoricamente stabilito rispetto alla significazione di un linguaggio privato, ma anche per la convinzione che S. KRIPKE proferisce in *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, specialmente quando dice «I am inclined to think that Wittgenstein’s later philosophical style, and the difficulty he found (see his Preface) in welding his thought into a conventional work presented with organized arguments and conclusions, is not simply a stylistic and literary preference, coupled with a *penchant* for a certain degree of obscurity, but stems in part from the nature of his subject», p. 5. D’altronde, sarebbe altresì da confrontare con la conferenza tenuta da Foucault il 27 aprile del 1978 all’Asahi Kodo di Tokyo, ora come M. FOUCAULT, *La filosofia analitica della politica (1978)*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3, 1978-1985. Estetica dell’esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, trad. it. S. LORIGA, Milano: Feltrinelli, 1998, p. 103.

nel pensiero, l'incetta di massime e precetti d'esperienza raccolti nei *Ricordi*²⁸² fa affidamento sull'iscrizione lapidaria nel cuore di ciascun lettore.

Infatti, questo suo aspetto si desume già dalla semplice scomposizione dei termini che affiorano nella superficie del sostantivo: l'etimologia di "ricordo"²⁸³ deriva dalla medesima radice di quella di con-cordia/dis-cordia, della miseri-cordia²⁸⁴. Tutte implicano una determinata colorazione, un certo temperamento del cuore; tuttavia, quello di "ricordo" è l'unico caso in cui sia anteposto un prefisso iterativo: segno che il cuore viene impiegato come tavola di cera palinsesta su cui inscrivere, ogni volta, quei moniti che sono fruttuosi all'occasione. Il luogo più segreto del corpo conserva i precetti più segreti e raffinati della pratica. Cuore come quaderno privato, come sede della memoria del mondo, o almeno di quel mondo che ha attraversato la personalità. I *Ricordi* di Guicciardini fungono da orologio scritto²⁸⁵ di fatti memorabili, costituendosi in un testo a cui attingere ogni volta che la *circunstanza* lo richieda - dire che la circostanza lo richiede significa, in parallelo, dire che è la saggia selezione del prudente ad essere attivata, poiché è mediante questa che il ricordo viene opportunamente ritagliato sulla situazione. Il ricordo, alla fine, deve risultare immediato, saltare d'un colpo alla memoria attiva, poiché i libri servono sì, ma solo fino ad un certo punto, perciò meglio anche che

²⁸² Useremo F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, introd. di M. FUBINI, Milano: BUR, 2021. Per comodità abbrevieremo con *R*. Le lettere riportate a fianco (A, B, C) sono indicative della redazione di riferimento. Quanto al titolo, giova notare che esso non è guicciardiniano né cinquecentesco, ma fu adottato dal Canestrini nell'edizione del 1857. Nella prima edizione (parigina, 1576) il titolo era *Avvertimenti e Consigli*. Tuttavia, A. QUONDAM, nel contributo «"Il vivere nostro civile". I *Ricordi* e il sistema dell'etica moderna», in *Francesco Guicciardini tra ragione e inquietudine, Atti del Convegno internazionale di Liège, 17-18 febbraio 2004*, a cura di P. MORENO e G. PALUMBO, Genève: Groz, 2005, p. 17, n. 2 riporta altri titoli attribuiti all'opera fin dalla sua pubblicazione cinquecentesca. Se proprio si dovesse indicare un titolo provvisorio dato dall'autore sarebbe «Ghiribizzi», che apporta una connotazione alquanto diminutiva rispetto al contenuto didattico dell'opera. Su questo uso del termine nelle prime redazioni, vd. A. ASOR ROSA, «Ricordi di Francesco Guicciardini», in *ID.*, *Genus italicum. Saggi sull'identità italiana nel corso del tempo*, Torino: Einaudi, 1997, pp. 255-342. Si veda anche, C. BOLOGNA, «I ghiribizzi di Guicciardini», in *Francesco Guicciardini tra ragione e inquietudine, cit.*, pp. 75-107, in part. pp. 94-97.

²⁸³ Il verbo *recordor, aris* viene definito dai seguenti significati: «formo vel recito vel narro vel de ea mentionem facio, sed recordor lectionis .i. memoriter teneo lectionem, et dicitur recordari quasi ea que retro sunt iterum ad cor reducere, reminisci, meminisse, in animo repetere», come in G. LE TAILLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus. Dictionnaire latin-français de Guillaume Le Tailleur*, éd. par W. EDWARDS et B. MERRILEES, ora in *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, Series in-4°, Lexica Latina Medii Aevi, Nouveau Recueil des Lexiques latin-français du Moyen Age*, Turnhout: Brepols, 2002, vol. III, p. 330.

²⁸⁴ Si faccia ora riferimento a L. SPITZER, *L'harmonie du monde. Histoire d'une idée*, trad. G. FIRMIN, Paris: Éditions de l'éclat, 2012, pp. 120 e sgg. L'interesse di Spitzer è più ampio e si rivolge al concetto di armonia; tuttavia, arriva in questa parte a trattare dei composti di «cor, cordis» che vengono mano a mano in rilievo nella tradizione latina tardiva.

²⁸⁵ Faccio riferimento alla tradizione dei *Relox*, a cui ovviamente Guicciardini non si rifà esplicitamente, ma che comunque assume come struttura narrativa. L'orologio di Guicciardini segna le ore in cui una repubblica o, più generalmente, uno stato si trovano, ne registra la condizione, oltre che a fornire per ogni ora, per ogni situazione, un avvertimento. L'*anakyklosis* polibiana d'altronde conchiude un cerchio che può ben essere suddiviso nelle ore della vita di un organismo quale quello statale. In maniera più frontale, invece, l'inserimento nell'alveo della costanza di lettura, della frequentazione assidua e, insomma, della conservazione dalla polvere attiva un meccanismo di assuefazione, una abitudine dettata dal ricorso. Tuttavia, questa ripetizione viene condotta attraverso dei bocconi, quindi più facilmente digeribili, degli sprazzi che hanno l'intenzione di rischiarare la notte.

siano celeri nel far passare il messaggio. È dunque per questo che Guicciardini ci dice di leggere «spesso e considerate bene questi ricordi, perché è più facile a conoscerli e intenderli che osservarli: e questo si facilita col farsene tale abito che s'abbino freschi nella memoria»²⁸⁶.

La *brevitas*, lo abbiamo visto, è parte essenziale dei registri che il segretario deve saper adottare, specialmente quando debba scrivere o trascrivere un discorso del principe *pieno di concetti*. Tuttavia, in questo nostro caso viene implementata anche per la forma di scrittura tramite la quale l'opera prende corpo: si tratta, in effetti, di una serie di aforismi, stringati nella forma ma rifiniti fino all'usura²⁸⁷ nel contenuto, sì da far passare il messaggio nella sua politura ottimale. Non si tratta perciò di una raccolta di massime citazionali, utili nella compilazione di opere storiografiche sul calco umanistico²⁸⁸, ma di veri e propri occhielli che, una volta letti e digesti, saranno incastonati all'interno del cuore e ivi tenuti con gran riguardo, come se fosse una parte dell'eredità lasciata ai posteri. Il genere letterario a cui si affilia questa raccolta non è codificato, poiché, piuttosto, si richiama ad una trasmissione familiare del sapere, coltivata durante le generazioni. «Dirò la verità» dichiara Guicciardini in apertura delle *Memorie di famiglia*, proprio perché esse sono scritte «non per pompa ma per utilità», insieme alla preghiera rivolta ai discendenti che non mostrino quelle pagine «a alcuno fuori di casa, ma serbile per sé e sue utilità, perché l'ho scritte solamente a quello fine»²⁸⁹. Più però che riportare le pratiche acquisite durante la mercatura e il commercio col mondo, in Guicciardini si distingue marcatamente una volontà storiografica, come se dovesse non solo ridire il suo tempo, emanarlo secondo parole e azioni, ma anche tramandarlo affinché continui a rappresentare un orizzonte di riferimento per la pratica altrui; meglio: per l'acquisizione di esperienza di altrui. Sebbene i *Ricordi* non siano pensati, all'origine, per la divulgazione - cosa che comunque ci riconduce al segreto, a ciò che riguarda il *particolare* della famiglia, la progenie da

²⁸⁶ R, C 9, p. 107.

²⁸⁷ Rimando a E. CUTINELLI-RÈNDINA, *Guicciardini*, Roma: Salerno, 2009, pp. 218-260, per la storia redazionale e filologica che ha interessato l'opera, sebbene nell'analisi contenutistica anche questo autore tenda a psicologizzare non poco la pratica di scrittura guicciardiniana.

²⁸⁸ Sul confronto con la storiografia umanistica si veda D. WILCOX, «Guicciardini and the Humanist Historians», *Annali d'Italianistica*, 2, 1984, pp. 19-33. Questo contributo, tuttavia, fa sorgere delle riserve, specialmente per l'uso del termine «emotion/s»: a pagina 26, ad esempio, si parla delle «emotions of fear and hatred», mentre si dovrebbe riaffermare il fatto che non vengono dall'autore chiamate emozioni, ma affetti, passioni, inclinazioni, disegni e così via. C'è una varietà lessicale che viene esclusa col ricorso all'emotività e una psicologizzazione troppo moderna. Cfr. anche M. PHILIPS, «Francesco Guicciardini: The Historian as Aphorist», *Annali d'Italianistica*, 2, 1984, pp. 110-122, il quale fornisce un più convincente ancoraggio delle massime presenti nei *Ricordi* alla pienezza dell'evento così come analizzato nella *Storia d'Italia*.

²⁸⁹ F. GUICCIARDINI, *Scritti autobiografici e rari*, a cura di R. PALMAROCCHI, Bari: Laterza, 1936, p. 3. Sul tema delle scritture familiari si veda A. CICHETTI, R. MORDENTI, *I libri di famiglia in Italia, 1, filologia e storiografia letteraria*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, in part. pp. 33-41.

lasciare nella piazza che verrà, a tempo debito, forte e robusta almeno quanto la precedente -, la loro natura disvelata, poiché nuda nel loro tono pacato e sussurranti direttamente all'orecchio della posterità, ci permette di scavare nell'esperienza diretta di qualcuno che, nel corso della sua stessa operatività, ha affinato tali strumenti di navigazione, quelle griglie con cui mantenere il galleggiamento. Guicciardini, di fronte ai famigliari, non ha nulla da far apparire, niente da ostendere, un franco parlare che non tace alcuna verità, ma anzi la guarda fissa.

C'è, però, un'avvertenza rispetto a tali ammonimenti: «Questi ricordi sono regole che si possono scrivere in su' libri; ma e' casi particolari, che per avere diversa ragione s'hanno a governare altrimenti, si possono male scrivere altrove che nel libro della discrezione»²⁹⁰. Non è tanto in gioco, a questo punto, il rapporto tra scrittura e oralità, quanto una diversa forma di oralità: quella che si è costretti a impiegare allorché si agisca nel mezzo delle burrasche degli eventi, della storia e della Fortuna insieme. Scrivere comporta certamente tramandare, ma dunque si pone la domanda su che cosa sia da tramandare, quale la sua affidabilità, quale la sua veridicità o pretensione alla verità. Degno di questo compito, che perciò non si smarca dai rovesciamenti della fortuna - un ricordo, ad esempio, potrà tornare utile ad alcuni in certe circostanze, ma essere completamente inappropriato in altre -, è colui che ha saputo glissare sulla superficie della realtà che ha vissuto. L'agire pratico non esce mai da quello della storia, così come la storia costituisce l'unica dimensione di tutto ciò che va a comporre la realtà degli uomini. Dai loro costumi alla loro educazione, dalle guerre che hanno combattuto alle generazioni che hanno camminato per le stesse vie, la storia costituisce l'unico orizzonte in cui è possibile ritenere un senso rispetto a ciò che avviene. Le trame congiunturali che Guicciardini riporta nelle sue opere storiografiche sono altrettante linee che attraversano ciò che noi, oggi, chiamiamo al singolare "storia". Di fatto, saper coniugare la propria esperienza con quanto si è dimostrato essere, cioè nei suoi effetti, comporta una volontà di messa a regime della personalità, la quale, senza fronzoli né imbellettamenti, tenta di costruire un senso unico - ma non univoco - di ciò che l'ha materialmente toccata. Il «caso particolare» non può essere, per sua costituzione, universalizzato o generalizzato; tuttavia, fornisce una indicazione da cui estrapolare ciò che può adattarsi alla situazione presente, ciò che può andare bene con il manto che si indossa in questa precisa stagione della Fortuna, perché «quali siano questi casi non si può comprendere con regola alcuna, né si truova

²⁹⁰ R, B 35, p. 196.

libro che lo insegna, ma è necessario che questo lume ti dia prima la natura e poi la esperienza»²⁹¹.

Simile valorizzazione dell'esperienza personale - dove personale, lo si sottolinea, non deve essere inteso leggermente, alla moderna, bensì nel senso precipuo che abbiamo impiegato fin dall'inizio, in quanto coagulo di com-portamento, stile ed azione verbale - spero non risulti meravigliosa, o ingeneri qualche rimostranza: è almeno dalla lezione erodotea che l'*autopsia* rappresenta uno degli strumenti principali dello storico. Vedere con i propri occhi, così come raccogliere fonti orali, rappresenta il lavoro effettivo di qualcuno che si ponga in comunicazione con un passato, variamente prossimo, da ricostruire. Certo, rispetto al canone moderno della scienza storica, che ha subito tante elucubrazioni su una presunta oggettività in sé, questo aspetto fa storcere il naso; invece, per noi, qui, rappresenta il culmine della saggezza pratica: raccogliere le proprie memorie di attività, le tracce che le pratiche hanno lasciato su e dentro di sé, comprimerle in scrittura insieme a tutte le fonti che, un tempo oralmente parlanti, possono ora continuare a esprimersi nello stile proprio di colui che è sopravvissuto ai flutti violenti degli eventi, implica avere diretto accesso all'anima, al cuore delle cose; o meglio, alle briciole delle cose che ancora sono rimaste sotto le unghie di chi le ha toccate.

Riguardo al maneggio congiunturale delle cose - del mondo quanto dell'*oikonomia* - la personalità si trova davanti, allora, ad una serie interminabile di accidenti, i quali possono o meno comporre un quadro unitario, ma solo allorché avvenga la selezione secondo un disegno, un *aperçu* di quello che sarà l'utile futuro. Non si tratta di calcolo, ma di una stima approssimativa, di un bilancio accorto del peso che tale o talaltro evento apportano. Come, però, è possibile arrivare a simile stima? «Dicesi che chi non sa bene tutti e ' particolari non può giudicare bene. E nondimeno io ho visto molte volte che chi non ha el giudizio molto buono, giudica meglio se ha solo notizia della generalità che quando gli sono mostri tutti e ' particolari: perché in sul generale se gli appresenterà spesso la buona risoluzione; ma come ode tutti e ' particolari, si confonde»²⁹². Non è facile, nemmeno per un segretario abituato a districare i casi, orientarsi nella fitta selva delle contingenze, interrelate ma apparentemente non comunicanti. Determinare una allocazione di risorse mnemoniche comporta una assunzione di responsabilità che si fa carico del suo possibile fallimento, della sua mai recisa inutilità, ma che pure viene condotta avendo l'intenzione

²⁹¹ R, B 121, pp. 224-225.

²⁹² *Ivi*, C 155, p. 159. Un tema che ritorna, specularmente con segno opposto, riguardo alla giurisprudenza e ai giudici (C 111, pp. 143-144).

fissa alla buona riuscita di ciò che sarà il progetto della famiglia al tempo in cui tornerà a parlare, attraverso il testo, all'autore e antenato.

Non vi è soluzione di continuità tra l'intenzione che uno assume come fine e la sua realizzazione, poiché non sussiste alcuna dipendenza necessaria tra l'effettivo svolgimento del fine, cioè attraverso la pratica e l'agire, e la sua materializzazione o il suo godimento. L'uomo si trova, quindi, assolutamente costretto a vedere le sue decisioni scarnificate, i suoi desideri corrotti e i suoi piani troncati; nessuna garanzia può essere fornita affinché la personalità si senta al sicuro e al riparo dagli accidenti che concorrono a formare il mosaico di *particolari* della realtà. E per questo Guicciardini può dire «Quanto disse bene el filosofo: *de futuris contingentibus non est determinata veritas!* Aggirati quanto tu vuoi, che quanto più ti aggiri, tanto più truovi questo detto verissimo»²⁹³. Considerando la parcellizzazione temporale che le *circumstanze* operano mediante i casi fortuiti, ciascuno dei quali presenta una differenza costitutiva rispetto agli altri, si nota allora come il pensiero - o forse l'immaginazione - della lunga durata venga disabilitato in favore di una sempre attiva ed effervescente eterogenesi dei fini, non relegata al semplice gioco reciproco delle volontà soggettive, bensì funzionalizzata in quanto regime di storicità proprio alla condizione umana. Simile natura mobile delle cose e delle faccende non si risolve nemmeno al mutare della forma di governo: «o in città libera o in governo stretto o sotto uno principe che voi siate, è impossibile coloriate tutti e' vostri disegni»²⁹⁴. La discrasia, quindi, si manifesta sul livello individuale come contordine dei fatti nei confronti dei *desiderata*, ma come struttura regolativa sul livello storico-reale, che esonda i limiti imposti da alcune costituzioni. Persino «E' filosofi e e' teologi», i quali dedicano la vita allo studio delle cose «che non si veggono, dicono mille pazzie: perché in effetto gli uomini sono al buio delle cose»²⁹⁵. Non esiste una conoscenza, un sapere o una scienza che possa ridurre a zero il caso, tantomeno esiste una via di fuga da questo caos onnidirezionale, che pure si muove e sussiste come se fosse in perenne omeostasi. È nel movimento che la norma si manifesta.

Infatti, prima di fare affidamento completo, quasi cieco, al registro delle virtù e delle buone pratiche di condotta di sé, occorrerebbe tenere a mente «che in tutte le faccende e

²⁹³ *Ivi*, C 58, p. 125. Il *de futuris contingentibus* ha un'origine aristotelica (nel *De Interpretatione* si ritrova a 18 a 28-19 b 43), ma fu conservato come massima durante tutto il medioevo, specialmente nelle controversie contro gli indovini o gli astrologi. Inoltre, si attesta anche nelle prediche di G. SAVONAROLA, *Predica III. Fatta a' dì XIII gennaio 1494*, in ID., *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. ROMANO, Roma: Belardetti, 1969, vol. I, pp. 38-39, e in T. TASSO, *Il Cataneeo ovvero de le conclusioni amorose*, in ID., *Dialoghi*, a cura di E. RAIMONDI, Firenze: Sansoni, 1958, vol. II, II, p. 828. Infine, in un testo sicuramente più simile e confacente agli interessi di Guicciardini, la formula si ritrova nella *Storia della mutazione di Firenze sotto forma di dialogo* (1520), di Bartolomei Cerretani.

²⁹⁴ *R*, C 169, p. 163.

²⁹⁵ *Ivi*, C 125, p. 148.

pubbliche e private la importanza dello espedirle consiste in sapere pigliare el verso. E però in una medesima cosa el maneggiarla in uno modo a maneggiarla in uno altro importa el condurla a non la condurre»²⁹⁶. Non una virtù totale, da anteporre persino alla contingenza, né una volontà coattiva nei confronti degli eventi; piuttosto, il «sapere pigliare el verso» comanda flessibilità, comanda rotazione oculare precisa che possa far ottenere una topografia tridimensionale del luogo, della circostanza, sì da formarsene almeno una certa sagoma. Le virtù non vengono cassate né dimenticate, ma spostate: «avvertire e pesare bene ogni cosa benché minima»²⁹⁷, segno manifesto di prudenza, avviene solo allorché il caso si presenti davanti agli occhi e vi rimanga abbastanza perché sia afferrato e messo sulla bilancia, soppesato nel cuore e nella ragione insieme. Prima viene la cosa, l'evento, poi la deliberazione prudente. Parlare di cosiddetti doveri etici non ha alcun significato per Guicciardini: i doveri si porrebbero rigidamente contro qualsiasi sobbalzo dei moti ondosi della Fortuna, e conseguentemente verrebbero spezzati non appena un flutto vi si frange. L'incostanza e la mutabilità permettono sì che si sia virtuosi, ma col rischio sempre presente della morte e della dimenticanza, cosa che costringe a premunirsi contro le avversità solo per prudenza, e non per efficace schermatura.

Come è allora possibile per l'uomo compiere gesta e dimostrarsi all'altezza del proprio carattere e della propria personalità ostesa? Come si costituisce il raccordo persuasivo se il discorso viene costantemente interrotto dagli atomi vaganti del caos? Semplice: «*Magistratus virum ostendit!* Non è cosa che scuopra più le qualità degli uomini che dare loro faccende e autorità»²⁹⁸. È la pratica che rileva dall'esperienza e dal concreto maneggio delle cose a provare, *di volta in volta*, la consistenza del saggio, o di colui che si è incamminato per diventarlo. Ciò significa che ogni volta che ciascuna figura pubblica si considera ancora in vita pubblicamente, nell'opinione, è perché ha superato l'ostacolo che ora la Fortuna aveva predisposto davanti al suo percorso. Non si vuole dar ad

²⁹⁶ *Ivi*, C 198, p. 174. Approfitto per spacchettare i livelli che qui vi agiscono: a) innanzitutto, da notare come vengano accostati il saper prendere, afferrare, e il maneggio, letteralmente un gioco di destrezza. Questo legame conforta la dimensione aptica del governo, ossia la dimensione in cui vale il tatto come senso primario di impraticamento - dovremmo dire virtuosismo in senso tecnico? D'altronde, «a ognora vengono cose per le quali di necessità vi bisogna capitare alle *mani di chi governa*» (ricordo C 174, p. 165). Qui si biforcano le strade: b) «pigliare el verso» indica che la cosa arriva, capita e perciò si conta sulla prontezza nella ricezione. Il cortigiano si adagia in un *pili*, una discesa aggraziata; il segretario aveva già colto lo spostamento con la coda dell'occhio. c) Invece, il maneggio, oltre a rinviare alla domesticazione del cavallo e all'arte equestre, in cui il cavaliere deve sapere due redini, dell'anima e del cavallo, evoca una dimensione di acquisizione, di esposizione prolungata e quindi più raffinata nella certezza che può ottenere con la mossa ritenuta opportuna. E se ci arriva, da qualche parte è venuta, e da qualche parte andrà.

²⁹⁷ *Ivi*, C 82, p. 133.

²⁹⁸ *R*, C 163, p. 161. La formula è attestata altresì in *LC*, IV, XXIV, quando viene detto «Però ben disse Biante che i magistrati dimostrano quali sian gli omini», p. 382. Cfr. anche B 36: «per la potestà e licenza, si scuoprono le affezione dello animo cioè di che natura l'uomo sia, atteso che quanto l'uomo è più grande, tanto manco freno e rispetto ha a lasciarsi guidare da quello che gli è naturale», p. 196.

intendere che la Fortuna agisca come motore divino, come una sorta di intelligenza preordinata che conduce deterministicamente le cose; anzi, è piuttosto il contrario: la sorte interpone *particolari* congiunturali che possono essere pure apparentemente irrelati - e l'apparenza non è nelle cose, ma nel giudizio -, ma che richiedono il proprio superamento secondo quanto è disponibile nel registro dell'azione, orale e pratica.

Ciò con cui veniamo a confronto da subito è il fatto che Guicciardini, per onore e salute della famiglia, trascrive le proprie memorie, che pure sono la concrezione dell'esperienza maturata in quanto segretario e uomo di politica, immerso nel praticare la civiltà. La sua vita pubblica permette l'accrescimento di una interiorità fin tanto che conserva ciò che è stato; una interiorità, però, tutta formata e costruita sui solchi lasciati dai flussi di forze che hanno trafitto il corpo e l'anima del saggio versato alla pratica. La storia, anzi, i suoi processi plasmano l'uomo, il quale dimostrerà la propria personalità una volta che tornerà ad interagire con gli eventi che lo hanno fatto diventare bipede la prima volta.

2. Il mondo del *particolare*

L'uomo viene ad esistere, quindi ad agire, in un mondo composito, in cui la sua volontà occupa una posizione assai subordinata. Infatti, la sua potenza è limitata, sia essa derivata dalla ragione o dalla forza, poiché gli architravi che sorreggono la possibilità dell'azione ne impediscono contestualmente la fuoriuscita; provare a desiderare più di quanto si possa suona tanto innaturale quanto il provare a voltare il viso «senza sforzarci»²⁹⁹. Certo, ognuno dovrebbe sapersi accontentare di quello che ha, eppure è atto quasi contro natura non guardare a ciò che si vuole, all'accrescimento del proprio stato e delle proprie ricchezze. L'«ambizione non è dannabile, né da vituperare quello ambizioso che ha appetito d'avere gloria co' mezzi onesti e onorevoli», poiché sono questi che mirano dritto le cose del mondo e riescono a compiere gesta «grande e eccelse»³⁰⁰. Persino «Io ho desiderato, come fanno tutti gli uomini, onore e utile», riuscendo magari a portare a termine imprese che hanno di molto aumentato lo stato in cui ci si trova, ma «nondimeno

²⁹⁹ R, C 190, p. 171, che merita di essere riportato per intero: «Suolsi dare per ricordo, in conforto degli uomini che non sono nello stato desiderano: «guardatevi drieto e non innanzi»; cioè guardate quanti più sono quegli che stanno peggio di voi, che quelli che stanno meglio. È detto verissimo e che dovrebbe valere a fare che gli uomini si contentassino del grado loro; ma è difficile a farlo, perché la natura ci ha posto el viso in modo che non possiamo senza sforzarci guardarci se non innanzi». Come se il bipedismo costringesse all'insoddisfazione, ma anche alla forzosa visione del presente, piccola porzione di ciò che accade.

³⁰⁰ *Ivi*, C 32, p. 116.

non v'ho poi mai trovato dentro quella soddisfazione che io mi ero immaginato»³⁰¹. È da notare adesso che, rispetto al paradigma cortigiano di *sprezzatura* della propria volontà, da manifestare secondo registri assolutamente sommessi e flebili, in Guicciardini l'ambizione viene rifunzionalizzata e, appunto, non vituperata, in quanto causa motrice della visione e, di conseguenza, dell'azione aptica.

Tale scarto, però, non dovrebbe condurre a ritenere che l'antropologia guicciardiniana sia prettamente negativa. Ciò che si può affermare con una certa dose di sicurezza è che la prospettiva sulla natura umana sia, piuttosto, fallibilista, ancora una volta concentrata sul fatto e sull'errore che si può produrre piuttosto che sul giudizio di valore da attribuire. Vivere in un mondo ordinato dal caos non fa altro che ampliare il numero di luoghi e situazioni in cui è dietro l'angolo il fallimento: «ma è tanto fragile la natura degli uomini e si spesse nel mondo le occasione che invitano al male, che gli uomini si lasciano facilmente deviare dal bene»³⁰². Il farsi deviare implica, evidentemente, che la condizione primaria dell'uomo sia dettata dall'aderenza al buon comportamento reciproco; eppure, visto che l'ambizione, quindi l'intenzione, si impone nella visuale di ciascuno particolarmente, il bene viene spesso e volentieri messo da parte per provare a seguire l'obiettivo più ghiotto. È per questo che i «savi legislatori» hanno messo in piedi un sistema di ritenuta contro le possibili vie che la volontà può deliberare di assumere. I «premi e le pene», di fatto, servono come delimitazione di un campo in cui il caso viene reciso - per quanto possibile - e così ripulito dagli effetti delle azioni; viene insomma costituito un sistema basato sull'alternanza di speranza e timore atto a «tenere fermi gli uomini nella inclinazione loro naturale»³⁰³.

Il linguaggio e il lessico della fissità tornano in relazione a ciò che l'uomo fa: il suo agire tende a fissare, sia otticamente, visivamente, mantenendo lo sguardo fisso sul premio; sia materialmente e attivamente, cercando di mantenere stabile la interrelazione delle cose. Più si fissa, però, più si rispinge il caso nella sua propria dinamica, che si svolge anche in quello spazio vuoto che viene disegnato dalla decisione. La dimensione storica è l'unica per l'uomo, l'abbiamo detto; perciò, il suo vivere sarà sempre condizionato dal movimento e dal mutamento intrinseco all'incedere degli eventi, i quali, di contro, non vengono recepiti come indipendenti, ma rielaborati in una pratica che, toccandoli, ne arresta il processo evolutivo, all'apparenza. Nel momento stesso in cui una circostanza si produce, la causa che l'ha fatta emergere è già stata inghiottita dalla serie di scontri casuali

³⁰¹ *Ivi*, C 15, p. 108. Questo ricordo mostra bene, per altro, il motivo della nostra scelta d'archivio: un segretario che non deve dissimulare né diminuire l'insoddisfazione che ha provato, pur maneggiando grandi imprese.

³⁰² *R*, C 134, p. 151.

³⁰³ *Ibid.*

che ne hanno rosicchiato i contorni e hanno permesso di farla apparire così come a noi si presenta, così come dall'interpolazione della mano umana, che arriva alla fine della serie. Il bisogno di fissità e fermezza è solo umano, ma ciò non significa che sia da alimentare ogni volta, né che possa esserlo.

Ognuno è condotto a ritenere che possa perseguire e conseguire il proprio *particolare* che l'ambizione gli detti, «perché è naturale degli uomini che in loro possa ordinariamente tanto più la speranza che el timore»³⁰⁴. Ancora di più funziona il meccanismo di ritrasmissione sociale della speranza quando qualcuno si vede ricompensato del proprio servizio o beneficato dalla prodigalità del signore, poiché così viene messa in moto la circolazione del premio e la speranza, appunto, di poter ricevere lo stesso trattamento. Si tratta, insomma, di un rimpiazzo, cosa che non è difficile a immaginare considerando la diversità e la varietà dei tempi, che tutto possono mutare, nonché le tante nature che gli uomini dimostrano di avere. Al posto di farsi ingannare da un fantasma, è «senza dubbio meglio sperare poco che molto, perché la troppa speranza ti fa mancare di diligenza e ti dà più dispiacere quando la cosa non succede»³⁰⁵. Il fatto di vivere la speranza come se fosse realtà fa perdere la presa, «il verso» potremmo dire, su ciò che serve, praticamente, per conseguirlo e portarlo ad effetto. Si intuisce come la natura umana conduca sovente all'illusione dell'apparenza, perciò quando arriva «la occasione di cosa che tu desideri, pigliala senza perdere tempo, perché le cose del mondo si variano tanto spesso che non si può dire d'avere la cosa insino non l'hai *in mano*»³⁰⁶.

L'inclinazione alla speranza, il tendere verso di essa che è connaturato alla postura dell'uomo, è elemento da guardare con circospezione, poiché mostra come la *spes* sia da impiegare con cautela, debba venir dosata a seconda della circostanza e della situazione, perché pericolosamente versata all'alterazione delle sorti. Il dimostrare prudenza, dimostrarsi virtuoso sta anche in questo: saper cogliere la congiuntura per come essa si presenta, scevra da giudizi, sì da poter determinare la quantità di speranza o di paura da potervi impiegare, come a trovarvi il giusto mezzo. Non si è davanti ad un compendio sul da farsi per la realizzazione di un obiettivo, quanto, piuttosto, ad una serie di consigli pratici utili, tra l'altro, ad evitare l'insoddisfazione; anche qui si esercita la prudenza: nel

³⁰⁴ R, C 5, p. 106, ma una formulazione pressoché uguale si ritrova in C 62 (p. 126), a proposito della speranza (fallace) dei popoli di ottenere anche di fronte al pericolo della perdita. Rammento che *metus* e *spes* sono alla base della visione antropologica proposta da Tucidide, che impianta nella *philotimia* (ambizione, ricerca d'onore), nella *pleonexia* (la bramosia di ricchezze) e nel *phóbos* (paura) il motore degli eventi storici così come da Tacito, che negli *Annales* e nelle *Historiae* non manca di riattivare la dinamica pratico-politica attraverso l'alternanza esclusiva tra i due affetti di speranza e paura.

³⁰⁵ R, B 77, p. 210. Cfr. anche C 61, p. 126, dove Guicciardini esplicita di sentirsi più vicino a coloro che «mai sperano se non hanno in mano».

³⁰⁶ R, B 76, *ibid*, corsivo aggiunto.

non farsi del male, nel non recarsi danno gratuito. È chiaro che, d'altra parte, colui che è in grado di approfondire benefici e risorse impieghi questa predisposizione dell'uomo a suo tornaconto, laddove miri ad altro se non al semplice riconoscere il valore, l'onore o il servizio di qualcuno. Ma il discorso è più generale: ognuno deve riconoscere la debolezza e la fragilità della propria postura, sì da correggerla con gli strumenti di cui dispone in se stesso, ovvero l'accortezza oculata nel maneggiare le cose, compresa la propria personalità intero-estriore dentro gli eventi.

2.1 Inimicizia fortuita e reticolo discrezionale

La natura obliqua e sinistra dell'uomo, nella sua disposizione al bene rivela una doppia faccia: è vero, essere volti al bene significa avere la tendenza verso la benevolenza reciproca, ma di fatto significa maggiormente avere occhi solo per il bene particolare che si può riuscire a immaginare di conquistare. Questa brama, accoppiata con l'onnidirezionalità degli eventi, che si muovono come atomi nel vuoto fino a scontrarsi con la pelle, costituisce un quadro in cui volontà e caso con-corrono a sfaldare qualsiasi orizzonte di senso razionalizzato e univoco che l'uomo vorrebbe poter bloccare come vero. Il fatto che le cose abbiano un «verso» comporta altresì che ognuno che vi entri in contatto abbia il suo, un lato in cui posizionarsi e piantare i piedi. L'inimicizia e la contrarietà nascono, quindi, a seconda dei casi: uno può essere amico in una situazione, ma aver preso il partito contrario in un'altra. È per questo che non ha «maggior nemico l'uomo che se medesimo, perché quasi tutti e' mali, pericoli e travagli superflui che ha, non procedono da altro che dalla sua troppa cupidità»³⁰⁷.

Simile virtualità dell'inimicizia, che appunto può darsi in pressoché ogni campo della vita pubblica - così come delle faccende famigliari -, richiede l'assunzione di una costante «circunspezione», poiché il pericolo si accompagna a ciascuna circostanza che dia l'impressione di portare successo e onore, «imprese o faccende nuove» che si compongano di due *versi*, tali da portare almeno parzialità. E gli uomini, «come sono imbarcati, non è in potestà loro ritirarsi». Nel binomio successo-fallimento *tertium non datur*: o si è nella parte che vince e gode dei frutti, o tra coloro che devono cedere. Visto che, però, la sicurezza assoluta non può essere data da alcuno strumento o facoltà personale, «non è considerazione o diligenza sì esatta che sia superflua»³⁰⁸. Anche la

³⁰⁷ R, B 139, p. 231.

³⁰⁸ R, C 152, p. 158.

definizione di quel pericolo risulta piuttosto aleatoria: può essere la rottura di un accordo commerciale, la sconfitta in un'impresa militare, un rifiuto di una proposta diplomatica o matrimoniale. Le declinazioni del pericolo sono infinite; vi è tuttavia un senso che riguarda tutti e ciascuno singolarmente: la morte. Razionalmente, tutti sanno che la morte esiste, prima o poi, anche per loro; eppure, «tutti viviamo come se fossimo certi avere sempre a vivere», la cui causa non va ricercata nel fatto di ritenersi lontani da essa, «perché la morte è propinqua e si può dire che per la esperienza quotidiana ci apparisca a ogni ora», bensì nel dono bifido che la natura ci ha fatto, ovvero «la proprietà di non pensare alla morte; alla quale se pensassimo, sarebbe pieno el mondo di ignavia e di torpore»³⁰⁹. La troppa preoccupazione della morte, come tutti gli estremi, genera uno sbilanciamento spirituale tale da trasformarsi in una sorta di ipocondria verso la vita, in cui il *metus* smisurato rispetto all'evenienza della propria caduta si manifesta in una trista paura della vita, che impedisce l'attività paralizzando il corpo e l'anima.

Una giusta mistura di iniziativa, ma non tanto da arrivare a temerarietà, così negli eventi come nel rapporto con gli altri giocatori. Se l'uomo dovesse (e potesse) compiere imprese da solo³¹⁰ non ci sarebbe nemmeno bisogno di darsi regole negative - perché queste sono, finora, quelle di Guicciardini: non volte alla positività normativa, ma concentrate sulla valorizzazione della negatività, del non cadere in quello o in quell'altro errore -, se non quelle della salvaguardia da se stessi. È la *conversatione* totale, inaggrabile ancora una volta, perché sempre con altri uomini si deve aver a che fare. D'altronde, se il rapporto sociale non fosse il descrittore minimo della vita dell'uomo non ci sarebbe nemmeno bisogno di temere il pericolo.

Se è in nostro potere il fatto di non considerare la morte ad ogni minuto, così come il saper dosare speranza e paura, allora si dovrà necessariamente cercare di comporre le diversità particolari che vengono insieme in una impresa, in quanto punto di concentrazione degli interessi e delle mosse. La fiducia reciproca è un bene deperibile e prezioso, che deve saper essere concesso ad altrui solo quando vi siano buone condizioni: l'uomo è «tanto fallace, tanto insidioso» e «procede con tante arte sì indirette, sì profonde» che, fissando solo il proprio interesse, si dimostra «tanto poco rispettivo a quello di altri»; tuttavia, non è certo conveniente «vindicarsi nome di essere sospettoso, di essere sfiduciato», anzi è per la propria salute e sussistenza che si vuole, almeno, ben

³⁰⁹ R, C 160, pp. 160-161.

³¹⁰ A conferma si ponderi il ricordo B 158, pp. 238-239: «Io sarei pronto a cercare le mutazione degli stati che non mi piacesse, se potessi sperare mutargli da me solo; ma quando mi ricordo che bisogna fare compagnia con altri, e el più delle volte con pazzi e con maligni, e' quali né sanno tacere né sanno fare, non è cosa che io aborrisca più che el pensare a questo». Se ne comprenderà l'intenzione iperbolica, che pure restituisce un massimale di danno da poter avere in mente.

dissimulare la propria circospezione. Il *mélange* più opportuno si attua con una dissuasione del termine positivo: «non si può errare a credere poco, a fidarsi poco»³¹¹. Si diminuisce il polo positivo della fiducia affinché non offuschi la visuale pretendendosi verità, ottenendo così anche un guadagno in termini di reputazione.

Certo, universalizzando questo processo si arriva alla conclusione per la quale tutti impiegano una certa dose di sospetto, una non esplicita diffidenza, la quale dovrebbe esercitarsi, per l'abito prudenziale che la comanda, come istinto primario all'incontro di qualcun altro. Si potrebbe contestare che questa sia, in effetti, una protezione efficace contro le insidie disegnate dalle cupide volontà dei concorrenti; e con ragione: nemmeno Guicciardini, nel suo *cursus honorum*, ha potuto trovare una tecnica assicurativa che si dia una volta per tutte - e nemmeno ne aveva l'ambizione. Piuttosto, tra tutte le «sicurtà» nessuna «è migliore e più ferma che lo acconciare le cose in modo che el fondamento della sicurtà tua consista più in sul non potere lo inimico tuo offenderti che in sul non volere»³¹². La volontà deliberata, nutrita nel cuore di ciascuno, è irraggiungibile, poiché solo colui che detiene la chiave del proprio scrigno cardiaco può accedervi. Ciò che è invece in nostro potere è l'impedimento degli altri, il recidere e la possibilità cercando di ritenere ogni traccia, non emettere indizi. Non va inteso come sabotaggio - sebbene uno possa ricorrervi -, quanto invece come una cura delle proprie cose: perché una situazione sia appropriata al favore ricercato si deve lavorare in modo che al di fuori risulti inattaccabile. Dissimulazione dei punti deboli e ugualmente del proprio interesse *particolare*.

Non deve sorprendere, allora, che venga attivato il discorso precipuo sui segreti, integrati ora come tecnica di ritenzione e preterizione atta a tacere ciò che, una volta pubblico, farebbe crollare l'immagine che si è data di sé e del proprio fine. Simile ricorso all'esclusione informativa tocca massimamente «chi è in faccende grande», ma in realtà il silenzio arriva a toccare anche «tutte le cose *etiam* minime e che pare che non importino, da quelle in fuori che è bene che siano note». Non solo grandi segreti di governo, ma anche piccole informazioni che potrebbero sembrare irrilevanti agli occhi dei più. Finché si ha a che fare con il mondo degli uomini non c'è piccolezza che non possa apparire ingigantita in prospettiva; invece, non c'è oggetto che allontanato abbastanza dagli occhi non possa apparire nascosto. In questo modo, tra l'altro, si matura la cognizione del fatto

³¹¹ R, C 157, p. 160.

³¹² *Ivi*, B 33, p. 195. Ricordo rielaborato in C 27, p. 114.

che chiunque sia l'astante e l'ascoltatore potenziale, tutti stanno «sospesi e quasi attoniti, e ogni tuo piccolo moto e passo è osservato»³¹³.

Il virtuosismo dissimulativo, così come maturato, si costituiva come effetto ottico di non-visione, senza però lasciare il posto vuoto, senza soggetto. Infatti, ciò che la dissimulazione permette è di ritagliare, selezionare ciò che si vuole ostendere come proprio (la propria virtù, i propri affari, le proprie intenzioni...), mentre si mantiene nascosta la restante parte di sé, o ciò che non è rilevante che si sappia in quel preciso momento. La dissimulazione si comporta di conseguenza a quanto nel rapporto conversativo diretto viene formulato e pronunciato, cercando di non obnubilare completamente il vero che permane al fondo del cuore. Invece, la discrezione assume valore strategico nel momento in cui si intenda la sua natura preventiva.

L'etimo riconduce al «cernō, is»³¹⁴, una cernita, una divisione operata mediante setaccio, un vaglio meticoloso volto a scremare, discernere appunto. Senza soffermarci sulle connotazioni giuridiche che la radice assume, così come per l'uso che è passato nella patristica, notiamo che la discrezione intesse, parallelamente, delle relazioni di fratellanza sia con il polo della *sprezzatura*-dissimulazione, sia del *particolare*, inteso, a seconda del contesto di riferimento, come particolare circostanza e situazione, oppure come particolare *della* circostanza e *della* situazione³¹⁵ che tocca da vicino, nella quale si deve necessariamente stare. Ciò che salta subito all'occhio è la sua familiarità con il primo raccordo, poiché finora si sarebbe potuto scambiare per discrezione ciò che era già dissimulazione, con la quale conserva l'elemento selettivo e la rotazione che impone al discorso nell'aggirare graziosamente l'argomento. Tuttavia, la natura della discrezione si articola più profondamente sul concetto di differenza: il *particolare* della situazione - da cui dipende quello che viene tratto in privato - richiede che ogni evento sia pensato secondo la sua propria conformazione, secondo i propri codici. Se la dissimulazione è il manto, la discrezione ne rappresenta l'imbottitura, andando a costituire il reticolo che tiene insieme azione, interesse e condotta. La dissimulazione è propriamente tattica, mentre la discrezione agisce su un piano strategico, in cui è possibile disegnare delle continuità per separazione, per negativo. La possibilità stessa di comprendere una fissità nelle cose deriva, allora, dal detenere un buon discernimento, un affilato strumento razionale in grado di spaccare il capello dell'evento e dell'informazione. La discrezione

³¹³ R, C 88, p. 135.

³¹⁴ A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire, op. cit.*, pp. 115-116. A sua volta è legato al verbo κρίνω, di cui condivide la radice e il significato, così come al summenzionato «secernō».

³¹⁵ Verrebbe quasi da dire che non si tratta di genitivo soggettivo: il particolare è portato a evidenza, sia per l'uomo che lo assume a premio, sia a livello storico in quanto materiale occasione, in quanto connaturato, come un neo, all'evento.

permette di dispiegare una mereologia che tenga conto sia della qualità delle parti in gioco, sia delle relazioni che queste parti dimostrano di intrattenere. Inoltre, non si deve intendere questo tipo di differenziazione tra discrezione e dissimulazione come vicendevolmente esclusiva, ma completa, nella misura in cui entrambe costituiscono la modalità primaria di comportamento, anche quando ci si predica affermativamente.

Perché il meccanismo possa attivarsi su entrambi i fronti - quello esterno della dissimulazione e quello interno della discrezione - è necessario che chi si impegna in *conversatione* abbia la capacità di distinguere «la qualità delle persone, de' casi e de' tempi», in modo da avere una via di azione più sciolta rispetto alle strettoie di una smoderata familiarità, o di una secca distanza. Discernere la qualità delle persone, dei casi e dei tempi significa: a) prendendo singolarmente i termini, avere cognizione chiara, evidente, di ciascun elemento che compone il quadro pratico in cui è possibile muoversi, potendoli così piazzare a seconda della loro forza potenziale; b) collettivamente, invece, ricomporre la visione in un tutto non tanto razionale, quanto, piuttosto, razionalizzato, da cui compare in controluce il valore del *particolare* che guida tale o tal'altra azione. Per «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 mai»³¹⁶. La discrezione, allora, è assimilabile solo attraverso una esposizione diretta all'evento e alle personalità che lo attraversano fortuitamente, poiché ogni formula che cerchi di imbrigliare la differenza specifica che ogni circostanza porta risulta in frustrazione e inaccortezza, se non, addirittura, imprudenza. Infatti, non è possibile «in effetto procedere sempre con una regola indistinta e ferma».

Il ricordo merita una attenzione in più, specialmente quando viene detto che «perché nessuna cosa fa altrui confidarsi di te, che el presupporsi che tu ti confidi di lui; e così, non dicendo a altri, ti toglia la facultà di sapere da altri». La discrezione insegna anche a rivelare quanto basta, usare una temperata moderazione della lingua allorché si venga in *conversatione* con qualcuno. Tuttavia, ciò che va sottolineato è altresì il fatto che, nella rivelazione dosata di sé, vale un gioco di contraccambio e baratto, in cui l'affidamento che viene dato in prestito deve tornare al mittente grazie ad una condivisione di informazioni almeno verosimili. Questo non per estrema devozione all'amicizia, ma come pagamento anticipato volto al mantenimento del proprio accesso, la «facoltà» appunto, alla conoscenza informativa. Ora, in questa formulazione appare più chiaramente una certa strumentalità della *conversatione*, cosa che, in realtà, viene

³¹⁶ R, C 186, p. 170.

mitigata nel ricordo C 184, quando Guicciardini tiene a specificare il fatto che il condividere ragionamenti, così come il «conversare insieme con grata e amorevole dimestichezza», sono declinazioni irrinunciabili del vivere associato. Ciononostante, «dico bene che è prudenza non parlare se non per necessità delle cose proprie, e quando se ne parla, non ne dare conto se non quanto è necessario al ragionamento o intento che allora si ha». Ecco qui di nuovo l'agilità della discrezione: non v'è dovere di verità se non al principe o al padrone che si serve, poiché, in tutte le altre circostanze, ovvero quelle in cui si agisce soli, sia per conto di qualcuno, sia per gli interessi privati, non si è davvero soli, bensì scortati ogni volta dalla prudenza che si è coltivata fino a quel momento. Il «ragionamento» o «intento» che si hanno assunti hanno chiaramente dei limiti circostanziali - cosa che non fa che rimarcare l'aspetto pragmatico del *particolare*, che deve perciò essere maneggiato secondo la propria natura e la maniera con cui quella natura si rivela nell'evento -, rappresentati dalla «necessità», costrizione esterna non dettata da altro se non dalla Fortuna, e dall'«allora», che si potrebbe riformulare con “in quel preciso momento o frangente”. Certo, «Più grato è fare altrimenti», cioè: è più grato ad altrui, più grazioso dimostrarsi affabili e aperti, ma è «più utile el fare così»³¹⁷. L'utilità prudente, la razionale visione del meglio, sbilancia i due piatti in favore della ritenzione e del conveniente silenzio.

In definitiva, la discrezione, subordinata alla prudenza, dovrebbe permettere di introiettare la massima per cui non si deve «dire mai senza necessità cose che referite possano dispiacere a altri»³¹⁸. Il «dispiacere» non viene direzionato e ingenerato semplicemente in altrui: il movimento conversativo è sempre duplicato, poiché funziona, come accennavamo, attraverso i pieni e vuoti della conversazione - il *doppio tempo*, appunto -, perciò anche ciò che deriva dalla profusione delle parole lega strettamente colui che dice e colui che, al momento, ascolta; e ancor di più nel momento della condivisione di informazioni sensibili. Il dispiacere odierno di qualcuno può essere, senza avvertimento o prefigurazione, il tuo dispiacere di domani.

Questo ci permette, ora, di considerare il linguaggio come *medium* interattivo che cambia costantemente di forma e registro, non solidificandosi mai del tutto in una conformazione di verità specifica. Il linguaggio naturale, difatti, non è conchiuso in delle regole predicative fisse e necessariamente razionali o coerenti. È chiaro che il significato debba essere trasmissibile a chi ascolta, ma l'intensionalità, la torsione che viene data alla

³¹⁷ *Ivi*, C 184, p. 169, che riformula B 49, pp. 200-201, dove la considerazione del tempo rispetto alla condivisione del segreto fa apparire una certa ansietà nel non lasciare macerare in altri recipienti ciò che potrebbe deteriorarsi e avvelenare le acque una volta reimmesso nel circolo.

³¹⁸ *Ivi*, C 7, p. 106.

parola permette di far apparire, nella mente di ciascuno, una immagine dai contorni sfumati o dai dettagli alterati. Per questo motivo, «Chi attende a acquistare la grazia degli uomini, avvertisca, quando è richiesto, a non negare mai precisamente, ma dare risposte generale»³¹⁹, e ancora di più «Nega pure sempre quello che tu non vuoi che si sappia, o afferma quello che tu vuoi che si creda, perché, ancora che in contrario siano molti riscontri e quasi certezza, lo affermare o negare gagliardamente mette spesso a partito el cervello di chi ti ode»³²⁰. Il destreggiarsi e praticare la vaghezza nel discorso conferisce abilità nel restituire una certa immagine della verità, che, se ben formulata a seconda del ricevente, può installarsi persuasivamente nella sua credenza e presupporre certezza. La precisione e la gagliardia con cui la brava pecorella deve dare conto di sé al pastore devono lasciare l'avanguardia ad una rarefazione dei confini, dei contorni dei fatti espressi a parole, indipendentemente dalla forma con cui vengono pronunciati. Fare leva sulla vaghezza³²¹ significa aumentare la carica dissimulativa, poiché si va a creare una sorta di nube di sconosciuto proprio laddove si vuole continuare a mantenere aperta la porta della possibilità, dell'eventualità dello sviluppo, eccitando allo stesso tempo la cupidigia, quindi la speranza.

Come Accetto, anche Guicciardini sottolinea che «È biasimata [...] e è odiosa la simulazione», mentre è «lodato assai negli uomini, e è grato a ognuno, lo essere di natura liberi e reali e, come si dice in Firenze, schietti». Pur tuttavia, questo discorso, quando fatto per generalizzazione, non porta altro che ad un dato di fatto, un precetto comportamentale che ha messo radici profonde nell'opinione di ognuno, senza però trovare una effettiva realizzazione. Infatti, dissimulare «è molto più utile a sé medesimo;

³¹⁹ *Ibid.*, C 36.

³²⁰ *Ivi*, C 37, p. 118. Utile la comparazione con C 199, quando si dice «Sempre, quando con altri volete simulare o dissimulare una vostra inclinazione, affaticatevi a mostrargli *con più potente e efficace ragione che voi potete*, che voi avete in animo el contrario: perché quando agli uomini pare che voi conosciate che la ragione voglia così, facilmente si persuadono che le risoluzioni vostre siano secondo quello che detta la ragione», p. 175, corsivo mio.

³²¹ Giova ricordare che l'ambiguità e la vaghezza sono stilemi e strategie poetiche già prima che conversativi, come nel caso dei Retorici della fine del Quattrocento, da loro implementati al fine di far combaciare il discorso, la parola, all'imperfezione mondana. Cfr. su questo (éd.) M. FUMAROLI, *Histoire de la rhétorique, op. cit.*, pp. 131-190. D'altra parte, nei *Principia philosophiae*, Cartesio dichiara di chiamare «chiara quella conoscenza che è presente e manifesta ad uno spirito attento: come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente, e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta, quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve» (§ 45). Una conoscenza non può essere distinta senza essere chiara, per quanto possa essere chiara ma non distinta. Il dolore, prosegue Cartesio, è possibile esperirlo chiaramente, e dunque la sua conoscenza sarà altrettanto chiara, ma può ingannarsi sulla di cui causa, e così non averne una conoscenza distinta. Di fatto, la definizione di Cartesio contiene due punti di vista circa ciò che è chiaro e ciò che è distinto: a) Distinzione esterna: concerne la possibilità di discernere una conoscenza da tutte le altre ad essa simili; b) Distinzione interna: concerne la possibilità di analizzare il contenuto conoscitivo. Questo ci permette, per converso, di vedere come la vaghezza e l'indistinzione non siano conoscenze, sicuramente né in senso scientifico, né in termini di affidabilità rispetto alla realtà che *vogliono* predicare. La vaghezza, perciò, risulta necessaria alla buona diffusione persuasiva dell'informazione, riuscendo altresì a mantenerne salda la presa rispetto all'intensione del proferente.

e quella realtà [la realtà dell'essere schietti] giova più presto a altri che a sé» e pertanto sarebbe meglio, o almeno sarebbe più degno di lode, che uno si conducesse «usando la simulazione solamente in qualche cosa molto importante, le quali accaggiono rare volte»³²². Il ricorso alla dissimulazione, stando alla natura più propria del segretario, dovrebbe essere un paramento da usare solo in casi specifici e *cum grano salis*. È anche da questo utilizzo commisurato che si comprende la differenza tra dissimulazione e discrezione, dove questa è da impiegarsi ogni volta, ogni giorno continuamente e nuovamente, andando a costituire il fascio di energie direzionato all'oggetto visto come obiettivo proprio; invece, la dissimulazione - che in Guicciardini non viene distinta marcatamente dalla simulazione - si esercita poco, ma quando lo si fa deve portare giovamento, e quindi deve saper essere usata opportunamente da colui che ha saputo inserirla nello strumentario di cui dispone. Non si dissimula senza essere buon dissimulatore, d'altronde.

L'utile che viene ricavato dall'ascondimento prodotto dal drappo dissimulativo si rivela solo a colui che si trovava in una condizione «molto importante», il cui esito è di grande rilevanza per le sorti degli affari che si conducono. La dissimulazione, quindi, non può venir usata né alla bell'e meglio, né indipendentemente dal pubblico che si ha di fronte, né, infine, senza riguardo del *particolare*. D'altra parte, la dissimulazione obbliga ad un ritemperamento degli affetti subitanei che vengono prodotti reattivamente nell'anima di ciascuno, obbligando l'utilizzatore della dissimulazione ad una forte virata rispetto a ciò che il cuore, puro e «schietto», comanderebbe. La contemplazione del fine batte gli affetti nel braccio di ferro interiore. Questo anche perché tale contemplazione, che non è mai semplicemente teoretica, deve poter essere funzionalizzata, messa a regime per la prova, il tentativo di conseguimento di tale obiettivo personale. Perché i suoi effetti siano buoni e favorevoli, ciascuno che voglia intraprendere carriera politica dovrà saper catalizzare attraverso la dissimulazione ciò che prova e dirigerlo nella schiera di atti sequenziali e minimi che ha impiegato per raggiungere il punto in cui adesso si trova. Ecco il motivo per il quale colui che è «in maneggi grandi o tende a grandezza», deve coprire «sempre le cose che gli dispiacciono, amplifichi quelle che gli sono favorevole»³²³ e sappia

³²² R, C 104, pp. 140-141.

³²³ *Ivi*, C 86, p. 134. Qui, tra l'altro, viene esplicitato il fatto che Guicciardini ricorra alla dissimulazione contro voglia, poiché la sua natura gli imporrebbe limpida onestà. E ancora: B 130, «Non posso io né so farmi bello, né darmi riputazione di quelle cose che in verità non sono», p. 227. Tuttavia, egli non vive da semplice *cives* privato, un cittadino qualunque; anche il dissimulare diviene obbligo d'ufficio. Cfr. anche B 45 (p. 199), quando si stabilisce «nel corso tuo ordinario e commune di vivere usare la prima in modo che acquisti el nome di persona libera; e nondimanco in certi casi importanti e rari usare la simulazione, la quale a chi vive così è tanto più utile e succede meglio, quanto, per avere nome del contrario, ti è più facilmente creduto».

«dissimulare le male soddisfazione che» ha di altri, «quando el fare così non sia con tuo danno e infamia»³²⁴.

Il gioco dissimulativo assume valore, però, solo quando si consideri il piano in cui le sue regole vengono ad effetto, ovvero quello della persuasione. La dissimulazione non porterebbe alcun giovamento se la persuasione non fosse lo sfondo che caratterizza il proferimento dei suoi enunciati; se il pubblico non credesse a ciò che vede manifestato con la voce, non desse credito a ciò che ode. È questo il prezzo da pagare per entrare in *conversatione*, non demandando assoluta credenza e fiducia. Non a caso, sebbene «uno abbia nome di simulatore o di ingannatore, si vede che pure qualche volta gli inganni suoi trovano fede», come nel caso di Ferdinando il Cattolico, bifido per antonomasia ma che ciononostante riusciva a trovare qualcuno disposto a dargli ragione e a seguirlo. Non è per una capacità sovrumana del monarca che questo assoggettamento volontario si produce, quanto «dalla semplicità o dalla cupidità degli uomini: questi per credere facilmente quello desiderano, quelli per non conoscere»³²⁵. Ora, c'è da dire che soltanto pochi, e con registri sempre più tenui, potevano non concedere la propria fiducia al re o dimostrarsi almeno riluttanti; ma se guardiamo oltre alla posizione di superiorità occupata dal governante, che porta con sé una maggiorazione nella fiducia potenzialmente acquistabile, si vede che la persuasione agisce sulla natura primaria dell'uomo, facendo perno sulla sua propensione alla speranza e alla conseguente inclinazione per ciò che gli interessa. Sta a chi viene irretito da questo potere non farsi catturare del tutto, non a chi scaglia il primo colpo.

Perché possano essere sfuggenti a questo tipo di cattura, «Gli uomini doverrebbero tenere molto più conto delle sostanze e effetti che delle cerimonie»³²⁶, ma nondimeno «è incredibile quanta grazia ti concilia a presso agli uomini le varie carezze e umanità di parole»³²⁷. La meraviglia con cui si constata la potenza della parola nel dirigere non solo gli affari, ma addirittura le coscienze, si accompagna dalla spiegazione più diretta: ognuno concepisce sé come meritevole di grandi onori e ricompense e, quando il differenziale tra aspettativa e realtà risulta in favore di una diminuzione in altrui della percezione del proprio valore, si scade nello sdegno, nella morte della grazia e della persuasione che si è voluta tentare. Anche nel ricercare la fiducia degli altri, quindi, c'è bisogno di prudenza, affinché l'ago non si sposti troppo sugli estremi (adulazione-alterigia). D'altra parte, rimane vero che prendere gli uomini carezzandoli e lisciandoli sia una delle maniere

³²⁴ *Ivi*, C 133, p. 150.

³²⁵ *Ivi*, C 105, pp. 141-142.

³²⁶ *Ivi*, C 26, p. 113.

³²⁷ *Ivi*, B 86, p. 213. Questo ricordo è progenitore di quello summenzionato.

migliori di dimostrarsi affabili e cortesi, disposti al loro ascolto cosicché, un giorno, lo siano anche a loro volta. La previsionalità dell'investimento affettivo esiste e viene calcolato, ma non per questo può darsi certamente il risultato. Come la bestia rappresenta il polo negativo di significazione rispetto alle modalità rudi con cui uno si relaziona agli altri, facendo presumere che manchi di civiltà, l'ammansire è il tramite con cui tramutare la ferocia in temperanza, l'appetito dello stomaco in lealtà. Il fatto che il processo di domesticazione richieda tempo e costanza lo rapporta direttamente alla semantica dell'abitudine - e non solo dell'*habitus* questa volta -, in quanto imbastitura di una disposizione alla docilità. Il tempo, prima di portare consiglio, porta assuefazione alla mano³²⁸, conduce all'introduzione di determinati precetti e così installa nell'anima la loro disposizione. Educare è, difatti, creare, quindi plasmare, secondo però il corso del tempo con cui si ha a che fare. Ciò che soprattutto viene recepito e assimilato dovrebbero essere - condizionale d'obbligo alla luce del *clinamen* con cui sono ordinate le disposizioni personali - la prudenza e la grazia con le quali approcciarsi ai rapporti di persone e cose.

Ora, il rivelare una determinata abitudine o attitudine torna a nutrire la schermatura che si dà tra apparire ed essere. È certamente una facoltà quella di ostendere ciò che si ritiene più meritevole di essere visto, ma la tintura e la carica con la quale lo si fa dipende sempre dalla personalità che ivi si esprime, che decide le modalità e i ritmi con cui farlo. La bontà che si pro-mette con parole, *carezze* e, magari, azioni graziose, è un dispositivo di richiamo e di cattura che pure richiede una certa abilità tecnica affinché possa essere utilizzato come catalizzatore. Per questo, ci ricorda Piero Guicciardini, di cui leggiamo il diretto ammonimento: «Fate ogni cosa per parere buoni, ché serve a infinite cose: ma, perché le opinioni false non durano, difficilmente vi riuscirà el parere lungamente buoni, se in verità non sarete»³²⁹. Il fattore tempo, allora, ritorna a verificare e provare la consistenza dell'immagine di sé che si è voluta proiettare. Il parere è secondo rispetto all'essenza da cui si stacca, segno di una sostanzialità anteriore rispetto al selettivo ritaglio operato dalla lingua e dall'occhio, che non possono inglobare la totalità di una personalità - cosa che nemmeno deve avvenire ogni volta, beninteso, per via del virtuosismo dissimulativo.

³²⁸ Governare un gregge, una fattoria, una famiglia o uno stato è, se riprendiamo la metaforizzazione delle «mani di chi governa» (C 174, p. 165, cfr. anche nota 268), indicativo dell'assuefazione alla mano - letteralmente "ammansire", dove mansueto sta per «ad manum venire suetus» -, dell'assuefazione prodotta dalla cura diretta di colui che si cura dei propri animali. Nella significazione espressa da "ammansire" sussiste, quindi, un collegamento non solo con la crescita e la presa in carico di forme di vita minori, ma anche l'elemento più proprio del governo, che induce e funzionalizza il cambiamento di natura disponendone le tappe evolutive. Mansuetudine e destrezza formano una unione indissolubile, perché l'uomo tanto è mansueto rispetto ai costumi con i quali si trova a vivere, tanto sarà destro e abile nel saper usare le proprie relazioni al fine della sussistenza.

³²⁹ *Ivi*, C 44, p. 121. Ricordo rielaborato in B 2, p. 188.

«Infinite» sono le cose che si possono conseguire dimostrandosi (ed essendo, almeno tanto-quanto) buoni e bendisposti, ma non per questo si deve credere di procedere ciecamente, secondando i richiami che vengono fatti dai nostri sodali. Piuttosto, si deve avere «sempre la mira» a «quello che si può credere che [gli uomini] facciano considerata bene la natura e costumi loro», poco l'affidamento a ciò che «doverrebbero fare per ragione»³³⁰. L'uomo è un animale razionale; ma, di fatto, Guicciardini sembra preferire la messa in secondo piano della ragione di cui tutti sono dotati, facendo piuttosto affiorare l'indeterminatezza entro cui si muovono seguendo i propri interessi e volontà. La prudenza, che è virtù, pur acquistandosi con ragione *ex post*, si fa largo in mezzo ad una giungla di eventi particolari che si infittiscono senza mai confondersi, senza mai perdere i propri connotati definitivi. La bonarietà, in quanto disposizione prudenziale, si rivela quindi ottimo strumento di comprensione delle nature altrui, da cui trarre gli elementi previsionali di base con cui costituire una impalcatura in grado di rendere chiaro, modellizzare il comportamento di una determinata personalità. Di nuovo: la virtù, in Guicciardini, è presente, ma rifunzionalizzata sulla «mira» da tenere, ovvero quella sugli eventi e sulle personalità ivi agenti.

Proviamo a riprendere le fila dei molti piani messi in gioco: la discrezione si impone come strategia di comprensione e, per negativo, assunzione di fine *particolare*; perché abbia realizzazione e se ne possa trarre beneficio, la dissimulazione e la persuasione compongono l'ologramma che viene proiettato oralmente a coloro che si vogliono attrarre nella propria zona di influenza, che pure deve dimostrarsi abbastanza consistente affinché il potere continui a sussistere. Simile processo avviene negli affari privati come tra personalità pubbliche, e a maggior ragione se queste personalità sono dei principi. Il loro stato li costringe ad avere sempre più occhi, orecchie e mani, perché sono «infiniti e' segreti di uno principe, infinite le cose a che bisogna consideri». In questa caotica infinità, «quello che ti pare fatto a caso o imprudentissimamente» è, invece, «fatto a arte e prudentemente»³³¹. È un discorso di prospettiva: da quella di un privato, le azioni di un principe o di un nobile appaiono estemporanee, come se fossero insensate; ma questo avviene solo perché non si ha il panorama di ciò che si intreccia nelle mani dei governanti. Simile sfumatura di contorni, che pure concludono la visuale in ciò che il principe ritiene

³³⁰ *Ivi*, C 151, p. 157. Mira dell'intenzione, mira dell'intensione. L'occhio del segretario è occhio di arciere. «Occhi di lince per scrutare il pensiero», diceva Gracián, riferendosi al tiranno; ma è vero anche che il segretario, esattamente per scrutare nei pensieri del signore, prende le sembianze di felino, usando contemporaneamente «l'inchiostro di seppia» non solo per adombrare le profondità del cuore, ma anche per trascrivere ciò che dal silenzio viene riesumato e immortalato.

³³¹ *Ivi*, C 154, p. 158. La costruzione chiasmica aiuta a focalizzare i termini di rimando: caso-arte e imprudenza-prudenza. L'arte della dissimulazione nasconde la prudenza sotto l'apparenza del suo contrario.

sia meglio far apparire, è il diretto corrispettivo della *brevitas* e della vaghezza impiegata oralmente, solo che non può essere opportunamente costruita ad arte se già non si occupa il centro dell'attenzione altrui.

L'enfasi diviene estremamente evidente, nella ricostruzione di questi passaggi, sul lessico dell'infinito e dell'infinità. Il suo impiego si riconduce alla significazione dell'accidentalità: ogni caso particolare che si verifica si esprime nel campo del possibile - dunque del linguaggio come della pratica -, di cui porta ad effetto solo una porzione di quello che *può essere/sarebbe potuto essere*. L'infinità richiamata è perciò la cifra che consustanzia la natura storico-probabilistica del vivere sociale, trasmesso per azioni verbali e pratiche. L'eventualità guicciardiniana si approssima all'atomismo, all'emersione quantistica di centri di concrezione del possibile, determinato non da un demiurgo, ma dalla serie coincidente di accidenti che concorrono a formare l'unità visibile del fatto.

Infatti, «Chi ha autorità e superiorità in altri può spingersi e estenderla ancora sopra le forze sue, perché e' sudditi non veggono e non misurano a punto quello che tu puoi o non puoi fare; anzi, immaginandosi spesso la protesta tua maggiore che la non è, cedono a quelle cose a che tu non gli potresti costringere»³³². Nel *panopticon* si sceglie la posizione della torretta di controllo affinché si abbia una visione totale sulla prigione o sull'ospedale. Il principe, occupando il *focus* degli occhi del reame, può permettersi di usare la sua altezza panoramica per diffondere ancora più capillarmente il suo potere di persuasione. Non si tratta, tuttavia, solo di capillarità, ma di quantità di forza che può essere direzionata: l'apparenza principesca agisce sull'immaginazione, a cui si è radicata tramite la mansuetudine che ha saputo instillare nelle coscienze individuali, e così spinge affinché il timore distolga dalla disobbedienza, o la speranza muova a obbedienza. Il principe, in questo modo, non deve nemmeno forzare la mano, e usa il «braccio pubblico»³³³ con destrezza, in modo da «fare ogni dimostrazione perché si creda che la crudeltà non ti piaccia, ma che tu la usi per necessità e per salute pubblica»³³⁴. Non sorprende, allora, leggere che «Tutti gli stati - chi bene considera la loro origine - sono violenti, né ci è potestà che sia legittima»³³⁵, come se la società fosse nata senza comadno e oggi sussista grazie alla dissimulazione della violenza attuata dai primi esercitatori del potere.

³³² *Ivi*, B 74, p. 209. Ricordo rielaborato in C 40.

³³³ *Ivi*, C 175, p. 166.

³³⁴ *Ivi*, B 85, pp. 212-213.

³³⁵ *Ivi*, B 95, p. 216. Inoltre, «né eccettuo da questa regola e 'preti, la violenza de' quali è doppia, perché a tenerci sotto usano le arme temporali e le spirituali», toccando così la forza costrittiva esercitata dalla pastorale.

La reputazione è, in sostanza, affidata all'esteriorità più completa, risultando in balia delle opinioni semoventi di coloro che non si accorgono di risultare imbrigliati in un meccanismo di ritrasmissione, proprio attraverso quelle opinioni. La creazione di tale *golem*, composto di parole e gesti, è affidata alla personalità, che se ne fa carico come se vi fosse una coincidenza totale e completamente sovrapponibile. A questo, però, concorre la discrezione, in quanto impianto di mobilità che permette alla proiezione di roteare in funzione della mira che via via si assume, discernendo ciò che rappresenta, di fatto, il *particolare* e ciò che, invece, ne cade al di fuori³³⁶.

2.2 Il saggio prudente o l'anti-timido

La virtù e l'onestà non vengono meno in Guicciardini, ma sono dislocate per far aprire altro. Finora, non si è mai trattato di saggezza, non ci è stato detto in alcun modo come incarnare il saggio filosofo, capace di dirimere la pratica del mondo. Andare a cercare una formulazione letterale sarebbe una impresa vana, dato che i bocconi di memoria si presentano spontaneamente, senza ritocchi regolativi e regolati. Tuttavia, ci è possibile sommare dei caratteri che, se messi in contiguità, possono far affiorare una sagoma verosimile.

Innanzitutto: prima di acquisire solidamente prudenza, ciascuno deve affinare la propria temperanza, pena il rivelare incontinentemente tutto ciò che colpisce il sé. Il pericolo, infatti, non proviene solo dall'esterna accidentalità degli eventi, ma può incorrervi anche colui che semplicemente si rapporta a sé. Perciò, «Lo sfogarsi qualche volta de' piaceri o dispiaceri suoi è cosa di grande conforto, ma è nociva: però è saviezza lo astenersene, se bene è molto difficile»³³⁷, a cui si aggiunge un «Molto maggiore piacere», derivante dalla ritenzione raffreddante delle «voglie non oneste»³³⁸. Sul versante intersoggettivo vale un discorso simile, per cui «la medesima virtù che è di sapere collocare bene e' piaceri si truova in sapere conoscere quando s'hanno a fare e' dispiaceri: cioè fargli con ragione,

³³⁶ Ciò non significa che sia ottimo la condizione dell'uomo, cfr. B 141, «essendo corrotto el vivere del mondo come è, chi desidera riputazione è necessitato a desiderare roba, perché con essa rilucono le virtù e sono in prezzo, le quali in uno povero sono poco stimate e manco conosciute», p. 231. Ne è il diretto rovescio il silenzio, il tacere le intenzioni e l'affidamento al mutismo secretariale, perché, per quanto «in su ogni tuo minimo moto si fanno mille commenti, il che ti fa grandissima riputazione», ciò non fa conseguire necessariamente la bontà di ogni opinione. Per questo si devono «avvezzare» i propri ministri affinché usino silenzio verso le cose che è «male» che si sappiano, così come verso quelle che «non è utile» che si pubblicino (B 48, p. 200).

³³⁷ *Ivi*, B 50, p. 201.

³³⁸ *Ivi*, B 17, p. 191.

con tempo, con modestia e per cagione e con modi onorevoli»³³⁹. Anzi, potremmo aggiungere noi che ancora più forte è la virtù richiesta nel momento in cui si debbano rendere piaceri o dispiaceri ad altrui, poiché è ivi implicata la relazione di potere persuasivo che si manifesta in ogni lato e istante della *conversatione*. Una virtù mediana che considera i due estremi in un solo colpo d'occhio, perché compostibili insieme. Il “valore morale” del dispiacere non è integrato.

Ad ogni modo, colui che non sviluppa questo livello di temperanza si farà prendere dal panico (estremo di timore) quando si confronterà con un evento paralizzante, oppure spererà troppo al minimo indizio di vittoria. Oppure, ancora, non sarà prudente nel rivelare i propri segreti, non sceglierà opportunamente cosa dire e quando e come; insomma, non si costituirà solidamente ma non a tal punto da spezzarsi, come si richiede per non essere spazzati via quando la tempesta della Fortuna imperversa. La disposizione alla temperanza permette, in ultima istanza, di attivare il fiuto per il giusto mezzo.

È in questo filone che si capisce perché c'è «differenza da essere animoso a non fuggire e' pericoli per rispetto dell'onore»: il primo «si confida potersene difendere», convincendosi oltremodo della propria capacità, tanto che altrimenti «non gli aspetterebbe»; l'altro «può essere che gli tema più che el debito, né sta saldo»³⁴⁰, ma si determina a preferire il danno piuttosto che la vergogna del fallimento. È dunque questa capacità di rinculo a far presagire la maniera con cui uno si comporta nelle avversità, è il suo modo di resistere all'impatto a risultare in una acquisizione posteriore di prudenza o, al peggio, nella morte. Diviene allora chiaro perché «a laudare o riprendere gli uomini s'ha a guardare non la fortuna in che sono, ma come vi si *maneggiano drento*»³⁴¹. La Fortuna è uno stato transitorio e giudicare a partire da una accidentalità porterebbe alla falsa opinione. Invece, la cifra più marcante del savio, o comunque del prudente, è ciò che viene emesso dalle sue azioni relative, contestuali all'evento in cui si trova coinvolto. Se infatti si dividesse l'evento nelle singole azioni che lo fanno sussistere, ad ogni occasione potremmo essere confrontati sul giudizio dell'appropriatezza, cioè della bontà, della pratica che si è scelta di compiere e portare avanti, di cui si deve render conto.

La vita di ciascuno viene compresa esclusivamente sulla sua lunga durata, nella sua totalità globale, perciò «quanto più si vive più si fa abito, e più si appiccano gli uomini alle cose del mondo»³⁴², come se rimanessero invischiati in ciò che capita loro. L'abitudine che si acquisisce per inerzia oscura la parcellizzazione che invece il saggio

³³⁹ *Ivi*, C 217, p. 182.

³⁴⁰ *Ivi*, B 125, p. 226.

³⁴¹ *R*, C 216, p. 181, corsivo nostro.

³⁴² *R*, C 63, p. 127.

prudente e discreto riesce a fare, a operare chirurgicamente su se stesso. Da questa esperienza nasce l'«antico proverbio» per cui «tutti e' savi sono timidi, perché conoscono tutti e' pericoli, e però temono assai», da cui si conclude che un savio «non possa essere animoso». Nella pratica della realtà, tuttavia, simile assioma risulta falso - almeno per Guicciardini -, visto che «non può più essere chiamato savio chi stima uno pericolo già che non merita essere stimato», attitudine riscontrabile in chi è «timido», il quale «manca di giudizio». Allora, «savio chiamerò quello che conosce quanto pesi el pericolo e lo teme a punto quanto si debbe»³⁴³, poiché «non tutti e' pericoli hanno effetto, perché alcuni ne schifa l'uomo con la diligenza, industria o franchezza sua, altri gli porta via el caso e mille accidenti che nascono». Anche la presupposizione superstiziosa del pericolo, il suo ingrandimento fino all'eccesso, è una patologia del troppo timore. Ci aiuta stabilire che «timido», nel lessico guicciardiniano, equivale al nostro «timorato»³⁴⁴, il quale vivrà non da saggio, che all'occorrenza si dimostra anche animoso e impavido, ma come uomo di piccolo animo, costantemente preoccupato che la bonaccia si trasformi in uragano. D'altra parte, una tale esagerazione di prodromi che, dipoi, si rivelano fantasmi, indica una certa corruzione dell'immaginazione, proprio come avveniva davanti al potere persuasivo dei signori e dei principi.

Quindi, «chi conosce e' pericoli non gli debbe presupporre tutti certi, ma discorrendo con prudenza quello in che lui può sperare di aiutarsi e dove el caso verisimilmente gli può fare favore, farsi animo né si ritirare dalle imprese virili e onorevole per paura di tutti e' pericoli che conosce aversi a correre»³⁴⁵. L'esperienza accidentale è l'unica realtà diretta con cui ci si abbia a confrontare, l'unico campo di attività in cui siano acquisibili prudenza, temperanza e discrezione. Arrivare a formare una prudenza tale da accompagnarsi fino alla fine della vita dovrebbe comportare una giusta e moderata considerazione di ciò che, ogni volta di nuovo e diversamente, appare nel cielo dei presagi. La prudenza e la discrezione sono da usare anche verso se stessi, verso gli affetti che si generano a partire dal tocco elettrostatico dell'accidente che sovviene, verso i giudizi approssimativi che si formano allorché confrontati con le circostanze. Così come «la troppa religione guasta el mondo, perché effemmina gli animi, aviluppa gli uomini in mille errori e divertisceli da molte imprese generose e virile»³⁴⁶, ugualmente il troppo timore infirma l'unica capacità di destrezza che l'uomo può pretendere verso il mondo: il saper discernere il troppo e il troppo poco.

³⁴³ R, C 96, p. 137.

³⁴⁴ Banalmente, la radice di timido è proprio quella di temere.

³⁴⁵ R, B 90, p. 214. Questo ricordo e C 96 sono in rapporto di filiazione.

³⁴⁶ R, B 32, p. 195.

3. *Audaces fortuna iuvat*

La locuzione, presente nel corpus di motti latini almeno da *Eneide X*, compare in C 136 (p. 152). Qui si inserisce alla fine del ricordo, dopo che si dice che «e' pazzi fanno maggiore cosa che e' savi», ovvero si gettano spesso e volentieri nelle fauci della Fortuna, lasciando da parte la ragione. Il savio, invece, vi fa affidamento in maniera costante - almeno nei casi in cui non è costretto ad altro -, ricavandone precetti prudenziali e una moderazione tale da scampargli il pericolo. Su questa differenza, piuttosto scontata, sembra esserci poca novità da ciò che uno potrebbe aspettarsi. E in effetti nessuno consiglierebbe di usare pazzia in ogni circostanza. Ciò che però sollecita l'attenzione è il fatto che «le cose portate dalla fortuna hanno talvolta fini incredibili»: il pazzo, a differenza del savio, accetta il caso così come potrebbe eventualmente presentarsi, accoglie l'incognita della risoluzione decidendo, secretando la sicurezza per induzione data dalla ragione.

C'è di più, perché la differenza è anche lessicale: “audace” deriva da “*audax, -cis*”, a sua volta riconducibile al verbo *audēre* e prossimo al significato di *avidus*, simile al nostro avido per il fatto di “essere desideroso, anelare”³⁴⁷. *Audax* ha mantenuto un senso peggiorativo, sul modello del greco τόλμα, “temerarietà” - motivo per il quale, forse, Virgilio ha preferito la forma arcaica del participio presente, ovvero *audentis* -, che dunque sembrerebbe portare verso l'aiuto che la fortuna devolve ai temerari e agli imprudenti.

La sovrapposizione con l'impiego che ne fa Guicciardini non è diretta - né lo vuole, né può esserlo -, poiché il motto è arrivato nella medesima formulazione fino a noi, cosa che potrebbe risultare in una attribuzione almeno arbitraria. Tuttavia, questo ci aiuta in un'altra direzione, ovvero quella della valorizzazione del polimorfismo della Fortuna. Infatti, il «pazzo», tanto *furiosus* quanto incauto, ha il vantaggio paradossale di non cercare nemmeno una razionalizzazione dell'esperienza del mondo. Il savio, invece, sfruttando la propria prudenza ragionata, intrama gli eventi affinché compongano un orizzonte di senso in cui il pericolo possa essere, laddove necessario, soppesato con la giusta misura. Ciò che però rischia di venire tagliato via è proprio il fatto che la Fortuna si agiti, si batta per il proprio diritto alla sovversione degli equilibri e di ciò che appare immobile. Voler ottenere un sapere, per quanto figlio di esperienza e memoria, che tenga conto di ogni caso fortuito e si pretenda fermo è, in realtà, una chimera che solo l'uomo può pensare vera, di cui solo l'uomo può apprezzare la suggestione.

³⁴⁷ A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 55.

La «varietà delle circostanze» è impossibile da «fermare con una medesima misura» e risulta troppo labile per l'edificazione anche solo di un sapere che si pretenda in qualche modo valido secondo schemi razionali e oggettivi. La prassi non può eliminare la propria natura, mentre la teoresi non può in alcun modo afferrare, nel suo darsi, tale disposizione alla mobilità. È per questo che «queste distinzioni e eccezioni non si trovano scritte in su' libri»³⁴⁸, ma compaiono nel loro sviluppo e si prestano ad una elaborazione successiva, in cui il pensiero si subordina, senza tuttavia perdere la propria attività specifica, alla Fortuna. Se il libro e la forma scritta non rendono conto dell'eventualità è perché, anche questi, ingabbiano il parlato, associato alla fluidità sinuosa del governo, in una sola forma, perenne. Conseguentemente, il contenuto dello scritto riceve esteriormente la forma che dovrà ritrasmettere nella lettura, fermando il contenuto e veicolandolo quasi come legge.

Nondimeno si riparano «quelli che, attribuendo el tutto alla prudenza e virtù, si ingegnano escludere la fortuna», perché «non possono negare che almanco sia grandissimo beneficio di fortuna, che al tempo tuo corrano occasione che abbino a essere in prezzo quelle parte o virtù in che tu vali»³⁴⁹. Il «beneficio del tempo»³⁵⁰ è ciò che il savio deve saper cogliere e godere, sia quando richiede celerità di apprensione, di cattura istantanea del momento opportuno (καιρός), sia quando è invece attendere la chiave con cui approcciare l'occasione. La prudenza massima che il saggio dovrebbe arrivare a comprendere è quella di essere pur sempre umano, sottoposto all'azione dei tempi e dei casi che si susseguono, e perciò costretto sempre ad una rimodulazione pressoché istantanea della propria posizione. Da qui possiamo estrarre due pietre miliari che si fiancheggiano: a) in primo luogo, il fatto che la virtù, in quanto strumentario, dispositivo di raccolta delle declinazioni comportamentali, sia prodotto dell'attività pratica umana, perciò soggetta alla mutabilità, non dal punto di vista formale - l'insieme di precetti che sorregge la temperanza non si sposta enormemente da un campo semantico a un altro, ad esempio -, né tantomeno contenutistico³⁵¹, ma, invece, sotto il profilo del suo impiego, cioè nei riguardi dell'evento, che demanda una determinata risposta. È l'espressione ad essere condizionata dalla circostanza. Dopodiché: b) il savio viene distolto dalla vita

³⁴⁸ *R*, C 6, p. 105.

³⁴⁹ *Ivi*, B 52, pp. 201-202. Il ricordo viene rielaborato in C 31, pp. 115-116, dove viene riesumato l'esempio di Fabio Massimo, «cunctabundo» per eccellenza: la sua naturale virtù di temporeggiatore si dimostrò tanto utile contro l'armata di Annibale perché in quella esatta circostanza rappresentò la mossa vincente rispetto a colui che aveva pigliato l'altro verso dell'evento.

³⁵⁰ *Ivi*, C 79, p. 132.

³⁵¹ Il contenuto della virtù non esiste, di per sé. I precetti che si pretendono didascalici sono forme approssimative di una disposizione che deve essere realmente in-formata. Si potrà parlare di contenuti solo allorché la virtù faccia posto nel suo seno alla morale e ai suoi insegnamenti.

beata, dalla ricerca dell'εὐδαιμονία che invece guidava gli antichi, e si rivolge ora al completo maneggio della mobilità temporale. Simile destrezza è da immaginare come un quanto più perfetto e adatto governo di sé e, contemporaneamente, degli eventi, come cioè una mano che ormai risolve un cubo di Rubik senza quasi guardare, assegnando ad ogni faccia ciò che in quella partita è richiesto. Godere il «beneficio del tempo» indica, in ultima istanza, godere pienamente della prudenza, che ordina il vivere secondando il corso e la rotazione che gli viene impressa dallo scontro fortuito degli accidenti.

Inoltre, finora non l'abbiamo sottolineato forse abbastanza, ma anche gli accidenti casuali dimostrano di avere diverse qualità: alcuni sono più importanti e richiedono maggiore spesa energetica, altri più duri a risolversi e a mostrare i loro effetti, altri ancora insignificanti solo per noi. Questo conduce a pensare, nella fisica subatomica presa a modello fin qui, una diversa relazione ai corpi nel momento dello scontro: la natura e la qualità di tali eventi imprimono, conformemente alla loro composizione, una torsione ogni volta differente all'epifenomeno che si mostra agli uomini.

Preliminarmente possiamo dire che la storia, il suo corso ricostruito, non viene annullato dalla singolarità che questi eventi emanano, e nemmeno si sfalda la società in micro-aggregati di interesse, prefigurando la fine dei tempi e la caduta di qualsiasi costituzione. La postura di Guicciardini è, a tutti gli effetti, molto più salda e dritta: si tratta ancora di affrontare e fronteggiare l'evento nel migliore dei modi possibili in relazione al fine, usando se stessi, cioè la propria forma (le virtù che si incarnano, le memorie che si possiedono, le acutezze che si raccolgono...), come superficie di contatto, come rete di cattura di un atomo che, altrimenti, non farebbe sentire il suo tocco se non galvanizzasse la visione, l'agire.

3.1. La tenuta dei discorsi sapienziali a fronte del movimento

È legittimo chiedersi che cosa ne sia di tutti quei discorsi, quei saperi che variamente hanno cercato di depositarsi nell'etica e nella corretta forma di comprensione del saggio comportamento. D'altronde, il caso sembra sregolare tutto, gli scontri sono accidentali e le congiunture vanno sapute prendere; ogni attimo *può* essere fondamentale.

Tuttavia, Guicciardini segue ancora il modello anaciclico polibiano, tanto che «Tutto quello che è stato per el passato e è al presente, sarà ancora in futuro», non lasciando nemmeno immaginare l'inserzione in un orizzonte in cui passato, presente e futuro non si dispongono su una linea retta continua, alla cui estremità destra si pone sempre

l'indeterminatezza e la fantasia del futuro, come se fosse una storia individuale da riempire di contenuto desiderativo³⁵². Quei tali «che sopra le cose che occorrono fanno *in scriptis* discorsi del futuro, e' quali quando sono fatti da chi sa, paiono a chi gli legge molto belli; nondimeno sono fallacissimi», proprio perché pretendono di ingabbiare, preordinare un corso che, invece, non può essere spillato ad alcuna certezza, né sensibile né teoretica, dato che «ogni minimo particolare che varii, è atto a fare variare una conclusione». Piuttosto, si tratta di comprendere che «e' nomi e le superficie delle cose» mutano spontaneamente e dunque serve avere «buon occhio» per riconoscerle e «pigliare regola o fare giudizio per mezzo di quella osservazione», non una volta sola, ma «giornata per giornata». Voler approssimare l'evento che verrà è una postura epistemica non solo miope verso ciò che materialmente tocca da vicino oggi, ma, per di più, verso ciò che si vuole pensare che accadrà, creando un circuito illusorio basato su segni e conclusioni arbitrari, poiché cangiano «di mano in mano»³⁵³, cioè variano negli esiti a seconda di chi scrive. L'uomo è sì fatto per guardare avanti, dato che la natura gli ha dato questa forma, che dunque gli rende faticoso guardarsi indietro; ma non quanto la lince, non è in grado di raggiungere quelle distanze che lo assicurerebbero dai rivolgimenti accidentali delle situazioni. Non esiste scienza degli accidenti perché non esiste nemmeno una esperienza solida, un bacino di collezione che possa costituirsi in *continuum*. In questo senso, l'uomo non può lontanamente pretendere di guardare nel cuore del mondo, dove sono conservati i suoi segreti più intimi³⁵⁴, e nemmeno provare a definire un *a priori*.

³⁵² Il concetto di volontà libera, così come definito nel paradigma hobbesiano, restituisce una logica del tutto simile a quello del motore a scoppio, per analogia. La volontà è, di per sé, la camera vuota che accoglie, di volta in volta, l'oggetto di desiderio che al momento colpisce ed eccita i sensi dall'esterno, cosa che sospinge il soggetto a muoversi in direzione del suo ottenimento, tanto da generare affetti che impediscono il corretto corso della ragione. Tuttavia, una volta consumato ed estinto tale desiderio istantaneo, il futuro si riapre sull'incognita fisionomia che assumerà il prossimo desiderio, il prossimo riempitivo della volontà, che dunque si esercita su un oggetto esterno destinato all'autosoppressione. La volontà, in quanto ultimo conato impostosi nella deliberazione, non vede al di là del proprio naso. Cfr. T. HOBBS, *Elementi di filosofia. L'uomo*, a cura di A. NEGRI, Torino: UTET, 1972, capp. XI-XII e *Id.*, *Leviatano*, Milano: BUR, 2019, capp. VI e XIII.

³⁵³ R, C 76 e C 114, rispettivamente a p. 131 e pp. 144-145. C 12, p. 108, tematizza invece il fatto che ogni nazione e ogni luogo ha i medesimi proverbi, perché «e' proverbi nascono dalla esperienza o vero osservazione delle cose, le quali in ogni luogo sono le medesime o simili».

³⁵⁴ Oltretutto sarebbe da vedere il fatto che per gli scienziati successivi a questa nostra generazione sarà un problema il linguaggio con cui la realtà si esprime, la cui comprensione potrebbe permettere la lettura del libro della natura, con una metafora cara a Galileo, ad esempio, con cui si invita a costringere la natura a rivelare i suoi segreti, metterla sotto processo e strapparle una confessione. In effetti, «Le deliberazione della nature sono ottime, une, e forse necessarie» (G. GALILEI, *Le opere di Galileo Galilei: edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maestà il re d'Italia*, vol. 4, Firenze: Barbera, 1984, p. 24), perciò i fenomeni osservabili costituiscono la traccia certa della verità che rimane al fondo della natura. È chiaro, allora, che si dovranno formulare le giuste domande affinché si riveli e si mettano a nudo i segreti funzionamenti dei fenomeni. Si veda F. HALLYN, «Dialectique et rhétorique devant la « nouvelle science » du XVII siècle», in (dir.) M. FUMAROLI, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris: PUF, 1999, pp. 601-628.

Quindi, «Le cose passate fanno», effettivamente, «lume alle future», ma «sotto diversi nomi e colori»³⁵⁵, prestandosi così al vaticinio prudente e consono del saggio. Ora, il savio dovrà ugualmente prestare assoluta discrezione a ciò che gli si manifesta nelle intenzioni, così come già dicevamo rispetto alla potenza degli affetti. Proprio perché il saggio deve dimostrare di avere acquisito prudenza, la sua disposizione dovrebbe saperlo portare verso una posata e sobria diffidenza verso le certezze che uno cava dalle materie dell'esperienza e del mondo in genere. I maniaci della citazione e del ricorso all'*exemplum* antico «Quanto si ingannano!» Costoro sembrano non considerare nella maniera più assoluta la diversità e la differenza che intercorre tra la situazione dei romani, la loro realtà istituzionale e contingente, e quella che invece costringe a guardare le eredità comunali perire e gli invasori devastare Roma. «Bisognerebbe avere una città condizionata come era loro, e poi governarsi secondo quello esempio»³⁵⁶, perché si possa vivere come loro. Di conseguenza, l'azione di governo si rivela pienamente efficace solo una volta che si sia compreso l'ordine di composizione delle accidentalità, solo cioè dopo aver considerato in che modo sono cambiati «i nomi e i colori» rispetto a quelli che si vogliono far apparire come i diretti progenitori di un presente che, invece, è sorto dalle più disparate semenze. La semplice trasposizione dei detti antichi non fa altro che rivelare, agli occhi di Guicciardini, la grande stoltezza di chi si pretende erudito e salvo dalla Fortuna proprio grazie alle *auctoritates*. Simile attitudine non è degna di essere chiamata governo di sé, perché non fa altro che continuare a tirare il cappotto ad una lettera muta, una parola inespressiva e polverosa che viene semplicemente evocata come *partout*.

Le «cose del mondo non stanno ferme, anzi hanno sempre progresso al cammino» a cui sono orientate e che le farà culminare nel loro fine. Ma visto che «noi le misuriamo secondo la vita nostra che è breve e non secondo el tempo loro che è lungo [...] non ci accorgiamo spesso de' suoi moti: e per questo sono spesso falsi e' giudici che noi facciamo»³⁵⁷. Questo ricordo apre alla considerazione della specificità del movimento degli eventi; prima però di poterlo affrontare di petto dobbiamo nuovamente rimarcare il fatto che come per i ricordi e gli ammonimenti, anche per i proverbi e gli *exempla* si tratta di una accorta allocazione a seconda del caso, perché non esiste regola che tenga di fronte alla accidentalità. Parallelamente, e questo possiamo dirlo noi, l'approccio guicciardiniano agli antichi si dimostra altresì più franco nei riguardi degli insegnamenti:

³⁵⁵ R, B 114, p. 222.

³⁵⁶ *Ivi*, C 110, p. 143.

³⁵⁷ R, B 140, p. 231.

ognuno viene chiamato in causa per quel che ha saputo trasmettere, ogni autore viene riportato in vita perché lo si pensa adatto al compito che ci si para davanti, senza riverenze di sorta né affettazioni immotivate. Facendosi carico della selezione opportuna il saggio si fa carico direttamente di sé, della propria salute e sussistenza, poiché rimane vero che gli eventi si ripropongono, ma non nella stessa maniera, così come noi non siamo davvero quell’Alessandro o quel Cesare, sebbene si prendano a modello. Perché si rivelino fruttuosi e adatti alla pratica della circostanza, «gli esempi» dovrebbero essere «simili in tutto e per tutto»; ma visto che questa identità non è mai data, considerando «che ogni minima varietà nel caso può essere causa di grandissima variazione nello effetto»³⁵⁸, allora il savio è nuovamente messo davanti alla scelta, all’onere del governo di sé attraverso la decisione di quale sapere attivare, quale precetto ricevere. Il governo di sé impone che si sia allo stesso tempo governante e governato.

Con queste premesse è ora possibile pervenire ad una più chiara cognizione della temporalità che gli eventi e la storia attivano. La differenza tra il movimento delle cose (genitivo soggettivo) e quello che a noi appare è tanto grande da esibire una distorsione completa del ritmo e della velocità con cui si mantiene spedito sul suo cammino. Non conta, in questo caso, la distinzione che intercorre tra le cose private e quelle «pubbliche e universali», che pure si ricavano da due punti di vista contigui ma non ugualmente posizionati, bensì la «maggiore mole» di cui sono composte, che le fa emergere alla nostra vista come se avessero «el moto suo più lento»³⁵⁹. Questo è rilevante per almeno due motivi: il riflesso ottico viene prodotto attraverso anamorfosi³⁶⁰, e perciò costringe lo spettatore/attore dell’evento a muoversi di conseguenza alla forma dell’oggetto, cioè spostarsi affinché l’oggetto, nascosto in primo piano, venga a prendere le fattezze non alterate. Nel nostro caso specifico, questo processo risulta sicuramente più difficile, perché richiederebbe una uscita dalla realtà storica, che pure è impossibile; tuttavia, al fine del giudizio, che di per sé rimane una fissità del tutto umana e che non può apportare una certezza sicura in ogni suo minimo dettaglio, la personalità deve sforzare la testa, torcerla perché il movimento storico appaia nella sua quasi inerzia. In secondo luogo, la presa in carico delle due visuali porta a considerare e segnare lo scarto che si produce tra qualità degli atomi che impattano e qualità del movimento. Infatti, la «mole» si presta come superficie di scontro, rimbalzo e assorbimento dell’energia atomica, mentre gli

³⁵⁸ R, C 117, pp. 145-146.

³⁵⁹ R, C 71, p. 130, ma cfr. anche C 162, p. 161.

³⁶⁰ In riferimento a tale procedura ottico-manifestativa e il suo impiego in pittura si veda O. CALABRESE, *L’interstualità in pittura. Una lettura degli “Ambasciatori” di Holbein*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, 130-131 gennaio-febbraio ‘84, consultabile su <https://semiotica.uniurb.it/wp-content/uploads/2013/09/130-131-F-small.pdf>, in part. pp. 10-13.

atomi, oltre a imprimere maggior rotazione, lasciano le tracce delle loro qualità specifiche e, così, si ricompongono nel corpo solido e pesante del movimento storico. Purtroppo, non c'è modo di passare in rassegna i diversi modi con cui l'impatto di atomi casistici e massa temporale, poiché dovremmo accedere a ben altro archivio - quello del Guicciardini autore di opere storiche. Ciononostante, possiamo dire che il diverso grado di rotazione impresso alla massa, poi corrisposto allo stesso evento che viene espulso, intrattiene anche una relazione qualitativa e non solo tattile. La qualità dell'atomo influisce sulla qualità della massa. Ora, non si tratta di movimento fisico, e beninteso non si possono fare esempi legati alla scienza fisica che risuonino in maniera calzante. Piuttosto, conviene forse pensare ad un lento lavoro di levigazione, per cui le carambole atomiche producono microlesioni nella mole, andando ad alterare localmente, e così via per estensione, la costituzione stessa della roccia. I reagenti che si trovano negli atomi casistici e quelli che, invece, sono già conservati nella massa, entrando in contatto, cedono vicendevolmente la carica affinché nel processo si formi il movimento di risospensione del movimento. Quindi, perché vi sia movimento si deve altresì dare propulsione, che deriva dallo scambio energetico che si produce a partire dalle diverse cariche e tonalità detenute da atomi e massa.

Questo schema, però, non si manifesta chiaramente agli occhi degli uomini, anche a coloro che si occupano di registrare i salti e gli spasmi sussultori che il cammino storico degli eventi dimostrano - cioè gli storici. Questo errore di prospettiva condiziona tutto l'impianto storiografico, poiché coloro che si curano di riportare gli scontri tralasciano ciò che, ai loro occhi, sembrano eventi ordinari, privi di cogenza e, sostanzialmente, indegni di rientrare nelle *res gestae* eternizzabili. Per questo Guicciardini ritiene «che tutti gli storici abbino, non eccettuando alcuno, errato in questo: che hanno lasciato di scrivere molte cose che a tempo loro erano note, presupponendole come note»: gli storici hanno mancato di prospettiva storica, paradossalmente; perché, altrimenti, «se avessino considerato che con la lunghezza del tempo si spengono le città e si perdono le memorie delle cose, e che non per altro sono scritte le istorie che per conservarle in perpetuo, sarebbero stati più diligenti a scriverle, in modo che così avessi tutte le cose innanzi agli occhi chi nasce in una età lontana, come coloro che sono stati presenti: che è proprio el fine della istoria»³⁶¹. Risulta ora possibile esplicitare un legame ancora più forte tra prospettiva, giudizio e selezione: lo storico vede e registra, con tutti gli errori e le sbavature che costituiscono la struttura epistemologica stessa della conoscenza storica. In

³⁶¹ R, C 143, pp. 154-155.

questo modo, la personalità autoptica ricostituisce in giudizio - che già di per sé, essendo legato al linguaggio, fissa e rende potenzialmente ambiguo l'accadimento - ciò che è capace di vedere, senza alcuna certezza di verità; e infine, ricomponendo ogni giudizio in una serie razionale, viene a intramare gli eventi col fine di intessere un arazzo che possa essere valido in futuro, ma senza alcuna capacità di predizione né sicurezza, esponendosi così al rischio della morte per oblio o, in ogni caso, non spostandosi mai dal bordo dell'abisso e del discredito. Solo nel momento in cui il futuro si sia fatto presente il giudizio di valore sull'opera può trovare una più solida espressione, relegato come è all'accettazione o al rifiuto delle generazioni future.

Esattamente per questa incapacità di previsione l'uomo dovrebbe saper attivare le proprie risorse e mobilitare le energie in direzione dell'incertezza. Vista la chiusura del futuro rispetto ad ogni tentativo di premonizione, all'uomo non resta che saper vivere dell'incertezza, saper galleggiare sul *clinamen* degli eventi appunto. Per questo a Guicciardini «non pare che mai cosa alcuna si dicessi meglio» che quando Seneca, nelle *Lettere a Lucilio* (107, 9), afferma che «Ducunt volentes fata, nolentes trahunt!»³⁶². L'insieme dei casi fortuiti conduce coloro che vogliono essere portati verso lo scontro con eventi e, di conseguenza, massa temporale, li conduce cioè alle imprese e al cuore dell'attività processuale che anima da dentro la storia; inoltre, il fatto che siano condotti a questo comporta che si preparino all'impatto, maturino la capacità di governarsi anche all'interno dei rivolgimenti. Invece, coloro che non vogliono, per stoltezza o temerarietà, e si dimostrano refrattari all'assecondare i flussi vengono inghiottiti, trascinati dalla superpotenza dei marosi e, se impreparati, fatti annegare. In ogni caso, che uno lo voglia o no, l'onda si infrange e costringe all'azione, alla pratica.

3.2 Futuro, Fortuna e com-portamento

La Fortuna occupa un posto precipuo, a cui si associa una funzione e un procedere fondamentali. Il luogo della Fortuna è, propriamente, in quel piccolo vuoto che si crea nel momento della repulsione tra massa e atomo, ovvero nell'istante aoristico³⁶³ in cui il colpo viene subito e respinto. In effetti, il colpo fortuito affiora come prodotto di scarto durante la collisione dei due corpi controeagenti, ma come tale permette, a noi, di

³⁶² R, B 80, p. 211.

³⁶³ Forse potremmo altresì chiamarlo "attimo", laddove si tenga conto della sua derivazione lessicale dall'*ἄτομος*, ovvero dalla parte meno divisibile di tempo che è possibile catturare.

identificare la forza resistiva che propelle il procedere storico. Per questo è innegabile, specialmente da parte del savio, che «nelle cose umane la fortuna ha grandissima potestà», poiché con i suoi accidenti attiva il movimento, mentre però rimane che «non è in potestà degli uomini né a prevedergli né a schifargli: e benché lo accorgimento e sollicitudine degli uomini possa *moderare* molte cose, nondimeno sola non basta, ma gli bisogna ancora la buona fortuna»³⁶⁴. Il massimo che è possibile sperare di ottenere con la pratica rispetto ai sommovimenti fortuiti non è, come abbiamo sottolineato sopra, di «colorare» ogni obiettivo; anzi, si tratta di una moderazione, un temperamento che ricade nuovamente nel campo della possibilità. Premunirsi e prepararsi facendo provviste e previsioni, come in un assedio, è saggia decisione e dimostra grande accortezza; tuttavia, gli effetti di questa decisione non possono andare oltre l'affidamento alla sufficienza dei mezzi di ritenuta che si sono predisposti. Prima di stabilire se questa logica guicciardiniana sia simile alla previsionalità dei mercanti sarebbe forse meglio considerarne la distanza: il futuro non si conosce e nemmeno è possibile farlo; gli strumenti a disposizione sono labili e malcerti; l'obiettivo e il fine di cui si vuole godere è rimesso alla casistica quantica degli scontri, e perciò farvi affidamento comporta sempre l'assunzione di rischio non delle cose, ma di sé. Una mercanzia di sé tutt'al più, se il corpo della personalità che si esprime è la nave e il suo stile, le sue abilità o le sue virtù sono il carico da portare in salvo grazie ad un saggio timoniere. Ma oltre l'analogia diventa assai nebuloso.

Chi vuole «predire el futuro, come si vede fare talvolta a qualcuno o per arte o per furore» si immischia con le «potenze occulte della natura, o vero di quella virtù superiore che muove tutto: palesi a lui, segreti a noi, e talmente che e' cervelli degli uomini non vi aggiungono»³⁶⁵. Simile protervia accieca ancor più della temerarietà e nella smodata presunzione sulle proprie capacità, poiché rischia di far rovinosamente cadere qualsiasi impalcatura di senso che si sia voluta identificare. Certo, «si debbe *etiam* nelle cose piccole essere avvertito e considerato», perché non esiste caso minimo che pure non rappresenti una grandezza impensabili a livello subatomico e sia capace di determinare «momenti di cose importantissime»³⁶⁶; eppure «Le cose future sono tanto fallace e

³⁶⁴ *Ivi*, C 30, p. 115, corsivo nostro. Non a caso questo ricordo si inserisce prima di C 31, ovvero quello che ammonisce rispetto al troppo affidamento sulle virtù e il loro modo di condurre il comportamento. Inoltre, si fa di nuovo presente la proporzionalità inversa nel rapporto tra Fortuna e uomo: al diminuire della «potestà» umana cresce quello della Fortuna (cfr. n. 321).

³⁶⁵ *Ivi*, C 211, p. 179.

³⁶⁶ *Ivi*, B 25, p. 193.

sottoposte a tanti accidenti, che el più delle volte coloro ancora che sono bene savi se ne ingannano»³⁶⁷.

Chi voglia conservare la propria discrezione per il momento del vero bisogno, ovvero quando ci si para davanti un fiotto imbizzarrito del caso, non si getti dunque nella premonizione e nella falsa assunzione di poter controllare cause ed effetti. Sia gli uni, sia gli altri, vivono di un tempo proprio, una fisiologia disegnata e intesa solo dal Creatore, che solo riesce a guardare nel loro cuore. Ancora più radicalmente, la divinazione disabilita la radice stessa della discrezione, quindi dell'impiego delle virtù *tout court*: «Ne' discorsi del futuro è pericoloso risolversi in sul distinguere: e sarà o questo caso o questo altro; e se fia questo, io farò così; se questo altro, farò così; perché spesso viene uno terzo o uno quarto caso che è fuori di quegli che tu t'hai presupposti, e resti ingannato perché manca el fondamento della tua risoluzione»³⁶⁸. Si tratta perciò di una vera e propria fantasia campata in aria, un vano parlare su cose che nessuno può davvero stabilire - e straparlare vagheggiando sappiamo essere anche un peccato della lingua.

Che cosa rimane all'uomo, alla sua virtù e alla sua ragione? Tutto il resto. In realtà, la portata del suo raggio di azione è ben estesa a tutto ciò che egli può credere necessario ed opportuno di fare; il che vuol dire che il suo compito, invece che risolversi alla previsione, risiede nell'operazione pratica che intercorre tra uno schianto e l'altro, ovvero nel riempire quel vuoto aperto dal caso. Nella durata apparente entro la quale l'evento si forma, in una reazione a catena nucleare costante ma evanescente, l'uomo è chiamato a posizionarsi. La sua abilità batte perciò il campo della probabilità e della prassi insieme, che non possono scorporarsi se non per recidere gli estremi di paura e speranza. La vera misura «dello animo degli uomini» si dimostra e si manifesta in tutta la sua tridimensionalità solo quando «viene loro a dosso uno pericolo improvviso: chi regge a questo [...] si può veramente chiamare animoso e imperterrito», o di «animo grande e interrito»³⁶⁹. Chi abbia raggiunto un livello tale di discrezione e temperanza da poter assumere il pericolo come proprio denominatore di vita, chi lo sappia riconoscere come virtualmente onnipresente può condursi con almeno la speranza di arrivare a tangere, se non addirittura a catturare, il fine che si era posto. Chi invece non fa che rigirarsi continuamente tra le varie opinioni e visioni fallaci, si fa sballottare dai colpi senza nemmeno provare a prenderli e migliorare in destrezza, cade vittima della sua stessa

³⁶⁷ *Ivi*, C 23, p. 112.

³⁶⁸ *Ivi*, B 172, p. 244.

³⁶⁹ *Ivi*, C 70 e B 61, rispettivamente a pp. 129-130 e p. 205.

lascivia. Perciò «non succedendo poi spesso quello di che temevi, ti trovi per una paura vana avere lasciato quello che ti piaceva. E però è savio proverbio: di cosa nasce cosa»³⁷⁰.

Essere savio, in conclusione, non comporta alcun vantaggio visivo rispetto alle cose, nessuna vista umana può, difatti, essere in grado di guardare oltre la superficie. E anche nel rapporto che l'occhio razionale intrattiene con i segni iscritti nel tempo non consentono una lettura chiara e definitiva. L'uomo si ritrova, insomma, miope, ivi compreso colui che, maneggiando sé e gli eventi insieme, dovrebbe saper dirigere la propria condotta. Il segretario, come il cortigiano o, addirittura, il principe, non può pretendere alcuna superiore facoltà da poter impiegare nei confronti del presentarsi della natura. Perciò, l'*enjeu* guicciardiniano si pone pesantemente in questo solco della fallibilità, attivando quegli aspetti che, pur apparendo come *deficit* e impossibilità, possono essere funzionali al miglioramento della visione. Infatti, anche se i contorni sono sfocati, le sagome appaiono a poco a poco, dando modo di attingere sia alle autorità di coloro che hanno già visto e fatto, sia di poter intrattenere un rapporto visuale più discreto grazie al dialogo interiore, alla bilancia razionale che soppesa i pericoli e le probabilità dei colpi. Il savio non impone a sé, né agli eventi, alcun dovere, se non quello della flessibilità e dell'agilità, continuando nel mentre a esercitarsi nel governo di sé mediante la discrezionalità di cui dispone e il costante apprendimento alla differenza delle qualità, degli uomini quanto degli atomi casistici.

³⁷⁰ *Ivi*, B 96, p. 216.

PUNTO DI ARRESTO

SCRITTURA DELLA PROFONDITÀ, EMERSIONE DEI SÉ

Lungo il Cinquecento si assiste ad un crescente interesse verso una figura mitologica ben precisa: Ercole, per lo più associato al culto dell'educazione dell'uomo, della sua uscita dallo stato di bestialità e del conseguente apprendimento ai costumi. Tale popolarità fu alimentata dalla pubblicazione a Firenze (1496) delle opere di Luciano, tra le quali compariva quella dell'*Ercole*, appunto. In questo breve racconto, Luciano riporta che presso i Celti di Gallia era in uso il mito di Ogmio, uomo canuto e vecchio ma con indosso i tratti classici di Eracle: la pelle del leone Nemeo, la clava e l'arco - che, ricordiamo, è ciò da cui vengono scagliate le possenti frecce della persuasione: mirare e tirare con le parole. Rispetto all'iconografia tradizionale, come quella di *Ercole al bivio*, qui Ogmio-Eracle è distinto dal suo corpo decrepito, memore certamente delle imprese della gioventù ma che, ormai, non riesce più a approfondire la sua forza fisica; invece, riesce ad assomigliare ad un dio dell'oltretomba, nero di pelle come un vecchio leone marino.

La sua forza proverbiale risiede in un altro organo: la lingua, da cui dipartono catene «sottili, fatte di oro e di ambra»³⁷¹, che legano le orecchie degli uomini al seguito dell'eroe, senza però che vi siano ritrosie o incertezze. Anzi, gli uomini che vengono portati «seguono raggianti e gioiosi lodando colui che li conduce e allentando la catena perché lo vogliono prevenire; apparentemente, rimarrebbero offesi se fossero lasciati andare»³⁷². Ogmio, con la sua evidente vecchiezza, esprime la maturità con cui le parole vengono espresse e la saggezza che attraverso queste viene profusa. Le catene sono, di fatto, lasse e facili da spezzare, se solo gli irretiti lo volessero; nulla, però, li spinge a tanto, perché seguono volentieri colui che ha saputo donare loro civiltà e norme di comportamento, nonché ha mostrato loro il potere connaturato alla buona parola.

Rispetto all'*Ercole al bivio*³⁷³, dove Ercole viene raffigurato nel momento della decisione rispetto alla strada da intraprendere, ovvero davanti all'alternativa tra l'aspra strada della virtù e quella comoda e dedita ai piaceri del vizio, con Ogmio viene portato in primo piano l'aspetto legante della parola, nonché la sua funzione di obbligazione rappresentata dalla persuasione e dalla saggezza che si riesce a dimostrare. Per converso, la composizione materica delle catene conduce a sottolineare il fatto che si tratti di un vincolo quantomeno labile, costantemente arrischiato alla rottura da parte di coloro che sono attualmente aggogati. L'ancoraggio delle catene nella possente lingua del semi-dio non evidenzia solo il fatto che la parola costringe, ma anche che Ogmio è ugualmente

³⁷¹ LUCIANO, *Lucian with an English translation by A. M. Harmon*. London & Cambridge, MA: William Heinemann Ltd & Harvard University Press, p. 65. Traduco dall'inglese.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ E. PANOFKY, *Studies in Iconology. Humanistic themes in the Art of Renaissance*, Boulder: Westview press, 1962, pp. 64-65. In questa raffigurazione il tema morale è sicuramente più esplicito.

legato a coloro di cui tiene le fila, poiché è dentro la carne della sua lingua che si trova il supporto di tutto il carosello. Un legame che si sceglie di conservare e rinnovare, al cui affidamento consegue l'apprendimento al buon parlare, dunque del buon comportarsi vicendevole di quelli che rimangono nel gregge di liberi-aggiogati, o *servi volontari*.

Eloquentia fortitudine praestantior



XCIIIa



XCIIIb

A. ALCIATO, *Il libro degli Emblemi*, emblema XCIII [1531, c. E6r-v; 1534 p. 98], Milano: Adelphi, 2015, p. 473.

Il mito di Ogmio rappresenta la sintesi perfetta con cui portare ad effetto visibile il potere della parola persuasiva ed eloquente, con la quale il cortigiano e la conversazione civile hanno costruito la loro impalcatura concettuale; con la quale il segretario ha saputo, valorizzando l'aspetto dissimulativo e discrezionale della conversazione, resistere ai colpi della fortuna. Nei confronti della lingua, della parola, continua ad essere viva l'attenzione per il suo risvolto pratico, cioè per ciò che si riesce ad ottenere dialogando e convincendo altri uomini. L'emblema è il dispositivo che parla agli occhi, e non alle orecchie, così permettendo il passaggio silenzioso dei motivi morali e delle pratiche etico-areteiche da riprodurre nella singolarità personale. Un mangiare con gli occhi, una fagocitazione diretta che penetra nella mente, legando immagine e pensiero, verbo e azione, occhio e cuore.

L'effetto di costrizione che parte dalla vibrazione delle catene che si sono sapute gettare e ancorare è un fatto, i Celti non conoscono che quel tipo di Ercole, perciò non fanno che

seguirne dolcemente la conduzione. Questo rapporto di governo³⁷⁴ può rivelarsi rischioso, specialmente per coloro che, vedendosi incatenati per forza a qualcuno, temono comunque per la loro sicurezza e tranquillità. Comunicando ad altrui ci si rende alla mercé di colui col quale si entra in rapporto conversativo, e per questo Guicciardini diceva che conviene «a ognuno el ricordo di non comunicare e' secreti suoi se non per necessità, perché si fanno schiavi di coloro a chi gli comunicano»³⁷⁵. È la necessità che «strigne» le maglie delle catene che ci attorniano, come se fossero per un momento così strette e angoscianti da spremere fuori i segreti, anche quelli meglio custoditi. E d'altronde, più si fa spazio nella lingua per i punti di appoggio delle catene e più «la riputazione e la opinione» accrescono il «romore» del cordone, il tintinnio dell'oro e dell'ambra. Ed è con tale richiamo sonoro che gli uomini «ti corrono drieto senza che tu n'abbia a venire a cimento»³⁷⁶, come se ne rimanessero «fascinés et pour ainsi dire ensorcelés par le seul nom d'un»³⁷⁷.

Un condottiero che non si batte con spada e scudo, ma con le armi offerte dalla retorica, assolutamente affilate quanto impercettibili nei loro fendenti. Adornate di petali e pietre preziose, così da accecare quanto meravigliare coloro che ne sono presi. È per questo che l'eloquenza «est Royne de toutes choses» e quindi mai vi sia «Roy, tant soit grand et puissant, qui ne doibve desirer de l'avoir pour sa compagne»³⁷⁸. Così Amyot, traduttore delle principali opere di Plutarco nel Cinquecento francese³⁷⁹, ma comunque arcivescovo-letterato legato alla corte reale, prosegue dopo aver passato sotto preterizione il rimando al «nostre Hercule Gaulois». Il *Projet*, come il titolo riporta, è offerto all'ultimo monarca dei Valois³⁸⁰ e si presta alla lettura rapida di chi, come appunto un nuovo re, deve imparare ad usare a colpire gli obiettivi con la sola lingua, maturando, contemporaneamente a questo apprendimento, una certa virtuosità, sia delle parti dell'anima quanto nei registri da adottare. Infatti, Amyot fornisce un compendio piuttosto

³⁷⁴ Perché di questo si tratta: si conduce tanto quanto coloro che sono condotti si fanno condurre, con i tempi e i modi di traino che provengono convenientemente dalla forza risultante tra trazione e resistenza. Ogmio potrà pure decidere la direzione, ma dovrà sempre tenere in conto il proprio carico.

³⁷⁵ R, B 49, pp. 200-201.

³⁷⁶ R, B 130, p. 227.

³⁷⁷ E. DE LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, publié par et disponible sur <https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf>, p. 3.

³⁷⁸ J. AMYOT, *Projet d'éloquence royale, composé pour Henry III, Roi de France*, Versailles: Ph.-D. Pierres, 1805, II, p. 7.

³⁷⁹ R. AULOTTE, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève: Droz, 1965. Si veda anche M. FUMAROLI, «Aulae Arcana, Rhétorique et politique à la Cour de France sous Henri III et Henri IV», in *Journal des savants*, 1981, pp. 137-189.

³⁸⁰ Per gli impieghi, fatti dalle monarchie europee, dei miti antichi si veda F. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino: Einaudi, 1978, pp. 242-248. Per il caso francese, in particolare anche C. VIVANTI, «Henry IV, the Gallic Hercules», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1967, 30, pp. 176-197 e R. E. HALLOWAY, «Ronsard and the Gallic Hercules Myth», in *Studies in the Renaissance*, 1962, 9, pp. 242-255.

denso che intreccia precetti di comportamento e analisi oratoria, una sorta di manuale di teoria e uso dell'eloquenza in bocca ad un sovrano che si rispetti.

Perché, in effetti, non esiste altro Ogmio se non l'Ercole che si è imposto alla maggior parte dei Galli: il re, che deve tenere insieme le fila del regno, infondere piacere per la condotta razionale e posata nei suoi sudditi, condurre a grandezza il regno - e il nome di chi lo detiene - nel mentre che mena con sé coloro che si fanno agevolmente e dolcemente condurre. La corte, in questo caso di una monarchia feudale unitaria, fa da cassa di risonanza per la voce del condottiero di corpi ed anime, su cui detiene un potere dalle potenzialità smisurate, in quanto fondato sul giudizio di grandezza che ognuno si costruisce rispetto alla posizione del principe. Una proiezione sensibile passante dalle orecchie quanto dall'occhio ingrandita a dismisura, che si pone come reale e visibile perché capace di farsi credere, giudicare, tale.

Certo, in Francia ci voleva un appiglio classico, dunque degno di autorità, per dare nuovo respiro alla monarchia, stremata da più di mezzo secolo di guerre, intestine e non. Tuttavia, quello che vediamo affermarsi è il paradigma primo della *civil conversation*, quello che impone la viva voce come descrittore fondamentale del rapporto sociale e politico, quello che nel 1631 farà da sfondo per la stesura dell'opera di Faret. Le catene, insomma, vengono gettate come una rete in un banco di pesci, assicurando la cattura di tutti quegli animali razionali che vi cadono dentro. Non però una rete costruita da un potere di morte, perché anzi rivolta alla produzione di uno standard comunicativo, inteso non come semplice registro o come linguaggio tecnico, bensì in quanto base esclusiva del linguaggio che solo permetterà di farsi com-prendere. La *conversation* importa (surrettiziamente) il fatto che per accedervi e svolgerla si debba almeno essere *civil*, si siano cioè incorporate le posture scevre di ira e intemperanza, imprudenza e vanagloria.

Eppure, si deve fare attenzione: la rottura di catene talmente fragili è sempre alla portata della personalità decisa a scindersi dal gruppo di trainati, decisa a in-formarsi da sola nelle sue precipue consistenze. Ambra e oro non sono elementi abbastanza forti da imprigionare effettivamente gli uomini e la seduzione vale fin tanto che la magia della proiezione si pone come verità credibile.

1. Fuori la corte, dentro la corte

Fino a questo punto, la corte ha rappresentato lo spazio topologico entro cui è stato possibile il darsi della trattativa e dei precetti comportamentali che hanno costituito un uomo nuovo, più attento alla reazione altrui e a smussarne gli angoli, così da ottenerne un ritorno, un guadagno in termini di poter fare e poter far fare. Il principe è stato visto e ascoltato da numerose angolazioni, ma solo il cortigiano e il segretario sono stati effettivamente squadriati, messi sotto la lente per coglierne i legami cellulari che li tengono insieme come corpo unitario. Certo, però, non possiamo generalizzare: noi abbiamo visto i concetti che animano queste sagome, ma non possiamo non tenere conto della radicale differenza non solo tra le varie corti d'Italia, ognuna delle quali curava la propria identità come parte del retaggio e della nobiltà familiare; non possiamo non tenere conto del fatto che relazionarsi con un principe, un conte o un duca è questione ben diversa dal relazionarsi ad un re e monarca nazionale, anche solo nel modo di rivolgersi. Non ci è possibile addentrarci nella scansione dei caratteri peculiari di ciascuna corte - lavoro che, per altro, risulterebbe alquanto estraneo alla nostra intenzione. Quello che possiamo però ritenere è il fatto che il darsi effettivo, concreto e quotidiano, della cortigianeria assume tanti connotati quante sono le forme e le etichette vigenti in ciascuna corte, a cui vengono in vario modo adattati i modelli costruiti.

Da qui in poi ci scontreremo e seconderemo una personalità, completamente formata dalla propria vita, con un'anima «toute sienne, accoutumée à se conduire à sa mode»³⁸¹. Montaigne non ha mai voluto partecipare alle attività della corte ristretta, dello stuolo di questuanti che infestano le navate del palazzo reale³⁸². Tuttavia, in quanto sindaco di Bordeaux prima e, poi, giudice del tribunale reale, ha avuto modo a più riprese di confrontarsi, vederla da vicino quanto basta per non rimanerne intrappolato. Ha fatto esperienza, attraverso la *marchandise du monde*, di varie personalità, ognuna delle quali ha saputo dare in cambio che un pezzetto della propria carne; mai tutta se stessa.

³⁸¹ M. MONTAIGNE, *Saggi*, trad. di F. GARAVINI e note di A. TOURNON, Milano: Bompiani, 2012, II, XVII, [A], p. 1190. Di questa edizione leggeremo il testo francese. Abbrevieremo con *E*, mentre riporteremo in numeri romani il libro di riferimento, in numeri arabi il capitolo. Con [A], [B] e [C] vengono, invece, indicate le stratificazioni redazionali dell'opera (che rimandano alle tre diverse edizioni: 1580, 1582 e 1588), segno del continuo lavoro a cui è stato sottoposto tanto il testo, quanto l'anima dell'autore; laddove possibile, le indicazioni editoriali verranno lasciate nel corpo del testo. Su questa stratificazione si veda inoltre P. SLONGO, «Dipingere il passaggio. Montaigne e l'oscillazione», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 1, 2025, pp. 717-735.

³⁸² «Les vies publiques se doivent à la cérémonie: la mienne, obscure et privée, jouit de toute dispense naturelle: [...] *Natura homo mundum et elegans animal est*», *E*, III, 13, [B] e [C], pp. 2018-22. E ancora: «Je ne veux devoir ma sûreté, ni à la bonté et bénignité des grands qui s'agrément de ma légalité et liberté: ni à la facilité des mœurs de mes prédécesseurs, et miennes. Car quoi si j'étais autre ?», III, 9, [B], p. 1792.

Ha conosciuto, d'altronde, un diverso tipo di corte, appunto quella giudiziaria. Questo rifiuto della diretta presa in carico della vita di corte, mai abbandonato né barattato, non deriva dal suo essere melancolico³⁸³, come succedeva per Guazzo. Piuttosto, nella vita di corte, ciò che appare più evidente è la perdita della compagnia con se stessi, la perdita della propria libertà e onestà, anche nei propri confronti³⁸⁴. Per quanto condivide con la schiera di autori che abbiamo passato in rassegna l'attingimento alla filosofia pratica antica, delle cui riprese umanistiche risente, Montaigne si staglia intero di fronte alla turba d'uomini legati da ambra e oro: le loro orecchie, ormai soggiogate a seguire il treno delle direzioni di Ogmio, non riescono più ad ascoltarsi, ascoltare ciò che il sé ha da predicare su se stesso. Questa anestesia verso la cura e il governo di sé deriva dal fatto che «Un courtisan ne peut avoir ni loi ni volonté de dire <et> penser que favorablement d'un maître qui parmi tant de milliers d'autres sujets l'a choisi pour le nourrir et élever de sa main». E così, dopo lungo attendere a questo cerimoniale, «notre franchise» è ferita, dilaniata, consunta «par ces obligations particulières». La cosa che maggiormente colpisce è che il linguaggio cortigiano sia «divers à tout autre <langage, en un> état, et de peu de foi en telle matière»; eppure, nel riverbero che produce, sembra «[A] Que sa conscience et sa vertu reluisent en son parler, et n'aient que la raison pour guide»³⁸⁵. La virtù riluce nella voce; la ragione, la temperanza e la grazia lo conducano sempre al meglio, con gli occhi rivolti verso la verità. Ma questo non è che l'eco prodotto da un tamburo stonato, il cui suono lascia un tono sordo e, in qualche modo, incrinato. La magniloquenza, tanto nella voce quanto nella riverenza, ammolisce le corde del cuore.

Tutta apparenza, perché «ils n'ont pas le courage de corriger, parce qu'ils n'ont pas le courage de souffrir à l'être, et parlent toujours avec dissimulation en présence les uns des autres»³⁸⁶. Un parlare dissimulato, cerimonioso e studiato non è che una menzogna creduta per vera, una finzione di cui si accetta il pegno di verità. È però vuoto, dato che rinnega la natura stessa del linguaggio, della «communication d'autrui (qui est une des plus belles écoles qui puisse être)»³⁸⁷, avvilenandone il significato, offuscando la reale intenzione della freccia, deviandone il corso con specchi o paramenti di gusto. La verità della predicazione si rarefa a tal punto che diviene impossibile prendere per autentica la parola di chi si predica e ostende per la sua virtù; così «la confession de la vertu ne porte

³⁸³ «Je suis de moi-même non mélancolique, mais songe-creux», *E*, I, 20, [A], p. 150.

³⁸⁴ «Qui est infidèle à soi-même, l'est excusablement à son maître», III, I, [B], p. 1466. Così come in II, 17, [C], p. 1216: «L'obéissance n'est pure ni tranquille en celui qui raisonne et qui plaide».

³⁸⁵ *E*, I, 26, [C], p. 278. Il primo riferimento a La Boétie compare in questo capitolo, a pagina 282.

³⁸⁶ *Ivi*, III, 8, [B], p. 1714.

³⁸⁷ *E*, I, 17, [A], p. 122.

pas moins en la bouche de celui qui la hait. D'autant que la vérité la lui arrache par force – et que s'il ne la veut recevoir en soi : au moins il s'en couvre, pour s'en parer»³⁸⁸. A tutti gli effetti, il cortigiano non fa che disporre delle vesti, dei giochi di tessuti che porta a seconda del ricevimento di gala o della battuta di caccia. Simile costruirsi non fa che calcare ancora di più la sua doppiezza, poiché non è davvero osteso per ciò che è, ma esibisce e fa mostra di «ce gentilhomme qu'il dresse»³⁸⁹.

Il cortigiano, insomma, subisce un processo di fascinazione soporosa, si distende con gli agi e con le carezze, fino a prendere una piega irreversibile, arrivando ad uno stato di tale soggezione che addirittura porta a negare la natura di quello che dovrebbe essere l'uomo virtuoso: «La plus contraire qualité à un honnête homme, c'est la délicatesse et obligation à certaine façon particulière»³⁹⁰. Tanta la paura di scadere negli estremi da parte di questi posatissimi figuranti che ora «C'est déshonneur d'être ainsi honoré»³⁹¹. Montaigne denuncia, contrariamente alla tendenza dominante dell'epoca, l'ammorbidente canceroso di tutta una schiatta di uomini, una fetta di mondo, che sta gradualmente perdendo la propria postura in favore di una più comoda, o quantomeno più dolce e docile per il padrone, perché a lui conformata. Una neotenia³⁹² veicolata per il tramite dell'acquisizione e del riconoscimento di virtù, che esercita un convincimento tale³⁹³ da non coinvolgere alcuni tratti delle faccia - come nei cani ad esempio -, bensì andando a corrompere tutta l'impalcatura che permette al corpo di stare in piedi e camminare. Si scambia un viso piacente per la propria spina dorsale. Tale addolcimento comporta che la parola stessa si faccia molle, parallelamente al corpo. L'espressione vocale di sé è l'unica dimensione propria dell'uomo, perché è attraverso di essa che l'anima si rende manifesta, proprio come lo fa quando agita le membra del corpo. La crescita avviene attraverso colpi, digeriti e assimilati, in modo da «faire lutter ensemble»³⁹⁴ le varie posizioni, le varie ragioni che cozzano insieme durante la concozione; la lingua deve essere, in qualche

³⁸⁸ *Ivi*, III, 1, [B], p. 1458

³⁸⁹ *Ivi*, II, 17, [C], p. 1186.

³⁹⁰ *Ivi*, III, 13, [B], 2018.

³⁹¹ *Ivi*, III, 10, [B], p. 1904.

³⁹² Ovvero un fenomeno biologico in cui alcuni tratti giovanili (tipici dei cuccioli) vengono mantenuti anche nell'età adulta. Nei cani, questo è successo durante il processo di addomesticamento, che ha favorito sia dei tratti fisici più morbidi (orecchie pendenti, musi corti, occhi grandi, simili a quelli dei cuccioli di lupo), sia comportamenti più docili, quali la voglia di giocare, la dipendenza dagli umani e la sottomissione. Si veda L. A. DUGATKIN, «The silver fox domestication experiment», *Evo Edu Outreach* 11, 16, 2018, <https://doi.org/10.1186/s12052-018-0090-x>. Lungi dal voler comparare le due situazioni, si vuole semplicemente mostrare come ogni processo di addomesticamento comporti una selezione dei caratteri più propizi e convenienti al fine desiderato: in questo caso, l'obbedienza e l'essere civili.

³⁹³ *Ivi*, II, 17, [A], p. 1170: «La cérémonie nous défend d'exprimer par paroles les choses licites et naturelles, et nous l'en croyons: la raison nous défend de n'en faire point d'illicites et mauvaises, et personne ne l'en croit».

³⁹⁴ *Ivi*, I, 37, [A], p. 416.

modo, «frappante», pena la perdita della vera comunicazione. È per questo che «J'aime, entre les galants hommes, qu'on s'exprime courageusement: que les mots aillent où va la pensée. Il nous faut fortifier l'ouïe, et la durcir, contre cette tendreur du son cérémonieux des paroles», perché la parola «n'est pas assez vigoureuse et généreuse si elle n'est querelleuse. Si elle est civilisée et artiste»³⁹⁵. Solo prendendo in carico quello che vogliamo significare sarà possibile continuare a formare una personalità che sappia stare in piedi. Solo accettando la sfida, nonché i colpi e i contraccolpi che conversando vengono sferrati, si sarà in grado di capire quale reale forza sia in nostro possesso. Solo la personalità può esprimere se stessa nel ginnasio conversativo; e non come fanno i più, che apprendono «à disputer que pour contredire»³⁹⁶, ma perché è nel corretto uso di sé che si porta ad evidenza la maniera con cui ci si è costituiti in quanto corpo animato, o anima corporea.

L'attività di accrescimento delle forze mediante l'allenamento alla disputa e alla *querelle* implica che l'energia ivi profusa sia tutta rivolta ad esaurirsi nella conversazione stessa: non viene lasciato niente a mezza bocca, niente di nascosto o dissimulato, perché, se è vero che «[C] Un parler ouvert ouvre un autre parler, et le tire hors»³⁹⁷, allora tutta la personalità deve spremersi, secernere ogni verità che può predicare legittimamente di se stessa. Anche qui, la conversazione è ineliminabile - e mai, in realtà, si penserebbe di eliminarla³⁹⁸: l'idea di uno stato di natura muto è ben lontana -, ma con una differenza sostanziale: «Le nœud qui me tient par la loi d'honnêteté me semble bien plus pressant, et plus pesant, que n'est celui de la contrainte civile»³⁹⁹. Ciò che si impone come una nuova maniera di rapporto è, in realtà, surrettiziamente portatore di un indebolimento, nella voce quanto nelle azioni, essendo interrelate profondamente. Si fa ciò che si dice, si dice ciò che si fa: solo così si dimostra di essere. La franchezza inizia come atto di cura verso se stessi, perché solo in questo modo quel nodo si rinsalda, permettendo che si rispetti questa disposizione anche laddove ci viene ordinato, per il fantomatico bene pubblico, «qu'on trahisse, et qu'on mente, et [C] qu'on massacre ; [B] résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples»⁴⁰⁰. Si lotta per la rivendicazione e affermazione del sé: non di una parte di esso, di gusti o preferenze, tantomeno di caratteri individuali a cui una soggettività si aggrappa; piuttosto, si tratta di stabilizzare la propria

³⁹⁵ *Ivi*, III, 8, [B] e [C], p. 1714.

³⁹⁶ *Ivi*, [C], p. 1716.

³⁹⁷ *Ivi*, III, 1, p. 1466.

³⁹⁸ «[B] Le plus fructueux et naturel exercice de notre esprit, c'est à mon gré la conférence», *Ivi*, III, 8, p. 1710.

³⁹⁹ *Ivi*, III, 9, [B], p. 1794.

⁴⁰⁰ *Ivi*, III, 1, p. 1460.

voce, farla arrivare così come essa è, poiché unico medio che possa farci apparire e mostrare, possa predicare affermativamente la presenza di qualcuno, e non di un manichino. Tale affermatività comporta il fatto che «Il ne faut pas regarder si votre action ou votre parole peut avoir autre interprétation : c'est votre vraie et sincère interprétation qu'il faut meshuy maintenir, quoi qu'il vous coûte»⁴⁰¹. In questo modo Montaigne può marcare ancora di più la distanza dall'ostentazione affettata, dalla pompa di colui che per forza deve essere visto e complimentato: «Je ne prétends autre fruit en agissant, que d'agir, et n'y attache longues suites et propositions: Chaque action fait particulièrement son jeu : porte s'il peut»⁴⁰².

Con Montaigne torna in primo piano la problematicità della parola espressa, riaffiora la potenzialità esplosiva dello stile come cifra caratteristica di colui che si predica. Ed è proprio contro la *regula universalissima* castiglioniana che questa aporia sorge: se l'alternativa tra *sprezzatura* e dissimulazione, intese non più come virtuosismi, ma solo come sfondi di una finzione, si gioca a prezzo della *franchise*, allora l'uomo che decide di intraprendere un serio scandaglio di sé dovrà abbandonare le norme che si sono via via fatte sempre più sociali, come se facessero già parte dei costumi e delle leggi. Materia, questa, che richiede grande serietà: il linguaggio si pone come punto di articolazione tra pensiero (giudizio e ragione) e azione, in cui anche il corpo viene funzionalizzato alla significazione per il tramite dei toni, dei gesti e delle movenze. Certo, niente di nuovo, perché i teorici della conversazione hanno fatto leva su questo stesso punto, in ripresa dell'*actio* elocutoria. Ciò che Montaigne sottolinea è, in realtà, l'altra faccia della medaglia: allorché si è inseriti in un ambiente che richiede che ci si conformi a tali standard, in un lavoro continuo di maneggio delle impressioni e delle opinioni altrui che si generano conversativamente, quello che può essere annientato, a lungo andare, è il sé che di quelle esperienze si nutre e vive, pienamente e sforzandosi solo per continuare ad essere presente a se stesso. Il problema del potere sta nei suoi effetti, che si riducono, ormai, o alla morte, o alla soggezione ammantata d'oro e d'ambra. Evidentemente, Montaigne, insieme a La Boétie, è più pronto a morire che a piegare ulteriormente la propria postura⁴⁰³. Il coraggio viene però meno di fronte alla promessa della vita: se

⁴⁰¹ *Ivi*, III, 10, [B], p. 1896. Paolo Slongo offre un approfondimento sul rapporto alla verità di sé rileggendo Foucault e Montaigne in P. SLONGO, «“Teche tou biou”: Foucault dopo Montaigne», in (ed.) P. CESARONI e S. CHIGNOLA, *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona: Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

⁴⁰² *Ivi*, III, 1, [B], p. 1462.

⁴⁰³ E. DE LA BOETIE, *Discours*, *op. cit.*, «j'admets qu'il aime mieux je ne sais quelle assurance de vivre misérablement qu'un espoir douteux de vivre comme il l'entend», p. 5. Si veda comunque anche S. VISENTIN, «Oltre l'enigma della

accostumarsi alla bella posa e al grazioso vociare vuol dire garantirsi sicurezza, allora si vedrà che, in effetti, l'uomo preferirà essere dio soggiogato che bestia libera. Ancora una volta, l'alternativa vita-morte ritorna, ma ora spaccata dall'abisso: il potere promette la vita dando la morte alla franchezza e all'onestà, promette a tal punto un mondo nuovo che, alla fine, apparirà come l'unico possibile, cioè quello della parola civilizzata e disinnescata di ogni carica⁴⁰⁴.

Che cosa potrà mai spingere, allora, a seguire questo *cursus honorum*, se poi di *honorum* non ve n'è nemmeno l'ombra? È la fame di reputazione e gloria, «cette vaine image et cette simple voix, qui n'a ni corps ni prise». La gloria non smette di tormentare i desideri dell'uomo, anche del più filosoficamente istruito, «*Quia etiam bene proficientes animos tentare non cessat*». Tra tutti gli umori è quello per il quale «la raison accuse si clairement la vanité», perché le sue radici sono «si vives en nous, que je ne sais si jamais aucun s'en est pu nettement décharger», tanto da produrre «une inclination si intestine» che non può essere davvero estinta e «ceux mêmes qui la combattent, encore veulent-ils»⁴⁰⁵. Ovviamente, come ogni passione che esprima, in qualsiasi modo, qualcosa che nasce dall'interno, anche la fame di gloria deve essere nascosta, o quantomeno dissimulata. Anche in questo processo di nascondimento, però, l'uomo rivela la sua supponenza, perché ci vuole ben poco affinché il reticolo dissimulativo cada e si frantumi: «Il n'est passion qui ébranle tant la sincérité des jugements, que la colère. [...] c'est la passion qui parle, ce n'est pas nous»⁴⁰⁶. La ragione viene sradicata dalla superpotenza spontanea della collera, dell'ira, che tanto tramuta il viso da renderlo quasi bestiale agli occhi dei civili uomini⁴⁰⁷. Di fatto, Montaigne si accorge del processo di temperamento⁴⁰⁸ a cui ognuno deve andare incontro per potersi dire civile. Da una parte agisce l'incorporea voglia di

servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità», in *Filosofia politica*, 1, 2022, pp. 13–32, <https://doi.org/10.1416/103432>.

⁴⁰⁴ L'unico luogo in cui rimane un fondo di onestà e spontaneità è la taverna, quella che Guazzo sconsigliava di frequentare del tutto, perché coloro che la frequentano sanno già di ricevere la onta al solo entrarvi; non hanno cioè bisogno di alcun artificio per mascherarsi. Così, «J'aimerais mieux que mon fils apprît aux tavernes à parler, qu'aux écoles de la parlerie», *E*, III, 8, [B], p. 1718.

⁴⁰⁵ *Ivi*, I, 41, [A], p. 456.

⁴⁰⁶ *Ivi*, II, 21, [A], p. 1318.

⁴⁰⁷ Perché, d'altronde, «[A] On l'avertira, étant en compagnie, d'avoir les yeux partout», *Ivi*, I, 26, p. 280. Il panotticismo della virtù conversativa, che deve manifestarsi come biglietto d'ingresso per la conversazione stessa. Si può giocare alla *conversation* solo se si accetta la completa visibilità. Si comprende, a questo punto, che il virtuosismo dissimulativo serve esattamente da contromossa tattica alla sovraesposizione.

⁴⁰⁸ «[C] <L'intempérance est peste de la volupté: et la tempérance> n'est pas son fléau, c'est son assaisonnement», III, 13, p. 2072. Questo può essere detto se capiamo che «Nature a maternellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjointes pour notre besoin nous fussent aussi voluptueuses : et nous y convie non seulement par la raison, mais aussi par l'appétit : c'est injustice de corrompre ses règles» ([B], pp. 2066-2068). Le voluttà e le passioni, in sostanza, non possono né devono essere eliminate o soppresse, così come non devono avere troppa forza di costrizione e fare di noi ciò che vogliono, poiché, in entrambi i casi, si commetterebbe ingiustizia verso la propria complessione naturale. Piuttosto, «il les faut recevoir» (p. 2064).

riconoscimento, mentre dall'altra «On incorpore la colère en la cachant»: la carne si tende al passaggio della collera, che porta con sé una reazione a catena che libera le energie, anche quelle che si volevano tenere a freno. La forza emanata dalla collera, in realtà, non dimostra che Montaigne pensasse ad un tipo di relazione in cui il comun denominatore è la rabbia che si riesce a provare reciprocamente. Anzi, questa sottolineatura ci porta a dire che sono le passioni a dover essere, piuttosto, salvaguardate dalle pretese impositive di *quella* virtù, da quel preciso tipo di virtù che è stato ideato per e dentro la corte: «Et aimerais mieux produire mes passions que de les couvrir à mes dépens: Elles s'alanguissent en s'éventant et en s'exprimant: Il vaut mieux que leur pointe agisse au dehors, que de la plier contre nous»⁴⁰⁹. La lingua è fatta per l'espressione del linguaggio; il corpo tutto intero è fatto - non in un senso teleologico, ma fattuale - per l'espressione dell'anima. E le due non possono essere scisse, poiché, altrimenti, il corpo si ritroverebbe semplicemente mutilato e l'anima statica.

Ora, la scelta per la vita dedicata al servizio e al seguito di un principe sembra rappresentare, nei trattati della *conversation*, il punto più alto a cui l'uomo, nato fuori dalla possibilità del governo di uno stato, possa attendere, proprio per la vicinanza al principe, come a poterlo quasi sfiorare, sicuramente da riceverne benefici di stato e di ricchezze. Anche in questo caso però si tratta di una falsa rappresentazione, una eco che magnifica alle orecchie e alla vista i premi (sedicenti) onorevoli donati dai principi: «[B] Les avantages principescques sont quasi avantages imaginaires : Chaque degré de fortune a quelque image de principauté»⁴¹⁰, che pure riescono a inebetire l'intendimento con l'immagine falsata dei grandi e fruttuosi riconoscimenti che si possono ottenere. Si comincia a vedere più da vicino la forza che il potere principesco - ma comunque il potere *tout court* potremmo dire⁴¹¹ - esercita sull'immaginazione, sulla rappresentazione di un mondo a cui tendere e, dunque, di cui prendere i costumi. Principe e cortigiano, in sostanza, oltre a mantenere una relazione comunicativa, instaurano un legame immaginativo che travalica la reale posizionalità delle forze di ciascuno: il principe o il re appaiono come figure super-potenti, e, sebbene i trattati tendano ad appianare le differenze tra i due - tanto da ribaltare la direttrice generativa della virtù dal cortigiano al principe -, la loro forza è sempre esagerata, sempre pensata come maggiore rispetto a

⁴⁰⁹ *Ivi*, II, 21, [B], p. 1326.

⁴¹⁰ *Ivi*, I, 42, p. 476.

⁴¹¹ Si veda almeno G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Monza: Polimetrica, 2007, ed in particolare le pp. 83-122, dove si mostra l'emergenza del concetto moderno di potere, che inizia in questo giro d'anni a trovare la propria conformazione embrionale. Non si vuole dire, con questo, che il potere principesco che abbiamo finora visto agire sia il medesimo che si esercita nel concetto di sovranità; piuttosto, possiamo dire che il potere ha una produzione di effetti a lui propria, che emerge anche nella relazione cognitiva col governato e l'assoggettato.

quella che in effetti è. Non è una strategia del convincimento quella attuata dai principi, come se avessero pianificato un processo di indottrinamento del popolo, ma un difetto della nostra stessa immaginazione, che fa sì che «Plusieurs choses nous semblent plus grandes par imagination que par effet»⁴¹². Non è da tacere, d'altronde, il fatto che l'alta nobiltà è chiamata a elargire indietro - attraverso atti di pietosa carità, sostegno ad iniziative cittadine, così come ricevimenti e feste musicali - le ricchezze che accumula. L'economia dello sfarzo, già messa in evidenza da Foucault in *Sorvegliare e punire*⁴¹³, agisce come un segnale di ritrasmissione, un segno manifesto della potenza (meritata, legittimata) del primo stato e del suo circolo di accolti. Niente tuttavia certifica che questi festoni siano la reale misura dell'onesta virtuosità dei re, i quali farebbero meglio ad abbandonare tali «marques de grandeur», perché «tels excès sont plus excusables à tout autre qu'à un prince»⁴¹⁴. L'unica fonte rintracciabile di queste usanze si trova direttamente nella *coutume*, la quale «plante aisément et soudain le pied de son autorité»⁴¹⁵.

A questo punto pare che Montaigne provi un certo disdegno refrattario al seguire le leggi dei re e dei principi, rivelando una sconosciuta tendenza verso la disobbedienza, la ribellione financo verso le leggi costituite⁴¹⁶. Non è così: anzi, si tratta di mettere a nudo «le fondement mystique de leur autorité ; [...] [C] Qui bien leur sert»⁴¹⁷, ai re quanto alle leggi. Quest'ultime sono fatte «toujours par des hommes : auteurs vains et irrésolus. Il n'est rien si lourdement et largement fautier»⁴¹⁸. Ciononostante, l'impalcatura che regola il vivere pubblico, fatto di norme e editti, è completo appannaggio dei re, alla cui bontà e capacità bisogna far fede, in quanto ci scaricano «du soin de son gouvernement». E allora

⁴¹² *E*, II, 6, [A], p. 658. Non si pensi che questo errore di prospettiva - anche se forse di errore non dovremmo parlare, dato che costituisce il funzionamento stesso del nostro occhio - si innesti solo nei riguardi di principi e nobili. In realtà, «C'est par la vanité de cette même imagination qu'il [l'uomo] s'égale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soi-même et sépare de la presse des autres créatures, taille les parts aux animaux, ses confrères et compagnons, et leur distribue telle portion de facultés et de forces que bon lui semble» (II, 12, [A], p. 806). Seguendo la funzione ordinatrice e categorizzante della ragione, l'immaginazione genera delle fantasie da cui, poi, si tirano assunzioni fuorvianti, avverate in pratiche e costumi così esagerati da risultare incredibili o, addirittura, assurdi. Anche in questo, Montaigne si dimostra prossimo al Guicciardini attento ad ammonire contro la troppa *spes* o il troppo *metus*.

⁴¹³ Nel supplizio il corpo del condannato viene usato come punto di contatto per la manifestazione della super-potenza regale, che qui si esercita con tutti i mezzi a disposizione per ingenerare nel pubblico un effetto di straniamento e, quindi, avversione per il crimine commesso. Questo, però, non vuol dire che gli effetti sperati siano sempre realizzati, poiché sovente il servizio di patibolo si trasforma in occasione di ruberie e violenze.

⁴¹⁴ *E*, I, 43, [A], p. 480.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ Sarebbe chiaramente falso affermare una cosa del genere, considerato anche che «[C] Je regarde nos Rois d'une affection simplement légitime et civile: ni émue ni démue par intérêt privé», III, 1, p. 1462; e ancora di più: «aux Rois [...] Toute inclination et soumission leur est due, sauf celle de l'entendement : ma raison n'est pas duite à se courber et fléchir, ce sont mes genoux», III, 8, [B], p. 1736. Infine: «J'ai été assez soigneusement dressé en mon enfance et ai vécu en assez bonne compagnie pour n'ignorer pas les lois de la nôtre française, et en tiendrais école. J'aime à les ensuivre ; mais non pas si couardement que ma vie en demeure contrainte», I, 13, [C], p. 78.

⁴¹⁷ *Ivi*, III, 13, [B], p. 1996.

⁴¹⁸ *Ibid.*, [C].

«Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité»⁴¹⁹. Come appare evidente, la bontà e la capacità del governante non è data *a priori* da qualche formula teoremativa, eppure deve essere garantita l'obbedienza per far funzionare il processo di governo stesso; oppure, si scade nel vuoto ragionamento parliero. Ciò comporta, altresì, che i principi e i re non detengano naturalmente una superiorità rispetto agli altri uomini, da cui *si percepiscono* lontani. Invece, se consideriamo «un paysan et un Roi, [C] un noble et un vilain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, [A] il se présente soudain à nos yeux une extrême disparité: qui ne sont différents, par manière de dire, qu'en leurs chausses»⁴²⁰. L'apparenza della differenza è esteriore anziché costituiva, non è iscritta in qualche gene nascosto. In quanto *auteur vain* per eccellenza, il principe (o il re) segue le leggi e le folate delle passioni e degli appetiti, che condivide con tutto il genere a cui appartiene, tanto che «[A] La couardise, l'irrésolution, l'ambition, le dépit et l'envie l'agitent comme un autre»⁴²¹ e appunto, anche all'interno, «ils n'ont point d'autre sommeil et d'autre appétit que le nôtre»⁴²².

Insomma, il potere principesco si ingenera dalla falsa immaginazione della spropositata grandezza che questi personaggi pubblici proiettano, aiutati dalla credenza costumaria ormai impiantata nel profondo delle nostre strutture *a priori* che regolano ciò che pensiamo normale nel mondo. La realtà è ben più banale: re e contadini si differenziano per le braghe e per il fatto che i primi «peuvent plus» rispetto agli altri mortali, dotati di un corpo solo. E d'altronde, tale fenomenologia del potere non fa che ritornare sul proprio punto di partenza: così come tutto ciò che il cortigiano fa non è che «fard», ugualmente la potenza reale si manifesta attraverso un meccanismo di rifrazione che aumenta la grandezza dei connotati, senza però comportare una effettiva maggiorazione in quanto a bontà e perfezione di governo. Può risultare adesso più chiaro perché, al posto di voler per forza apparire docili e mansueti, Montaigne preferisca tenersi la propria ragione, valorizzandola in quanto tale perché segno manifesto della propria personalità, del proprio stile e della memoria che egli stesso ha digerito perché potesse crescere.

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ *Ivi*, I, 42, p. 466.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ivi*, [B], p. 478.

1.1 Postura e scrittura

Questo estremo punto di arrivo ci costringe a rivoltarci indietro e indentro: con Montaigne, infatti, si tratta di scavare nella materia organica che ci intesse, capillarizzata dai radicamenti dell'anima. Il giudice si passa al vaglio, si setaccia per far emergere le linee e le tracce di quelle esperienze che l'hanno trapassato, e perciò formato così come ci si offre attraverso gli *Essais*. Appunto un doppio movimento: ci si volta indietro alla memoria di sé, di quello che si è fugacemente stati, di ciò che ci ha fatto dire, al momento, "sono io"; ci si volta indentro, perché è qui che si sono depositate le scie affettive degli eventi che dal di fuori hanno colpito le «cordes secrètes de nos imperfections»⁴²³. È la memoria di sé attraverso il corpo, o del corpo attraverso il sé. «Le monde regarde toujours vis-à-vis, moi je replie ma vue au-dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soi, moi je regarde dedans moi: je n'ai affaire qu'à moi, je me considère sans cesse, je me contrerôle, je me goûte»⁴²⁴: così si chiarisce che questa memoria è, in realtà, una memoria in divenire⁴²⁵: non si interessa, né pretende di farlo, di mostrare la lunga durata della soggettività individuale - squalificata, appunto, dal «sans cesse» dello studio -, non vi è una concrezione unica che da sempre e per sempre continua a parlare di sé alla prima persona, come se per essere dovesse tenere insieme ogni suo filo. L'*enjeu* di questa memoria attiva è esattamente quello di far sembrare memoria ciò che, invece, non lo può essere, perché rarefatto nel momento stesso in cui il corpo ha digerito e assunto l'evento che lo ha trafitto. Una memoria che, quindi, non racconta un solo fatto - quello della coscienza -, ma si scopre raccontata secondo quanto il mondo ha offerto e predisposto esteriormente al contatto. Dal di fuori gli atomi delle cose hanno penetrato al di dentro, qui si sono scontrati con gli affetti e gli effetti del mescolarvisi, sono stati erosi dai succhi gastrici dell'anima e sono andati a costituire gli anfratti viscerali di un uomo. Tale uomo, conoscendo sé, conosce tutti gli altri: non in un rapporto di generalizzazione specie-genere, bensì assumendosi come metro di comparazione, come scala graduata a cui rapportare le varie stratificazioni che emergono dal saggiarsi. Simile pratica conoscitiva di sé implica, però, uno sforzo rispetto alla postura naturale: invece del *vis-à-vis*, si deve

⁴²³ *Ivi*, III, 8, [B], p. 1742.

⁴²⁴ *E*, II, 17, [A], p. 1220.

⁴²⁵ Con Bergson, il *moi* si andrà a costituire proprio attraverso la durata della molteplicità, che si sviluppa tutta all'interno perché non spazializzabile. Il *moi* della *durée* prende l'esterno per come è, ovvero presentandosi attraverso dei salti quantitativi, «une multiplicité numérique, *discontinue et actuelle*» (G. DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris: PUF, 2004, p. 31), mentre la *durée pure* si costituisce attraverso un'operatività «virtuelle et continue, irréductible au nombre» (*ibid.*). Si veda allora H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF, 1993, pp. 56-104. Si veda anche F. WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris: PUF, 1997.

assumere una posizione ritorta, scomoda per coloro che non vogliono confrontarsi con lo sporco e le squame che si sono depositate nei loro labirinti. Ci si ripiega su se stessi per quel tanto che basta a spremersi, a far fuoriuscire e secernere le proprie “fantasie”, immaginazioni, pensieri, opinioni, posizioni, emozioni. È dunque un esercizio di retrospezione come introspezione, dove il passato conservato nella memoria si rende necessariamente presente in quanto ricordo attivo e da cui la verità di sé emerge come bassorilievo rispetto allo scavo che si va compiendo. La personalità non si plasma mai da zero, c'è sempre un reperto che obbliga all'archeologia di sé.

Prima di addentrarci, meglio precisare le griglie con cui ci approcceremo al testo. A dir la verità, ci basta, per il momento, chiarire i due sensi che il «saggio» assume, oltre alla ben più usata significazione di “persona dotata di saggezza, savio”. Piuttosto, qui si afferma la significazione dell'*as-saggio*, sia come penetrazione all'interno di una materia composita e sedimentaria, da cui viene estratta una porzione, poi analizzata nei suoi componenti, singoli quanto organici; sia come boccone di prova, piccoli morsi di una vivanda che nutre il corpo quanto l'anima e che, una volta ingerita, viene sottoposta ad un processo di digestione e assimilazione.

In italiano, “saggio” comprende tutt'e tre le aree semantiche (dell'etica, del carotaggio, del gusto), però bisogna fare chiarezza: il significato etico e quello gustativo muovono da «sapiō, is», il cui primo significato è quello di «avere sapore», ed è solo a partire da Ausonio che «sapidus» assume anche il senso di “saggio, sapiente”⁴²⁶. Dunque, il sapore permette di gustare i cibi, di assaporarli e conoscerne il gusto, sì da fagocitarli e assumerne i nutrienti. In effetti, il saggio è - mi si scuserà la banalità -, secondo il detto comune, qualcuno che “ha sale in testa” e che, dopo aver gustato molte cose, ne ha conoscenza. Un sapere dovuto alla pancia insomma, derivato da un processo digestivo che ha permesso la formazione del giudizio di conoscenza. Invece, il significato di “saggio” come carotaggio ci deriva da «exagium, -i», indicante la bilancia a pesi legata, a sua volta, ad «exigere», quindi all'esame valutativo, empirico⁴²⁷; quest'ultima la radice del francese “essai”. Allora, l'*essai* si propone come il risultato di un processo valutativo ed

⁴²⁶ A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire, op. cit.*, p. 594 e O. PIANIGIANI, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Milano: Sonzogno, 1937, consultabile su <https://www.etimo.it>. Si ricorda poi che l'analogia tra cibo e sapere, vivande e conoscenze era assai frequente almeno dal Medioevo, di cui ne è esempio eclatante il *Convivio* dantesco - altra opera scritta come saggio, per altro.

⁴²⁷ *Dictionnaire*, p. 204. D'altronde, si potrebbe altresì guardare il frontespizio de *Il Saggiatore* di Galileo (nell'edizione del 1623 del Mascardi), in cui si dice che «Con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella libra astronomica e filosofica». Come si noterà, ci sono due vocaboli indicanti la bilancia: da una parte la libra, strumento a due braccia, pesante e fissato ad un supporto stabile; dall'altra, la bilancia, l'*exagium* appunto, meno pesante e mobile, ad un piatto solo e regolabile, utile nelle rilevazioni sul campo - o per non farsi ingannare dal fruttivendolo. Questa differenza comporta altresì una *sprezzatura* dell'esame che si va conducendo: non si usa una libra, ma un semplice bilancino, che nulla toglie alla precisione, quanto all'importanza, alla rilevanza della prova stessa.

esaminante, rivolto però all'interiorità che assorbe dal di fuori ciò che gli è necessario per il sostentamento e l'attività. Una sonda che discende fino al luogo in cui l'energia (nel senso di ἐνέργεια) viene effettivamente prodotta e ritrasmessa alle membra, che in questo modo si animano e possono sfruttarla per compiere azioni - o per governarvisi.

Stando così i parametri semantici degli as-saggi che via via verranno serviti, Montaigne da subito ci chiarisce le intenzioni che ha diretto all'opera: «Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention et artifice: car c'est moi que je peins [...] tout entier, et tout nu. Ainsi, lecteur, je suis moi-même la matière de mon livre»⁴²⁸. Addirittura, l'opera, vivificata dalla corrispondenza tra autore e testo, «de sa propre force, et fortune, peut seconder l'ouvrier outre son invention et connaissance, et le devancer. Pour moi, je ne juge la valeur d'autre besogne plus obscurément que de la mienne, et loge les essais tantôt bas, tantôt haut, fort inconstamment et douteusement»⁴²⁹. Si dubita dell'opera almeno quanto si dubita di sé. Gli *Essais* ci invitano ad abbandonare così qualsiasi pretensione di sapere, qualsiasi postura che non sia quella dell'ascolto attento, disinteressato al profitto che se ne possa eventualmente trarre, perché è l'autore stesso a donare il corpo all'opera⁴³⁰, facendolo battere delle sue contrazioni, nutrendolo con i pasti che ingerisce: corpo del libro e corpo dell'autore non si distinguono, poiché vivono di un legame «consubstantiel». Si spiega così la presenza della prima persona singolare: il saggio, in quanto genere letterario, permette di attivare la predicazione del «Je», specialmente se è il soggetto a rappresentare l'oggetto di ricerca; d'altra parte, la personalità nuda si racconta essa stessa attraverso il suo medio espressivo, che non è da considerarsi come semplice oggetto su cui si scrive, alludendo ad una natura più pura e autentica delle parole che vi sono vergate, ma proprio al pari di un organo coestensivo al corpo.

Montaigne non commissiona a nessuno il ritratto che ne immortalerà la «façon simple», perché si fa direttamente carico di quanto conserva al proprio interno, non per compiacere il lettore e il pubblico⁴³¹, ma per il solo fine di «découvrir moi-même, qui serai par aventure autre demain»⁴³², esponendosi certo al giudizio, ma senza alcuna forzatura del

⁴²⁸ *E, Au lecteur*, [A], p. 2.

⁴²⁹ *Ivi*, III, 8, [B], p. 1744.

⁴³⁰ «Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son auteur. D'une occupation propre. Membre de ma vie. Non d'une occupation, et fin, tierce et étrangère comme tous autres livres», II, 18, [C], p. 1232. La rispondenza del concretere dei due corpi - che alla fine valgono come uno - va di pari passo con l'estrema apertura al fuori del mondo a cui il corpo predispose.

⁴³¹ «Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde : je me fusse mieux paré et me présenterais en une marche étudiée», *ibid.* Si veda anche E. AUERBACH, *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, Bari: De Donato editore, 1970, in part. pp. 10-11.

⁴³² *Ibi*, I, 26, [A], p. 264.

proprio portamento. Ci si dipinge, mettendosi a nudo, per aprire il corpo, spacchettarne i livelli sì da far emergere la permeabilità costitutiva. Un *ex pluribus unum*, e viceversa. Non si tratta di raffigurare il vero, metterlo in immagine, come se anche l'opera d'arte non vivesse della finzione - persino laddove si approssimi alla pittura di uno Zeusi. Piuttosto, è l'artista dei trattati anatomici a cui Montaigne si avvicina, l'anatomo-filosofo⁴³³ che discende nelle pieghe del proprio intestino al fine di rilevare i depositi di verità che vi sono capitati. In questo modo, l'autore può intraprendere uno studio che non si propone come finito, già terminato in partenza perché ritrascritto secondo una conduzione lineare del discorso. La classica intelaiatura dell'opera - fatta di una introduzione, del testo vero e proprio ed una conclusione - non dà conto del movimento di scandaglio che viene necessariamente impiegato. Non si tratta tanto di mostrare un prodotto, ma della pura attività di ricerca, in cui anche l'obiettivo e l'oggetto appaiono confusi, o almeno in secondo piano: «Or, comme dit Pline, chacun est à soi-même une très bonne discipline, pourvu qu'il ait la suffisance de s'épier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon étude, et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne»⁴³⁴.

La lezione mai finita che si tira dalla conoscenza e frequentazione di sé, da cui risulta l'organismo composto di «fantaisies informes et irrésolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles : Non pour établir la vérité, mais pour la chercher»⁴³⁵. Le storie e gli esempi che vengono incastonati all'interno della narrazione non sono scelti per ornamento, come degli orpelli per abbellire - dunque alterare la veracità del - la lettura, dilettare. Piuttosto, «Elles portent souvent hors de mon propos la semence d'une matière plus riche et plus hardie: et sonnent à gauche un ton plus délicat, et pour moi qui n'en veux exprimer davantage, et pour ceux qui rencontreront mon air»⁴³⁶, chiamando a sé coloro che vogliono e sanno ascoltare, senza per forza censire l'organicità della scrittura o la sua scorrevolezza. Laddove l'anima si esprime non esiste norma che tenga, perché l'aria cambia a seconda del ritmo che gli si conferisce, a seconda dei toni che vengono giustapposti. Montaigne rivendica, quindi, la sua cifra stilistica, il suo ritmo

⁴³³ «Je m'étale entier: C'est un *skeletos* où d'une vue les veines, les muscles, les tendons paraissent : chaque pièce en son siège», II, 6, [C], p. 672. Il corpo rappresenta tanto quanto l'anima l'obiettivo della ricerca: se l'uomo è, in effetti, sempre altro da se stesso, allora non sarà difficile riconoscere che sia nel corpo, sia nell'anima è la personalità ad agitarsi, diversa certo, ma pur sempre apparentata in queste sue concrezioni. Anzi, forse il corpo rappresenta la "prima natura", per dir così, dell'anima, poiché è da qui che trae le prime esperienze del mondo, è da qui che trapassano gli eventi: «C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle», III, 8, [B], p. 1726.

⁴³⁴ *Ivi*, II, 6, [A], p. 668.

⁴³⁵ *Ivi*, I, 55, [A], pp. 562-564.

⁴³⁶ *Ivi*, I, 40, [C], p. 450. E infatti «*Non est ornamentum virile concinnitas*», p. 452.

spezzato e rotto, e che, tuttavia, riesce ad armonizzarsi perché confacente alla voce che la sua anima ha.

Per quanto poi «les paroles en valent mieux que les écrits», perché «L'occasion, la compagnie, le branle même de ma voix, tire plus de mon esprit que je n'y trouve lorsque je le sonde, et employe à part moi» - cosa che, ancora una volta, indica un rapporto non pacificato del tutto con la scrittura, dato che la voce resta il mezzo con cui rendere limpido il messaggio che si vuole comunicare (toni, accenti, soavità, allusioni...) -, si deve trovare una modalità di scrittura che rispetti l'espressione, si conformi alla voce che l'autore esprime e l'opera ritrasmette. La voce si muove a partire dalle corde dell'anima, oscilla e così veicola «quelque expression et signification de mon sens». Una freccia che ancora una volta «frappe», ma che si sposta nell'aria con un senso che «c'est à moi à le conduire pour me représenter»⁴³⁷: una freccia che tinge, lascia colore, profondità e intensione all'obiettivo che colpisce. «Le parler que j'aime», infatti, «c'est un parler simple et naïf, tel sur le papier qu'à la bouche: Un parler succulent et nerveux, court et serré, [C] non tant délicat et peigné comme véhément et brusque [...]. Plutôt difficile qu'ennuyeux. Eloigné d'affectation : Dérégulé, décousu, et hardi: Chaque lopin y fasse son corps: Non pédantesque, non fratesque, non plaideresque, mais plutôt soldatesque»⁴³⁸. La tramatura del discorso deve conformarsi al modo in cui il corpo si è costituito, seguire il flusso sanguigno e irrorare ogni periodo della vita semovente che tiene in attività l'autore.

Certo, «Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité», anche perché i tempi hanno fatto sì che parlare di sé sia qualcosa di incivile, scortese e ostile alla *conversatione*, poiché prossimo alla caduta nella pompa, nell'affettazione e nella vanagloria. Il rifiuto per la *sprezzatura* dei propri connotati, così come dei propri vizi o eventuali virtù, comporta che il «Je» prenda in carico la risposta, l'assunzione del franco parlare che fa da base a qualsiasi relazione si ponga colui che saggia. Questa responsabilità - intesa nella sua derivazione latina dal verbo *respondeo* -, in realtà, appare istintiva: il valore di un «Je» qualsiasi è pressoché nullo, vuoto di senso e significato, dato che, alla lettura, tutti sono un «je»; quindi nessuno è il «Je». Essere a sé il proprio «être universel» non vuol dire rivendicare una semplice identità soggettiva: vuol dire essersi fatti carico dei sé che si è stati, che si è e che si è chiamati ad essere, ogni giorno nuovamente. Significa aver avuto il coraggio e la forza di intraprendere l'attività di scandaglio e affondo - come nella scherma - a tal punto da aver scavato una sagoma in

⁴³⁷ *Ivi*, III, 13, [C], p. 2026. «Vivere, Lucili, militare est», come vuole Seneca nelle *Epistulae ad Lucilium*, XCVI.

⁴³⁸ *Ivi*, I, 26, [A] e [C], p. 310.

cui si è i soli a poter entrare perfettamente. A quanto pare «le monde se plaint de quoi je parle trop de moi: je me plains de quoi il ne pense seulement pas à soi»⁴³⁹: non pensa a se stesso perché nessuno ha il coraggio di curarsi, di crescerci verso il giusto governo di sé. Invece, autore e persona in Montaigne possono dire: «Nous disons donc tout : car notre <vertu même est fautive et repentable. Mon métier et mon art, c'est vivre. Qui me défend d'en parler selon mon sens,> expérience et usage, qu'il ordonne à l'architecte de parler des bâtiments non selon soi mais selon son voisin: selon la science d'un autre, non selon la sienne». Il problema della scrittura di sé costringe che ci fermiamo per una riflessione: anzitutto, il fatto che rifiutare i precetti di civiltà non voglia dire scadere automaticamente nella bestialità, poiché anzi deriva da una necessità più profonda e radicale, ovvero quella del conoscere se stessi, del trattarsi come oggetto senza perdere la capacità di vedere in quanto soggetto. Lo specchio che ognuno dovrebbe avere nell'anima viene trasportato all'anima del libro, cosicché la pagina rifletta quello che si ha dentro, che non viene quindi semplicemente accolto e deposto sulla pagina, come se fosse materia morta. Anzi, l'obiettivo è quello di far vivere la personalità, la sua voce, anche quando non sia più in attività proferente, sconfiggere in questo modo la staticità e le cesure del discorso scritto. Se l'opera è consustanziale, allora essa necessariamente traspone in scrittura ciò che l'anima dice da sé, travalicando la mediazione della penna, che non può contenere il debordare della vita vissuta per mezzo del «moi». Non si abbandona l'onestà, poiché il dovere di franchezza si deve usare in primo luogo verso se stessi (appunto «Nous disons tout»), poiché, per quanti anfratti e piegature si possano avere in un corpo, niente può rimanere nascosto a lungo. «La parole est moitié à celui qui parle, moitié à celui qui l'écoute»⁴⁴⁰, e, se «je parle au papier»⁴⁴¹, allora il parlare non può che essere volto alla completa ostensione di ciò che si è in grado di mostrare, di ciò che si è in grado di sostenere con le proprie membra, dato che anche all'interno di un solo corpo si annidano, in attesa di essere portati via dalle folate del vento delle passioni, miriadi di altri-di-sé.

Parlare di sé, quindi, consente di scindere l'individuo, l'anagrafe, dalla personalità vivente e vissuta di volta in volta, che attinge alla memoria senza però restarvi appiccicata, sì da rifunzionalizzare la memoria stessa in direzione dell'attività: ripercorrere anamnesticamente ciò che pare passato lo rende nuovamente presente e il ricordo si fa vivido di una nuova tinta, ottenuta dal *mélange* delle esperienze concotte.

⁴³⁹ *E*, III, 2, [C], p. 1486

⁴⁴⁰ *Ivi*, III, 13, [B], p. 2028.

⁴⁴¹ *Ivi*, III, 1, [B], p. 1458.

Solo colui che si è vissuto, si è indossato fino in fondo può raccontarsi, perciò «Ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est <mon> essence»⁴⁴².

Questa «essence», all'impronta, sembra condurre verso una comprensione unitaria e stabile dell'anima, come se dentro ciascun corpo abitasse una realtà interiore più vera, più fondamentale e più solida. In realtà, è esattamente il contrario: «A chaque minute il me semble que je m'échappe. Et me rechante sans cesse»⁴⁴³, e ancora «je me pare sans cesse, car je me décris sans cesse»⁴⁴⁴. L'essenza che dovrebbe fondare la personalità sfugge, non sta mai ferma e si lascia smuovere a seconda dell'affetto e della passione che ora soggiunge. È anche per questo carattere naturalmente mobile e inconsistente che bisogna prendere ogni giorno in considerazione se stessi; cioè: si deve studiare sé alla luce dell'agitazione che viene ritrasmessa all'esterno come effetto. Potrebbe però sembrare che non vi sia alcun modo per approcciare l'anima, interrogarla ed estrarne i segreti, proprio in ragione di tale perenne mutazione. Invece, «Il me semble toutefois qu'il y a quelque façon de nous apprivoiser à elle, et de l'essayer aucunement. Nous en pouvons avoir expérience, sinon entière et parfaite, au moins telle, qu'elle ne soit pas inutile, et qui nous rende plus fortifiés et assurés. Si nous ne la pouvons joindre, nous la pouvons approcher, nous la pouvons reconnaître : et si nous ne donnons jusques à son fort, au moins verrons-nous et en pratiquerons les avenues»⁴⁴⁵. Una frequentazione di sé assidua e ininterrotta, scandita certamente dal cambiamento (impossibile da prevedere), ma che pure si lascia esplorare, consente acché ognuno possa battere le strade e i cunicoli che irretiscono gli organi. Non è in questione tanto la conversazione razionale con se stessi, quanto, piuttosto, la valorizzazione dell'esistente che si è già dato in esperienza, che esce dalla razionalità pur mantenendo un linguaggio comprensibile almeno per se stessi.

Ora, questo non vuol dire che ci si debba abbandonare ad ogni sommovimento che ci sovviene, dato peraltro che «Toutes passions qui se laissent *goûter* et *digérer* ne sont que médiocres»⁴⁴⁶. Le passioni non sono tolte o abolite⁴⁴⁷. Montaigne parla effettivamente di sé, si confida non con il lettore, ma con la pagina stessa; il suo pubblico è se stesso. Meglio: il suo altro sé che dovrà sorgere dalla propria pratica libera e inquisitiva di

⁴⁴² *Ivi*, II, 6, [C], p. 672.

⁴⁴³ *Ivi*, I, 20, [C], p. 150.

⁴⁴⁴ *E*, II, 6, [C], p. 670.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, [A] e [C], pp. 656-58.

⁴⁴⁶ *E*, I, 2, [B], p. 12. Corsivo aggiunto.

⁴⁴⁷ «Le sage Péripatéticien», ad esempio, «ne s'exempte pas des <perturbations, mais il les modère>» perché «le jeu de la constance se joue principalement à porter patiemment les inconvénients où il n'y a point de remède» (I, 13, [A], p. 72). Si tratta di una fermezza che non taglia fuori l'interiorità affettiva, quanto, piuttosto, la inserisce nel suo posto ottimale affinché possa contribuire, anche subitaneamente, alla determinazione dell'azione, alla determinazione della risposta alla puntura esteriore.

scrittura. La prima persona non è bandita, poiché sa portare se stessa senza ricorso a stampelle o a condizionamenti d'altrui. Anche questo tipo di tremolio è da studiare, invece, come prodotto di un processo che ci riguarda, ma che in ogni caso non è attivamente scelto o diretto dalle facoltà razionali. È chiaro che vi sia una certa dose di selezione rispetto al «train» da seguire⁴⁴⁸; ma, appunto, si tratta di uno studio mirato, che deve essere spiato da vicino non perché si ottenga una conoscenza psicologica certa, una classificazione o una identità, delle passioni che ci investono, bensì per accrescere la conoscenza della pratica di sé, o una pratica della conoscenza di sé, tale da formarsi una idea provvisoria delle maniere con cui ognuno riesce a governarsi all'interno di questa agitazione, per la quale «il faut sonder jusqu'au dedans, et voir par quels ressorts se donne»⁴⁴⁹. Un viaggio⁴⁵⁰ ombelicale alla radice del *branloir*, una impresa che dall'esperienza diretta di sé e degli eventi (tanto esteriori quanto interiorizzati) permette di comprendere, conformandovisi, la propria postura di fronte a ciò che si pensava di essere, in una continua lotta tra l'aspettativa e l'effettivo darsi della risultante energetica nell'azione.

È chiaro che non si possa partire impreparati per un viaggio del genere. La filosofia rappresenta lo strumento per mezzo del quale poter cominciare a lavorare la massa altrimenti informe perché multiforme. L'uso della filosofia non si pone, però, come risolutivo, «Puisque la philosophie n'a su trouver aucune voie pour la tranquillité qui fût bonne en commun»⁴⁵¹, e non può fornire alcuna conoscenza che possa dirsi certa e fondata in maniera definitiva. Tuttavia, «la philosophie, qui, comme formatrice des jugements et des mœurs, sera sa principale leçon, a ce privilège de se mêler partout»⁴⁵²: la filosofia si

⁴⁴⁸ «Je suis peu en prise de ces violentes passions : J'ai l'appréhension naturellement dure ; Et l'encroûte et épaissis tous les jours par discours» (I, 2, [B], p. 18): verso le passioni si forma come una crosta spessa che conferisce solidità, almeno quanto basta per non farsi portare via dai venti subitanei delle passioni.

⁴⁴⁹ *E*, II, II, [A], p. 600. È da riportare anche il fatto che «d'autant que c'est une hasardeuse et haute entreprise, je voudrais que moins de gens s'en mêlassent». Una precisazione che, piuttosto che avvicinare Montaigne a chissà quale elitismo, chiarisce invece un altro valore della nobiltà. Riservare il lavoro di ricerca di se stessi a coloro che hanno le forze per intraprendere una simile avventura - perché di questo si tratta, come se ci si imbarcasse in un lungo viaggio la cui meta non è da subito definita - significa voler lasciare in purezza sia la materia da studiare, sia le modalità con cui farlo; significa abbandonare «l'assurance et promesse que chacun a de soi» (II, 17, [C], p. 1174). Per questo «ce n'est pas assez de s'être écarté du peuple, ce n'est pas assez de changer de place, il se faut écarter des conditions populaires qui sont en nous» (I, 39, [A], p. 428), con un movimento contemporaneo di ἀνάβασις e κατὰβασις.

⁴⁵⁰ Sull'importanza del viaggiare per Montaigne si segnala (éd.) Z. SAMARAS, *Montaigne : Espace, voyage, écriture*, Paris: Classiques Garnier, 1995. E d'altronde, è lo stesso Montaigne a dire che «le voyager me semble un exercice profitable. L'âme y a une continuelle exercitation, à remarquer des choses inconnues et nouvelles. Et je ne sache point meilleure école, comme j'ai dit souvent, à former la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et usances, et lui faire goûter une si perpétuelle variété de formes de notre nature», III, 9, [B], p. 1808.

⁴⁵¹ *E*, II, 26, [C], p. 1148. Si deve fare in modo «que chacun la cherche en son particulier».

⁴⁵² *E*, I, 26, [A], p. 296. Senza addentrarci adesso nella questione, si vuole far notare che la filosofia in-forma il giudizio e il costume, non come istanza attivante il processo di acquisizione di tale costume o di talaltro giudizio, bensì come strumento che vi conferisce sostanza, *carne* e struttura, dato che la sua natura è quella di diluirsi - senza per questo perdersi

insinua in ogni anfratto che trova, vi depone non la certezza, ma il dubbio, delle cose e di sé, in modo da operare una costante rimessa in questione di ciò che viene pensato e giudicato come fermo, vero una volta per tutte. «La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat notre présomption et vanité: quand elle reconnaît de bonne foi son irrésolution, sa faiblesse et son ignorance»⁴⁵³: strumento negativo, che non intende portare ad altro se non alla fine delle certezze, costruite e impiantate in sé per immaginazione. Allora, dato che «La principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite: et est ce pourquoi nous sommes ici»⁴⁵⁴, la filosofia si dispone esattamente a tale condotta e, pertanto, sottolinea il fatto di governo che si produce nel com-portamento di sé. Più estensivamente, allora, possiamo dire che la negatività della filosofia, che toglie la vanità in favore della presa di coscienza della debolezza costituiva dell'uomo, si impone in quanto griglia regolativa su ciò che sarebbe da *non* fare, da *non* pensare, alla stessa maniera del demone socratico⁴⁵⁵.

Niente di positivamente assunto, niente di certo né assicurato. Sembra che questo viaggio, in fondo, non sia così allettante, considerati i rischi che comporta. Ebbene, sta proprio qui la scommessa: partire per il dentro, senza sapere cosa vi si troverà, senza nemmeno la luce della ragione e della verità che possano rischiarare la via, ma comunque coraggiosamente abbandonando i legami e i doveri che ci avvinghiano al mondo esterno («Il faut dénouer ces obligations si fortes, et meshui aimer ceci et cela, mais n'épouser rien que soi»), dopo però aver spianato la strada a «vous y recevoir: Ce serait folie de vous fier à vous-même, si vous ne vous savez gouverner». L'unico modo per fare esperienza di sé è immergersi completamente, setacciare la materia, si dà ricavarne una «arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En cette-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien, de nous à nous-mêmes». Questo luogo separato, il retrobottega secreto dal resto della *boutique*-mondo, non è la stanza del Cavalier Guazzo: è una cassaforte - scrigno del cuore d'altronde - in cui conservare «les trésors qui se puissent affranchir de l'injure»; è un rifugio sconosciuto agli occhi dei più, in cui l'«âme contournable en soi-même, elle se peut faire compagnie»⁴⁵⁶. Insomma, partire verso le proprie profondità significa anche

- e coagularsi nella stabilizzazione prodotta dal giudizio e dal costume stessi. «Ce n'est pas une âme, ce n'est pas un corps qu'on dresse, c'est un homme, il n'en faut pas faire à deux», *Ivi*, p. 298.

⁴⁵³ *Ivi*, II, 17, [A], p. 1174.

⁴⁵⁴ *E*, III, 10, [B], p. 1870.

⁴⁵⁵ Sul socratismo di Montaigne si veda (éd.) T. GONTHIER, S. MAYER, *Le Socratisme de Montaigne*, Paris: Classiques Garnier, 2010.

⁴⁵⁶ Il fatto che l'anima sia «contournable» implica che abbia una tridimensionalità, una volumetria tale che possa prestarsi al sondaggio. La traduzione italiana riporta «ripiegarsi in», quando l'idea della piegatura viene sovente espressa dall'area

saper usare una moderata separazione dal resto delle cose che ci attorniano, perché solo così sarà possibile attorniarci noi stessi, scrutarci da ogni angolo. Richiede una certa dose di coraggio un'avventura del genere, perché di ciascuna cosa che si presenta, di un evento trapassato al didentro, non rimane che una faccia «tantôt à lécher seulement, tantôt à effleurer, Et parfois à pincer jusques à l'os. J'y donne une pointe non pas le plus largement, mais le plus profondément que je sais»⁴⁵⁷. Ogni assaggio restituisce un lato diverso, singolare per qualità e quantità, ma che pure svanisce e perde d'intensità. La facilità al distacco risiede nel saper gustare a tempo debito ciascuna delle cose che si presentano secondo la loro modalità; così vale anche per il *retrobottega*: «le reste soit à nous : mais non pas joint et collé en façon qu'on ne le puisse dépendre sans nous écorcher, et arracher ensemble quelque pièce du nôtre. La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soi»⁴⁵⁸.

Mi si conceda una puntualizzazione: l'espressione «savoir être à soi» può risultare ambigua, specialmente se sottolineiamo l'essere a sé come presenza a sé. Infatti, in francese è, ancora oggi, utilizzata una forma di dativo di possesso, per cui potremmo intendere la frase come «saper aversi». Il senso più leggero dell'essere presso di sé rimane intatto, poiché comunque si è sempre in rapporto, in *entretien* appunto, con se stessi; ma leggerlo come dativo di possesso ci permetterebbe di mostrare già da qui la fugacità con cui la personalità si costruisce: per il sommovimento continuo delle passioni e degli affetti, nonché per la volubilità con cui l'anima si volge di qua e di là, aversi significherebbe godersi per quel tanto che è possibile e il lavoro su di sé permette, senza essere costretti da un bisogno che forza a ricercarne la soddisfazione. La *jouissance*⁴⁵⁹ consente di comprendere pienamente il trapasso in altro del sé quanto delle passioni: se ne gode perché si presentano, non se ne gode più quando se ne vanno o si affievoliscono.

semantica del *pli*; invece, il *contour* richiede che l'anima abbia plurime dimensioni, e perciò la compagnia che si tiene, oltre ad essere animata da assalti e difese, colpi e contraccolpi come nell'esercizio militare, è compresa in una sagoma che interagisce con le sue facce, così come con le sue profondità affondandovi il *discours*. Se il corpo ha un didietro, anche l'anima lo ha: questi i suoi contorni. In ogni caso, la solitudine è impossibile anche quando si è fisicamente soli, perché sempre gettati al confronto con se stessi al di dentro, dove si è sempre in società e conversazione; una impostazione che risuonerà a Tocqueville, quando dice, parlando del sistema corporativo feudale, che «Nos pères n'avaient pas le mot d'individualisme, que nous avons forgé pour notre usage, parce que, de leur temps, il n'y avait pas, en effet, d'individu qui n'appartint à un groupe et qui pût se considérer absolument seul», A. DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, Paris: Flammarion, 1988, II, 9, p. 188. Tanto dentro quanto al di fuori, la solitudine non trovava vero spazio, né carne.

⁴⁵⁷ *E*, I, 50, [C], p. 538.

⁴⁵⁸ *Ivi*, I, 39, [A], pp. 432-434.

⁴⁵⁹ Si veda la voce curata da D. BOCCASSINI in (éd.) P. DESAN, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris: Honoré Champion, 2007, in part. pp. 620-621. In ogni caso, i beni della fortuna, che ci arrivano in mano e si sedimentano in noi, richiedono «du sentiment pour les savourer» perché «C'est le jouir, non le posséder, qui nous rend heureux» (*E*, I, 42, [A], p. 470). È un godimento dei sensi nella misura in cui è grazie a loro che se ne fa esperienza, che la personalità si nutre, ed essendo noi «tous creux et vides: ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir» (II, 16, [A], p. 1144).

Si deteriorano, vengono consumati a furia di gustarli e lasciano delle tracce, che, con crescendo insieme per giustapposizione, continuano a nutrire flebilmente l'anima; dei piccoli pezzi di un istante, ormai passato, che tornano a muovere quelle corde su cui si sono installati la prima volta.

La loro limitatezza, in quanto istanti catturati di singolarità, rende impossibile «les produire entiers». Le impressioni non riescono a costituirsi in un tutto. E tuttavia, «Tout mouvement nous découvre», ci trova allo scoperto e sconvolge l'intelaiatura della lira, vi produce un riverbero che si spande a tal punto che l'anima «se couche entière sur chaque matière : et s'y exerce entière, et n'en traite jamais plus d'une à la fois. Et la traite non selon elle, mais selon soi». Come se l'anima potesse far tornare indietro la pressione che riceve, la sua intera superficie viene presa e fatta sobbalzare. Ciò che cola dai sensi all'anima, però, non è la misura reale dei pesi e delle misure che le cose hanno, cioè per loro conformazione, perché «au-dedans, en nous, elle <les> leur taille comme elle l'entend». Così, «la conscience, l'autorité, la science, [...] et leurs contraires, se dépouillent à l'entrée et reçoivent de l'âme nouvelle vêtue et de la teinture qu'il lui plaît», per quanto ognuna sia regina nel proprio stato, avendo un proprio stile, proprie regole e forme. Perciò, e perentoriamente, «ne prenons plus excuse des externes qualités des choses : c'est à nous à nous en rendre compte»⁴⁶⁰. L'anima, cioè noi, si forma le proprie qualità, si regola secondo un proprio bilanciamento, mettendo così in relazione ciò che gli viene dal di fuori con il sentire che la mediazione sensibile lascia. Non c'è modo di staccare i due piani: le cose arrivano dai sensi e così l'anima è completamente investita; nel momento in cui si addentano svaniscono, cambiano conformazione e ci lasciano un sapore che è tutto nostro. La cosa non si racconta direttamente. «chaque parcelle, chaque occupation <de l'homme l'accuse et le montre> également qu'une autre», perché «Voyez combien notre âme grossit et épaisit cet amusement ridicule : si tous ses nerfs ne bandent»⁴⁶¹.

Il gioco di azione e contrazione porta una tensione superficiale continuamente altalenante, che comprende l'intervallo che va dall'unico stimolo iniziale alla sua ricezione, sì da creare un rapporto di un vuoto-un pieno⁴⁶²: una posizione è al momento

⁴⁶⁰ E, I, 50, [C], p. 538. Il passo viene introdotto dal rimando alla valutazione dei cavalli, soprattutto riguardo al loro modo di stare al passo e condursi.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 540.

⁴⁶² Forse è bene provare a leggere la dinamica della superficialità alla luce di ciò che Deleuze ci propone quando dice che «Gli stoici hanno scoperto gli effetti di superficie». Secondo questa impostazione, l'evento è una soglia instabile su cui insistono passato e futuro, mai presente; i due contrari insieme di un medesimo effetto, mai la causa singola e motrice. «gli eventi infatti, essendo soltanto effetti, possono tanto meglio entrare gli uni con gli altri in funzioni di quasi-cause o

occupata, l'anima si è completamente appiattita sulla materia, mentre l'altra è vuota perché solo uno alla volta può essere l'oggetto del nostro interesse, in una sorta di equilibrio disordinato. Questo è quello che fa la nostra anima nella grande scommessa della conoscenza. Ma allora, si pensi a quanto possa essere difficile voler parlare, poter addirittura esprimere un giudizio, sul funzionamento e il reale percorso dell'anima stessa, seguirne i rivoli e le ripe senza una meta né una mappa. C'è chi vuole formare l'uomo perfetto, cioè la loro idea di perfezione dell'uomo, nonché l'idea perfetta che parli dell'uomo; un po' come Castiglione. Invece, «Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé. [...] Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est en l'instant que je m'amuse à lui», risultando così in una immagine distorta, inframezzata dai buchi degli scatti che non sono stati presi, in cui il soggetto si rifiutava di star fermo perché distratto dai colori della tavolozza. «Je peins le passage: Non un passage d'âge en autre, [...] mais de jour en jour, de minute en minute». Solo in questo modo, in realtà, è possibile restituire una immagine la più fedele a quella che è la disposizione dell'anima umana: l'attività discontinua ma integrale, il suo completo rigirarsi su se stessa trovandosi sempre diversa, un flusso durativo di istanti singolari che saltano via da ogni linearità scontrandosi. Questo comporta che l'anima sia «toujours en apprentissage, et en épreuve», ma senza un reale metro di giudizio che separi il falso dal vero, un discrimine che possa normare una volta per tutte il confine delle cose, ancor di più delle cose dentro l'anima. Si deve parlare - anche a se stessi - «enquérant et ignorant»; non aspettiamoci da Montaigne verità, precetti o furbizie: «Je n'enseigne point, je raconte»⁴⁶³.

in rapporti di quasi-causalità, sempre reversibili (la ferita e la cicatrice)». Pertanto, da quella profondità che assomma in sé «l'identità infinita» dei contrari, emergono alla superficie «soltanto eventi infiniti», dove «ognuno comunica con l'altro per il carattere positivo della propria distanza, per il carattere affermativo della disgiunzione, cosicché l'io si confonde con questa stessa disgiunzione che libera fuori di sé. [...] Tale è già la contro-effettuazione: distanza infinitiva invece di identità infinita» (cfr. G. DELEUZE, *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli, 2022, p. 15 e p. 156). La superficie, quindi, dovrebbe venir intesa come il piano effettivo in cui l'evento arriva a manifestazione istantanea, aorista, ma che subito vede deleguati i propri connotati definitivi nella distanza che li lega e li separa. Con questo, noi vediamo in Montaigne una dinamica simile, in cui l'evento affiora alla superficie dell'esperienza e subito viene a riposizionarsi, cambiando di natura e quindi di proprietà, di modo d'essere, all'interno dell'anima in subbuglio, digerito e mangiucchiato a seconda del caso. L'identità non resiste alla prova dell'erosione subitanea con cui la pelle fagocita ciò che è stato e ciò che andrà ad essere. È anche per questo che l'opinione e il giudizio devono essere soppressi, suicidarsi nel momento stesso in cui vengono proferite: l'affermazione di una identità comporta, automaticamente, l'affermazione del suo contrario, in un movimento di sospensione del significato univoco.

⁴⁶³ E, III, 2, [B] e [C], pp. 1486-88. Si veda anche I, 55, p. 574: «[C] Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies: et séparément considérées: Non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste incapables de doute et d'altercation. Matière d'opinion, non matière de foi».

2. Storie d'altrui, costituzione di sé

Il corpo quanto l'anima sono i descrittori con cui chiamare "uomo". Il singolare della parola, universalizzato poi nel genere, non rende tuttavia conto della composizionalità con cui la formazione della personalità si svolge. Infatti, considerata la sua natura estroversa, che pure però non sdegna l'interiorità digerente, l'uomo ha come unico supporto quello della storia - o delle storie, vista l'alternanza semantica che Montaigne impiega⁴⁶⁴ -, ovvero il bacino di deposito di tutte le azioni umane, siano state esse di ieri o di millenni fa. Tutti gli storici degni di questo nome «tiennent registre des événements d'importance: parmi les accidents publics sont aussi les bruits et opinions populaires. C'est leur rôle, de réciter les communes créances, non pas de les régler»⁴⁶⁵. Una concezione più larga rispetto alla grande storia di battaglie e re, che si rivolge anche alle opinioni, ai rumori delle corde popolari. Perché, in effetti, tutto ciò che viene smosso dall'uomo nel suo incedere gli si attacca addosso come la polvere, gli rimane sotto le unghie e, così, rileva la misura della propria azione.

La registrazione di tali movimenti, dei passi come delle danze o della marcia soldatesca, cerca di fissare ciò che «la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions» farebbe, altrimenti, cadere nella grande pila di cose fatte ma di cui nessuno ritiene il significato. Quale che sia questo significato non è a dire, perché «l'écrivain n'a à rendre compte que d'une vérité empruntée»⁴⁶⁶: non solo la registrazione, ma anche la selezione è ciò che sospinge il movimento della costituzione di un'opera, quindi di sé attraverso di essa - o di sé attraverso la lettura di esse, anche se qui, di nuovo, torna la problematicità della lettura rispetto all'effettiva trasmissione del sapere per via orale⁴⁶⁷. La questione non riguarda il discernimento dell'evento riportato come vero da quello falsificato; anzi, non è davvero importante che sia «Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre», perché «c'est toujours un tour de l'humaine capacité: duquel je suis utilement

⁴⁶⁴ Rimando al saggio di G. A. PEROUSE, «Le mot "histoire" dans les *Essais* de Montaigne», in (dir.) C. G. DUBOIS, *Montaigne et l'histoire*, Paris: Klincksieck, 1991, pp. 11-20. Tale alternanza di significati palesa evidentemente le «zone di senso» che Koselleck identifica nella stratificazione del concetto di "storia", come in R. KOSELLECK, *Storia. La formazione del concetto moderno*, trad. R. LISTA, Bologna: CLEUB, 2009, p. 24.

⁴⁶⁵ *E*, III, 8, [B], p. 1750. Il regolare le condotte «touche», piuttosto, «des Théologiens et les philosophes directeurs des consciences».

⁴⁶⁶ *Ivi*, I, 21, [C], p. 184.

⁴⁶⁷ «L'étude des livres, c'est un mouvement languissant et faible, qui n'échauffe point: là où la conférence apprend et exerce en un coup. Si je confère avec une âme forte, [...] ses imaginations élancent les miennes. La jalousie, la gloire, la contention me poussent et rehaussent au-dessus de moi-même», III, 8, [B], p. 1710. A questo punto possiamo, in realtà, dire che la problematicità della scrittura è la stessa di una conversazione che si produce tra anime non forti, poiché la carica che qui si manifesta è indebolita dalle passioni che la guidano. La sola conversazione a cui attendere è quella che stimola e vivifica la personalità.

avisé par ce récit». La libertà dalla definizione epistemologica, così come dal giudizio di verità, abilita una pratica e un uso tutti diversi della storia, tale che «aux diverses leçons qu'ont souvent les histoires, je prends à me servir de celle qui est la plus rare et mémorable»⁴⁶⁸. Anche le testimonianze e i racconti di finzione, o fantastici, «pourvu qu'ils soient possibles», sono comunque di giovamento, poiché restituiscono una determinata maniera, personale e situata, di rendere di nuovo attiva, in altro contesto e in altra declinazione, la realtà storica.

La materia «de l'Histoire nue et informe» riposa nella «diversité même des bruits qui couraient et les différents rapports qu'on lui faisait», perciò «C'est plutôt un jugement que déduction d'histoire: il y a plus de préceptes que de contes»⁴⁶⁹, attraverso i quali «chacun en peut faire son profit autant qu'il a d'entendement»⁴⁷⁰. In quanto *récit* che abdica a qualsiasi predizione e certezza, la storia viene materialmente costruita per apposizioni successive e susseguentesi, come se si trattasse di una piazza pubblica che tutti possono frequentare e di cui tutti possono attingere la parte che loro più interessa. Il giudizio che si trae dalle storie è quindi il risultato non di una lettura passiva, alla maniera erudita di piena compiacenza del proprio sapere affettato, bensì di una introiezione capace di smontare il discorso scritto, così da interpretarne il messaggio, assumere su di sé ciò che più è adatto alla propria conformazione.

Non tutti, però, si immolano verso la natura nuda e informe della storia, preferendo il compito di istruire gli uomini fornendo loro un prodotto già finito, già masticato e mezzo digerito. «il m'a semblé souvent», dice Montaigne, «que les bons auteurs mêmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universel, et suivant cette image, vont rangeant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation»⁴⁷¹. L'universalità del singolare “uomo”, come accennavamo, non permette di rendere conto della molteplicità che anima e fa stare in piedi l'uomo singolo, la personalità espressiva con la quale, di fatto, ci rapportiamo. Questa postura epistemica si accosta all'errore che Guicciardini⁴⁷² attribuiva agli storici antichi: hanno pensato che ogni significato potesse

⁴⁶⁸ *Ivi*, I, 21, [C], pp. 184-186. Si veda anche A. TOURNON, «Advenu ou non advenu», in *Montaigne et l'histoire*, *op. cit.* pp. 31-38.

⁴⁶⁹ *Ivi*, III, 8, [B], p. 1746.

⁴⁷⁰ *Ivi*, II, 10, [A], p. 742.

⁴⁷¹ *Ivi*, II, 1, [B], p. 588.

⁴⁷² Sul «mon Guicciardin» Montaigne annota che «de tant d'âmes et effets qu'il juge, de tant de mouvements et conseils, il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties-là étaient du tout éteintes au monde:

rimanere imperituro, potesse cioè parlare direttamente anche a coloro che vivono in tutt'altro mondo, in tutt'altra lingua; così, gli autori, scegliendo delle caratteristiche verosimilmente universali, hanno costituito un fantoccio che può essere piegato a piacimento, anche verso la propria fuorviante interpretazione dell'accaduto. Tale fantoccio, però, non parla, non potrà mai dare realmente conto di sé e delle azioni che ha sopportato. Il personaggio così ritagliato non riporta ad effetto la storia che lo ha concretamente attraversato e che lui ha saputo toccare.

Risulta allora chiara la difficoltà con cui ci si deve confrontare allorché si approci la storia e la scrittura in genere, intese come campi di confronto con altri uomini, morti o viventi che siano, in cui è lo scontrarsi e il carambolare dei singoli pezzi di informazione a costituire un suono ora armonioso, ora scordato. Anche in questo caso, si deve usare coraggio per entrare in simile gioco di lotta, poiché viene richiesto che ognuno prenda sulle proprie spalle, se vuole poi formarvisi attraverso, il peso delle verità e della ragione, «communes à un chacun» in quanto veri e propri beni relazionali che «ne sont non plus à qui les a dites premièrement, qu'à qui les dit après». In questo modo, quando la personalità sarà abbastanza pronta a maneggiare le tante opinioni che innervano la tramatura della storia - quindi dell'uomo, passato e presente - trasformerà e mescolerà «les pièces empruntées d'autrui [...] pour en faire un ouvrage tout sien : à savoir son jugement : Son institution, son travail et étude ne vise qu'à le former»⁴⁷³, proprio come l'ape trasforma il nettare di timo e maggiorana per farne miele. La produttività di questo modello di funzionamento del sapere, rivolto al sapiente taglia e cuci, nonché alla trasformazione qualitativa dell'informazione, non solo è richiamata dall'analogia con l'ape, ma, più profondamente, è dimostrata nella infinita possibilità combinatoria con cui gli elementi altrui possono essere ricomposti nel corpo di ciascuno. Per quanto il *pool* genetico da cui attingere concretesca a seconda della ritrascrizione che ne viene fatta, l'infinita possibilità stessa della composizione consente di non limitare la visione agli effetti attesi, prevedibili, ma a ciò che può essere visto solo se si incarna l'autore, se gli si strappano le vesti di dosso per fare proprie. Questo implica altresì che non si possa mantenere distanza con l'opera e con l'autore, e nel momento in cui il volume viene aperto, è il corpo intero, dentro e fuori, a venir studiato e fatto a pezzi.

et de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles-mêmes, il en rejette la cause à quelque occasion vicieuse ou à quelque profit. Il est impossible d'imaginer que parmi cet infini nombre d'actions de quoi il juge, il n'y en ait eu quelqu'une produite par la voie de la raison», II, 10, [A], pp. 744-746. D'accordo con l'operatività storiografica di Montaigne, noi abbiamo ritenuto un altro lato di Guicciardini, che porta in direzione tendenzialmente divergente a quella che viene qui espressa.

⁴⁷³ *Ivi*, I, 21, [A], p. 272.

Questo può essere detto per il versante della scrittura attiva. Tuttavia, risuona ugualmente un secondo tono, ovvero quello dello studio condotto in prima persona. La scelta viene attuata anche nel momento in cui ci si avvicina ad un testo, cioè nel momento in cui la personalità esprime responsabilità mediante la saggia decisione su cosa sia giusto, per lei, per la sua dieta, leggere e cosa lasciare da parte: «si j'étudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connaissance de moi-même, et qui m'instruit à bien mourir et à bien vivre»⁴⁷⁴. L'attività di studio, che è sempre specchiata, nel libro quanto nell'anima, si svolge di maniera volatile, rapace nella ricognizione di quei luoghi in cui il cuore possa realmente soggiornare, o di quei *morceaux* che fanno salivare il famelico inquisitore di se stesso, che non guarda ad altro se non all'accrescimento della conoscenza di sé. Per questo «Je feuillette les livres, je ne les étudie pas : Ce qui m'en demeure, c'est chose que je ne reconnais plus être d'autrui: C'est cela seulement de quoi mon jugement a fait son profit : Les discours et les imaginations de quoi il s'est imbu»⁴⁷⁵. È da notare però che Montaigne intenda questo conservare come una rimanenza, un fondo che è ancora duro nonostante la digestione, e dunque si deposita sul fondo. Sul lato attivo agisce certamente la selezione, ma si deve considerare anche il suo converso, ovvero il processo per cui, una volta iniziata la lettura, ci si rimette all'incontro fortuito dei contenuti, la cui consistenza viene ugualmente saggiata sì da cavarne lo zoccolo duro, ciò che andrà a costituire il nostro femore. Il libero utilizzo di sé e del testo deriva da un unico movimento: quello del giudizio saggio e affinato dall'esperienza diretta della lettura, dell'immersione nelle pieghe dei documenti e delle opere, perché solo un giudizio «roide et hautain», che opera «sainement et sûrement», può attingere «à toutes mains des propres exemples, ainsi que de chose étrangère: et témoigne franchement de lui, comme de chose tierce : Il faut passer par-dessus ces règles populaires de la civilité, en faveur de la vérité et de la liberté»⁴⁷⁶.

Bisogna assumere le opinioni, le storie e il sapere altrui in modo da farlo nostro, non, di nuovo, in una dimensione di appropriazione, dato anche che la verità e la ragione sono comuni a tutti e quindi nessuno può darsene proprietario, bensì come frammenti di un corpo che va costituendosi man mano che la lettura avanza. Ingestione ed escrezione

⁴⁷⁴ *Ivi*, II, 10, [A], p. 726.

⁴⁷⁵ *Ivi*, II, 17, [A], p. 1206. «Le gain de notre étude, c'est en être devenu meilleur et plus sage. [A] C'est, disait Epicharmus, l'entendement qui voit et qui oit, c'est l'entendement qui profite tout, qui dispose tout, qui agit, qui domine et qui règne: toutes autres choses sont aveugles, sourdes et sans âme. Certes nous le rendons servile et couard, pour ne lui laisser la liberté de rien faire de soi. [...] [C] *Savoir par cœur n'est pas savoir : c'est tenir ce qu'on a donné en garde à sa mémoire*. Ce qu'on sait droitement, on en dispose, sans regarder au patron, sans tourner les yeux vers son livre», I, 26, p. 272, corsivo nostro.

⁴⁷⁶ *E*, III, 8, [B], p. 1750.

rispondono ai due lati dell'espressività personale: da una parte c'è il momento dell'*inventio*, l'elaborazione del discorso così come pensato secondo la propria coerenza, dall'altra l'espressione, l'*actio* e l'*elocutio* (se oralizzato, altrimenti si attesta nella stilistica della scrittura). La *civilité* è arrivata a formulare anche dei precetti comportamentali rispetto alla citazione o all'impiego degli autori antichi, a cui è dovuta chissà quale deferenza e maestà. In realtà, così facendo «[B] Nous nous laissons si fort aller sur les bras d'autrui, que nous anéantissons nos forces»⁴⁷⁷, ottenendo il risultato direttamente opposto rispetto a quello che si dovrebbe ricercare nello studio. Al contrario, Montaigne esorta a liberarsi della costrizione formalizzante delle etichette erudite, di coloro che si aggrappano agli antichi per non pronunciare altro se non parole piene di ovatta, che si disfano alla prima pioggia. Di più: gli *exempla*, che tanto questi sedicenti sapienti stimano e curano, hanno un valore solo per coloro che riescono a far parlare i grandi condottieri o imperatori, senza alcuna mistificazione di sorta, dato che anche «La vie de César n'a point plus d'exemple que la nôtre pour nous: Et emperière et populaire: c'est toujours une vie que tous accidents humains regardent»⁴⁷⁸. Con questo non si vuole intendere che, alla fine, leggere le biografie (appunto la scrittura del βίος, della vita pienamente storica e pubblica) degli antichi sia un esercizio inutile, perché sappiamo quanto Montaigne tenesse all'opera di Diogene Laerzio⁴⁷⁹; quello che però viene comunicato è il rifiuto dell'abbandono alla fonte, della completa rinuncia alla propria esperienza personale in favore di una riproduzione impossibile attraverso l'esempio antico⁴⁸⁰. Si legge per assorbire il sapere che ci rimane addosso, non per rimanerne intrappolati, non per barattare la pratica per la teoria o l'erudizione.

2.1 Lo sdoppiamento della virtù: godimento interiore ed uso esteriore

Non è facile definire che cosa sia virtù, non solo perché molti si sono spesi e consumati in questa impresa, restituendo sovente una immagine parziale o, in ogni caso, mal ritagliabile sul corpo umano. Le sue manifestazioni si confondono e fanno perdere i propri

⁴⁷⁷ *Ivi*, I, 25, p. 246.

⁴⁷⁸ *Ivi*, III, 13, [B], p. 1998.

⁴⁷⁹ «Je suis bien marri que nous n'ayons une douzaine de Laërtius», II, 10, [A], p. 740.

⁴⁸⁰ Si veda P. DE LAJARTE, «L'exemple historique dans les *Essais*», *Elseneur*, 31, 2016, pp. 157-174 e F. CHARPENTIER, «Les historiens sont ma droite bale», in *Montaigne et l'histoire*, *op. cit.*, pp. 21-29.

contorni, specialmente perché «Les âmes réglées d'elles-mêmes et bien nées, elles suivent même train et représentent en leurs actions même visage que les vertueuses».

Tuttavia, quella stessa faccia permette di disegnare un discrimine attraverso cui è possibile mostrare - con gran circospezione e senza protervia, visto che il periodo è introdotto da «Il me semble» - che «la vertu est chose autre, et plus noble, que les inclinations à la bonté qui naissent en nous». Nella virtù, infatti, risuona qualcosa di più grande e di più «actif», mentre nella complessione spontaneamente votata alla bontà il traino è dettato dal ritmo della ragione, che conduce e decide. La vera differenza risiede nell'impressione per cui «il semble que le nom de la vertu présuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie»⁴⁸¹. Non c'è crescita senza rottura⁴⁸², così come non c'è virtù senza un ostacolo su cui provarla, su cui attivarla e, quindi, esprimerla - sempre posto che la si detenga davvero. Per approfondire il viaggio conflittuale e flagellato del raggiungimento della virtù Montaigne ricorre a Metellio, il quale ci dice che «la vertu refuse la facilité pour compagne, Et que cette aisée, douce et penchante voie par où se conduisent les pas réglés d'une bonne inclination de nature, n'est pas celle de la vraie vertu. Elle demande un chemin âpre et épineux»⁴⁸³, proprio come Ercole, davanti al bivio, sceglie la strada più scoscesa e malcerta, in-peginandosi però alla scalata con la sola forza del coraggio e della volontà di virtù.

Questo cammino, però, può essere doppiamente rischioso: esternamente, la fortuna «se plaît» di interrompere il corso regolare di questo processo d'acquisizione, mentre all'interno continua la lotta con gli appetiti disordinati e le imperfezioni costitutive della nostra condizione. La virtù ha uno statuto in bilico, sempre costretto al tremolio sul bordo tra bontà naturale e semplice esito favorevole. Il fatto stesso che la fortuna abbia un certo peso, come un terreno su cui reclama proprietà, fa risuonare il nodo con il quale l'azione viene, in ogni caso, esteriorizzata, data in pasto alla catena di effetti e cause che viene da

⁴⁸¹ *E*, II, 11, [A], p. 748. Riporto la citazione per esteso, che ci offre un argomento piuttosto forte: «C'est à l'aventure pourquoi nous nommons Dieu bon, fort, et libéral, et juste, mais nous ne le nommons pas vertueux : Ses opérations sont toutes naïves et sans effort». Non ci occuperemo direttamente della religione e della natura divina in Montaigne, ma sull'argomento si vedano le pp. 14-57 di F. BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris: PUF, 1996. È tuttavia da sottolineare l'impiego del campo semantico riconducibile a «naïf»: la spontaneità con cui le azioni divine sono buone dimostra il carattere immediato della sua bontà, che non ha bisogno di alcun apprendimento, perciò non incontra *mai* alcun ostacolo nella sua promanazione. Anche Montaigne, comunque, si mette su questo lato: «Ma vertu, c'est une vertu, ou innocence pour mieux dire, accidentelle et fortuite. [...] Je le dois plus à ma fortune qu'à ma raison», p. 760.

⁴⁸² Tema, questo, carissimo alla filosofia e alla letteratura tedesche del secolo XVIII, dove il *Bildungsroman* è pensato secondo lo scontro del protagonista con le asperità della vita e dell'esperienza, da cui trae nuove lezioni che gli permettono di avanzare nell'affermazione di sé, nel suo rendersi adulto e autonomo. In generale, il romanzo di formazione assume questa dinamica perché apporta la struttura narrativa adeguata affinché il protagonista batta sempre la strada a lui più giusta, quindi quella con più asperità, fertili alla crescita di sé. Si veda, a mo' d'esempio, S. DELLAVALLE, «Il concetto di "Bildung" nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel», *Il cannocchiale*, 1992, 1, pp. 45-70.

⁴⁸³ *Ivi*, II, 11, [A], p. 752.

qui materialmente prodotta⁴⁸⁴. Ma se si presta maggiore attenzione alle radici della virtù, si troverà uno scenario ancora meno rassicurante: in alcuni casi, e non pochi, persino la deficienza delle forze corporee ci fa apparire virtuosi (si è sobri quando si è malati): «La faute d'appréhension et la bêtise contrefont ainsi parfois les effets vertueux»⁴⁸⁵.

La virtù - o meglio la voglia di acquisizione di virtù - viene presa per quello che è, ovvero una sperimentazione su di sé deficitaria almeno quanto la natura umana, poiché da lei è, d'altronde, concepita e attuata. È impossibile riconoscere una perfezione intrinseca alla pratica virtuosa se non per cecità, superbia o menzogna. Così, sembrerebbe allora piuttosto inutile anche solo volersi lanciare in questa opera; in realtà, però, vi sono dei benefici che solo la virtù sa dare: uno fra tutti «le mépris de la mort, moyen qui fournit notre vie d'une molle tranquillité, nous en donne le goût pur et amiable, sans qui toute autre volupté est éteinte»⁴⁸⁶. Per niente da sottovalutare questo vantaggio, dato che la morte ci può attendere dove vuole, di solito senza avvertimento o con un ingresso così subitaneo da non poter permettere nessun preparativo per accoglierla; allora, attraverso le difficoltà che la virtù attira e permette di superare (se si è in grado), «attendons-la partout. La préméditation de la mort est préméditation de la liberté». Anche solo essere soggiogati dalla paura della morte, che sicuramente è una delle più naturali e fondate, considerata la certezza con cui le si va incontro, perpetua la soggezione, ripercuote lo schiavismo alle fantasie e alle false opinioni. Invece, solo colui che «a appris à mourir, il a désappris à servir. Le savoir mourir, nous affranchit de toute sujétion et contrainte»⁴⁸⁷. Specialmente nei confronti della virtù, allora, serve nutrire il coraggio per cominciare questa strada sterrata: una volta intrapresa non è possibile tornare indietro, perché, proporzionalmente a quanto si avvanza, tanto più si abbandoneranno quelle credenze che facevano da bussola. Nessuna paura per colui che ha cominciato a vivere da solo, lontano dalle corde nodose ma tenui della semplice opinione. Voler acquisire virtù implica, in definitiva, agonizzare con il rischio continuo della morte; non però, come succedeva nei teorici della *conversation*, della reputazione, bensì della personalità intera, del proprio - perché unico referente predicativo di tale attributo (la cifra?) - portamento snodato e teso.

Per apparire bisogna proporzionalmente essere. Questo viene spesso aggiunto per motivare l'esercizio e la pratica continuata dei precetti, maturare destrezza. In questo modo si è calcata anche l'importanza dell'esercizio fisico e del buon uso del corpo

⁴⁸⁴ «De faire que les actions soient connues et vues, c'est le pur ouvrage de la fortune», II, 16, [A], p. 1150.

⁴⁸⁵ *Ivi*, II, 11, [A], p. 758.

⁴⁸⁶ *Ivi*, I, 20, [C], p. 140.

⁴⁸⁷ *Ivi*, [A], p. 148.

secondo convenienza. Montaigne non è estraneo a questa dimensione; tuttavia, la differenza risiede piuttosto nel fatto che il corpo rappresenta un'area e una superficie su cui l'anima tutta si stende, ma senza la quale non potrebbe esistere, non potrebbe nemmeno lontanamente avere cognizione di essere cosciente - banalmente, ci vuole un cervello, una materia grigia. Il corpo è una parte essenziale dell'anima, così come l'anima è una parte essenziale del corpo; vivono di una interdipendenza, scindibile solo se se ne accetta l'irreversibilità. Hanno torto coloro che vogliono privare le nostre «pièces principales» e privarle vicendevolmente, «les séquestrer». Piuttosto, «Il faut ordonner à l'âme, non de se tirer à quartier, de s'entretenir à part, de mépriser et abandonner le corps (aussi ne le saurait-elle faire que par quelque singerie contrefaite) mais de se rallier à lui, de l'embrasser, le chérir, lui assister, le contrerôler, le conseiller, le redresser et ramener quand il se fourvoie»⁴⁸⁸: non si può permettere che l'anima viva nella sua camera, si rintani lontana dalla «communication» con se stessa. La conversazione continuata con se stessi è il luogo primo in cui si genera *franchise*, perché è da qui che si prende in carico il rapporto con la verità, equiparando pensiero ed azione, sentire e fare. «Un cœur généreux ne doit point démentir ses pensées : il veut se faire voir jusques au dedans. Ou tout y est bon, ou au moins tout y est humain»: *virī probi sermo*. Il corpo non serve da scudo o guscio dell'anima, come se al di dentro questa avesse a disposizione un vuoto siderale in cui solo la sua voce risuona; la pelle appare come se fosse intessuta di vimini, perché ogni fibra è animata e tesa, e così l'anima si muove dappertutto⁴⁸⁹. I fluidi che migrano da budello a budello sono visibili, ma non è a causa di questo che bisogna curare onestà nei propri confronti: ne va della consistenza stessa della carne. Si rifiuta la menzogna perché si è costantemente osservati non da fuori, bensì da dentro, dato che l'anima vede e sente ciò che noi vediamo e sentiamo. Quindi, la voglia di acquisizione di virtù, se perseguita, richiede che la personalità si immoli completamente al cammino, non in sacrificio, ma in tutta la sua vitalità, si faccia anima del corpo⁴⁹⁰. «Il la [la virtù] faut aimer pour elle-même»⁴⁹¹. La virtù agisce, in questo modo, come composizione di parti, incolla le nostre «pièces rapportées». Certo, però, che se non si ha almeno una idea «en gros» della «forme du total en sa tête», anche questo legame andrà sciogliendosi, perché risulta impossibile disporre le azioni particolari nel giusto ordine. L'arciere «doit

⁴⁸⁸ *Ivi*, II, 17, [A], p. 1184.

⁴⁸⁹ «A quant de fois témoignent les mouvements forcés de notre visage les pensées que nous tenions secrètes, et nous trahissent aux assistants !», I, 21, [C], p. 178.

⁴⁹⁰ Infatti, solo «Par la dislocation que les passions apportent à notre raison, nous devenons vertueux» (II, 12, [C], p. 1044): il corpo funge da cinghia di trasmissione tra l'ébranlement e la produzione stessa delle passioni, fagocitate poi dall'anima come proprio prodotto. Una volta digerite, l'anima può dirsi virtuosa.

⁴⁹¹ *Ivi*, II, 17, [A₂], p. 1200.

premièrement savoir où il vise, et puis y accommoder la main, l'arc, la corde, la flèche, et les mouvements»⁴⁹².

La dimostrazione e l'ostensione della virtù risulta, sempre di più, una attività troppo poco appagante, poiché associata «à cette nouvelle vertu de feintise et de dissimulation, qui est à cette heure si fort en crédit»⁴⁹³, nella quale non si coglie alcun elemento di autenticità e verosimiglianza a se stessi. E proprio come il malato, che rimane sobrio non per temperamento e virtù ma per costrizione del malanno, «Il fait bon naître en un siècle fort dépravé: car par comparaison d'autrui, vous êtes estimé vertueux à bon marché»⁴⁹⁴: la *conversatione* cortigiana moltiplica le occasioni in cui affermare virtù in altrui, non perché sia vero, ma perché ricomprende dissimulazione e inganno come effetti di un'anima bella; se tutti sono virtuosi, nessuno lo è alla fine. Perché si gonfiano i contorni della virtù, della sua apparenza, non si considera che è «au-dedans, et en sa poitrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y être réglé, c'est le point». A quel punto ci diverrà chiaro «Le voisin degré» dell'avanzamento, che «c'est de l'être en sa maison, en ses actions ordinaires, desquelles nous n'avons à rendre raison à personne : Où il n'y a point d'étude, point d'artifice»⁴⁹⁵. Portare la casa ovunque, non per rintanarsi come la lumaca, né per porgere la guancia più familiare a chicchessia, bensì come disposizione, come seconda dimensione di sé, che pure corrisponde adesivamente alla prima. L'anima non ha bisogno di tendere alle stelle, poiché le è sufficiente il procedere «ordonnément». La sua grandezza si misura non in larghezza, ma in «médiocrité» - e specialmente per noi che «vivons une vie privée, qui n'est en montre qu'à nous». Ognuno, «s'il s'écoute», scopre «en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions qui lui sont contraires»⁴⁹⁶. Quindi, «écoutons-y», in modo

⁴⁹² *Ivi*, II, 1, [A], p. 598.

⁴⁹³ *Ivi*, II, 17, [A], p. 1198. Questa virtù parliera è sintomo di una corruzione dei costumi e del vivere sociale in generale, «car comme disait Pindare, l'être véritable est le commencement d'une grande vertu», mentre «[A] Notre vérité *de maintenant*, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui» (II, 18, p. 1234, corsivo aggiunto). Già con questo passo potremmo avanzare nel dire che la verità non è, nelle cose umane, data una volta per tutte, né tantomeno è esente da oscillazioni e manipolazioni, specialmente se questa mutazione è condotta con le armi dell'eloquenza e della persuasione. È la verità di adesso, magari non sarà la stessa tra un'ora o un mese. Quello che, invece, dovrebbe continuare ad avere forza è il fatto che a permanere veritiero è il sé che si esprime, solo mezzo con il quale la verità possa effettivamente rivelarsi in quanto *verità di sé*. La menzogna, la dissimulazione (anche se Montaigne sembra piuttosto pensare alla simulazione) «rompt tout notre commerce, et dissout toutes les liaisons de notre police» (*ivi*, p. 1236), esattamente perché alla radice della società vi è «la parole».

⁴⁹⁴ *Ivi*, pp. 1196-98.

⁴⁹⁵ *Ivi*, III, 2, [B], p. 1492. L'essere «en sa maison», sebbene abbia qui un senso che vuole essere letterale, si deve sottolineare che la formulazione riconduca all'οικειοσις stoica, in quanto piena presenza e godimento di se stessi.

⁴⁹⁶ *Ivi*, III, 2, [B], p. 1498. La «forme maîtresse», oltre a costituire il calco originale con il quale si è spediti nel mondo, comunica col «patron au-dedans, auquel toucher nos actions» e che tutti dovremmo stabilire, al fine di costituire le nostre «lois» e la nostra «cour», al fine di «juger de moi, et m'y adresse plus qu'ailleurs» (*Ivi*, p. 1492). In ogni caso, il tribunale

da trovare quella prudenza che la natura ci ha dato in dote, dal carattere non «tant ingénieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'avenant facile et salutaire». Con il proprio passo, questa prudenza sa guidarci verso l'ordine e l'armonia tra azione e pensato, perché così sarebbe il naturale, perciò inviolabile, vivere dell'uomo. Ciò che è richiesto ad ognuno è «savoir s'employer naïvement et ordonnément : c'est-à-dire naturellement»⁴⁹⁷. Pare che la saggezza, in quanto pinnacolo della virtù, richieda, allo stesso modo, una completa immersione nei suoi processi: per essere saggio, cioè massimamente virtuoso, si deve vivere completamente e conseguentemente al treno che la natura ha ordinato, senza alcuno sforzo di sorta, poiché anche il saper seguire dimostra la capacità di ciascuno di saper permanere nel «bâtiment solide et entier, dont chaque pièce tient son rang et porte sa marque»⁴⁹⁸, della saggezza.

La virtù non ha bisogno di essere ostesa al di fuori perché l'anima si contenti di sé e si tenga compagnia. Il saggio deve saper innanzitutto *godere* della propria virtù, e perciò deve «au-dedans retirer son âme de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses»⁴⁹⁹, perché «Ce n'est pas pour la montre que notre âme doit jouer son rôle, c'est chez nous, au dedans, où nuls yeux ne donnent, que les nôtres. [...] En cette confusion venteuse de bruits de rapports et opinions vulgaires qui nous poussent, il ne se peut établir aucune route qui vaille»⁵⁰⁰. E cosa fare, allora, al di fuori? «il doit suivre entièrement les façons et formes reçues. La société publique n'a que faire de nos pensées»⁵⁰¹. La dimensione del *dehors* non rappresenta un ambiente ostile, che dunque deve essere evitato completamente attraverso una ascesi individuale, tutta giocata all'interno. L'esterno continua a esistere, specialmente come luogo del corpo e della sua espressione; piuttosto, quello che il saggio deve arrivare a capire è il giusto rapporto di distanza rispetto al vociare confuso del popolo, al baccano degli zoccoli dei pescivendoli

è pensato come arena di lotta e scontro, in cui l'anima in-formata continua a formarsi attraverso la levigazione prodotta dallo sfregamento contrario con l'istituzione, l'educazione esterna, e le intemperie, questa volta, generate dai venti delle passioni. In particolare, l'istituzione «a eu pour fin de nous faire, non bons et sages, mais savants: elle y est arrivée. Elle ne nous a pas appris de suivre et embrasser la vertu et la prudence, mais elle nous en a imprimé la dérivation et l'étymologie : [...] elle nous a appris les définitions, les divisions et partitions de la vertu, comme des surnoms et branches d'une généalogie, sans avoir autre soin de dresser entre nous et elle quelque pratique de familiarité et privée accointance» (II, 17, [A], p. 1224). La virtù, quando rimane estranea a noi stessi, non è che una parola vuota, appresa a memoria.

⁴⁹⁷ *Ivi*, III, 13, [C], p. 1998.

⁴⁹⁸ *Ivi*, [B], p. 2004.

⁴⁹⁹ *Ivi*, I, 23, [A], p. 210. Almeno il saggio dovrebbe saper fare a meno dell'espressione del proprio giudizio, che altro non crea se non una definizione, una cesura con cui si afferma l'identità di un oggetto a se stesso (in quanto proposizione negativa, ma questo vale anche per le altre modalità di predicazione), tagliando via il mutamento a cui può essere soggetto o, addirittura, l'errore stesso della ragione che giudica. Questo lo si vede ancora meglio in «Toutes actions publiques», le quali «sont sujettes à incertaines et diverses interprétations, Car trop de têtes en jugent» (III, 10, [B], p. 1898).

⁵⁰⁰ *Ivi*, II, 16, [B], p. 1154

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 210, *cit.*, e «Le silence et la modestie sont qualités très commodes à la conversation. On dressera cet enfant à être éparnant et ménager de sa suffisance, quand il l'aura acquise», I, 26, [C], p. 276.

di opinioni. Questo brusio di sottofondo non permette, infatti, all'anima di ascoltare il proprio *discours*. La lontananza che si evidenzia - che non deve essere confusa con la distinzione tra *foro interno* e *foro esterno*, per come si presenterà con Hobbes - attiva, parallelamente, la lontananza anche dalle maniere di affermare e predicare che si danno nella *conversatione* pubblica: è compito del saggio defilarsi dall'opinione e dal giudizio di verità⁵⁰², dal tintinnio delle tante fantasie che si attaccano alla pelle. In questo modo, nel vuoto espressivo emerge, per negativo, la forma del sé⁵⁰³: è anche attraverso questa separazione dall'apposizione di verità che il saggio assume e si conforma alla sua «forme maîtresse». Torna allora la famosa massima epicurea: «CACHE TA VIE, qui défend aux hommes de s'empêcher des charges et négociations publiques, présuppose aussi nécessairement qu'on méprise la gloire»⁵⁰⁴.

Per quanto questo processo sia lotta e agone, bisogna comunque riconoscere che «La gloire et la curiosité sont les deux fléaux de notre âme. Cette-ci nous conduit à mettre le nez partout, et celle-là nous défend de rien laisser irrésolu et indécis»⁵⁰⁵. L'anima è fallibile, perché questa è la nostra *contexture*. Accettare tale dimensione non comporta una necessaria e inevitabile sconfitta, né che ci debba rivolgere all'istintiva preferenza per il piacere dello stomaco; piuttosto, la fallibilità rinfocola ogni volta il processo acquisitivo, poiché è anche sbagliando e cedendo che si impara ad accumulare la forza che, la prossima volta, ci farà tendere e tirare ancora di più la corda. Il mondo esteriore rappresenta l'area in cui l'anima, incorporea ma vivente attraverso la materialità del corpo, si esercita. Tuttavia, cambia il rapporto di forza con questa esteriorità: essa esiste per sé, noncurante dei sommovimenti che ci colpiscono da dentro, anche quando sembra invadere gli spazi privati. Il punto è sapersi governare opportunamente tra le opinioni, gli eventi e le passioni, non per il riconoscimento degli altri, come se avessimo a comprare la loro fiducia, bensì per continuare a sondare e stabilizzare i piedi nelle proprie scarpe, per proseguire il lavoro di scavo che, alla fine, farà apparire come bassorilievo la forma di ciascuno. La gloria e la «renommée» sono pendagli dell'esteriorità: non sono prodotti autonomamente, non vengono secreti come succhi intestinali, perché, al contrario, ci vengono proposti come pasti obbligati, anche quando si è già pieni. Non è la rinomanza

⁵⁰² «La science et la vérité peuvent loger chez nous sans jugement, et le jugement y peut aussi être sans elles : voire la reconnaissance de l'ignorance est l'un des plus beaux et plus sûrs témoignages de jugement que je trouve», II, 10, [A], p. 726.

⁵⁰³ «Et au rebours du commun, reçois plus facilement la différence que la ressemblance en nous», I, 37, [C], p. 412.

⁵⁰⁴ *Ivi*, II, 16, [A], p. 1144.

⁵⁰⁵ *Ivi*, I, 27, [A], p. 330.

la causa motrice della virtù⁵⁰⁶; può esserne un effetto allorché si accoppino azioni e pensieri, allorché, quindi, il saggio abbia effettivamente gioito della propria condizione, ma non ne gode perché gli viene riconosciuto il merito relativo. La virtù cambia viso quando invocata strumentalmente per apparire, poiché è scarnificata della sua essenza vitale: «La vertu est chose bien vaine et frivole, si elle tire sa recommandation de la gloire»⁵⁰⁷, tanto da volare via; ne rimane solo la parola, non il significato. «[A] Ce n'est pas que le sage ne puisse partout vivre content, voire et seul en la foule d'un palais : mais s'il est à choisir, il en fuira, dit-il, même la vue. [...] [C] Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme : l'un par son vice, l'autre par sa nature»⁵⁰⁸.

Questa condizione «de vivre par la relation à autrui», che ci viene impressa non si sa da chi, se «ou art ou nature», ci rende molto più meschini, ci abbassa molto più di quanto ci apporti beneficio. Questo differenziale si verifica a partire dal fatto che, all'esterno, nel correre della società, ognuno imbastisce e arrangia le proprie risorse affinché siano visibili «les apparences à l'opinion commune : Il ne nous chaut pas tant quel soit notre être, en nous, et en effet, comme quel il soit en la connaissance publique». Mettere in mostra la virtù, come se si avesse a vendere la propria immagine al mercato, barattata magari per un po' di influenza o una buona posizione a tavola, non è altro che un deprezzamento della virtù e, per esteso, dell'anima stessa, che pure dovrebbe essere l'unico soggetto di cura a cui prestare attenzione, dato che solo quella ci rimane di realmente nostra: non i beni mondani, non la reputazione e la memoria, non le cariche. In questo modo, «Les biens mêmes de l'esprit, et la sagesse, nous semble sans fruit, si elle n'est jouie que de nous, si elle ne se produit à la vue et approbation étrangère»⁵⁰⁹, proprio come voleva Castiglione. Invece di seguirlo, però, «reformez-vous» incessantemente, si persegua il lavoro di cesello che si esercita su di sé. Si spacchi la virtù stessa: da una parte quella covata dentro, ancora nuda e pura come si è voluta coltivarla, senza ingerenze; dall'altra, si usi quella «assignée aux affaires du monde est une vertu à plusieurs plis, encoignures et coudes, pour s'appliquer et joindre à l'humaine faiblesse : Mêlée et artificielle: non droite, nette, constante, ni purement innocente»⁵¹⁰.

⁵⁰⁶ «[C] La plus courte façon d'arriver à la gloire, ce serait faire par conscience ce que nous faisons pour la gloire», III, 2, p. 1494. L'unica causa motrice è l'amore per la virtù in quanto virtù.

⁵⁰⁷ *Ivi*, II, 16, [A], p. 1148, che continua con «[C] *Vera et sapiens animi magnitudo honestum illud quod maxime naturam sequitur, in factis positum, non in gloria, iudicat*», p. 1150.

⁵⁰⁸ *Ivi*, I, 39, p. 426.

⁵⁰⁹ *Ivi*, III, 9, [C], p. 1772. Per la citazione di Castiglione si torni a IV, IV, pp. 357-8 dell'edizione seguita.

⁵¹⁰ *Ivi*, [B], p. 1842. È da sottolineare il fatto che la virtù è connessa alla condizione umana, tagliata sulla sua fallibilità: come a dire che non si governano gli affari, e nemmeno si governa se stessi nel mondo, senza colpa; e tantomeno con qualche pretensione di perfezione.

Così come si deve imparare a godere di sé a tempo e misura debiti, si dovrebbe «[se] prêter à autrui, et ne se donner qu'à soi-même»: la proprietà e possesso di sé in quanto intero restano a noi, mentre gli altri ricevono un *pli* di quella virtù, e non per sempre, ma per quel tanto che basta loro per usarlo e consumarlo. Coloro che si assoggettano si danno integralmente, anima e corpo con tutte le loro facoltà, ai nuovi padroni di sé: sono soggetti a e per qualcuno. «Il faut ménager la liberté de notre âme, et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes»⁵¹¹. Non ci si sottrae alla *conversatione*, alla *communication*, perché comunque il mondo va vissuto affinché l'anima possa concreocere, appiccicarsi via via a nuovi eventi; «Il faut vivre du monde, et s'en prévaloir, tel qu'on le trouve». Tuttavia, la nostra parte va giocata «comme rôle d'un personnage emprunté», perché sarebbe follia o stregoneria «faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre»⁵¹² della maschera e dell'apparenza che si hanno.

3. Evento e fortuna

Certo, l'azione deve, in ogni caso, manifestarsi in quanto atto⁵¹³. Bisogna giocare il ruolo appunto. Anche, però, quando uno abbia raggiunto un buon livello di saggezza, non dovrebbe pertanto credere di potere tutto, di conseguire ogni obiettivo si sia imposto al suo intendimento, perché la «fortune rejetée trop loin de vous la société et la compagnie, elle vous plante trop à l'écart»⁵¹⁴. Una volta che le azioni si inseriscono nel corso mosaicato degli eventi, uno indifferentemente dall'altro, non importa quale sia la forza della propria anima rispetto alla ritenzione delle passioni, alle forze altrui che si mobilitano per la buona riuscita e il buon effetto: la fortuna «pour nous apprendre combien elle peut en toutes choses, et qui prend plaisir à rabattre notre présomption, n'ayant pu faire les malhabiles sages, elles les fait heureux à l'envi de la vertu. [...] La plupart des choses du monde se font par elles-mêmes, *Fata viam inveniunt*»⁵¹⁵. Conducendosi baldanzosi, perché rassicurati dalla propria saggezza - se mai si può dire di averla in possesso -, si noterà ben presto che «C'est imprudence, d'estimer que

⁵¹¹ *Ivi*, III, 10, [B] p. 1864.

⁵¹² *Ivi*, [B] e [C], p. 1880.

⁵¹³ D'altronde, «Qui ne participe au hasard et difficulté, ne peut prétendre intérêt à l'honneur et plaisir qui suit les actions hasardeuses», III, 7, [C], p. 1706. E ancora «Rien de noble ne se fait sans hasard», I, 24, [B], p. 230.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ *Ivi*, III, 8, [B], p. 1732.

l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune»⁵¹⁶. Tale presunzione, che risponde, in sostanza, alla presunzione tutta umana di essere stati elevati al di sopra delle altre creature per qualità, si riversa da subito nel proprio contrario, perché crede erroneamente di poter eliminare il mondo, il suo scorrere, con la semplice apposizione dell'agire. «Tant c'est chose vaine et frivole que l'humaine prudence : et au travers de tous nos projets, de nos conseils et précautions, la fortune maintient toujours la possession des événements», e con questo in mente si dovrebbe fare seguendo tale restrizione, condursi e agire «plus grossièrement et superficiellement»⁵¹⁷, sì da lasciare il giusto spazio alla controazione della fortuna. In realtà, dando alla fortuna ciò che gli spetta di diritto, potremmo cogliere «la matière <et> la semence» che colano dal suo mescolarsi nell'evento, e che l'anima «plus puissante qu'elle, tourne et applique comme il lui plaît», perché, di per sé, «La fortune ne nous fait ni bien ni mal»⁵¹⁸. Nei riguardi dell'evento, nutrire troppa prudenza è ugualmente rischioso e d'impedimento almeno quanto quelli che dicono che non esista un eccesso nella virtù⁵¹⁹. La fortuna, il circolare dell'evento, non ci richiede altro che un portamento che sappia farle fronte, la sappia guardare negli occhi, non sfidandola, come a volerle strappare di mano la forza e il governo che detiene, bensì trattandola da pari, mostrandoci pronti e sicuri nella via che si intraprende⁵²⁰.

In questa maniera, si riescono a scindere diversi piani che si giocano sull'evento medesimo: da una parte quello autonomo appunto, in cui l'uomo non ha partecipazione alcuna; dall'altra, quello dell'anima che vi si esercita per se stessa, che rielabora e metabolizza ciò che gli è accaduto davanti. L'uomo «doit à la fortune et au rencontre la vérité qu'il découvre lui seul, puisque lors même, qu'elle lui est tombée en main, il n'a pas dequoi la saisir et la maintenir, et que sa raison n'a pas la force de s'en prévaloir»: quella verità che ci cade in mano non è che la verità dell'anima (genitivo soggettivo), di cui non vediamo certamente il «visage pareil et universel», né l'essenza «uniforme et constante», dato che «Toutes choses produites par notre propre discours et suffisance, autant vraies

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 1734.

⁵¹⁷ *Ivi*, II, 20, [B], p. 1250.

⁵¹⁸ *Ivi*, I, 14, [C], p. 114.

⁵¹⁹ «[B] La prudence si tendre et circonspecte est mortelle ennemie de hautes exécutions», I, 24, p. 230 e «Ceux qui disent qu'il n'y a jamais d'excès en la vertu, d'autant que ce n'est plus vertu si l'excès y est, se jouent des paroles», I, 30, [A], p. 356.

⁵²⁰ «[B] Aux événements, je me porte virilement, en la conduite puérilement», II, 17, p. 1194. L'incontro con gli eventi è virile, certo e fermo quindi, mentre la condotta che ne segue è quella del bambino che segue il genitore. Il fatto di rimettersi al governo della madre fortuna implica non solo che si segua, senza voler forzare alcuna mano, il corso che si attiva dal momento in cui si compie il primo passo orientato, ma, altresì, che si segue con ingenuità, *naïveté*, questionando ma non affermando, senza aspettarsi niente di diverso da ciò che autonomamente e spontaneamente si produrrà. Condotta socratica nell'evento.

que fausses, sont sujettes à incertitude et débat»⁵²¹. Come quelle pietre calcaree che a contatto con la pelle umana, infestata di batteri e perciò inquinante, si rovinano e si alterano, ugualmente la verità si imbastardisce e corrompe in altro stato quando viene presa dalle facoltà conoscenti dell'anima⁵²². È anche per questo motivo che il saggio dovrebbe saper sospendere il giudizio e, ancor di più, tenere a freno la formazione dell'opinione: «Le monde n'est qu'une branloire pérenne. [...] La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant»⁵²³, e quindi formare un giudizio di verità che si pretenda affermativo e, allo stesso tempo, definitivo, rappresenta uno dei tanti effetti della superbia razionalistica a cui l'uomo è incline - non per natura, ma per convincimento, causato e rinforzato dalle tante filosofie che hanno costruito un uomo iperpotente, iperveritiero, tanto da farlo scadere nel suo opposto: un fantasma inconsistente, vuoto dentro perché deve lasciar posto ad una presunta ragione a parte. «Selon moi ce ne sont que mouches et atomes qui promènent ma volonté», i quali stimolano in direzioni sempre differenti, con esiti tutti diversi per sostanza ed apparenza, con reazioni ancor più lontane tra loro. Gli atomi ci colpiscono ad ogni ora, perché compongono persino l'aria che si respira e che ci intesse in una determinata maniera, ma mai finalmente, proprio perché quei fendenti ci rigirano dalla parte opposta, e così «[B] Nous ne sommes jamais chez nous, nous sommes toujours au-delà»⁵²⁴. «Les occasions <et> les matières roulent et changent sans cesse»⁵²⁵: non resta allora che seguirle come sono e secondo ciò che noi siamo per ora.

L'essenza stabile, per noi e per la nostra percezione - che inizia nei sensi -, non esiste mai davvero, se non nelle fantasie che la ragione riesce a fingere. Tuttavia, questa disposizione non riesce a far breccia nell'opinione, che si rivolge alle apparenze come se fossero enti sussistenti; addirittura, la ragione ci porta a credere che ogni uomo sia una individualità unica e unitaria, senza doppi sensi né ghirigori. Questa è la condizione in cui la ragione vive, su ogni conoscenza esercitandosi all'infinito senza mai raggiungere la stabilità. La scienza e la conoscenza, però, possono sorgere - a condizione appunto di intenderne la natura semovente - solo dopo che l'evento si sia prodotto e manifestato all'esperienza: «Nous guidons les affaires en leurs commencements, et les tenons à notre

⁵²¹ *Ivi*, II, 12, [A], pp. 1012-14.

⁵²² «il se sent par expérience, que tant d'interprétations dissipent la vérité, et la rompent», III, 13, [B], p. 1984, «Car la vérité même n'a pas ce privilège d'être employée à toute heure, et en toute sorte; Son usage, tout noble qu'il est, a ses circonscriptions, et limites», *ivi*, [B], p. 2008. La verità non si determina tra affermativo e negativo, perché «le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini», I, 9, [C], p. 56.

⁵²³ *Ivi*, III, 2, [B], p. 1486.

⁵²⁴ *Ivi*, I, 3, p. 18.

⁵²⁵ *Ivi*, III, 2, [C], pp. 1504-6.

merci: mais par après, quand ils sont ébranlés»⁵²⁶, a noi non resta che il seguito, la nostra conduzione al di dentro, da cui emergono gli effetti, i quali «diraient plus de la fortune que de moi. Ils témoignent leur rôle : non pas le mien, si ce n'est conjecturalement et <in>certainement»⁵²⁷. L'effetto non è in nostro potere, poiché viene generato dal libero rincorrersi degli atomi che rimangono sulla pelle dell'anima⁵²⁸. A noi, così, non rimane che guardare *a posteriori* ciò che è ancora possibile dire («L'avènement fait la science, non la science l'avènement»). Mai, però, con la pretensione di verità che si vuole infallibile o certa: «Ce que nous voyons advenir advient : mais il pouvait autrement advenir»⁵²⁹.

3.1 Apparenza, opinione, giudizio

La ragione si comporta da tiranna quando ci fa presumere di poter vedere nel cuore delle cose, di leggere i suoi significati profondi e realmente veri; una tirannia debole però, visto che esclusivamente Dio può «se connaître» e «interpréter» le sue opere⁵³⁰. La coscienza ha abbastanza forza per metabolizzare e rendere come se fossero proprie le semenze che ci arrivano dalla fortuna; tuttavia, la stessa forza, rispetto alla verità, ci permette solamente di formarci un'idea vaga e confusa, instabile e molteplice. Le apparenze sono ovunque le stesse e «[C] – Rien ne semble vrai qui ne puisse sembler faux». Trova qui motivazione il ricorso alla postura dei pirroniani, il cui effetto discorsivo produce «une pure, entière et très parfaite surséance et suspension de jugement. Ils se servent de leur raison pour enquérir et pour débattre, mais non pas pour arrêter et choisir»⁵³¹. Questo comporta una generale squalificazione sia dell'espressione, sia dell'opinione di una

⁵²⁶ *Ivi*, III, 10, [C], p. 1894.

⁵²⁷ *Ivi*, II, 6, [C], 672.

⁵²⁸ «Je suis encore de cette opinion, que ces plaisantes liaisons de quoi notre monde se voit si entravé, qu'il ne se parle d'autre chose, ce sont volontiers des impressions de l'appréhension et de la crainte», I, 21, [A], p. 172.

⁵²⁹ *Ivi*, II, 29, [A], p. 1306.

⁵³⁰ «Car nous sommes nés à quêter la vérité, il appartient de la posséder à une plus grande puissance. [...] Le monde n'est qu'une école d'inquisition. [...] Autant peut faire le sot celui qui dit vrai que celui qui dit faux : car nous sommes sur la manière, non sur la matière du dire», III, 8, [B], pp. 1720-22. Similmente, «Il n'importe pas seulement qu'on voie la chose, mais comment on la voit», I, 14, [A], p. 114.

⁵³¹ *Ivi*, II, 12, pp. 912-914. E poco sotto: «*Hi sumus qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus, tanta similitudine ut in iis nulla insit certe iudicandi et assentiendi nota* [Nous sommes de ceux qui disent qu'une certaine dose de faux est partout mêlée au vrai, et lui ressemble tant qu'on ne trouve pour les distinguer aucun indice qui autorise un jugement ou un assentiment certain]», p. 920. Sul pirronismo rinascimentale si veda E. NAYA, «Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon», pp. 13-32 e N. PANICHI, «Montaigne and Plutarch: A Scepticism That Conquers the Mind», pp. 183-212, in (ed.) G. PAGANINI, J. R. MAIA NETO, *Renaissance Scepticism*, Dordrecht, NL: Springer, 2009. Per l'interrelazione di socratismo e pirronismo, A. M. IOPPOLO, «Socrate nella tradizione accademico-scettica e pirroniana», in AAVV, *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli: Bibliopolis, 1995, pp. 89-124.

scienza, poiché tutto ciò che passa nel linguaggio è, costitutivamente, definito da parole, che rinchiudono il senso e il significato una volta per tutte in una forma fissa: «[A] Je vois les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur générale conception en aucune manière de parler: car il leur faudrait un nouveau langage»⁵³². Non si tratta, questa volta, del nodoso problema tra scrittura e oralità; piuttosto, è la manifesta aporeticità del linguaggio *tout court*. Ogni volta che l'uomo si esprime, non potendone fare a meno, impiega delle parole, dei termini, i quali recidono il reale, il cambiamento connaturato alle cose del mondo, dalla preposizione, composta perciò da segnapisti che significano *per noi*, ma non per davvero. «[A] Il y a le nom et la chose : le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose, le nom ce n'est pas une partie de la chose, ni de sa substance: c'est une pièce étrangère jointe à la chose, et hors d'elle»⁵³³. Il linguaggio, quindi, gioca su un piano radicalmente altro rispetto alla verità, per quanto cerchi di coglierne il senso - evidentemente non intrinseco perché inatingibile. Non rimane che silenzio, allora? No, perché esternare i prodotti della coscienza è movimento naturale alla nostra condotta: l'uomo, pure il saggio, non può scappare dal ricevere le briciole dall'esterno e trasformarle in castelli di sabbia, che sembrano tanto solidi quanto più si appoggiano sul nulla. La dinamica costitutiva dell'azione coscienziale - dato che sempre di pragmatica si tratta: nel pensiero, nel linguaggio, negli eventi⁵³⁴ - non ha i mezzi di «distinguer, ni de quoi choisir la vérité du mensonge [...] qui ne peut à la vérité loger en notre imagination que malaisément»⁵³⁵.

È acquisito, a questo punto, che «[B] Les sens sont nos propres et premiers juges, qui n'aperçoivent les choses que par les accidents externes»⁵³⁶, tanto che l'anima si dà completamente e tutta intera all'esteriorità dell'oggetto una volta che vi entri in contatto. Perciò noi cominciamo a formarci un'idea di conoscenza a partire dai sensi, i quali catturano delle frazioni delle cose e, dopo aver introiettato quello che si lascia strappare, la ragione, «cette apparence de discours que chacun forge en soi»⁵³⁷, deve «peser et

⁵³² *E*, II, 12, p. 960.

⁵³³ *Ivi*, II, 16, p. 1142. Si veda ancora F. BRAHAMI, *Le scepticisme, op. cit.*, questa volta p. 79 sgg. per il ricorso al nominalismo ockhamiano. Torna opportuno, a questo proposito, il detto greco secondo il quale gli uomini «sont tourmentés par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mêmes», I, 14, [A], p. 80. Vediamo che la coscienza e l'anima si impegnano più a formulare giudizi provvisori e passeggeri senza però trattarli come tali, poiché persuasi della sussistenza universale delle cose re-immaginate.

⁵³⁴ «[A] Les secousses et ébranlements que notre âme reçoit par les passions corporelles peuvent beaucoup en elle, mais encore plus les siennes propres: auxquelles elle est si fort en prise qu'il est à l'aventure soutenable qu'elle n'a aucune autre allure et mouvement que du souffle de ses vents, et que sans leur agitation elle resterait sans action, comme un navire en pleine mer que les vents abandonnent de leur secours», II, 12, p. 1042.

⁵³⁵ *Ivi*, II, 12, [A], p. 1030.

⁵³⁶ *Ivi*, III, 8, p. 1726.

⁵³⁷ *Ivi*, II, 12, [A], p. 1038.

assortir, et les faut avoir digérées et alambiquées»⁵³⁸ per tirarne qualche concezione. Nemmeno la ragione sta ferma; anzi: essa somiglia piuttosto a «un instrument de plomb, et de cire, allongeable, ployable, et accommodable à tout biais et à toutes mesures»⁵³⁹. Ebbene, il ricorso ad uno strumento pone, allo stesso modo, dei problemi difficili da sbrogliare, dato che «Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire : pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration: pour vérifier la démonstration, un instrument: nous voilà au rouet»⁵⁴⁰. Tale strumento, a metà fra ragione e linguaggio, più che rendersi utile secondo il suo disegno, dimostra, al contrario, tutta la fallacità dell'espressione sulle cose del mondo, le quali, a differenza nostra, rispettano senza rimostranze il «passage» energetico del trapasso sublunare. «Il n'y a rien plus arrière qui puisse pousser le sens en évidence»⁵⁴¹, e per forza, dunque, «l'humaine science ne se peut maintenir que par raison déraisonnable, folle et forcenée»⁵⁴², che non per questo deve essere abbandonata e gettata in discredito. Il saggio, avendo appreso questa mancanza di «fermeté», impiega comunque il linguaggio per battersi e agonizzare, riattivare la pratica combattiva del dialogo: la realtà espressa linguisticamente si compone attraverso la levigazione e il cozzare degli elementi che la formano; d'altra parte, dal punto di vista della condotta, tale atteggiamento comporta una mobilità che asseconda il vento delle passioni e degli eventi, tale per cui il governo di sé si assicura e si salda al movimento e alla *branloire*, seguendone il traino senza però farsi trascinare. L'ἐπιτομή, in questo modo, viene rifunzionalizzata al fine di sopprimere il linguaggio positivo - quello che affibbia fittivamente dei connotati alle cose come se fossero loro proprietà reale - e, parallelamente, garantire uno spazio sicuro alla personalità per attuare il principio massimo della logica, ovvero il «*Distingo*» il più «universel membre de ma Logique»⁵⁴³, che smembra il dato e l'apparenza digerita per trarne i singoli elementi, in una analitica del setaccio. L'opinione, così come tutto ciò che l'uomo fa, dice più della sua origine che delle materie di cui parla⁵⁴⁴.

Non è, però, una colpa dell'uomo se la sua condizione lo costringe al nomadismo psicologico. La vita stessa «est un mouvement matériel et corporel, Action imparfaite de sa propre essence, et dérégulée»⁵⁴⁵, che, lo dicevamo, ci trapassa da ogni lato coi suoi dardi.

⁵³⁸ *Ivi*, III, 8, p. 1728.

⁵³⁹ *Ivi*, II, 12, p. 1038.

⁵⁴⁰ *Ivi*, p. 1110.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 1086.

⁵⁴² *Ivi*, [C], p. 1092.

⁵⁴³ *Ivi*, II, 1, [B], p. 596.

⁵⁴⁴ «Ce que j'en opine, c'est aussi pour déclarer la mesure de ma vue, non la mesure des choses», II, 10, [A], p. 728.

⁵⁴⁵ *Ivi*, III, 9, [B], p. 1838.

Visto che questa pioggia di proiettili è ovunque, il movimento si traduce anche all'interno, vicino alle corde dell'anima. L'opinione che ne risuona, quindi, è il precipitato di tutto un processo metabolico che passa, altresì, dalla «facilité de croire et de se laisser persuader»: senza questi appigli l'uomo non farebbe nulla, e anzi, forse, nemmeno sopravviverebbe. «la créance, c'était comme une impression qui se faisait en notre âme»⁵⁴⁶, la quale la repelle nel momento in cui qualcos'altro la schiaccia e la spinge. Noi, alla fine, «n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion»⁵⁴⁷.

Tutte le opinioni sono apparenze. La ragione se ne pasce, perché è da lei medesima e per la sua concrezione che vengono formate, impiegandole come punti di appoggio e rifugi rassicuranti; la realtà rimane altra dal giudizio, che per il saggio ha il valore di sospensione, non di affermazione.

3.2 Abitudine e *Coutume*: generatività e trapasso dell'individualità

Potrebbe sembrare che in Montaigne, considerata l'infinita varietà di riverberi e risonanze che vengono ingenerati per mezzo dei colpi delle passioni, non vi sia spazio per la costanza, ancor meno per la formazione dell'abitudine. Ebbene, questa impressione si dimostra ben presto falsa.

Abbiamo già ricordato la derivazione e l'impiego che *habitus* e ἡξίς hanno nella tradizione filosofica che parte, almeno, da Aristotele⁵⁴⁸. Qui l'abitudine si costituisce attraverso uso e memoria, se si vuole storpiare Guazzo: l'uso continuato permette la solidificazione dell'azione, nonché il miglioramento in destrezza; la memoria, invece, è dapprima impiegata come magazzino in cui vengono inserite e conservati i passaggi consoni a ciò che si vuole produrre, mentre poi, con l'avanzare e il guadagno dell'uso, si sopprime in funzione di una risposta spontanea, dettata da una memoria muscolare o, semplicemente, irreflessivamente attiva. È comunque chiaro che l'abitudine sia la scorza

⁵⁴⁶ *Ivi*, I, 27, [A], p. 322. Tuttavia, la non permanenza degli oggetti fa sì che «la fantaisie et apparence n'est pas du sujet, ains seulement de la passion et souffrance du sens, laquelle passion, et sujet, sont choses diverses: Parquoi qui juge par les apparences, juge par chose autre que le sujet», I, 3, [A], p. 1112.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ Si veda, inoltre, M. PIAZZA, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna: Il Mulino, 2018 e (ed.) T. SPARROW, A. HUTCHINSON, *A history of habit from Aristotle to Bourdieu*, New York: Lexington Books, 2013, in part. pp. 19-112.

che si sedimenta nello scambio permeabile tra dentro e fuori del corpo, tra mondo e corresponsione soggettiva dello stimolo - fisico e psicologico.

Vediamo così che l'abitudine crea una disposizione fissa e sclerotica, in cui l'anima si poggia senza realmente essere attiva, bensì entrando in uno stato di quiescenza e letargia nel quale le facoltà intellettive si vedono impedito nella loro dinamica naturale e ordinaria e sostituite da una istantanea controazione. Una condizione servile, dunque, quella che si sviluppa nei confronti dell'abitudine, con l'effetto di accecare e assopire l'intendimento: «L'assuëfaction endort la vue de notre jugement»⁵⁴⁹. Allo stesso tempo, però, l'abitudine è anche quel segno scavato per lungo tempo in cui risiedono le modalità fondamentali del nostro stare al mondo: banalmente, nella dieta e nello stile di vita quotidiano si riflette ciò di cui il corpo ha bisogno per il proprio sostentamento, ciò che si deve rispettare per non far cadere nella malattia tutto l'organismo, sbilanciato ora dalla novità⁵⁵⁰. L'abitudine ha, quindi, uno statuto duplice, poiché nel medesimo istante in cui serra e lega, allo stesso modo garantisce e preserva dalla corruzione.

Queste sue procedure sono alquanto indifferenti, perché si applicano ad ogni sfera di interesse delle azioni dell'uomo, anche alle più contrarie fra di loro; l'abitudine non si esercita in una direzione qualitativamente orientata, ma si irradia dove trova terreno fertile. Addirittura, «[A] Nous prions par usage et par coutume: Ou pour mieux dire, nous lisons ou prononçons nos prières : Ce n'est enfin, que mine»⁵⁵¹. Apparenza della fede perché tutti pretenziosi? No, al contrario: la fede è entrata così tanto dentro alle nervature delle mani da farle congiungere automaticamente allorché qualcuno pronunci un padre nostro. È ben evidente il fatto che questo possa risultare in una facciata a cui non risponde una reale carità, nel caso della religione; tuttavia, il punto è che persino ciò che ci eleva al di sopra delle altre creature, il credere, è soggetto a sparizione, a messa in secondo piano, come se l'abitudine facesse discendere una cataratta opacizzante sui nostri occhi, tale che la vista non coglie più che i contorni di ciò che si sente spinto a fare. E tuttavia, l'abitudine deve fare i conti con la costitutiva - e naturale - incostanza che rigoverna l'uomo.

Allora, notiamo che l'abitudine funziona sì da filtro accecante, ma solo perché non ci stropicciamo gli occhi alla mattina; solo perché ancora non si è smossa quella corda che ci lega a quella determinata disposizione. Quando si va ad alterare una abitudine -

⁵⁴⁹ *E*, I, 23, [A], p. 196.

⁵⁵⁰ «[B] Je suis dégoûté de la nouvelleté, quelque visage qu'elle porte: et ai raison, car j'en ai vu des effets très dommageables», I, 23, p. 212 e «Ma santé, c'est maintenir sans destourbier mon état accoutumé», III, 13, [B], p. 2012.

⁵⁵¹ *Ivi*, I, 56, p. 566.

volontariamente o meno -, questa non si estingue di colpo, ma inizia a prendere una differente conformazione e comincia da capo un nuovo processo di scavo. «La vie est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme. Ce n'est pas être ami de soi, et moins encore maître, c'est en être esclave, de se suivre incessamment, Et être si pris à ses inclinations qu'on n'en puisse fourvoyer, qu'on ne les puisse tordre»: si andrebbe contro se stessi se si restasse fermi alle abitudini che sappiamo già essere parte del nostro organismo, perché si farebbe violenza contro la permeabilità stessa del corpo animato. Ciò che conta, anche verso l'abitudine, è «savoir s'appliquer à divers usages. C'est être, mais ce n'est pas vivre que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse»⁵⁵².

L'abitudine, però, ricopre più che altro il lato soggettivo, individuale; o, comunque, disseminato nel corpo di ognuno, perciò non estendibile universalmente. La personalità può sobbarcarsi l'impresa di costituire una nuova abitudine, quando lo richieda. Questo è l'uso di se stessi, disporre di sé come meglio si crede. Tuttavia, si prega, abbiamo detto, «par usage et par coutume»: veniamo quindi a questo secondo termine della relazione. Si sbaglierebbe - e di molto - a leggere la *coutume*⁵⁵³ come semplice giustapposizione di abitudini socializzate e variamente condivise da un gruppo sociale, come se andasse a determinare il nostro concetto di “cultura”. In realtà, la *coutume* è presentata come una «violente et traîtresse maîtresse d'école», che «établit en nous, peu à peu, à la dérobee, le pied de son autorité», piantando in noi le sue radici. Il suo processo, di cui l'uomo può difficilmente contrastare la forza («elle nous découvre tantôt un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux»), è dolce e umile, perché a testa bassa e a passi lievi si intromette nella nostra costituzione psicocorporea, legandoci a degli usi che sono sì sociali, ma non per questo esauriscono la loro carica all'esterno. Un tiranno che non gioca sul *metus*, bensì sulla insensibilità dei sensi,

⁵⁵² *Ivi*, III, 3, [B], p. 1512.

⁵⁵³ Si veda in proposito P. SLONGO. «“Par l'entremise de la coutume”: Montaigne e la potenza della consuetudine», *Conceptos Históricos*, Año 6, 9, pp. 110-133, così come *Id.*, «Hobbes, Montaigne e la differenza dei costumi», *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXV, 2023, 2, pp. 341-365. Dello stesso autore, ma con un taglio più specifico alla normazione dei costumi mediante le leggi e quindi sul loro effettivo statuto, cfr. *Id.*, «Genealogie della consuetudine nell'epoca delle guerre di religione in Francia», *Scienza&Politica*, XXX, 58, 2018, pp. 155-176. Sul tema, dato che non possiamo dilungarci quanto ne avrebbe bisogno, mi limiterò a riportare quanto viene detto in III, 9, [C]: «La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme après en lois. [...] Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations, de la meilleure forme de société, et des règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de notre esprit» (p. 1774, corsivo aggiunto). Le leggi arrivano posteriormente, come apposizione di validità, come garanzia insomma, solo quando vi sia un tessuto sociale già composto e vivo; possiamo dunque risalire alla fonte delle leggi umane, ma certo non quelle della *coutume*, le quali restano nello scuro del loro fondo silenzioso.

blanditi «avec l'aide du temps»⁵⁵⁴. È in particolare la sua dimensione temporale a giocare un ruolo fondamentale: il suo corso segue una dinamica e una regolarità propria, non sottomessa alle stagioni, ma svolgentesi sul lungo periodo della vita biologica umana, che viene rapita fin dalla nascita⁵⁵⁵ come terreno fertile in cui far riprodurre le pratiche in vigore. Non solo è in questione la fisiologia delle diete e delle diverse complessioni corporee; «son progrès, et la conduite d'un si haut effet et si salutaire» è, in realtà, sottomesso all'apparenza che giunge ai nostri occhi dalle opinioni e dai giudizi, da cui ricaviamo che i costumi non si muovano mai, siano sempre stabili e fissati al principio di identità. La dinamica della *coutume* segue, dunque, l'incedere generazionale del susseguirsi delle apparenze di verità, cioè dell'«aveuglement et injustice de nos observations et usances»⁵⁵⁶, ridando l'immagine di una stabilità perenne, una «ancienne durée»⁵⁵⁷ di cui si è perso qualsiasi fondamento, e di cui la «perscrutation» è quasi impossibile - perciò l'importanza del mito fondativo, che arriva a colmare fittivamente un vuoto assoluto della ragione -, perché inghiottito nell'onnipotenza divina. La lunga durata apparente nasconde la differenziazione che nel suo stendersi ha prodotto, così che, alla fine, non ci possiamo accorgere «qu'elles aient jamais été autres». Tuttavia, come si può evidentemente comprendere, questo è solo la lenta semovenza riflessa: la *coutume*, come se fosse un pianeta o un'era geologica, sorpassa qualsiasi tentativo di cattura da parte della ragione, poiché si svolge attraverso ma sempre al di là della vita umana. E nessun angolo del mondo può dirsi libero, visto che la *coutume* si dispiega anche geograficamente e spazialmente, gettando la propria rete nei diversi «où»⁵⁵⁸ in cui la società si compone. In questo modo, dunque, si manifesta anche negli usi pubblici che i diversi contadi assumono a proprio segno di riconoscimento, fondando un sistema identificativo a seconda dei differenti «mœurs».

È allora intuibile che la *coutume* agisca anche a livello cognitivo su ciò che venga considerata realtà. L'uomo si pensa radicalmente altro dal resto del creato; le sue leggi e usanze gli fanno credere di vivere una vita più alta e più perfetta di quella meramente animale, perché infusa di ragione e giudizio. Tutti elementi già squalificati. La ragione

⁵⁵⁴ *E*, I, 23, [A], p. 190. Si consideri anche [A], p. 202: «à ma fantaisie, il n'est rien qu'elle ne fasse, ou qu'elle ne puisse: et avec raison l'appelle Pindarus, à ce qu'on m'a dit, la Reine et Emperière du monde».

⁵⁵⁵ «Je trouve que nos plus grands vices prennent leur pli de notre plus tendre enfance et que notre principal gouvernement est entre les mains des nourrices», *ivi*, [C], p. 192.

⁵⁵⁶ *Ivi*, [B], p. 214.

⁵⁵⁷ *Ivi*, I, 43, [C], p. 484.

⁵⁵⁸ È alle pagine 198-202 che Montaigne ci restituisce una lista di luoghi in cui «l'on diversifie la forme de la police selon que les affaires le requièrent» ([C], p. 200). L'abitudine non si spazializza mai, poiché la sua conformazione è tutta rilegata nell'interiorità temporale dell'anima, in cui riattiva il passato mnemonico dell'azione come se non fosse mai andata in letargia. L'abitudine si fa catturare dalla ragione, può esserne indirizzata e guidata; la *coutume* mai.

non segue che l'esperienza sensibile, il giudizio si forma in base a opinioni e immaginazioni, la stabilità è rimessa a forze ben più potenti di quelle umane. Anche solo parlare di "società" richiede che si tenga conto del fatto che ogni loro pittura e calco sarà soggetto alla pietrificazione, poiché non fanno altro che pietrificare dei modi di vita correnti in una pozione di lunga vita, ignorando il fatto che quei modi «ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là». Pensare la πράξις demanderebbe, piuttosto, lasciare le cose dove sono, non scomodarle; è l'uomo-*police* che non sa guardarle, perché sfrontatamente pensa di poterle catturare, imbrigliare⁵⁵⁹. E per quanto si vogliano modificare, nelle leggi e nelle rappresentazioni, «nous ne pouvons guère les tordre de leur pli accoutumé, que nous ne rompions tout»⁵⁶⁰.

La *coutume* sembra qui agire come una pressa - la *presse du monde* d'altronde -, un grande peso che ci dà una forma, una piegatura appunto, ben precisa, e non bianca, vuota, tanto che possa essere riempita da delle fantasie autoriflessive. È la gravità del rapporto sociale, del legame alla catena. Non solo questo riporta il fatto che capire la propria forma sia necessario ad un buon portamento di sé; più in rilievo è qui il rispondere dei costumi stessi, ovvero come si comporta la massa nel movimento e nel cozzare con le cose, nel tintinnio che produce, o negli scarti rigettati. A voler cambiare i costumi si va incontro ad un rimbalzo talmente forte da scombussolare qualsiasi equilibrio dell'orecchio: l'uomo vacilla, cade dopo aver fatto una capriola su se stesso. La *coutume* si comporta, dal punto di vista materico, come un classico liquido non newtoniano soggetto a ispessimento da taglio⁵⁶¹: se si prova a velocizzare, a sottoporre a qualche forza di tipo tensivo e ugualmente sforzato, si indurisce; se la si lascia al suo stato naturale e inalterato, regolare quanto proprio, si comporterà da liquido.

Persino pensare di poterne alterare il fluire significa andare incontro a uno schiacciamento impossibile da sostenere. L'evento è l'elemento singolare, atomico, che compone il liquido, è questa la forma con cui il costume ci arriva e trapassa, lascia tracce, proprio perché alimentato e depositato da un flusso ininterrotto. Ebbene però, «L'accoutumance est une seconde nature, et non moins puissante», che non sta ferma mai: l'anima si appiccica a degli eventi instabili, dove la certezza e la determinazione si disperdono. Tutto un atto viene consumato nel giro di un istante: sedimentato come

⁵⁵⁹ Quindi, «Pourquoi disons-nous que c'est à l'homme science et connaissance, bâtie par art et par discours, de discerner les choses utiles à son vivre, et au secours de ses maladies [...] et la tortue, quand elle a mangé de la vipère, chercher incontinent de l'origanum pour se purger»? II, 12, [A], p. 826.

⁵⁶⁰ *Ivi*, III, 9, [C], pp. 1774-76.

⁵⁶¹ «Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. Il tient même par son antiquité : Comme les vieux bâtiments», *Ivi*, [B], p. 1782.

abitudine laddove possa trovare la sua nicchia; come memoria, trova le sue radici; come costume, si infiltra fino a tenere insieme le membra. Parlare di “seconda natura” conduce a ritenere, spesso per contrasto, che ve ne sia una separata, a cui non si appartiene - o non si appartiene più. Appunto la natura animale, ma anche vegetale; l’insieme di mondo che non si urbanizza come bipede dotato di razionalità e linguaggio. Motivo di grande orgoglio. Eppure, «nous sommes le seul animal abandonné nu sur la terre nue, lié, garrotté, n’ayant de quoi s’armer et couvrir que de la dépouille d’autrui»⁵⁶², incapaci di procacciarsi il cibo se non fosse per *apprentissage*. Questo esercizio si deve, però, svolgere sopra ad una materia incostante - o meglio, si deve svolgere attraverso un abito che non può tenersi uno se non abitando in più luoghi, facendo esperienza di sé in situazioni e circostanze atomiche, godendo del tempo a disposizione. «Nature procède ainsi, par le bénéfice de l’inconstance : Car le temps, qu’elle nous a donné pour souverain médecin de nos passions, gagne son effet principalement par là, que fournissant autres et autres affaires à notre imagination, il démêle et corrompt cette première appréhension, pour forte qu’elle soit»⁵⁶³: una natura mai data per una volta perché continuamente respinta a confrontarsi con sé stessa, come se la coscienza fosse ciò che viene stampato su una superficie subito scartata. Lo scarto deriva dal convincimento che l’immaginazione produce, che non tiene conto del mutare repentino di prospettiva spazio-temporale.

Visto che «[C] Nature s’est obligée à ne rien faire autre, qui ne fût dissemblable», il principio d’identità perde di ogni effetto, e «La ressemblance ne fait pas tant un, comme la différence fait autre»⁵⁶⁴. La differenza operata dalla natura del *distingo* rispetta la generatività seguita della natura medesima, la quale non finisce e non può finire, poiché si starebbe fermando ciò che non può essere fermato, che nemmeno in-tende essere fermato - fermato nel mondo, af-fermato a parole. Si può dire natura solo sottolineando il suffisso iterativo che vi gioca all’interno: una *natura* dunque non finita, inadatta e instabile sì, ma che in questo modo ha saputo continuare ad essere «generosa», ovvero permanente nella propria virtù, nella propria perfezione energetica; secondo un *apprentissage* ininterrotto alla differenza per noi, secondo una mutazione perenne e istantanea per lei. Continua generatività⁵⁶⁵, continua produzione, continua differenza. Questi sono «effets de l’accoutumance : Elle nous peut duire non seulement à telle forme

⁵⁶² *Ivi*, II, 19, [A], p. 812.

⁵⁶³ *Ivi*, III, 4, [B], p. 1544.

⁵⁶⁴ *Ivi*, III, 13, [B], p. 1982.

⁵⁶⁵ In realtà, oltre alla generatività, Montaigne si presterebbe anche ad una *conférence* sulla generazione: oltre a quella riproduttiva, si intende le generazioni di uomini che si susseguono, ognuna con il viso deformato dal cuscino su cui dormivano, tanto che alcune possono sembrare pure aliene.

qu'il lui plaît (pour tant, disent les sages, nous faut-il planter à la meilleure, qu'elle nous facilitera incontinent) mais au changement aussi et à la variation»⁵⁶⁶. L'uomo non ha che la natura che lo obbliga all'esercizio dell'incostanza, attraverso cui la personalità, l'anima emerge come l'insieme di funzioni che resiste alla morte per staticità.

Diviene più chiaro che lo scarto tra percezione del tempo-costume e il suo tempo effettivo è talmente grande che l'uomo riceve dei sobbalzi di una magnitudo infinita per una infinitesima variazione nel liquido. Pretendere che il giudizio sia valido per tutti è come cercare di prendere a mani nude «le vent des accidents»⁵⁶⁷. Ogni giorno viene composta una nuova «harmonie du monde de choses contraires, aussi de divers tons, doux et âpres, aigus et plats, mols et graves»⁵⁶⁸. L'uomo vi ha posto con il suo proprio ritmo, il modo unico di muovere i fianchi per trovare l'equilibrio, perciò «Il faut qu'il s'en sache servir en commun: et les mêler». Senza «ce mélange», «Notre être»⁵⁶⁹ non può nemmeno svilupparsi. Si deve tenere a mente che quel nostro essere non è davvero uno, ma un agglomerato di potenzialità, che giroscopicamente gravita a seconda della forza che lo tiene ancorato, ora di qua, ora di là. Questa oscillazione produce almeno uno sdoppiamento: noi siamo «doubles en nous-mêmes»⁵⁷⁰, ma non perché vi sia solo sì e no, in una visione anima virtuosa/anima viziosa⁵⁷¹. Si tratta di assumere il peso del mutare, restando così nel *train* della natura e dimostrarsi franchi nei propri confronti. Un secondo e un metro possono apportare tanto mutamento quanto una vita intera. È nell'istante che che si concreta: «[C] L'utilité du vivre n'est pas en l'espace, elle est en l'usage: tel a vécu longtemps qui a peu vécu: attendez-vous y pendant que vous y êtes»⁵⁷², in un presente che esclude l'identità continuata, recide la possibilità della stabilità della personalità stessa, ma non del puro godimento.

Presentato in questa maniera, sembra che Montaigne dimentichi completamente la memoria; per quanto ammetta di averne una piuttosto debole⁵⁷³, non per questo ha guadagnato «la science de l'oubli». Infatti, anche la memoria deve essere pensata piuttosto

⁵⁶⁶ *Ivi*, III, 13, [B], p. 2016.

⁵⁶⁷ *Ivi*, II, 1, [B], p. 594.

⁵⁶⁸ In proposito, si torni a L. SPITZER, *L'harmonie, op. cit.*, soprattutto alle pp. 273-274, che compendiano il ruolo dell'armonia all'interno del discorso sulla complessione corporea dell'uomo in Montaigne.

⁵⁶⁹ *Ivi*, III, 13, [B], p. 2030.

⁵⁷⁰ *Ivi*, II, 16, [B], p. 1146.

⁵⁷¹ «Honteux insolent, chaste luxurieux, bavard taciturne, laborieux délicat, ingénieux hébété, chagrin débonnaire, menteur véritable, savant ignorant et libéral et avare et prodigue, tout cela, je le vois en moi aucunement, selon que je me vire: et quiconque s'étudie bien attentivement trouve en soi, voire et en son jugement même, cette volubilité et discordance», *Ivi*, II, I, [B], p. 594.

⁵⁷² *Ivi*, I, 20, p. 164.

⁵⁷³ «[A] Il n'est homme à qui il sièse si mal de se mêler de parler de mémoire. Car je n'en reconnais quasi trace en moi. Et ne pense qu'il y en ait au monde une autre si monstrueuse en défaillance», I, 9, p. 50.

come una funzione che intercorre in degli stati in cui, effettivamente, non è attiva, ovvero in quegli spazi occupati da altre funzioni, dal godimento al giudizio, o alla voluttà e agli affari. La memoria è selettiva, perché «nous représente, non pas ce que nous choisissons, mais ce qui lui plaît, Voire il n'est rien qui imprime si vivement quelque chose en notre souvenance, que le désir de l'oublier»⁵⁷⁴. Si ritiene quello che si ritiene, la memoria agisce ma non ha una elasticità universale, si rompe se sforzata all'infinito⁵⁷⁵. Allora, l'individualità non può nemmeno provare a sorgere, poiché persino i ricordi sono di qualcun altro diverso da noi, che era in quel momento, ma non più e non ora di certo. Così, un nuovo campo d'esercizio, e «Autant que je m'en rapporte à elle [la mémoire], je me mets hors de moi, jusques à essayer ma contenance»⁵⁷⁶. L'individualità trapassa nel momento stesso in cui prova ad affermarsi, il giudizio viene sospeso e l'io affogato nell'inchiostro. Il trapasso dell'individuo in qualcos'altro, dove l'io scopre di essere composto di parcelle di mondo variamente fondamentali, alcune più care, altre a scadenza. Il corpo «échappe à toutes ces liaisons» del mondo, perché è «vain, qui n'a par où être saisi et asséné; un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir nœud ni prise»⁵⁷⁷. La difformità corrisponde al suo essere diverso in sé, differenziato almeno al pari dei suoi organi.

Non una virtù sempre verde, una bella impressione che si dà agli altri mentre al di dentro ci si costruisce attorno ad un vuoto: sia esso della solitudine, del conato desiderante o della noncuranza con cui ci si tratta. «*D'autant es tu Dieu, comme Tu te reconnais homme. C'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être : Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nôtres: et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait. [...] [C] Et au plus élevé trône du monde, si ne sommes assis que sur notre cul*»⁵⁷⁸.

⁵⁷⁴ *Ivi*, II, 12, [A], p. 893.

⁵⁷⁵ È anche in questa direzione che si muove lo scritto polemico basato sul «sentimento» che Nietzsche prova nei confronti del nuovo approccio alla storicità dell'uomo. «Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno», e, come la troppa *conversatione* altera il benessere dell'equilibrio umorale, così «*c'è un grado di insonnia, di ruminazione, di senso storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine perisce, si tratti poi di un uomo, di un popolo o di una civiltà*» (cfr. F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano: Adelphi, 1974, p. 8).

⁵⁷⁶ *Ivi*, III, 9, [B], p. 1776. Corsivo nostro.

⁵⁷⁷ *Ivi*, II, 12, [A₂], pp. 1024-1026.

⁵⁷⁸ *Ivi*, III, 13, [B] e [C], p. 2084.

CONCLUSIONI

Giunti a questo punto, non resta che provare a riavvolgere i tratti concettuali che sono stati messi in gioco. Saranno estratte dal circuito le forze che si sono mosse secondo ciascun autore, per poi passare alla ricostruzione anatomica dei motivi trasversali che hanno attraversato la corrente. Questa volta, però, procederemo al contrario.

Il ricorso a Montaigne si è reso necessario come estremo punto d'arresto, come corpo contro il quale far scontrare a gran velocità le pretese di verità e produttività psicologica della postura cortigiana⁵⁷⁹. Lo abbiamo detto, Montaigne non si convince mai ad entrare nelle grazie del principe, preferendo restare in piedi da solo. Questo atteggiamento è per noi fondamentale, perché restituisce il risultato di un lavoro continuato su se stessi e di se stessi, un lento ma costante, secondo il procedere della vita, *labor limae* della pratica di accostumazione persino verso la propria coscienza, il proprio essere agitato e in tensione. È così che vediamo disabilitato il paradigma monistico che ha saputo farsi avanti attraverso buona parte della filosofia, secondo cui l'uomo è uno solo perché ha un'anima monolitica che lo sorregge, che gli conferisce consistenza, pena l'essere un semplice corpo abbruttito. La consistenza si misura per affondi, non per inamovibilità. Rifiutare questa condizione significa andare contro la normalità della coscienza, ovvero: sospendere il giudizio e quindi le proprie pretese verso la predicazione della verità, tanto sugli oggetti quanto su se stessi; praticarsi e frequentarsi in una *communication* completamente spontanea e onesta, poiché niente può essere nascosto a se stessi; farsi carico anche di ciò che si è scelto di non essere, vivendo di ciò che si ha e in cui si ritrovano gli affetti che ci alimentano quotidianamente. La vita, in quanto esperienza

⁵⁷⁹ La metafora che meglio rende l'immagine è quella dell'esperimento di Geiger e Marsden, impropriamente noto come esperimento di Rutherford. Si veda H. GEIGER, E. MARSDEN, «The Laws of Deflexion of α Particles through Large Angles», in *Philosophical Magazine*, 6, 25, 148, 1913, pp. 604-623, DOI:10.1080/14786440408634197.

dell'esperienza intero-estriore - mai davvero legata ad una sola dimensione, sempre trapassata, permeabile, aperta, ma non per questo incapace di ritenere, *continēre* -, in quanto sedimentazione dei rimasugli di storia e, contemporaneamente, operazioni della *coutume*, ci colpisce in ogni istante con i suoi flussi di atomi: sta dunque a ciascuno saper allocare i giusti colpi di martello e piccone per formare, alla fine, un'opera composita, in carne ed ossa, a cui dare un nome e una voce distinta, chiara e unica. L'unicità non si trova per astratto, ma richiede che venga fatta concretere all'ombra di una cura e di un governo di sé inalienabile, anche a prezzo della "sgraziosità" nei confronti di altrui. Si tratta dell'irrinunciabile franchezza verso la propria natura, verso ciò che si sa di poter essere, tanto a casa propria quanto in piazza, senza differenza di toni.

Guicciardini condivide questa unicità, poiché solo lui in quanto se stesso poteva condividere per posteriore memoria ciò che lo aveva trapassato nella sua attività secretariale e politica. Si mette a nudo perché non deve più nascondere niente, nessun disegno né strategia lo lega alla scrittura, se non la salvaguardia della famiglia. La messa a nudo della sua esperienza, concretizzatasi nell'azione pratica, indica il ritorno di una riflessione che non si ferma a trarne i caratteri potenzialmente universalizzabili, bensì valorizza la casualità fortuita degli eventi affinché sia la discrezione a mostrare il verso da saper *pigliare*. È parzialmente vero quello che dice Montaigne: la virtù viene posta più a margine rispetto al resto della trattazione; ma, in realtà, viene spostata solo per funzionalizzare al massimo la decisione circostanziata, l'accuratezza della mira a seconda delle condizioni in cui ci si trova a tendere l'arco. Al fondo riposa, dunque, una estrema propensione per la saggezza pratica, unica stampella di sopravvivenza che l'uomo abbia a disposizione allorché si sia gettato nel commercio del mondo. Anche in questo caso, farsi carico di sé comporta l'evidente assunzione del rischio, dello sbaglio e dell'errore; se anche si è fallibili, non per questo si può tentare di sbagliare meno: essere accorti locutori, così come attenti uomini di pratica, significa adocchiare l'angolo di caduta delle proprie capacità, tenerle a mezza bocca. Anche quelle *défaillances* sono nostre, e pertanto non devono necessariamente essere condivise.

È in questa maniera che Accetto ha concorso a definire, forse nella sua forma statuaria, la dissimulazione: non si tratta di ingannare attivamente, ma di usare sapientemente il proprio raggio di influenza, che dal cuore parte e raggiunge occhio e orecchio di ciascuno che è compreso dal compasso. Il cuore, organo massimamente vitale, e perciò nascosto: non ogni circostanza, né ogni partecipante della circostanza, può avervi accesso, può dire di averlo in mano e conoscerne i segreti. La parte più intima è anche quella più fragile, la più influenzabile dalle corruzioni esterne. È per questo che è possibile farne apparire

una forma, facendo credere e convincendo altrui della sua reale presenza anche quando, in realtà, lo si tiene ben al di dentro. Certo, non per questo si è autorizzati a mentire o dimostrarsi inconsistenti: si deve avere lo sguardo rivolto alla verità, guardarne di sguincio i raggi orientativi, sì da mostrare e svelare a tempi e situazioni giusti gli opportuni filamenti del proprio mantello. Dissimulazione come uso convenevole e meteorologico della propria gracile interiorità.

È, in effetti, una gracile interiorità quella che si ammala dalla troppa comunicazione e *conversatione*. Ce lo ha chiarito Guazzo, rinchiudendosi nella propria stanza per evitare qualsiasi contatto, recidendo ogni possibilità di mischia. La condizione di alterazione prodotta dallo scompenso degli umori porta ad una segregazione volontaria, un rivolgimento al contrario della normalità umana: si esce dalla conversazione per entrare in un silenzio pressoché bestiale, che debilita il corpo e l'anima insieme. La medicina deve porsi come correttivo, sì da far tornare la personalità in comunicazione, sola dimensione in cui irrobustire la propria sopportazione, il proprio temperamento delle coloriture interiori con quelle proposte dall'esterno. Il vivere a corte è sfibrante, sospinto dalla costante relazione a qualcun altro, la cui familiarità e prossimità non è dettata dalla spontanea comunione delle anime, come avviene nell'accademia dei letterati. Eppure, è necessario, cosa che richiede una saggia sopportazione, acquisita mediante una pratica educativa alla differenza dei tipi e dei caratteri, delle posizioni e delle opinioni. Forse si potrebbe leggere l'opera di Guazzo come una delle prime manifestazioni della frustrazione moderna, della fine della sopportazione che scade in avvilitamento delle forze vitali. Ciò che farà ritornare in salute la personalità può rintracciarsi solo nella buona *conversatione* tra anime che si comprendono, che si arricchiscono di quegli elementi che li sostengono anche nelle avversità, o a confronto con degli abbruttiti.

Evitare la ruvida feralità è, difatti, il principio che sorregge l'impalcatura del vivere a corte, cioè nel recinto delineato dal potere principesco, che si attornia di quante più anime belle per ritrasmettere ovunque la propria lucentezza. È in questo modo che Castiglione dipinge il quadro del perfetto e idealizzato convito, in cui ogni partecipante fa mostra di ciò che è con grazia e *sprezzatura*, piacendo il più possibile perché sapientemente maestro del proprio disvelamento orale. Il corpo e l'anima devono essere ripuliti e tirati a lucido, cosicché tutti possano apprezzarne il fulgore, formarsi una opinione conveniente, nel doppio senso di attinente al vero e di proficua produzione di effetti per il proprio *status*. Servire il principe è l'ufficio dell'uomo più virtuoso che possa essere trovato nella consociazione umana, ma, proprio come nei tornei e nelle giostre, si deve saper cavalcare prima di dire di essere i campioni di questo turno. Essere tanto quanto apparire, in una

dinamica graduata e diluita tra percezioni e intensioni discorsive. Senza mai abbandonare una certa dose di vero, si tratta di mischiarlo alla situazione presente, in cui la completa onestà del saggio fa posto ad una onestà che si pretende integrale, almeno rispetto a quel tanto che ritiene opportuno dire; altrimenti, tace. Rimirare la perfezione del modello vuol dire avvicinarsi quanto più alle alte sfere delle forme ideali, agendo così da assimilarsi al massimo della virtù; solo in questo modo si potrà rinsaldare, di rimando, la qualità del principe.

Veniamo all'anatomizzazione di questa psicologia etico-politica.

1. Occhio/orecchio: la vista e l'udito ci hanno permesso di comprendere il funzionamento percettivo con cui i vari concetti agiscono, nonché i diversi piani di ricezione in cui si inseriscono le pratiche. In particolare, la visibilizzazione ininterrotta a cui si sottopone l'onesto e civile cortigiano è il punto in cui emerge l'ostensione della virtù, tanto da doverla necessariamente mettere in mostra affinché si possa far attestare e convalidare. La virtù, in questa linea, ha bisogno di essere sfoggiata perché possa dirsi acquisita e detenuta pienamente, dato che è la luce della verità a fare da condizione di possibilità medesima alla visione. Le sinistre tenebre della stanza, o l'ombra generata dal manto dissimulativo, non sono condannate nella loro totalità, poiché è anche questione di non mettersi completamente a nudo, non esporre le *pudenda* ovviamente. Tuttavia, si deve sempre salutare di buon grado la vista altrui, che in qualche modo conferma la nostra posizione nel momento stesso in cui si viene percepiti, e così determina il nostro areale di influenza. D'altra parte, in azione parallela, l'orecchio deve essere prestato affinché si possa dire di permanere in *conversatione*, e solo colui che sa governare i propri affetti sa anche ascoltare opportunamente, cioè sa rimettersi al governo del discorso e della comunicazione. L'udito è il viatico attraverso cui il segreto penetra al didentro e ivi viene custodito, lontano dagli effetti contrari e respingenti che gli altri potrebbero mettere in moto. Si tratta, con queste due facoltà sensoriali, di arrivare a una definizione posizionale dei corpi-anime che ci circondano, come un radar che determini le coordinate degli obiettivi a cui mirare.

2. Lingua/mano: comunicare è agire, agire è comunicare. La lingua è l'organo che permette tanto la bestemmia quanto la preghiera; tanto la lode quanto la congiura. La mano tocca gli eventi, dà loro uno *spin* almeno quanto riceve le impressioni sulla propria pelle (dimensione aptica del governo). Però, ancora di più, entrambi queste appendici corporee sono all'origine della differenza tra oralità e scrittura: la lingua scandisce a viva voce ciò che si è - ciò che si vuole che gli altri sappiano che si è -, articola il pensiero

logico e razionale si da costituirlo in un reticolo coerente e persuasivo, che legghi coloro che ne vengono con-vinti. È nel tono e nel ritmo della voce che lo stile, l'unicità propria alla personalità in-formata, arriva ad emersione. Allo stesso modo richiede una certa codificazione, un certo imbrigliamento ai registri da utilizzare, poiché non tutto il parlato è da usarsi universalmente; dimostrare di saper usare la lingua a seconda del contesto è, di nuovo, la misura di ritorno con cui si verifica l'effettivo grado di virtù. Invece, la meno nobile abilità tecnica della mano è richiamata per fermare il treno del discorso, stabilizzandolo in una forma testuale. Questa dimensione tecnica, richiesta specialmente al segretario, ha spesso dato modo di svalutare la scrittura rispetto all'oralità; ciononostante, il suo operare è comunque efficiente: non solo torna, nel secondo tempo, a s-piegare i contorni del discorso, dando loro una forma definitiva, ma, altresì, permette la permanenza dell'esperienza per la posterità, la messa a nudo di ogni organello che compone il corpo anatomizzato nel libro. La mano viene, oltretutto, utilizzata dagli operai meccanici, da coloro che per vivere hanno bisogno di lavorare e trasformare la materia in prodotto; l'azione finzionale (nel senso di «fingo, is») è ciò che dà forma anche all'argilla dell'evento storico, che viene plasmato attraverso il maneggio governato di coloro che si sono imbarcati nell'impresa; non però partendo da zero, bensì facendo di ciò che si trova già attivo un qualcosa in cui inserire la propria impronta. Nel dialogo orale vi è attività di nutrimento e concrezione, poiché le anime si confrontano in un botta e risposta agonistico; nella scrittura, la personalità può tornare a esaminarsi e, analizzandosi, trovare la pepita che si è sedimentata nel più remoto anfratto intestinale.

3. Cuore/memoria: il cuore è il seggio più intimo dell'anima, lo scrigno dei segreti e il centro di ridirezione degli affetti. Saper controllare il suo ritmo vuol dire aver raggiunto la piena temperanza e moderazione. Non troppo freddo, per non allontanare gli altri con modi scortesi, né troppo caldo, per non lasciare che l'ira affluisca al viso e ci porti il turpe rossore. Tenerlo al riparo dalle frecce lanciate dalle malelingue o dai curiosi, conservarne inalterata la natura generosa perché continui a spingere il sangue ad ogni muscolo. Solo così, infatti, si potrà continuare a fare esperienza del mondo, alimentare l'anima attraverso la consumazione del percepito e la sua assimilazione nelle membra del corpo. La sedimentazione che passa dalla digestione va ad accumularsi in una memoria che ospita, giustappone e mischia i diversi componenti chimici dell'evento che li ha trasportati, si da dargli una forma tutta umana, cioè non più intatta, bensì adatta alla forma del budello in cui troverà posto. Non per questo, però, si può dire che la memoria sia il descrittore infallibile della personalità: è sempre lei a decidere che cosa salvaguardare, come provare a farsi ricordare e, quindi, mantenersi in vita attraverso il riattigliamento della propria

opera. L'impresa può passare e finire, tanto è fatta di sabbia nella più grande clessidra del tempo della storia, non ancora del tutto umanizzato⁵⁸⁰; l'unico modo per sfuggire alla morte per oblio, e non a quella naturale, che invece dovrebbe essere aspettata come compagna imprevedibile, è aver effettivamente lasciato la traccia del proprio piede nell'argilla, aver, insomma, messo la cifra del proprio timbro sull'evento, a cui si rimane incollati, ma in cui non ci si esaurisce.

Per concludere, possiamo rilevare che una differenza tra interno ed esterno esistesse già nel periodo analizzato, così come, parallelamente, si agitasse il brodo primordiale della separazione tra privato e pubblico. D'altronde non sorprende, perché certamente sappiamo che il paradigma legato all'anima la vuole completamente interna, elevata per qualità e produttività rispetto al corpo, da cui, se si distaccasse, per alcuni sarebbe quasi meglio. Tuttavia, noi abbiamo sottolineato come queste due dimensioni siano, in realtà, la medesima, e specialmente con Montaigne viene ad emersione questa totale coincidenza adesiva, che pure è sorretta dalla natura *unica* dei costumi, i quali intessono le membrane e i nervi che le permettono di rispettare la generatività mutevole degli eventi. Sarebbe allora opportuno considerare interno ed esterno come parti inscindibili di un medesimo corpo animato, dove il primo terminale non è un interno vuoto, in cui il suono della voce possa rimbombare nella solitudine delle emozioni e delle opinioni moraleggianti, in cui la soggettività individuale si ritrova da sola a decidere su come sentirsi o come, fra i tanti, emergere in una unicità indistinta, perché senza appigli, muta di fronte a se stessa. La psicologizzazione a cui la sfera affettiva è stata sottoposta ha condotto alla riformulazione del discorso etico-comportamentale in una direzione di debolezza e astenia, in cui non è possibile, perché impensabile o censito illegale, scontrarsi con le personalità altrui, levigare la propria forma iniziale, grezza, attraverso la giostra del governo conservativo. Si parla molto, ci si deve esprimere e tutti devono, per contare quell'uno che si promette loro, dire la propria opinione; parola vuota perché desensibilizzata al contatto, parola inespressiva, perché vomitata senza essere digerita, perché resa inconsistente dallo slegame dalla propria condotta. Per condotta non si deve intendere la struttura morale che un individuo razionale appoggia sull'azione che andrà a compiere; piuttosto, si dovrebbe intenderla a partire dalla relazionalità che impone verso se stessi, verso ciò che ci si trova o trovava davanti all'interno della situazione stessa.

⁵⁸⁰ R. KOSELLECK, *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, in part. p. 35 sgg.

Una filosofia morale che rifletta sull'azione individuale non fa altro che assumere la separazione abissale tra ciò che il soggetto vuole fare e ciò che gli si para davanti verso il suo obiettivo, ripercuotendolo come muro o impedimento esterno. L'esteriorità, composizione variegata e molteplice delle istituzioni e dei costumi che effettivamente compongono le coordinate assiali della relazione al mondo, al fuori del pubblico, non pone ostacoli di per sé: essa pone degli oggetti che costituiscono il reale, ovvero riempiono il quadro della visione affinché vi si possano produrre degli effetti. La volontà libera e astratta non potrebbe mai produrre effetti, poiché esercitantesi a partire dalla fantasia del vuoto desiderativo che la rispinge a singhiozzi verso la sensazione. La produttività della *πράξις* impone che ci si confronti e scontri, si entri in comunicazione con il fuori perché si possa conversare con sé. In un contesto sociale, però, che raffina a tal punto la parola da volerla rendere completamente sterile, sì da eradicare qualsiasi possibilità di conflitto, lo scontro non si può produrre: rimane ferma sulla bocca di ciascuno, intrappolata nelle eco che il vuoto della coscienza morale riverbera. Solo nel governo di sé attraverso una pratica e un apprendimento della differenza è possibile arrivare a considerare la propria individualità come uno dei tanti aspetti che ci trafigge e lascia depositi. Iniziare a pensare una personalità in-formata pubblicamente, che viva la dimensione del cittadino non da suddito premiato per la sua obbedienza civile, bensì da agente che praticamente si produce e si inserisce in un discorso polifonico, dovrebbe passare, almeno in maniera tangente, dalla rivalutazione della posizionalità e dalla carica che ciascun atomo della catena può emanare; significa, insomma, recidere la recisione hobbesiana, revocare la separazione dei recinti tramite la sovranità per ridare al campo la sua conformazione iniziale, sì da far tornare le pecore al pascolo, secondo il loro brucare libero. «Il vero opposto dell'*io*, non è il non-*io*, ma il *mio*; il vero opposto dell'essere, cioè dell'*avente*, non è il non-essere, ma l'*avuto*»⁵⁸¹, liberando la *jouissance* delle potenzialità imbrigliate dalla sclerosi posturale. Il *mio* non è quello della proprietà: come in Montaigne, si tratta del godimento del possesso: lo si ha fin tanto che dura; tutto il resto è *avuto*, ci ha trapassato e ci ha lasciato dei rimasugli.

Di rimando, però, questo ci fa comprendere quanto della vita sia stato rapito dalla governamentalità. È su come vivere (al meglio, virtuosamente) la vita in società che noi abbiamo raccolto delle tracce, come regolare il tono e i registri quando ci si mette in relazione orale a qualcuno. Per renderlo esplicito: la filosofia ha, in alcuni suoi radicamenti, conosciuto un movimento di estirpazione e rimpiantamento, di selezione: la

⁵⁸¹ G. TARDE, *Monadologia e sociologia*, a cura di F. DOMENICALI, Verona: Ombre Corte, 2013, p. 99. Su Tarde si veda S. CHIGNOLA, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata: Quodlibet, 2020, pp. 49-162.

società è stata pensata come il luogo in cui poter portare a maturazione le virtù individuali, attraverso il rapporto pubblico; dunque, si deve ricorrere ai precetti pratici affinché si costituisca uno *standard* comunicativo-comportamentale che riesca a far adagiare ogni interlocutore - posto che dimostri di sapervi permanere. È difficile impuntarsi su una normatività rigida, perché nessuno stile comunicativo può dirsi universale e capillare a tal punto da raggiungere ognuno. La conferenza che avviene in pubblico deve però sottostare a dei regimi di verità propri, dettati dagli stessi partecipanti, che reiterano i meccanismi di funzionamento di quel potere proprio continuando a predicarsi. L'imbrigliamento delle passioni, la definizione e accettazione di una medietà graziosa, che sa parlare senza dire troppo, è *anche* ciò che tiene insieme il corpo civile - il corpo degli individui civili. In questo modo, il paradigma di "vita" che si va installare è quello di un privato esteriore, che vive all'esterno senza davvero immischiarsi. Uno spazio privato esteriore che non può essere suo: è concesso dalla recisione sovrana, è ciò che tocca in sorte dopo la recinzione; luogo in cui la sua espressione è vincolata alla normalità⁵⁸². Dall'attingimento della trattazione filosofica sulla virtù alla sua funzionalizzazione per la società: filosofia come arte di governo. È a questo *niveau* che il senso e il significato della "virtù" inizia a cadere in altre direzioni: sempre più interiorizzata, verrà rapita dal dominio della morale, poi dalla psicologia; le virtù esteriori, più "politiche" e "civili" nel senso che potevano avere in epoca comunale, rifunzionalizzate al buon comportamento prodotto in massa: la virtù rapita dalla legalità e dal bell'inchino.

Le piste che si potrebbero aprire a partire da questi punti di forza sono, virtualmente, infinite⁵⁸³. Mi limito, infine, a rimarcare la differenza che sussiste tra costumi e istituzioni normative, che ricadono curiosamente entrambi sotto il dominio della "seconda natura" - unica natura. I costumi, lo abbiamo letto, non hanno una fonte attingibile, il loro piede si radica dentro noi ma la sorgente è talmente lontana da provar quasi ribrezzo alla vista di questo abisso. Anche i costumi pesano, fanno sentire la loro mole, così come le norme,

⁵⁸² P. CESARONI, «Regolazione vitale e regolazione sociale a partire da Georges Canguilhem», in *Filosofia politica*, 1, 2024, pp. 49-64 e A. CANESSO, *Il governo del normale. Canguilhem e il pensiero sociologico francese*, Milano: Meltemi, 2024.

⁵⁸³ Iniziare a studiare la lunga pista della generazione dei concetti che si riassumono nelle rappresentazioni dell'infanzia, l'infantilità come una temporalità della vita; più in generale, appunto, sarebbe da vedere la provenienza della fissità generazionale con cui la vita viene scandita. Di lato, tutto il processo di scientificizzazione del discorso infantile, con la pedagogia e la psicologia infantile che lavorano di concerto con i produttori di cartoni animati o dei buoni libri da far leggere ai bambini. O ancora, approfondire l'opera della dinamica storica in Guicciardini e Montaigne alla luce della costituzione del sapere tramandato e ri-prodotto. Anche solo provare a studiare la gerarchizzazione e la logistica delle passioni, intese come allocazione di risorse utili all'individuo allorché si trovi in situazione pratica, potrebbe portare a notevoli stimoli - soprattutto alla luce dell'emergenza delle "scienze" cognitivo-comportamentali. La ricerca conclusa può, nella sua composizionalità, mettere in comunicazione con numerosi interstizi.

scandite da organi della sovranità, impongono uno scontro rispetto alle volontà. Niente di più diverso: il Leviatano non ha, semplicemente, dei piedi; non può radicarsi dentro e su nulla, perché tronco al busto. Invece, l'azione della *coutume* pesa perché ritrasmette l'intero peso dei corpi che animano il suo incedere, vivendo della nostra vita, delle nostre membra e delle nostre parole. Mentre la macchina dello stato viene ideata e azionata con un'ottica simile all'orazione perpetua di Guevara, in cui l'immagine del corpo politico rappresentato e la voce delle vere leggi sovrastimolano ogni senso, il costume lascia che l'espressione si formi dalla *manducatio*, corporea quanto spirituale, come risultato quindi di un incontro, di una frequentazione e di una assimilazione di precetti, pratiche, concetti, modi, abitudini che non sono mai davvero individualizzabili; anzi, sono talmente pubbliche da non poter essere dette *di* qualcuno, se non della congregazione intera. La *coutume* non ha bisogno di essere rincorsa, perché vive già del nostro passo; non si lascia acciuffare, perché non faremmo altro che tirarci i capelli.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

- ACCETTO, T., *Della dissimulazione onesta*, a cura di S. S. Nigro. Torino: Einaudi, 1997.
- AMYOT, J., *Projet d'éloquence royale, composé pour Henry III, Roi de France*, Versailles: Ph.-D. Pierres, 1805, II, pp. 1-53.
- DA CAGLI, B. P., *Del galant'huomo, ovvero dell'huomo prudente, et discreto*, in Venetia, appresso i Seffa, 1604.
- CASTIGLIONE, B., *Il Libro del Cortegiano*, a cura di W. Barberis, Torino: Einaudi, 2017.
- GRAMIGNA, V., *Il segretario. Dialogo di Vincenzo Gramigna. All'Illustriss. e Reverendiss. Sig. il Sig. Card. Scipione Cobelluzzi del TT. di Santa Susanna Padron suo Benignissimo*, in Firenze, presso Pietro Cecconcelli, 1620.
- GUAZZO, S. *La Civil Conversazione*, in Venigia, presso Altobello Salicato, 1575.
- GUAZZO, S., *Dialoghi piaceuoli, del sig. Stefano Guazzo, gentil'huomo di Casale di Monferrato. Dalla cui famigliare Lettione potranno senza stanchezza, et satietà non solo gli Huomini, ma ancora le Donne raccogliere diversi frutti morali, et spirituali*, Venezia: presso Gio. Antonio Bertano, 1586.
- GUICCIARDINI, F., *Storia d'Italia*, a cura di E. Scarano, Torino: UTET, 2013, I, 1, pp. 110-115.
- GUICCIARDINI, F., *Ricordi*, introd. di M. Fubini, Milano: BUR, 2021.
- DE LA BOÉTIE, E., *Discours de la servitude volontaire*, éd. et dir. M. Cohen-Halimi, Paris: Klincksieck-Droz, 2022. E ID., *Discours de la servitude volontaire ou le contr'un*, publié par et disponible sur <https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf>.
- LORÉE, D., *Édition commentée du Secret des Secrets du Pseudo-Aristote*, Thèse, Université Rennes 2, 2012, voll. III.
- DE MONTAIGNE, M., *Saggi*, trad. di F. Garavini e note di A. Tournon, testo francese a fronte, Milano: Bompiani, 2012.
- TASSO, T., *Il Secretario et il primo volume delle Lettere Familiari, del Signor Torquato Tasso, Nuouamente stampate*, In Venetia, Appresso Giacomo Vincenti, MDXCII.

LETTERATURA SECONDARIA

- AAVV, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, 40, Bologna: Il Mulino, 1994.
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di C. A. Viano, Milano: BUR, 2019.
- ID., *Etica Nicomachea*, trad. di C. Natali, Roma-Bari: Laterza, 1999.

- ID., *Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2009.
- AUSTIN, J. L., *How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BATTISTA, A. M., «Appunti sulla crisi della morale comunitaria nel Seicento francese», in *Il pensiero politico*, 2, 2, 1969, pp. 187-223.
- BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: PUF, 1993.
- BODEL, R., *Geometry of the passions. Fear, Hope, Happiness: Philosophy and Political Use*, trans. by G. W. Doebler, Buffalo: University of Toronto Press, 2018.
- BONFATTI, E., *La «Civil conversazione» in Germania: letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph Knigge, 1574-1788*. Udine: Del Bianco, 1979.
- BRAHAMI, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris: PUF, 1996
- BLUMENBERG, H., «Light as a Metaphor for Truth. At the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation», in *Modernity and the Hegemony of Vision*, ed. D. M. Levin, Berkeley: University of California Press, 1993.
- ID., *Paradigmi per una metaforologia*, Milano: Raffaello Cortina editore, 2009.
- BRUNNER, O., *Land and lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*, trans. by H. Kaminsky and J. Van Horn Melton, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- CESARONI, P., «Regolazione vitale e regolazione sociale a partire da Georges Canguilhem», in *Filosofia politica*, 1, 2024, pp. 49-64.
- CHIGNOLA, S., *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hauriou*, Macerata: Quodlibet, 2020.
- ID., «Un exercice continu et universel de sociabilité. Tarde, Nietzsche i moralisti francesi, la conversazione», in *Gabriel Tarde. L'opinione e la folla (1901-2021)*, a cura di S. Curti, Milano: Meltemi, 2022, pp. 89-108.
- ID., «Tra Heidelberg e Cambridge: il lessico in situazione», in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: Franco Angeli, 2008, pp. 51-82.
- CHITTOLINI, G., MOLHO, A., SCHIERA, P., a cura di, *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Annali dell'Istituto storico italo-germanico, 39, Bologna: Il Mulino, 1994.
- P. DE LAJARTE, «L'exemple historique dans les *Essais*», *Elseneur*, 31, 2016, pp. 157-174.
- DE MICHELE, G., «Processi di soggettivazione nelle corti rinascimentali. Uno sguardo archeologico», in *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola, Roma: DeriveApprodi, 2016, pp. 38-59.
- DELEUZE, G., *Le bergsonisme*, Paris: PUF, 2004.
- ID., *Istinti e istituzioni*, Milano-Udine: Mimesis, 2018.
- ID., *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli, 2022.
- DE TOCQUEVILLE, A., *L'ancien régime et la révolution*, Paris: Flammarion, 1988.
- DUBOIS, C. G., *Montaigne et l'histoire*, dir., Paris: Klincksieck, 1991:
- CHARPENTIER, F., «Les historiens sont ma droite bale», pp. 21-29.
 - PEROUSE, G. A., «Le mot "histoire" dans les *Essais* de Montaigne», pp. 11-20.
- DUSO, G., «La libertà moderna e l'idea di giustizia», in *Filosofia politica*, 1/2001, pp. 5-28, DOI: 10.1416/11090.

- Id.*, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Monza: Polimetrica, 2007.
- Id.*, «Pensare la politica oltre i concetti moderni: storia dei concetti e filosofia politica», in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: Franco Angeli, 2008, pp. 297-319.
- Id.*, «Storia concettuale come filosofia politica», in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: Franco Angeli, 2008, pp. 123-157.
- Id.*, «La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia», in S. Chignola, G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: Franco Angeli, 2008, pp. 273-296.
- FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Paris : Gallimard-Seuil, 2009.
- Id.*, *Del governo dei viventi, Corso al Collège de France (1979-1980)*, edizione stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Milano: Feltrinelli, 2021.
- Id.*, *La filosofia analitica della politica (1978)*, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste, vol. 3, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, trad. it. S. Loriga, Milano: Feltrinelli, 1998.
- Id.*, *Microfisica del potere*, Torino: Einaudi, 1978.
- Id.*, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris: Gallimard Seuil, 2004.
- Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione, Corso al Collège de France 1977-1978*, edizione stabilita sotto la direzione di F. Ewald, Milano: Feltrinelli, 2017.
- Id.*, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi, 2014.
- Id.*, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Milano: Feltrinelli, 2013.
- FUMAROLI, M., «Aulae Arcana, Rhétorique et politique à la Cour de France sous Henri III et Henri IV», in *Journal des savants*, 1981, pp. 137-189.
- Id.*, *La republique des lettres*, Paris: Gallimard, 2015.
- Id.*, «La conversation», *Lieux de mémoire, Les France*, (dir.) P. Nora, Paris: Gallimard, «Quarto», 1997, p. 3617-3675.
- Id.*, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe Moderne 1450-1950*, dir., Paris : PUF, 1999.
- GINZBURG, C., «Signes, Traces, Pistes - Racines d'un paradigme de l'indice», in *Le débat*, 6, Paris: Gallimard, 1980, pp. 3-44.
- HALLYN, F., «Dialectique et rhétorique devant la « nouvelle science » du XVII siècle», in (dir.) M. FUMAROLI, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450-1950*, Paris: PUF, 1999, pp. 601-628.
- GONTHIER, T., MAYER, S., *Le Socratisme de Montaigne*, éd., Paris: Classiques Garnier, 2010.
- HOBBS, T., *Elementi di filosofia. L'uomo*, a cura di A. Negri, Torino: UTET, 1972, capp. XI-XII.
- Id.*, *Leviatano*, Milano: BUR, 2019.
- KOSELLECK, R. *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989.
- Id.*, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova: Marietti, 1996.
- Id.*, *Storia. La formazione di un concetto*, a cura di R. Lista, Bologna: CLEUB, 2009.

- KRIPKE, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982, pp. 1-54.
- JAJA, D., *L'intuito nella conoscenza*, Napoli: Tipografia della regia università, 1894.
- LUCIANO, *Lucian with an English translation by A. M. Harmon*, London & Cambridge, MA: William Heinemann Ltd & Harvard University Press.
- E. NAYA, «Renaissance Pyrrhonism: A Relative Phenomenon», in (ed.) G. Paganini, J. R. Maia Neto, *Renaissance Scepticism*, Dordrecht, NL: Springer, 2009, pp. 13-32.
- NEGRI, A., «Problemi di storia dello Stato moderno in Francia: 1610-1650», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 22, 2, 1967, pp. 182- 220.
- NIETZSCHE, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano: Adelphi, 1974.
- PANICHI, N., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze: Leo S. Olschki editore, 2004, pp. 373-390.
- ID.*, N., *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino: Montefeltro editore, 1994.
- ID.*, «Montaigne and Plutarch: A Scepticism That Conquers the Mind», in (ed.) G. Paganini, J. R. Maia Neto, *Renaissance Scepticism*, Dordrecht, NL: Springer, 2009, pp. 183-212.
- PIAZZA, M., *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, Bologna: Il Mulino, 2018.
- PONTANO, G. «De Sermone», in *I dialoghi, la fortuna, la conversazione*, a cura di F. Tateo, Milano: Bompiani, 2017.
- PLATONE, *Fedro*, introd., trad., note e apparati di G. Reale, Milano: Bompiani, 2017.
- RODRIGO, P., *Aristote, une philosophie pratique : Praxis, politique et bonheur*, Paris: Vrin, 2006, pp. 111-126.
- ROUSSEAU, J.-J., *Il contratto sociale*, Roma-Bari: Laterza, 2019.
- SAMARAS, Z., *Montaigne : Espace, voyage, écriture*, Paris: Classiques Garnier, 1995.
- SCHIERA, P., *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna: Il Mulino, 1999.
- (scritti di) SCHMITT, C., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna: Il Mulino, 2014.
- P. SLONGO, «Dipingere il passaggio. Montaigne e l'oscillazione», in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXVII, 1, 2025, pp. 717-735.
- ID.*, «Genealogie della consuetudine nell'epoca delle guerre di religione in Francia», *Scienza&Politica*, XXX, 58, 2018, pp. 155-176.
- ID.*, «Hobbes, Montaigne e la differenza dei costumi», *Etica & Political/Ethics & Politics*, XXV, 2023, 2, pp. 341-365.
- ID.*, «“Par l'entremise de la coutume”»: Montaigne e la potenza della consuetudine», *Conceptos Históricos*, Año 6, 9, pp. 110-133.
- ID.*, «“Teche tou biou”»: Foucault dopo Montaigne», in (ed.) P. Cesaroni e S. Chignola, *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, Verona: Ombre Corte, 2013, pp. 71-101.

- SPARROW, T., HUTCHINSON, A., *A history of habit from Aristotle to Bourdieu*, ed., New York: Lexington Books, 2013, pp. 19-112.
- SPITZER, L., *L'harmonie du monde. Histoire d'une idée*, trad. G. Firmin, Paris: Éditions de l'éclat, 2012, pp. 111-280.
- TARDE, G., *Monadologia e sociologia*, a cura di F. DOMENICALI, Verona: Ombre Corte, 2013.
- TIRAQUEAU, A., *Commentarii de Nobilitate et Iure primigeniorum, Tertia hac, eademque postrema editione, ab autore ipso diligentissime recogniti, et tertia amplius parte locupletati*, in Logdunum: G. Rovillium, 1579 (I ed. 1549).
- VISENTIN, S., «Oltre l'enigma servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità», in *Filosofia politica*, 1, 2022, pp. 13–32, <https://doi.org/10.1416/103432>.
- WITTGENSTEIN, L., *Ricerche filosofiche*, trad. R. Piovesan e M. Trincherò, a cura di M. Trincherò, Torino: Einaudi, 2021.
- WORMS, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris: PUF, 1997.

LETTERATURA A CARATTERE STORIOGRAFICO E CRITICO-LETTERARIO

- ARIENZO, A., «La tradizione politica della ragion di stato tra umanesimo e modernità», in *Revista Ideação*, 43, 2021, pp. 67-81, DOI: 10.13102/ideac.v1i43.7226.
- ASOR ROSA, A., «Ricordi di Francesco Guicciardini», in *ID.*, *Genus italicum. Saggi sull'identità italiana nel corso del tempo*, Torino: Einaudi, 1997, pp. 255-342.
- AUERBACH, E., *Da Montaigne a Proust. Ricerche sulla storia della cultura francese*, Bari: De Donato editore, 1970, pp. 7-23.
- AULOTTE, R., *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVI^e siècle*, Genève: Droz, 1965.
- BOLOGNA, C., «I ghiribizzi di Guicciardini», in *Francesco Guicciardini tra ragione e inquietudine, Atti del convegno internazionale di Liège, 17-18 febbraio 2004*, a cura di P. Moreno e G. Palumbo, pp. 75-107.
- BURKE, P., *The Fortunes of the Courtier: The European reception of Castiglione's Cortegiano*, Philadelphia: Pennsylvania State UP, 1996.
- CALABRESE, O., *L'intertestualità in pittura. Una lettura degli «Ambasciatori» di Holbein*, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica, Università di Urbino, 130-131, pp. 3-29, <https://semiotica.uniurb.it/wp-content/uploads/2013/09/130-131-F-small.pdf>.
- CASAGRANDE, C., VECCHIO, S., *I sette vizi capitali: storia dei peccati nel Medioevo*, Torino: Einaudi, 2000.
- EAED., *Les péchés de la langue: discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, éd., trad. fr. P. Baillet, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 87-112.
- CAVAILLÉ, J.-P., «Pour une histoire de la dis/simulation - Per una storia della dis/simulazione. Introduction», in *Les dossiers du Grihl* [En ligne], 2, 2009, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3666>.

- CHEMELLO, A., «Donna di palazzo, moglie, cortigiana: ruoli e funzioni sociali della donna in alcuni trattati del Cinquecento», in *La Corte e il cortigiano*, vol. 2, a cura di A. Prospero, Roma: Bulzoni, pp. 113-132.
- CICCHETTI, A., MORDENTI, R., *I libri di famiglia in Italia, 1, filologia e storiografia letteraria*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, pp. 33-41.
- CLARK, S., *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford: Oxford UP, 2007, pp. 161-192 e pp. 333-347.
- CLERICUZIO, A., «Chemical and mechanical theories of digestion in early modern medicine», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43, 2012, pp. 329-337.
- CUTINELLI-RÈNDINA, E., *Guicciardini*, Roma: Salerno, 2009.
- DEMANGE, D., «Sur quelques théories de la représentation visuelle avant Kepler», *Astérion*, 25, 2021, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.7276>.
- DEWEZ, H., TRYOEN, L., *Administrer par l'écrit au Moyen Âge (XII-XV^e siècle)*, dir., Paris: Éditions de la Sorbonne, 2019.
- DONDAINE, A., O.P., «Guillaume Peyraut, vie et oeuvres», *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XV, 1948, pp. 162-236.
- EARLE, R., «“If You Eat Their Food...”: Diets and Bodies in Early Colonial Spanish America», *The American Historical Review*, 115, 3, 2010, pp. 688-713.
- ELIAS, N., *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell publishing, 2000.
- Id.*, *La société de cour*, Paris: Flammarion, 1985, pp. 17-45.
- FABRE, P.A., *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*, Paris: Vrin, 1992.
- FLORIANI, P., «I fiori e i frutti delle corti (dal Cortegiano ai Ricordi)», in *Italies*, 11, 2007, pp. 597-623, <https://doi.org/10.4000/italies.996>.
- GEIGER, H., MARSDEN, E., «The Laws of Deflexion of 3 Particles through Large Angles», in *Philosophical Magazine*, 6, 25, 148, 1913, pp. 604-623, DOI: [10.1080/14786440408634197](https://doi.org/10.1080/14786440408634197).
- R. GORRIS CAMOS, «*Il segretario è come un angelo*». *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un buon segretario nel Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale di Studio, Verona, 25-27 maggio 2006*, Fasano: Schena, 2008:
- MAGALHÃES, A., «“uno scrittore di cose segrete”: la fortuna de Il Segretario di Torquato Tasso tra Italia e Francia», pp. 109-142.
 - ZANON, T., «Campi semantici e usi letterari del termine *segretario*: dalle origini al primo Barocco», pp. 31-44.
- GRIFONE BAGLIONI, L., «Mostrare l'identità. Il ruolo sociale degli emblemi alle origini del processo di individualizzazione», *Società Mutamento Politica*, 4, 8, 2013, pp. 157-178.
- HALLOWAY, R. E., «Ronsard and the Gallic Hercules Myth», in *Studies in the Renaissance*, 1962, 9, pp. 242-255.
- HAMOU, P., «*Ut pictura, ita visio*. Sur quelques avenues post-képlériennes de la théorie de la vision», *Astérion*, 25, 2021, DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.7346>.
- Id.*, *Voir et Connaître à l'âge classique*, Paris : PUF, 2002.

- IOPPOLO, A. M. «Socrate nella tradizione accademico-scettica e pirroniana», in AAVV, *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli: Bibliopolis, 1995, pp. 89-124.
- KANTOROWICZ, E. H., *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino: Einaudi, 1989.
- MEINECKE, F., *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze: Sansoni, 1970.
- MENUT, A. D., «Castiglione and the Nicomachean Ethics», *PMLA*, 58, 2, 1943, pp. 309-321.
- MILANI, M., *Un volgarizzamento italiano del Secretum Secretorum*, Torino: Libreria stampatori, 2018, pp. 9-85.
- MOZZARELLI, C., *“Familiq” del principe e famiglia aristocratica*, a cura di, Roma: Bulzoni, 1988:
- KNECHT, R. J., «La corte di Francia nel XVI secolo», pp. 225-244.
 - P. LARIVAILLE, «Familiari, consiglieri, segretari ne *Il principe* di Giambattista Pigna», pp. 27-50.
- OSSOLA, C., *La corte e il Cortegiano*, a cura di, Roma: Bulzoni, vol. I:
- QUONDAM, A., «La forma del vivere - schede per l'analisi del discorso cortigiano», pp. 15-68.
 - VASOLI, C., «Il cortigiano, il diplomatico, il principe - intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento», pp. 173-193.
- PANICHI, N., *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversatione» tra Rinascimento ed età moderna*, a cura di, Firenze: Leo S. Olschiki, 2013:
- DEMONET, M.-L., «Praler comme les livres: la parole civile en France à la Renaissance», pp. 131-147.
 - GONTIER, T., «Conférence et civilité dans le chapitre III, 8 des *Essais* de Montaigne», pp. 207-222.
 - GORRIS CAMOS, R., «*L'ulivo e l'arancio: la civil conversatione* à l'ombre de Marguerite de France, “Princesse des frontières”», pp. 149-189.
 - SANTI, R., «Hobbes e Guazzo: civil conversazione e filosofia civile», pp. 95-111. SKINNER, Q., «Hobbes, laughter and civil conversation», pp. 73-94.
- PANOFKY, E., *Studies in Iconology. Humanistic themes in the Art of Renaissance*, Boulder: Westview press, 1962
- PHILIPS, M., «Francesco Guicciardini: The Historian as Aphorist», *Annali d'Italianistica*, 2, 1984, pp. 110-122.
- PRODI, P., *Il cardinale Gabriele Paleotti 1522-1597*, Bologna: Il Mulino, 2022.
- PROSPERI, A., «Confessione e dissimulazione», in *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], 2, 2009, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3671>.
- QUONDAM, A., «“Il vivere nostro civile”. I Ricordi e il sistema dell'etica moderna», in *Francesco Guicciardini tra ragione e inquietudine, Atti del Convegno internazionale di Liège, 17-18 febbraio 2004*, a cura di P. Moreno e G. Palumbo, Genève: Groz, 2005, pp. 17-74.
- RUSSELL, D., *Emblematic Structures in Renaissance French Culture*, Toronto: University of Toronto Press, 1995.
- RYAN, L. V., «Book Four of Castiglione's Courtier: Climax or Afterthought?», *Studies in the Renaissance*, 19, 1972, pp. 156-179.

- SCARPATI, C., «DIRE LA VERITÀ AL PRINCIPE (SULLE REDAZIONI DI "CORTEGIANO, IV 4-48)», *Aevum*, 57, 3, settembre- dicembre 1983, pp. 428-449.
- SCATTOLA, M., «Michel Foucault e la cameralistica. Biopolitica, regolazione e storia dello stato moderno», *Fædus*, 14, 2006, pp. 3-21.
- SCHAPIRA, N., «Agency, writing, and the exercise of power. Secretaries in Ancien Régime France», *Quaderni storici*, 3, 2020, pp. 829-853, DOI: 10.1408/100612.
- SEGRE, C., *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino: Einaudi, 1985, pp. 304-343.
- SMITH, P. M., *The anti-courtier trend in sixteenth century French literature*, Genève: Droz, 2021, pp. 1-98.
- STORTI, F., «L'arte della dissimulazione: linguaggio e strategie del potere nelle relazioni diplomatiche tra Ferrante d'Aragona e Giovanni Antonio di Balzo Orsini», in *I domini del principe di Taranto in età orsiniana (1399-1463)*, a cura di F. Somaini e B. Vetere, Galatina: Congedo, 2009, pp. 79-104.
- TATEO, F., «La civil conversazione. Trattati del comportamento e forme del racconto», in AAVV, *La novella italiana*, Roma: Salerno, 1989, vol. I, pp. 59-81.
- TREBBI, G., «Il segretario veneziano», in *La mediazione*, a cura di S. Bertelli, Firenze: Ponte alle Grazie, 1992, pp. 32-58.
- THUAU, E., *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris: Albin Michel, 2000.
- VIVANTI, C., «Henry IV, the Gallic Hercules», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1967, 30, pp. 176-197.
- WILCOX, D., «Guicciardini and the Humanist Historians», *Annali d'Italianistica*, 2, 1984, pp. 19-33.
- YATES, F., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino: Einaudi, 1978, pp. 242-248.
- ZAGORIN, P., *Ways of lying. Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

RIFERIMENTI ETIMOLOGICI ED ICONOGRAFICI

- ACCADEMIA DELLA CRUSCA, *Vocabolario degli accademici della Crusca, in questa seconda impressione da' medesimi riueduto, e ampliato, con aggiunta di molte voci degli autor del buon secolo, e buona quantità di quelle dell'vso*, in Venetia, appresso Iacopo Sarzina, 1623, p. 392. Consultabile su gallica.bnf.fr.
- ALCIATO, A., *Il libro degli Emblemi*, emblema XCIII [1531, c. E6r-v; 1534 p. 98], Milano: Adelphi, 2015, p. 473.
- BENVENISTE, E., *Origines de la formation des noms en Indo-européen*, Paris: Maisonneuve, 1973. *Biblia Sacra Vulgata Clementina, Proverbia*, 16:1, a cura di A. Colunga e L. Turrado, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris: Klincksieck, 2009, pp. 375 e 557-58.

- ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire de la Langue Latine. Histoire des mots*, Paris: Klincksieck, 2001, p. 55, pp. 115-116, p. 594.
- DESAN, P., *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris: Honoré Champion, 2007, pp. 620-21.
- DUGATKIN, L. A., «The silver fox domestication experiment», *Evo Edu Outreach* 11, 16, 2018, <https://doi.org/10.1186/s12052-018-0090-x>
- FACCIOLATI, J., FORCELLINI, Æ., *Totius Latinitatis Lexicon. Consilio et cura Jacobi Facciolati. Opera et studio Ægidii Forcellini, Alumni seminarii Patavini, lucubratum*, apud Patavii, Typis Seminarii, Apud J. Manfrè, MDCCLXXI, vol 4, p. 72.
- Totius Latinitatis Lexicon, opera et studio Aegidii Forcellini seminarii patavini alumni lucubratum et in hac editione novo ordine digestum amplissime auctum atque emendatum adjecto insuper altera quasi parte onomastico Totius Latinitatis cura et studio Doct. Vincentii De-Vit olim alumni ac professoris ejusdem seminarii*, vol. 2, Prati 1842, p. 517.
- PIANIGIANI, O., *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Milano: Sonzogno, 1937, consultabile su <https://www.etimo.it>.
- LE TAILLEUR, G., *Dictionarius familiaris et compendiosus. Dictionnaire latin-français de Guillaume Le TAILLEUR*, éd. par W. Edwards et B. Merrilees, in *Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, Series in-4o, Lexica Latina Medii Aevi, Nouveau Recueil des Lexiques latin- français du Moyen Age*, Turnhout: Brepols, 2002, vol. III, p. 330.
- VALERIANO, P., *Hieroglyphica, siue, De sacris Aegyptiorum literis commentarii, Ioannis Pierii Valeriani Bolzani Bellunensis*, in Basilea, M. Isingrin, 1556, p. 498. E ID., *Ieroglifici, overo commentari delle occulte significationi degli Egittij, & d'altre Nationi, composti per l'eccellente Signor Giovanni Pierio Valeriano (da) Bolzando (di Bellune)*, in Venetia, appresso Gio. Antonio, e Giacomo de' Franceschi, 1602.