

## JEAN-MARC PELORSON *Cervantes e Montaigne*<sup>1</sup>

### *I. La doppia audacia di Américo Castro*

Benché contemporanei, Montaigne (1533-1592) e Cervantes (1547-1616) non ebbero alcun contatto. Cervantes non ebbe occasione di combattere in Francia. Montaigne aveva una madre di origine aragonese, il padre leggeva e citava Antonio de Guevara, ma Montaigne non si è mai avventurato, pare, in Spagna. Entrambi sono andati in Italia, ma in periodi diversi, Cervantes verso il 1570, Montaigne una decina d'anni dopo. Quest'ultimo ha assaporato qualche racconto ispano-portoghese relativo alla conquista del Nuovo Mondo, e conosce bene l'*Examen de ingenios* di Huarte de San Juan. Ma, di Cervantes, avrebbe potuto leggere al limite solo la *Galatea* (1585), lettura poco probabile per un vecchio filosofo concentrato negli ultimi ritocchi dei suoi *Essais*<sup>2</sup>. Tutte le altre opere cervantine sono uscite dopo la morte del gentiluomo bordolese. Cervantes, a sua volta, non ha potuto leggere Montaigne, poiché ignorava il francese: il primo tentativo di traduzione in spagnolo degli *Essais* risale al 1634-1637 (Diego de Cisneros).

Shakespeare, invece, ha potuto leggere Montaigne nella traduzione di Florio (1603) e si è ispirato al saggio sui Cannibali per inventare il personaggio di Caliban in *The Tempest*. Stimolato da tanto prestigioso esempio d'«influenza», Élie Faure, storico dell'arte che si consentiva incursioni nel campo letterario, ha voluto dimostrare che si poteva considerare Cervantes, accanto a Shakespeare e a Pascal, uno dei «tre primogeniti» di Montaigne. Per giustificare questa bella formula, Faure ha finito con l'immaginare che la traduzione di Florio fosse in italiano, mentre era in inglese, idioma non meno ignorato del francese da Cervantes. Nessuno sembra essersi accorto fino a oggi di questo grossolano errore, che figura ancora in una riedizione del 1978 (Livre de poche)<sup>3</sup>.

Fiasco privo di gravi conseguenze: le convergenze e le divergenze tra due scrittori si possono benissimo studiare in assenza di qualsiasi «influenza». Le divagazioni di Faure sono iniziate verso il 1925. Proprio in questo stesso anno, Américo Castro pubblicava a sua volta *El pensamiento de Cervantes*<sup>4</sup>.

Obiettivo principale di Castro era elevare Cervantes al livello dei grandi umanisti del Rinascimento, demolendo la leggenda di diletterismo («ingenio lego»), che Cervantes stesso aveva diffuso nel suo *Viaje del Parnaso*, e la teoria della «geniale inconscienza» attribuita dal filosofo Unamuno al creatore del *Quijote*. Dopo aver abbozzato di passaggio qualche paragone con Montaigne, Castro, nel paragrafo finale, associava i due «pensatori» sotto il segno di uno stesso fecondo scetticismo.

---

<sup>1</sup> Questo articolo, uscito per la prima volta in «Insula», 783 (marzo 2012), pp. 12-13, in spagnolo, col titolo *Cervantes y Montaigne*, è qui ripubblicato per gentile concessione dell'autore e della rivista, nella traduzione italiana di Chetro De Carolis.

<sup>2</sup> Per i brani tratti dagli *Essais*, faremo riferimento alla seguente edizione: MONTAIGNE, *Essais*, a cura di André Tournon, Imprimerie nationale, Paris, 1997-1998, 3 Livres.

<sup>3</sup> É. FAURE, *Montaigne et ses trois premiers-nés Shakespeare Cervantes Pascal*, le Livre de poche, n. 5317, Paris 1978 (Paris 1926), pp. 191-192.

<sup>4</sup> A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Hernando, Madrid 1925.

L'obiettivo principale era raggiunto: i cervantisti si sono abituati a parlare dell'umanesimo di Cervantes. Tuttavia, eccetto qualche incursione periferica (come quella del giapponese Takeda Atsushi<sup>5</sup>, o quella, recentissima, del romanziere cileno Jorge Edwards, che traccia un suggestivo spartiacque tra Montaigne e Cervantes<sup>6</sup>), il paragone non è mai stato ripreso. E il perdurare del silenzio degli «specialisti» è strano: Castro ha forse detto tutto? oppure non è stato convincente, avendo ommesso di segnalare e di risolvere certe determinate obiezioni fondamentali?

Il presente articolo vorrebbe innanzitutto rimuovere questi ostacoli, sgombrare una via ostruita da pregiudizi e da difficoltà reali, e in seguito proporre qualche nuova pista.

## II. Un accostamento problematico

Qualsiasi lettore che confronti le sue impressioni sfogliando Montaigne e Cervantes osserverà un contrasto enorme: mentre il primo ci viene incontro dandoci accesso alla sua intimità, il secondo sembra nascondersi dietro i suoi personaggi.

A 37 anni, prostrato dalle guerre di religione che continuavano a decimare molti dei suoi amici, sia cattolici che ugonotti, fuggendo anche quanto chiamava le «mensonges profitables»<sup>7</sup> della politica (che lasciava a coloro che preferiscono «l'utile» a «l'honnête»), un gentiluomo di famiglia agiata si ritira dalle cariche pubbliche (era stato, come il padre, sindaco di Bordeaux e consigliere di principi), per dedicarsi fino al giorno della sua morte a ritrarre se stesso e a confrontare ciò che gli rivela questa introspezione con molte altre esperienze umane tratte dai libri o dalla vita. La biblioteca di Montaigne, che si può ancora visitare al castello degli Eyquem (in Dordogna), fa pensare al «cabinet du philosophe» di Rembrandt: atmosfera di meditazione profonda, nella penombra, accanto ai libri. Ma questo ritiro solitario, grazie all'iniziativa – unica nel XVI secolo – degli *Essais*, diventa comunicazione dell'intimità di una coscienza, esposizione di un io massicciamente presente.

Cervantes, invece, *hidalgo* povero e avventuriero, è assalito da una passione inventiva di romanziere, drammaturgo e poeta, e interpone tra la sua persona e il lettore centinaia di personaggi. Certo, gli capita di dire «Io», quale narratore anonimo nella parte romanzesca delle sue opere e in qualche paratesto (prefazioni, dediche), come anche nel *Viaje del Parnaso*. Ma in tutti questi casi, non è mai altro che un ulteriore personaggio, posto in situazioni immaginarie, e le sue rare confidenze autobiografiche si limitano a qualche tratto stilizzato (a partire dal «monco di Lepanto» sino all'idropico della fine). Persino per fare il proprio autoritratto, passa attraverso la mediazione di un terzo: invece di dipingere se stesso direttamente con la scrittura, descrive al lettore («Este que ves...»<sup>8</sup>) un quadro di Jáuregui.

Avremmo dunque un Montaigne immediatamente accessibile, di fronte a un Cervantes elusivo?

Opposizione semplicistica. Da un lato, l'accesso a Montaigne si rivela meno agevole di quanto sembra. Davanti a qualsiasi autoanalisi o attestazione di trasparenza, sorgono legittimi dubbi, e la «bonne foi» reclamata da Montaigne non ha resistito a certe determinate analisi:

---

<sup>5</sup> Cfr. A. TAKEDA, *Montaigne. «Essais» to Cervantes: «Don Quichotte» no hikaku kenkyû*, in «Meiji daigaku jinmon kagaku kenkyû kiyô», n. 36, 1994, pp. 97-116 (tengo a esprimere la mia gratitudine a Pascal Hervieu che, da Tokio, mi ha comunicato alcune informazioni su questo interessante articolo).

<sup>6</sup> Cfr. J. EDWARDS, *La muerte de Montaigne*, Tusquets Editores, «Andanzas», 2011, *passim*.

<sup>7</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., II, XII, p. 288; «menzogne profittevoli» (traduzione di F. Garavini: MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tourmon, Bompiani, «Classici della letteratura europea», Milano 2012, p. 929: tutte le traduzioni di Montaigne saranno tratte da questa edizione, alla quale d'ora in poi rinverremo col solo numero di pagina).

<sup>8</sup> CERVANTES, *Novelas ejemplares*, a cura di J. Rodríguez-Luis, Taurus, Madrid 1983, t. 1, p. 89; «Quello che vedi...» [t.d.t].

secondo la perspicace lettura di Jean Starobinski, Montaigne «in movimento» modifica il proprio essere man mano che lo scrive, trasformandolo in punto di fuga<sup>9</sup>; e Gisèle Mathieu-Castellani parla del «mentire-vero» (formula che prende in prestito al poeta Aragon) di Montaigne<sup>10</sup>. Dall'altro lato, per accedere a un autore che gioca a nascondino col lettore, esistono metodi indiretti, impressivi, capaci di farci avvicinare, a taston, a una personalità e alla sua visione del mondo.

Senza porre tali problemi, Américo Castro ha intravisto un altro aspetto, forse più interessante, della difficoltà del parallelo, quando ha detto che Cervantes avrebbe arricchito molto meno il pensiero umano se avesse raccolto e pubblicato a parte, in un trattato da moralista, le riflessioni che ha disseminato nei suoi romanzi. Così ha considerato di sfuggita la questione della specificità di una via altra da quella del pensiero concettuale. Una questione che, esaminata da vicino, si divide in tre possibili antinomie: se un filosofo si distingue, a priori, per un alto grado di astrazione, per una serietà degna del suo scopo, che è la ricerca della verità al di là delle apparenze, la profusione concreta, il riso e l'illusionismo che caratterizzano i testi cervantini, sono forse pratiche incompatibili con l'esercizio filosofico ?

Indubbiamente Montaigne a tratti s'innalza a un livello di astrazione che Cervantes non raggiunge né cerca del resto di raggiungere. Sapere come Montaigne si situi tra gli scettici e il dubbio socratico, o come abbia preparato il cartesianismo, ha poco a che fare con gli scritti cervantini (benché qualche commentatore abbia visto nel tema degli incantesimi di don Quijote qualcosa che già annunciava il «malin génie» di Descartes).

Troppo intelligente per non rendersi conto della distanza, Américo Castro nella conclusione accenna a un argomento a favore di un accostamento tra un certo scetticismo di Cervantes e quello di Montaigne: «l'impressionismo» (Leo Spitzer avrebbe detto in seguito: «il prospettivismo»<sup>11</sup>) che emana dai dialoghi dei personaggi assomiglia all'ironia del saggista che tratta la diversità e il carattere aleatorio delle opinioni.

Io insisterò sul senso del concreto che contraddistingue sia Montaigne che Cervantes. Entrambi partono alla ricerca dell'Uomo. Non l'Uomo dei trattati filosofici o teologici. Bensì l'Uomo in quanto orizzonte verso cui si orientano una gran quantità di «esempi» e «casi». Benché metta al centro degli *Essais* la propria esperienza, Montaigne ne evoca molte altre, particolarizzandole grazie a un reticolo di diverse caratteristiche (onomastica, professione, umori, circostanze della vita...). Questa attenzione al concreto lo avvicina a Cervantes (e lo allontana da Descartes o da Pascal).

In tutti e due i casi, il lettore si sente invitato a cercare, oltre la dispersione degli esempi, nuove definizioni dell'Uomo. Per quanto diffidi delle generalità, Montaigne dice che ogni uomo porta in sé una forma generica (I, XL). E Cervantes, intrecciando le sue storie e moltiplicando incontri cordiali tra personaggi curiosi ed espansivi, suggerisce che l'Umanità è un'immensa famiglia.

Resterebbe da verificare se i due orientamenti verso l'orizzonte umano convergano. Torneremo sulla questione. Per il momento accontentiamoci di esserci liberati dall'antinomia astratto/concreto.

Neanche l'opposizione tra la gravità di Montaigne e la leggerezza gioviale di Cervantes regge a un approfondimento. In un saggio intitolato «De Democritus et Heraclitus» (I, L),

---

<sup>9</sup> Cfr. J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris, 1982.

<sup>10</sup> Cfr. G. MATHIEU-CASTELLANI, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Droz, Genève 2000.

<sup>11</sup> Cfr. L. SPITZER, *Prospettivismo nel «Don Quijote»* (1940), in *Cinque saggi di ispanistica*, a cura di G. M. Bertini, G. Giappichelli, Torino 1962, pp. 55-106.

Montaigne dice di preferire il primo, ossia il filosofo del riso. Certo, quanto a Montaigne sarebbe più opportuno parlare, come fa Bruno Roger-Vasselín, di «sorriso»<sup>12</sup>. Un sorriso che fonde la strizzatina d'occhio al lettore – con cui stabilisce un contatto quasi fisico – col piacere di una fantasia intellettuale: mettendosi occasionalmente gli occhiali dello stoico per guardare gli uomini senza gli artifici introdotti dall'ineguaglianza sociale, Montaigne scopre di condividere con l'imperatore Massimiliano una pudica tendenza a... non urinare in pubblico. Sapendo che nel suo testamento il suddetto imperatore aveva ordinato che una volta morto gli mettessero le mutande, Montaigne commenta: «Il devait ajouter par codicille, que celui qui les lui monterait eût les yeux bandés»<sup>13</sup>. Benché più intermittente e discreto del riso cervantino, questo tipo di sorriso autorizza un accostamento che potrebbe essere completato da considerazioni su Montaigne e Cervantes ironisti e umoristi. In questa sede mi accontenterò d'insistere sulla stretta relazione che collega nei due scrittori queste due forme espressive oblique: la lotta comune contro il dogmatismo e il conformismo li ha portati a mettere in questione non soltanto le convinzioni altrui, ma la loro stessa «autorità». Montaigne evita costantemente di parlare come un oracolo, e Cervantes si discredita da solo («Pero yo, que, aunque parezco padre, soy padrastro de don Quijote»<sup>14</sup>, ecc.).

Nel saggio intitolato «De la force de l'imagination» (I, xx), Montaigne aderisce alla dottrina platonica denunciando le illusioni create da questa facoltà umana. Ma, nello stesso saggio, esalta l'immaginazione quando si tratta di creazione poetica. Fa riferimento alla *Poetica* di Aristotele per ammettere che il Poeta, purché resti nei limiti del «possibile» (i. e. del verosimile), arricchisce la riflessione filosofica molto più dello Storico. «Il y a des auteurs desquels la fin c'est dire les événements. La mienne, si j'y savais avenir serait dire sur ce qui peut advenir»<sup>15</sup>. Dunque, a Montaigne sarebbe piaciuto essere un poeta. Di fatto, se si interessa alla Storia, più della metà delle sue citazioni rinviano a testi poetici. Ammira, oltre a Virgilio, Lucrezio e la sua versione poetica della filosofia epicurea. Per Montaigne, quindi, esistono delle invenzioni dell'immaginazione paragonabili alle più elevate meditazioni. Ora «l'invenzione» non è proprio la parola-chiave dell'arte di Cervantes, che conosceva benissimo questa gerarchia aristotelica, amava altrettanto la Poesia e la praticava pure? (Quanto a Montaigne, si è limitato a qualche verso latino in gioventù.) Nel dibattito tra filosofia e ciò che oggi chiamiamo «letteratura», Montaigne e Cervantes sono tra quelli che credono alla necessità e alla dignità delle immagini, accanto ai concetti. È bello pensare, ma «pensare come se» non è da meno. Dignità filosofica della «metafora viva», come direbbe Paul Ricœur<sup>16</sup>.

Sarebbe dunque un errore grossolano credere Montaigne ostile alla finzione. Tuttavia, quando si parla dell'illusionismo di Cervantes, non si allude soltanto al fatto che inventa, se ne sottolinea il gusto manifesto dell'inganno: le burle, le trappole abbondano nelle sue storie, e adora dimostrare al lettore che è capace di raggirarlo (cfr. il famoso episodio dei *batanes*, *Don Quijote*, I, xx, e il commento «Y eran (si no lo has, ¡oh lector!, por pesadumbre y

<sup>12</sup> B. ROGER-VASSELIN, *Montaigne et l'art de sourire à la Renaissance*, Nizet, Saint-Genouph 2003.

<sup>13</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., I, III, p. 64; «Doveva aggiungere in un codicillo che colui che glielo metteva avesse gli occhi bendati» (p. 27).

<sup>14</sup> CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, ed. F. Rico, Instituto Cervantes, Barcelona 1998, vol. I, p. 10; «Io però, benché sembri esser padre, sono patrigno di don Chisciotte» (trad. B. Gamba, in CERVANTES, *Don Chisciotte della Manca*, Edizioni A. Barion della Casa per Edizioni popolari, Sesto San Giovanni 1933, p. ).

<sup>15</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., I, XXI, p. 193; «Ci sono autori il cui scopo è di raccontare i fatti. Il mio, se potessi arrivarci, sarebbe di parlare di ciò che può accadere» (p. 187).

<sup>16</sup> P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975.

enojo)»<sup>17</sup>). Qui tocchiamo dunque un'antinomia incontestabile, poiché Montaigne, al contrario, professa l'avversione filosofica per la menzogna: «Je suis ennemi des actions subtiles et feintes <et hais la finesse»<sup>18</sup>.

È possibile ridurre in parte questa antinomia: quando un personaggio inganna se stesso, Cervantes finisce sempre col distruggere l'illusione. Allora interviene ciò che a volte si è chiamato il suo realismo. Preferirei parlare di scontro tra l'immaginazione del personaggio e quella che gli oppone il suo creatore. Ogni caduta di don Quijote scaturisce da un tranello che gli ha teso l'autore. D'altra parte, la mistificazione esercitata sul lettore, nella misura stessa in cui è esplicita, lo invita, considerato tutto, a non lasciarsi raggirare dalla finzione. E in questo modo, Cervantes si associa, a modo suo, alla lotta contro l'illusione spronata da Montaigne.

### III. Suggestioni di nuove piste

Ora che la strada è sgombra, esporrò, tra la miriade di piste possibili, qualche esempio di divergenze-convergenze e di convergenze-divergenze tra questi due geni, la cui sottigliezza, a volte prossima alla versatilità, rende sempre delicato l'esercizio del paragone.

Considerati sul piano religioso, Montaigne e Cervantes si rivelano molto meno simili di quanto non abbia detto Américo Castro. Basandosi su testi simmetrici a proposito della spinosa questione della credenza ai miracoli, ha attribuito a entrambi una superficiale deferenza verso la Chiesa, volta a mettersi al riparo dai suoi «sospetti», e a conquistare così uno spazio autonomo per il libero esercizio del loro pensiero. In tutto ciò non appare l'enorme distanza che separa l'umanesimo irreligioso di Montaigne e l'atteggiamento molto più ortodosso di Cervantes. Per il saggista, ogni religione è una «grossière imposture»<sup>19</sup>, un insieme di dogmi arbitrari imposti da un uso locale. Senza arrivare all'ateismo (che condanna), Montaigne, nell'«Apologie de Raimond Sebonde», si orienta verso un fideismo universale (II, XII) alquanto eterodosso. Tenendosi lontano da dispute tra cattolici e protestanti, rimprovera a questi ultimi di aver turbato l'ordine tradizionale e scatenato a proprio danno il ciclo delle guerre civili. Così, prendendosi gioco di tutte le tradizioni religiose, Montaigne smussa il suo consueto anticonformismo per raggiungere il campo cattolico in nome della pace pubblica. Inutile sottolineare che tutto ciò non ha niente a che fare con le preoccupazioni religiose dei personaggi cervantini.

Una rapida riflessione comparativa sul tema della morte conferma tale distanza. Il compito principale da Montaigne assegnato alla filosofia, «apprendre à mourir» (I, XIX), non ha niente a che vedere col *memento mori* cristiano. L'angoscia di fronte alla presa di coscienza della sua mortalità lo induce a cercare ogni via possibile per trasformare in gioia epicurea l'osservazione quotidiana dell'onnipresenza, spettacolare o insidiosa, della morte. Questa, nel mondo cervantino, non è presentata come un punto di partenza per la meditazione. L'ideale di santità, al quale a volte è reso omaggio, come in Montaigne, a proposito della solitudine degli eremiti, è sempre una linea asintotica. Nella maggior parte delle storie che racconta, la morte è la scadenza riservata a determinate traiettorie, sotto forma di fine accidentale o meritata (nel doppio senso di ricompensa accordata per grazia divina, come succede al «Rufian dichoso», o di castigo: destino dei mariti gelosi Anselmo e Carrizales, che muoiono per aver fabbricato la

---

<sup>17</sup> CERVANTES, *Don Quijote*, cit., vol. I, p. 239; «e patente la causa (ché altra non poteva essere)» (CERVANTES, *Don Chisciotte*, cit., p. 182).

<sup>18</sup> MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., I, XXI, p. 186; «Sono nemico delle azioni scaltre e finte, e odio [...] l'astuzia» (p. 177).

<sup>19</sup> *Ivi*, I, XXIII, p. 202; «grossolana impostura» (p. 195).

propria disgrazia). Allora appare a tratti la preoccupazione della salvezza, il *mea culpa* dell'agonizzante.

Il tema del suicidio permette di sottolineare ancora di più la distanza. Come gli stoici dell'Antichità, e in aperta rottura con la condanna cristiana delle soluzioni «disperate», Montaigne ammira il coraggio delle morti volontarie. Cervantes non ammette questo genere di ardimento a meno che non si tratti di esempi pre-cristiani (Lucrezia violata da Tarquinio, il sacrificio collettivo dei Numantini), ma Periandro nel *Persiles* (II, XIII) dichiara senza mezzi termini che un simile atto, commesso da un cristiano, è una viltà destinata all'Inferno.

Al contrario, Américo Castro ha ragione quando evidenzia la convergenza di Montaigne e Cervantes in quanto moralisti. Entrambi insistono sul carattere fallibile dell'Uomo. Con entrambi, siamo lontani dall'esaltazione antropocentrica che aveva diffuso il Rinascimento nella sua prima fase ottimista (disegni di Leonardo da Vinci, elogio della dignità umana di Pico della Mirandola). Gli esempi accumulati da Montaigne e Cervantes sono raramente positivi. Il saggista parla della sua persona con disdegno, dichiara la sua epoca detestabile e destinata all'oblio, pone gli animali al di sopra della specie umana. La sua ammirazione per qualche grand'uomo non è mai priva di riserve, persino per Socrate. Cervantes ammira i Numantini, inventa un «gallardo espanol», e un principe di Thulé quasi perfetto, ma «l'esemplarità» assume quasi sempre l'aspetto di lezioni di vita negative («escarmientos»). Ai personaggi cervantini, la via epica è sistematicamente rifiutata. Il leone che don Quijote affronta nella gabbia, gli volta le spalle e sbadiglia. *Persiles* non ha mai occasione di mettere in pratica le sue doti di grande capitano. Come in Montaigne, gli uomini sono fragili, spesso incostanti, puri giocattoli della Fortuna.

I due moralisti diffidano delle norme prestabilite, delle ricette. Montaigne cerca di essere utile, dà qualche consiglio, pedagogico o d'altro tipo, ma insiste sempre sulla propria debolezza e sulla difficoltà di applicare le regole di fronte alla diversità delle situazioni. All'inizio di vari capitoli del *Persiles*, il narratore anonimo, sotto forma di aforismi alla Eliodoro, dà consigli che finiscono tutti col fallire. Insomma, siamo di fronte a due anticonformisti.

Più originale dello studio dell'Uomo fallibile è la scoperta che entrambi hanno fatto, ognuno attraverso un cammino distinto, della stranezza umana. Montaigne scopre di portare in se stesso un altro, enigmatico, sfuggente, addirittura «mostruoso». Cervantes scopre la stranezza radicale della follia. Si tratta di due traiettorie inverse: «L'ordinario straordinario», questa la formula che condensa il grande apporto di Montaigne (psicologia, psicoanalisi, diari intimi, «stream of consciousness», autobiografie fittizie: tutto parte da lui, con, ovviamente, dei precursori, come Socrate e il suo «Che cos'è», e sant'Agostino, forse, se Gisèle Mathieu-Castellani è nel giusto quando sospetta un debito segreto degli *Essais* verso le *Confessioni*). Da parte sua, Cervantes usa partire da situazioni immaginarie e straordinarie per illuminare il mondo quotidiano. La follia letteraria di don Quijote non ha niente a che vedere con la perdita totale del giudizio che fa del pazzo, secondo Montaigne, «un uomo incompleto»<sup>20</sup>, bensì s'innalza al livello del mito, potente quanto quello della Grotta platonica (infatti, lo stesso Platone ha dovuto ricorrere alla «metafora»). Che questo mito abbia una portata filosofica, lo hanno mostrato, tutti con forza e in maniere diverse, Unamuno, Ortega e Foucault.

Teniamo a ribadire che questi due cammini restano separati. Montaigne descrive a lungo il suo stato mentale dopo una caduta da cavallo (II, VI). Non troviamo nulla di simile

---

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 415, la significativa aggiunta che Montaigne apporta nel 1580 alle prime righe del Capitolo XLII del Libro I degli *Essais*: «car les fols et insensés par accident de sont pas hommes entiers».

nelle innumerevoli cadute di don Quijote. L'uomo interiore affiora pochissimo nei racconti cervantini. Al contrario, Montaigne, nonostante il gusto delle inversioni paradossali ereditate da Erasmo, non ha tratto profitto da quelle lanciate dall'*Elogio della follia*, silenzio che potrebbe spiegarsi con una profonda paura dei naufragi di cervelli geniali (demenza finale attribuita a Lucrezio, prostrazione mentale di Torquato Tasso, al quale Montaigne rende una visita compassionevole in occasione del suo passaggio per Ferrara).

Tuttavia, si scorge una convergenza tematica quando l'Uomo strano, in entrambi gli scrittori, non è l'altro che ognuno porta in sé, né l'altro dell'essere alienato, ma lo straniero: l'ironia di Montaigne verso i costumi si diletta nel mostrare come ogni paese trovi i propri naturali e giudichi strani quelli degli altri paesi, mentre, da un punto di vista razionale, delle abitudini diverse possono rivelarsi migliori, o, in ogni caso, comprensibili, come emerge nel famoso saggio sui Cannibali. Ora, in un altro articolo ho studiato, senza aver sviluppato allora il paragone con Montaigne, il tema della «barbarie positiva» nel *Persiles*. Non si tratta del «buon selvaggio» pré-rousseauiano, come quello idealizzato da Montaigne, perché i barbari che immagina Cervantes sono quasi tutti esseri crudeli e lubrici. Si tratta della storia di Antonio il barbaro e di sua moglie Ricla, compagni della coppia centrale, e testimoni, al loro arrivo nelle terre cristiane, di scene degradanti, come quando due rivali si uccidono l'un l'altro accanto al corpo agonizzante di Taurisa (*Persiles*, I, xx).

Il gusto cervantino dei dialoghi non necessita dimostrazioni. Ma si può dire altrettanto di Montaigne. Gli *Essais* sono solo apparentemente un soliloquio. Infatti, il saggista, che adorava il teatro, non fa altro che conversare. Con se stesso. Con i libri che cita rinnovandone gli aneddoti attraverso gli scambi verbali che inventa. Con il lettore, a cui spesso si rivolge. Allora, al di là dell'evidente differenza di respiro (frasi di effetto alla Seneca in Montaigne, oscillazione tra frasi lunghe e sinuose e schizzi secchi in Cervantes), le parole che vengono in mente al lettore a proposito dell'uno, sono perfettamente adattabili all'altro: due voci che raccolgono la sfida di conversare con quell'eterno assente che è il pubblico, stabilendo con lui un contatto familiare. Voci capaci di impertinenza («ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc»<sup>21</sup>, dice Montaigne, sbattendo la porta in faccia al lettore alla soglia degli *Essais*; «de cuyo nombre no quiero acordarme»<sup>22</sup>, dice Cervantes). Voci mistificatrici (sì, anche quella di Montaigne che si vanta di tacere a volte le sue «fonti» affinché il lettore ironico scopra all'improvviso che non si sta prendendo gioco del saggista, ma di prestigiose autorità<sup>23</sup>). Voci che amano sconcertarci, fulminarci: titoli di saggi o di capitoli da cui il contenuto straripa, discontinuità, digressioni, apparente noncuranza, paradossi del tipo che il cannibalismo non è poi tanto male come sembra (Montaigne) o «el oficio de alcahuete, que es oficio de discretos y necesarísimo en la república»<sup>24</sup> (don Quijote). Voci facete, dunque, ma allo stesso tempo amichevoli. Secondo una pedagogia discreta (Montaigne) o implicita (Cervantes) ci portano ad approfittare (Montaigne) della «certezza dell'incertezza» (bella formula di Kundera), arma affilata per lottare contro l'intolleranza, o (Cervantes) a interrogarci, al di là del riso, su grandi problemi sociali, sempre di attualità, come la maniera migliore di aiutare i «bisognosi» o d'interrompere il ciclo infernale repressione/delinquenza. Voci che sembrano tacere per lasciarci di fronte a noi stessi.

<sup>21</sup> Ivi, «Au Lecteur», p. 45; «non c'è ragione che tu spenda il tuo tempo su un argomento tanto frivolo e vano. Addio dunque» (p. 3).

<sup>22</sup> CERVANTES, *Don Quijote*, cit., vol. I, p. 37; «che non voglio ricordare come si chiami» (CERVANTES, *Don Chisciotte*, cit., p. 10).

<sup>23</sup> Cfr. MONTAIGNE, *Les Essais*, cit., II, X, p. 124.

<sup>24</sup> CERVANTES, *Don Quijote*, cit., vol. I, p. 262; «ogni bene ordinata repubblica dovrebbe aver cura che quell'ufficio fosse esercitato da gente abile e discreta» (CERVANTES, *Don Chisciotte*, cit., p. 204).

Voci di due cavalieri – perché anche Montaigne amava i cavalli, tanto da dire che non si sentiva mai più a suo agio che sopra una sella, e da paragonare la sua scrittura a un cavallo scappato (I, VIII). Con loro, al di fuori dei sentieri battuti, ancora oggi più che mai, in questi tempi di disincanto e indignazione, fa bene alzarsi all'alba e cavalcare a briglie sciolte.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Hernando, Madrid 1925.
- É. FAURE, *Montaigne et ses trois premiers-nés Shakespeare Cervantes Pascal*, le Livre de poche, n. 5317, Paris 1978 (Paris 1926).
- L. SPITZER, *Prospettivismo nel «Don Quijote»* (1940), in *Cinque saggi di ispanistica*, Giappichelli, Torino 1962, pp. 55-106.
- P. RICŒUR, *La Métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975.
- J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, Paris, 1982.
- A. TAKEDA, *Montaigne. «Essais» to Cervantes: «Don Quichotte» no hikaku kenkyû*, in «Meiji daigaku jinmon kagaku kenkyû kiyô», n. 36, 1994, pp. 97-116.
- J.-M. PELORSON, *Partir/Revenir dans un récit second de «Persiles» de Cervantes: l'histoire d'Antonio le Barbare*, in F. Regard, J. Sessa e J. Soubeyroux (a cura di), *Partir/Revenir*, actes du colloque des 24, 25 et 26 septembre 1998, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, pp. 11-22.
- G. MATHIEU-CASTELLANI, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Droz, Genève 2000.
- B. ROGER-VASSELIN, *Montaigne et l'art de sourire à la Renaissance*, Nizet, Saint-Genouph 2003.
- I. BENGUIGUI, *Pratique de l'oubli et reconquête du présent dans «Don Quichotte» de Cervantes et les «Essais» de Montaigne*, in «Trans – Revue de Littérature générale et comparée [en ligne]», n. 3, 2007 (<http://trans.revues.org/133>).
- J. EDWARDS, *La muerte de Montaigne*, Tusquets Editores, «Andanzas», 2011.