

*Michel de Montaigne*  
FILOSOFIA COME  
ARTE DI VIVERE

a cura di Federico Ferraguto



**Fazi Editore**



# Indice

Prefazione	VII
Nota del curatore	XXIX
FILOSOFIA COME ARTE DI VIVERE	
Bisogna giudicare la nostra felicità solo dopo la morte	3
Filosofare è imparare a morire	7
Riflessione su Cicerone	26
Dell'età	33
Usanza dell'isola di Ceo	37
Dell'esercizio	53
Della presunzione	66
Del mentire	104
Della virtù	110
Difesa di Seneca e di Plutarco	119
La storia di Spurina	127
Della somiglianza dei figli con i padri	136
Dell'utile e dell'onesto	171

Del pentirsi	189
Di tre commerci	206
Del governare la propria volontà	220
Note	247

## PREFAZIONE



## 1. *Chi non frena la partenza non riesce a frenare la corsa*

«Vivere è il mio mestiere e la mia arte. Chi mi proibisce di parlarne a partire da quello che sento, dall'esperienza e dall'uso che ne faccio, dovrebbe chiedere a un architetto di parlare degli edifici non secondo se stesso, ma secondo il suo vicino, cioè secondo la scienza di un altro, non secondo la sua»<sup>1</sup>. L'idea che la filosofia possa consistere in una risposta alla domanda «Come vivere?» è un luogo comune che ne ha caratterizzato lo sviluppo complessivo, pur con le dovute pause e nelle sue diverse articolazioni e formulazioni storiche. Questa domanda si fa più o meno urgente in funzione della consapevolezza che l'individuo ha delle possibilità e dei limiti che caratterizzano la sua esistenza e che emerge nel momento in cui il tessuto di convenzioni, tradizioni, schemi e abitudini che la sostengono viene messo criticamente fuori causa. Si manifesta così l'esigenza di costruire se stessi unita a quella di capire chi siamo e chi possiamo essere, tanto rispetto a noi stessi, quanto in rapporto al contesto, pubblico e privato, in cui viviamo. Solo in questo modo potremo fronteggiare quelle che Montaigne chiama “disgrazie” o effetti della “sorte”, cioè la contingenza

1. Cfr. infra, *Dell'esercizio*, p. 63.

connaturata al nostro esistere. Nei saggi pubblicati in *Filosofia come arte di vivere*, Montaigne ci fa capire che la costruzione di sé non può essere teorica. Anche perché «è difficile che [...] i ragionamenti e gli insegnamenti siano così potenti da spingerci ad agire. Attraverso l'esperienza dobbiamo sempre esercitare e formare il nostro spirito a quel modo di vivere a cui lo vogliamo abituare. Altrimenti, posto di fronte ai fatti, si troverà sicuramente confuso»<sup>2</sup>.

Filosofare non significa solo pensare, o ragionare, ma disporsi all'esperienza, o disporre l'esperienza, secondo un certo ordine che riteniamo efficace. Bisogna infatti tenere sempre presente che «chi non frena la partenza non riesce a frenare la corsa. Chi non sa chiudere la porta alle passioni non riuscirà a mandarle via quando saranno entrate. Chi non riesce ad averla vinta subito, non vincerà poi»<sup>3</sup>. In un senso diverso, potremmo tuttavia anche dire che il filosofare genera l'esperienza. Non, però, nel senso idealistico, secondo cui il pensiero produce la realtà, ma in quello trascendentale, secondo cui siamo noi a creare gli schemi o le strutture epistemologiche, etiche ed esistenziali attraverso le quali elaboriamo ciò che incontriamo nella concretezza del nostro vivere. Il filosofare come arte di vivere non ha nulla a che vedere con una sublimazione della vita nella filosofia, o con una qualche forma di estetismo. La filosofia viene intesa, piuttosto, come il risultato di uno sforzo riflessivo che ci spinge a formare razionalmente la nostra esistenza a partire da ciò che definisce l'essere umano in quanto tale, che tanto nella filosofia quanto nell'arte emerge in maniera peculiare: l'apertura a possibilità sempre nuove e la capacità di appropriarsene. La filosofia ci prepara e ci esorta a questo sforzo stimolandoci a dischiudere, attraverso la riflessione, uno spazio libero, e in un certo senso ozioso, in

2. Cfr. infra, *ivi*, p. 53.

3. Cfr. infra, *Del governare la propria volontà*, p. 237.



cui è possibile porre domande che non avrebbero senso, per usare la fortunata espressione di Byung-Chul Han, in una «società della stanchezza», caratterizzata dal *multitasking*, dall'eccesso di stimoli e di informazioni, in cui il tempo è sempre poco e la questione sul senso della nostra vita può essere trascurata e forse nemmeno formulata: come posso condurre la mia vita? Quali esperienze contribuiscono a definirla? Che rapporto posso stabilire con me stesso? Come reagisco ai condizionamenti che mi vengono imposti dalla società in cui vivo? Quanto tutto questo influenza le mie scelte?

Ecco, «la gente guarda sempre in avanti», ma a volte sarebbe meglio ripiegarsi su se stessi, fissarsi e indugiare su di sé. «Mi guardo dentro: non ho a che fare che con me, mi osservo continuamente, mi controllo, mi assaggio»<sup>4</sup>. Il senso dell'arte di vivere che Montaigne propone nei saggi pubblicati in questa raccolta, consiste infatti in una risposta che dobbiamo cercare in noi stessi attraverso esperimenti riflessivi e argomentativi che mettano in chiaro aspetti inediti della nostra vita. Attraverso la riflessione sugli eventi che la caratterizzano e l'associazione tra i suoi momenti, apparentemente diversi e inconciliabili, è possibile coltivare la capacità di discernere il vero e la tendenza a esercitare liberamente le nostre opinioni. «Le idee più salde che ho, e quelle più generali», scrive il filosofo, «sono quelle che, per così dire, sono nate con me, sono naturali e tutte mie. Le ho prodotte crude e semplici, con una produzione ardita e forte, sebbene forse torbida e imperfetta. Poi le ho fissate e rafforzate con l'autorità di altri e con i sani ragionamenti degli antichi con cui mi sono trovato d'accordo. Questi le hanno radicate in me stesso e me ne hanno dato il godimento e il possesso più completo»<sup>5</sup>.

4. Cfr. *infra*, *Della presunzione*, p. 97.

5. Cfr. *infra*, *ivi*, p. 98.

La riflessione filosofica, così come il processo di conoscenza di sé, che da sempre sottende un filosofare autentico, non può tuttavia limitarsi a questa constatazione. Definire la filosofia come arte di vivere significa anche rispondere alla domanda su come queste idee si radicano in noi e formano il profilo specifico della nostra esistenza.

## 2. *Lo scheletro*

I *Saggi* di Montaigne costituiscono certamente una risposta lunga, articolata e non certo teorica a tutto questo. Per formularla il filosofo ci mostra il modo in cui certe idee si sono consolidate in lui e racconta le esperienze-chiave che hanno caratterizzato la sua vita. Per altro verso, si dedica ad acute e più generali analisi della struttura antropologica e psicologica dell'essere umano, così come all'interpretazione della vita di grandi personaggi del passato o di singolari usanze di mondi lontani. Il progetto di Montaigne può perciò essere visto da due angolature differenti e apparentemente contrastanti. La prima potrebbe essere detta omologica e ha a che fare con il presentarsi di Montaigne in quanto tale, in tutta la sua concretezza: «Io mi mostro interamente: è uno *skeletos*, che lascia apparire tutte insieme le vene, i muscoli e i tendini: ogni pezzo al suo posto. [...] Non descrivo quello che faccio, ma me stesso, la mia essenza»<sup>6</sup>. L'autoritratto costruito da Montaigne, che ciascuno dovrebbe poter fare di sé, al di là dell'autocompiacimento che ciò comporta, non è però una mera riproduzione. Si tratta di una descrizione dinamica in cui l'autore esibisce il processo stesso della costruzione di sé. Intrattenersi con se stessi, disegnarci attraverso la meditazione e la riflessione, non è mai una perdita di tem-

6. Cfr. infra, *Dell'esercizio*, p. 64.

po. «Per modellare su di me questa figura spesso ho dovuto sistemarmi e ricompormi perché il ritratto venisse bene. Il modello si è consolidato e, pure lui, in qualche modo si è formato. Dipingendomi per gli altri, mi sono dipinto in me con colori più netti di quelli che usavo all'inizio. Non sono stato tanto io a fare il mio libro. È lui che mi ha fatto. Libro consustanziale al suo autore. La sua utilità è personale. È parte della mia vita. Non ha di mira l'utilità di terzi ed estranei, come nel caso di tutti gli altri libri. Non credo di aver perso tempo nel dare conto di me stesso con tutta questa cura»<sup>7</sup>.

Si diventa se stessi attraverso la capacità di mettersi in posa. Ma mettersi in posa significa proiettarsi fuori di sé, nell'immagine e attraverso l'immagine che se ne dà in un'opera. E per questo i *Saggi* non si riducono a un semplice monologo interiore. La seconda angolatura che li caratterizza, infatti, potrebbe essere definita eterologica e investe il rapporto che l'autore ha con l'alterità, intesa innanzitutto come passato. In questo caso l'autoritratto attraverso il quale l'autore costruisce la sua esperienza non è limitato a se stesso, ma si sviluppa attraverso un confronto con le vicende umane più varie, ricche di «esempi infiniti per specie e per forma»<sup>8</sup>. Tale raffronto si riflette innanzitutto nello stile accumulativo e frammentario dei *Saggi*, che lo stesso Montaigne considera come un "ammasso" di contenuti, che, se sviluppati completamente, darebbero vita a un'infinità di altri volumi, o anche come un insieme di spunti che ciascuno potrebbe sviluppare e approfondire a suo piacimento. Ma non bisogna fermarsi a questo. Ogni spunto e ogni frammento sono la traccia di una possibilità, o la cifra di un'esistenza, attraverso la quale possiamo renderci consapevoli che il processo attraverso il quale diamo forma alla

7. Cfr. infra, *Del mentire*, p. 106.

8. Cfr. infra, *Della presunzione*, p. 94.

nostra vita consiste in una costante lotta con (ma non sempre contro) la deformità e la varietà. Formare se stessi non significa crearsi un'immagine fissa e stereotipata. Cesare era un esempio incomparabile di gloria e di virtù. È comprensibile che la vittoria non abbia mai pensato di separarsi da lui. Eppure, si grattava la testa, come fa chi è divorato dall'ambizione e tormentato da pensieri penosi. L'uomo liberale e generoso, posseduto dalle sue passioni, diventa ladro pubblico rovinando «la più bella e ricca natura che ci sia mai stata»<sup>9</sup>. Alessandro Magno, «il più grande fra quelli che sono stati semplicemente uomini»<sup>10</sup>, era in realtà invidioso della giustizia e dei successi di suo padre. E pure Socrate, che più di ogni altro è riuscito a «capire che cosa gli comandava il suo dio, ordinandogli di conoscere se stesso»<sup>11</sup> trovando il coraggio di farsi conoscere così com'era «per bocca propria», forse ha provocato la sua stessa morte. Era angosciato dal fatto che, ormai vecchio, le sue facoltà mentali sarebbero andate via via affievolendosi. Non esiste perciò una forma di vita che sia perfetta. Esiste la capacità di confrontarsi e rendersi consapevoli della deformità strutturale che la definisce in quanto tale: «C'è chi forma l'uomo. Io invece lo descrivo e ne rappresento un esemplare molto deforme. In verità, se dovessi modellarlo di nuovo lo rifarei molto diverso da com'è. Ma quel che è fatto, è fatto»<sup>12</sup>. Così, una fedele descrizione dell'uomo non necessariamente deve essere coerente, visto che il mondo e, con esso, l'uomo sono un'altalena continua. La regola della natura è infatti «la varietà», che essa osserva «più negli spiriti che nei corpi, perché sono di sostanza più duttile e suscettibile di più forme. [...] Non ci sono mai state al mondo due

9. Cfr. infra, *La storia di Spurina*, p. 133.

10. Cfr. infra, *Filosofare è imparare a morire*, p. 11.

11. Cfr. infra, *Dell'esercizio*, p. 65.

12. Cfr. infra, *Del pentirsi*, p. 189.

opinioni uguali [...] La diversità è il loro tratto più universale»<sup>13</sup>.

### 3. *Il fegato e i polmoni*

La descrizione data da Montaigne non è, dunque, una mera riproduzione. Le immagini che ci presenta, le storie che ci racconta hanno un valore profondamente ottativo. Ci esortano silenziosamente e inavvertitamente a riappropriarci, a renderci consapevoli e a esercitare la nostra libertà. Ma che cosa significa essere liberi? Alle soglie dell'età moderna, Montaigne non è ancora giunto all'idea di libertà come autonomia garantita da una legge razionale, come in Kant, o dall'idea tipicamente moderna della libertà come liberazione *da* vincoli esteriori. Per Montaigne essere liberi significa innanzitutto non avere preoccupazioni. E non essere preoccupati significa sostanzialmente essere presenti a se stessi, proteggersi di fronte alle pressioni imposte dalla vita quotidiana. Quella teorizzata da Montaigne è una libertà dell'ozio. Almeno in una prima istanza può apparirci come una specie di apatia o inerzia, il cui fulcro non è l'indipendenza, ma la leggerezza, la mancanza di sforzo, l'assenza di difficoltà e inquietudini. Essere liberi significa essere rilassati, godere del piacere che deriva dalla rinuncia a esporsi in una dimensione pubblica. Chi sa ritrarsi, ma non fuggire, dalle pressioni della vita quotidiana, trova il tempo e crea lo spazio per attività prive di scopi e per la pura e semplice esistenza. Proprio come i bambini possiamo dedicarci a tutto ciò che ci interessa e ci affascina. Ma, soprattutto, ci rendiamo liberi per pensare e cogliere, attraverso il pensiero, le connessioni più inedite e interessanti. Una simile forma di libertà lascia tutto il tem-

13. Cfr. infra, *Della somiglianza dei figli con i padri*, pp. 169-170.

po per vivere in questo mondo, ma anche la consapevolezza che esistere nel senso pieno del termine non significa correre incessantemente dietro a obiettivi specifici, al godimento o al piacere sfrenato. Ogni attività possibile si completa di una passività che, pur potendo essere vista come antimoderna, ci appare modernissima quando si profila come strumento fondamentale per guadagnare l'autonomia e la conoscenza di sé. Per questo essere liberi e padroni di sé non significa cadere in una letargia. Si tratta, piuttosto, di elaborare una strategia per difendersi dalla fragilità della nostra volontà, continuamente oppressa dalle contingenze. È questo il senso della lunga e appassionante riflessione del saggio *Del governare la propria volontà*, tutta incentrata sui rischi legati alla perdita di sé nell'esercizio di una carica pubblica. Al contrario, e memore degli anni trascorsi in Parlamento, oltre che di quelli passati come sindaco di Bordeaux, Montaigne sostiene la necessità di contrapporsi alle preoccupazioni e disporsi all'ozio tranquillo. È sempre fondamentale rifiutare il conflitto. Anche perché nella maggior parte dei casi ci riveliamo incapaci di «sopportare gli allarmi e le emozioni che colgono quelli che se la prendono tanto a cuore. [...] Se a volte sono stato spinto a occuparmi di affari estranei, ho promesso di prenderli in mano, ma di non farmeli arrivare al polmone o al fegato. Ho promesso di farmene carico, non di incorporarli»<sup>14</sup>. Diversamente da chi si rende schiavo degli altri, si dà in affitto e non mette le sue facoltà al servizio di se stesso, bensì a quello di colui al quale si sottopone. La libertà «va gestita e ipotecata solo nelle occasioni giuste»<sup>15</sup>. Essere liberi e abbracciare la libertà come rilassatezza significa innanzitutto «sapersi gestire»: cogliere l'occasione e il momento giusto per esercitare le proprie forze e a volte saper anche lasciar

14. Cfr. infra, *Del governare la propria volontà*, p. 221.

15. Cfr. infra, *ibidem*.

perdere, e farlo tanto rispetto a se stessi quanto rispetto alla posizione che si occupa nel mondo.

#### 4. *L'avarò e il povero, il geloso e il cornuto*

Il discorso montaigneano sulla libertà, variamente distribuito nei saggi pubblicati in questa raccolta, si dispiega in due direzioni complementari. Una ha a che vedere con il modo in cui affrontiamo le sfide che la vita ci impone, anche sul piano della nostra esistenza concreta. L'altra investe possibilità eccezionali, o addirittura estreme, che la caratterizzano in quanto tale: la malattia e la morte. È noto che Montaigne, almeno per una parte della sua vita, fu un personaggio pubblico molto attivo, soprattutto a livello locale. La pressione legata alla vita pubblica, così come l'attraversamento delle guerre di religione, spingono il filosofo a riflettere sulla possibilità di mettere una distanza tra sé e il lavoro quando, dopo una prima elezione a sindaco nel 1581, viene rieletto nel 1583. Nel bilancio di questa esperienza che formula nel saggio *Del governare la propria volontà*, il filosofo ci dice che ha esercitato questa carica in maniera molto diversa da quanto aveva fatto, a suo tempo, il padre. Per Michel, non era pensabile, come si direbbe oggi, "portarsi il lavoro a casa". Non era pensabile, cioè, essere totalmente assorbito e identificato da una certa attività. Pur rischiando di passare per inetto o per scansafatiche, assume il «darsi solo in prestito, conservando lo spirito sempre tranquillo e sano»<sup>16</sup> come la regola aurea per gestire il peso e le responsabilità della carica pubblica. Il suo agire «senza oppressione e senza passione», quasi come se stesse dormendo<sup>17</sup>, è indispensabile per governare gli slanci della nostra

16. Cfr. *infra*, *ivi*, p. 225.

17. Cfr. *infra*, *ibidem*.

volontà. Difatti, mentre il corpo riceve i carichi di cui lo graviamo proprio così come sono, lo spirito, attraverso il lavoro dell'immaginazione, li aumenta e li «aggrava spesso a sue spese, dando loro il peso che gli pare»<sup>18</sup>. Così, da una parte, è possibile fare qualcosa per cui non abbiamo il minimo interesse, mentre, dall'altra, possiamo svolgere una certa attività sforzandoci in maniera diversificata e controllando gli slanci del nostro spirito, anche perché: «Non gestiamo mai bene qualcosa da cui siamo posseduti e condotti»<sup>19</sup>. Nell'esercizio delle attività più semplici che costellano la nostra vita quotidiana, ma anche in momenti più importanti, non bisogna mai dimenticare se stessi. Non fa mai bene abbracciare «la gloria, la scienza, la ricchezza e cose simili con un amore dominante e smodato»<sup>20</sup>. Questo affetto falso, infatti, è come l'edera, «che sgretola e rovina la parete a cui si attacca»<sup>21</sup>. Questa reinterpretazione dell'oracolo di Delfi sembra molto lontana da quella data, per esempio, da Hegel nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Qui Hegel sostiene che il conoscere se stessi ha più a che vedere con il movimento della ragione, che non con la conoscenza del carattere dei singoli individui o con la conoscenza degli uomini. In realtà, anche per Montaigne la definizione del carattere individuale è solo uno strumento per rendere conto della varietà come regola che accomuna io e mondo, individuo e natura. Ma il fatto che la natura, tanto quella soggettiva quanto quella extrasoggettiva, non possa essere ricondotta a una regola stabile e fissa non significa che dobbiamo abbandonarci all'imprevedibilità degli eventi. La varietà della natura non coincide con la "fortuna" di Machiavelli, contro la quale, anzi, Montaigne ironizza. La

18. Cfr. infra, *ibidem*.

19. Cfr. infra, ivi, p. 226.

20. Cfr. infra, ivi, p. 224.

21. Cfr. infra, *ibidem*.



varietà è innanzitutto indice delle molteplici possibilità che, scelte e concretizzate, ci portano alla costituzione della nostra irripetibile – e deforme, perché in continua trasformazione – identità. Montaigne arriva così a formulare un concetto alternativo di virtù, esposto nelle straordinariamente ironiche pagine del saggio *Della presunzione*. Saper dominare la propria volontà, non identificarsi con l'altro da sé, ma continuare a essere se stessi, significa non abbandonarsi al formalismo, in cui perdiamo di vista la sostanza delle cose, aggrappandoci «ai rami» e dimenticando «il tronco e il corpo» di noi stessi. Identificarsi nell'altro, infatti, è tutt'uno con il fingersi diversi da quelli che si è, un vizio «che oggi è così di moda», ma che «fra tutti i vizi è quello che più indica viltà e malafede. È vigliacco e servile deformarsi e nascondersi dietro una maschera, senza osare mostrarsi come si è in realtà»<sup>22</sup>. Sarebbe meglio, e in alternativa alle tipiche e in fondo ridicole preziosità che definiscono *Il Cortegiano*, prendersi per quello che si è. Di fatto è innegabile che «l'avarò soffre della sua passione più del povero e il geloso più del cornuto»<sup>23</sup>. Spingere la nostra anima oltre noi stessi è inevitabile. «Accade anche a noi, che siamo solo aborti di uomini [...] Ma si tratta di un tipo di passione che la spinge e la agita, e, in un certo senso, la rapisce fuori di sé»<sup>24</sup>. Tuttavia, «una volta superato quel turbine, vediamo che si allenta e si rilascia da sé inavvertitamente, magari non tutta, ma almeno fino a non essere più quella»<sup>25</sup>. Come a dire: una volta nella vita, tutti potrebbero fare tutto. Ma per capire chi siamo non possiamo che guardare, «come dicono i saggi», alle nostre azioni abituali. È in questa tensione tra l'assurdo della concretezza e l'ordine rivendicato dalle

22. Cfr. infra, *Della presunzione*, p. 85.

23. Cfr. infra, ivi, p. 82.

24. Cfr. infra, *Della virtù*, p. 110.

25. Cfr. infra, *ibidem*.

abitudini che la soglia della filosofia viene superata dalle vibrazioni della vita, dall'esigenza di darle un senso e dall'angoscia legata al fatto che, per parafrasare Wittgenstein, a un certo punto non ci capiamo più niente. La riflessione, praticata come dominio di sé, apre uno spazio per orientarsi: le questioni individuali e i problemi fondamentali dell'esistenza vengono portati come in un *forum* e resi oggetti della ricerca delle parole per formularli in modo che possano essere compresi e riflettuti. È così che la filosofia si innesta nel cuore della vita concreta o anche del senso comune, cioè al centro dell'esperienza quotidiana del singolo individuo, che pone le sue domande a partire dalla sua vita ordinaria, che gli appare improvvisamente come qualcosa di estraneo. Le parole di Montaigne riportano la nostra attenzione su un'idea di filosofia basata, non sui tormenti di una ragione pura, ma sulla definizione di un'esistenza consapevole, così come sul tentativo pratico di realizzare l'eccellenza.

### 5. *Il sangue del caprone*

Anticipando in modo sorprendente molti esiti della discussione filosofica contemporanea, Montaigne individua nelle possibilità estreme che definiscono la nostra esistenza quelle che, più di ogni altra, ne definiscono l'apertura: la morte e la malattia. È noto come tutta l'avventura dei *Saggi* sia legata all'esperienza che Montaigne, in prima persona, fa della morte, in seguito a una caduta da cavallo. Così come è noto l'impatto critico che la malattia esercita sulla visione montaigneana della vita. Montaigne soffriva del "mal della pietra", i cui attacchi erano certamente dolorosi, ma non gli impedivano di assaporare le piccole ricompense che gli offrivano, come l'ammirazione che ne veniva da parte degli altri, la consapevolezza della sua resistenza fisica e, soprattutto, un modo per familiarizzare con la morte. La

complessità del rapporto di Montaigne con la malattia, rappresenta un filo rosso nell'esperienza dei *Saggi* e risulta particolarmente evidente nel saggio *Della somiglianza dei figli con i padri*. Qui Montaigne si dilunga su un fatto noto: aveva ereditato dal padre una propensione ai calcoli renali, la cui pericolosità era acuita dall'immagine di lui quasi svenuto dal dolore durante una colica. Montaigne temeva questa malattia più di qualunque altra. Più o meno a quarantacinque anni iniziò a sperimentare sulla sua pelle questa particolare forma di tortura. In diversi *Saggi* il filosofo ci racconta di come si formino queste pietruzze costituite da calcio e altri minerali che si accumulano nel nostro corpo frenando il passaggio dell'urina. I cristalli spesso si spezzano, creando delle schegge affilate. Interi o a scaglie, devono defluire verso l'esterno e, quando lo fanno, si ha spesso l'impressione di essere presi a coltellate dall'interno. I calcoli renali sono anche causa di un senso generale di fastidio intorno ai reni, di dolori lancinanti all'addome o alla schiena, e a volte di nausea e febbre. Anche una volta espulsi non è detto che se ne sia guariti. Ritornano spesso e a più riprese nell'arco della vita. All'epoca di Montaigne ogni attacco poteva essere letale, sia a causa di un'infezione che di un semplice blocco. Per guarirne il filosofo le provò tutte. Dalla «tremantina di Venezia, proveniente – dicono – dalle montagne del Tirolo: due grosse porzioni avvolte in un'ostia sopra un cucchiaino d'argento bagnato con una o due gocce di un certo sciroppo gradevole al gusto»<sup>26</sup>, all'ingestione del sangue di un caprone nutrito a base di erbe diuretiche e vino bianco. Si persuase dell'efficacia di questa cura arrivando addirittura ad allevare un simile animale nella sua tenuta. L'impresa, tuttavia, fallì non appena si notarono nell'animale calcoli molti simili ai suoi. Difficile convincersi del fatto che un sistema urinario malfunzionante potesse

26. M. de Montaigne, *Viaggio in Italia*, tr. it. di E. Camesasca, Milano, BUR, 2008, pp. 234-235.

curarne un altro. Fino ad arrivare alle numerose visite alle acque termali, di cui l'autore pure ci parla lungamente nel corso del summenzionato saggio e che sono alla base di molti dei viaggi effettuati dal filosofo nel corso della sua vita. Certamente la descrizione della malattia è fondamentale per comprendere l'idea autodescrittiva posta alla base dei *Saggi*, impresa frammentaria sia perché caratterizzata dalla discontinuità del lavoro del loro autore sia perché il loro obiettivo è «riprodurre il corso dei miei umori», animato dall'intenzione di capire «come nasce ogni parte»<sup>27</sup>. Ma, al di là di questa dimensione autobiografica, la malattia riveste un ruolo decisivo nella costruzione della concezione montaigneana di esistenza. Avevamo rilevato l'importanza epistemologica della riflessione sulla malattia già nel commentare il saggio *L'esperienza*<sup>28</sup>. Qui è significativo sottolinearne invece la funzione antropologica ed etica. Non sono, infatti, la malattia in sé e il dolore che essa provoca a turbare Montaigne. È il modo in cui inevitabilmente ci rapportiamo a essi. Il dolore in sé, infatti, «non è così crudele, aspro e pungente da farci uscire di testa e disperare»<sup>29</sup>. È piuttosto il modo in cui la nostra immaginazione lo ingigantisce, ce lo ripropone deformato e lo rende oggetto di una reazione eccessiva e cieca. Quando ciò accade siamo allo stesso livello «di molti altri, la cui unica febbre e il cui unico male è quello che si procurano da soli per l'insufficienza della loro ragione»<sup>30</sup>. Infatti, sono la paura della morte e del dolore a rendere un male intollerabile e a innescare una «furibonda e smodata sete di guarigione» che ci acceca, rendendoci, così, vulnerabili e vigliacchi. Ed è que-

27. Cfr. infra, *Della somiglianza dei figli con i padri*, p. 136.

28. Pubblicato in M. de Montaigne, *La fame di Venere*, Roma, Fazi Editore, 2015.

29. Cfr. infra, *Della somiglianza dei figli con i padri*, p. 138.

30. Cfr. infra, *ivi*, p. 141.

sto che ci spinge nelle mani dei medici. Di fronte al terrore innescato dal male non possiamo fare altro che buttarci nelle braccia di qualcun altro che ci promette un'uscita dalla condizione penosa in cui viviamo o una diagnosi che ci permette di attribuirle un senso. Ma questa promessa e chi la formula, più che curarci dalla malattia, «ammalano la salute, per impedire che qualcuno possa voler sfuggire alla loro autorità. Da una salute solida e integra trarranno certamente spunto per una grave malattia futura»<sup>31</sup>. Nel formulare divinazioni sui mali presenti, i farmaci che somministrano non fanno altro che danneggiare lo stomaco «e far peggiorare il cervello». Ma non è solo questo. Ricorrere al medico significa dichiararsi incapaci di accettare se stessi come esseri limitati, nelle capacità fisiche, nel tempo e nello spazio. A quel punto, forse, meglio morire. Uno degli elementi caratterizzanti il pensiero di Montaigne sulla morte è infatti la consapevolezza lucida della sua ineluttabilità, associata a una calma apparente, quasi un'accettazione indifferente, sostenuta da un consistente tentativo di razionalizzazione. Il filosofo non sembra nutrire una speranza eccessiva in una vita lunga. La morte fa irruzione nella vita inaspettatamente e non è necessariamente allineata con le aspettative razionali di ciascuno di noi. L'aspettativa di una vita lunga può certamente sedurci. Ma bisogna essere consapevoli che, nella maggior parte dei casi, pensare di vivere a lungo non è che un'illusione. Anzi, la morte naturale è la più rara di tutte. Meglio prepararsi a partire in qualunque momento. L'idea di una morte tardiva e priva di sofferenza non è che una forma di egoismo e di ambizione eccessiva condannata tanto dal comportamento quanto dalle parole dei saggi. Saggio è, piuttosto, aver chiaro in mente che dobbiamo vivere quanto è opportuno, e non quanto possiamo, spingendoci oltre l'opinione comune secondo la quale si muore

31. Cfr. *infra*, *ivi*, p. 145.

sempre troppo presto. La morte, dopotutto, non è la peggiore esperienza che possa capitarci. Ce ne sono altre, come il panico o il confronto con i mostri creati dalla nostra immaginazione, che generano molto più dolore dell'estinzione fisica. Rasserenarsi di fronte alla morte, perciò, significa mettere in questione il modo in cui diamo importanza a noi stessi. Perdere la vita, in fondo, non è così rilevante: quando si muore si è già fuori dalla dimensione del dolore e del dispiacere. In un certo senso: «La morte cura tutti i mali. È un porto sicurissimo. Non bisogna averne paura, ma, anzi, cercarlo»<sup>32</sup>. E l'apparente elogio del suicidio che Montaigne sviluppa nel saggio *Usanza dell'isola di Ceo* non deve essere inteso come un'istigazione a porre fine volontariamente alla propria esistenza. Non è possibile abbandonare semplicemente le fila del mondo. Dobbiamo sempre rispettare «l'espresso ordine di chi ci ha messo lì. E [...] spetta a Dio, che ci ha mandati qui, non solo per noi, ma per la sua gloria e per l'utilità altrui, dispensarci quando gli piacerà. Non possiamo essere noi a decidere in merito»<sup>33</sup>. Nello stesso tempo, è pur vero che la morte è sempre *nostra*: «La morte più bella è quella più volontaria. La vita dipende dalla volontà altrui, la morte dalla nostra. Non c'è nulla in cui dobbiamo assecondare i nostri umori come in questa»<sup>34</sup>. Ma la volontà a cui si riferisce Montaigne non è una risposta cieca alle urgenze dei nostri istinti o dei nostri bisogni. Di fronte a questi ultimi, come sosterrà anche Spinoza, abbiamo solo una parvenza di libertà. È invece l'apertura chiara a una possibilità inevitabile che ci rende liberi. Moriamo necessariamente. Ma solo dal punto di vista fisico. Da quello della nostra costituzione ontologica, la morte è il segno tangibile del nostro essere esposti continuamente a possibilità. Come

32. Cfr. infra, *Usanza dell'isola di Ceo*, p. 38.

33. Cfr. infra, ivi, p. 39.

34. Cfr. infra, ivi, p. 38.

dirà Heidegger in *Essere e tempo*, la morte è la nostra possibilità più propria, e cioè il modo in cui ci rendiamo consapevoli della nostra contingenza, ovvero del nostro essere sempre soggetti di scelte e decisioni irreversibili. La morte è la possibilità più possibile e sempre possibile. Essa è la possibilità irrealizzabile che annienta ogni nostra relazione con il mondo, rivelando il mero esistere, strutturalmente esposto alla sua fine. Nello stesso tempo, però, la morte è quell'evento che ci permette di rimirare la nostra vita come una totalità definita dal susseguirsi di gesti in cui ci affermiamo come esseri unici e, proprio per questo, liberi. «Per quanto la fortuna sia loro favorevole, gli uomini potranno dirsi felici solo dopo aver visto come hanno passato l'ultimo giorno della loro vita»<sup>35</sup>. Così, meditare sulla morte è meditare sulla libertà. «Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire. Il saper morire ci affranca da ogni soggezione e costrizione. La nostra vita migliora quando capiamo che perderla non è un male»<sup>36</sup>. Ma se morire non significa solo porre fine alla propria esistenza fisica, bensì anche essere consapevoli del proprio esser-possibile, che cosa significa saper morire?

## 6. *L'asino preso per la coda*

«L'obiettivo della nostra corsa verso la morte è l'oggetto necessario della nostra aspirazione: se ci spaventa non potremmo muovere un passo senza agitazione. Il volgo risolve la cosa non pensandoci, senza tener conto della stoltezza che può derivare da una così rozza cecità. L'asino va preso per la coda»<sup>37</sup>. La riflessione consapevole sulla morte, infat-

35. Cfr. infra, *Bisogna giudicare la nostra felicità solo dopo la morte*, p. 3.

36. Cfr. infra, *Filosofare è imparare a morire*, p. 14.

37. Cfr. infra, *ivi*, p. 10.

ti, inverte l'ordine del ragionamento della coscienza comune. Non bisogna fuggire il pensiero della morte, ma compenetrarlo. E farlo intendendola come quel limite strutturale che ci permette di dare un significato alla nostra vita. L'individuo che esercita consapevolmente le sue capacità sa anche vivere tenendo presente la morte. Mantiene viva la chiarezza sul fatto che la coscienza del limite è il motore dell'esistenza, la condizione di possibilità per appropriarci di noi stessi e darci una forma unica. Se questo limite non ci fosse la vita perderebbe il suo significato. Non sentiremmo la necessità di renderla bella e degna di essere vissuta. Non ci sforzeremmo di dare un senso alla nostra esistenza. L'abbandono rilassato che fa da sfondo alla conquista consapevole della felicità si trasformerebbe in una passiva e disperata attesa di una vita autentica, per la quale c'è sempre tempo. L'idea del filosofare come *imparare a morire*, che Montaigne riprende in uno dei suoi saggi più noti, è un classico della filosofia e uno degli elementi fondamentali della riflessione, anche contemporanea, sull'arte di vivere. Riproporre questo pensiero, tenere la morte fissa davanti ai propri occhi, conferirle un posto nella nostra vita, ci permette di relativizzarla e guardarla con quella leggerezza che rende «felice quella morte che non concede tempo sufficiente» per prepararsi<sup>38</sup>. Meditare sulla morte o, come scrive Seneca a Lucilio, esercitarsi quotidianamente ad abbandonare la propria vita in modo imperturbabile, non significa lasciare che essa blocchi il flusso della nostra esistenza. Piuttosto, dobbiamo imparare a non temerla. Perché «nella vita ci sono disgrazie molto peggiori». E, soprattutto, perché la riflessione sulla morte può incoraggiarci alla vita, spronarci a gustarcene la pienezza e la complessità, ma anche prometterci che, a un certo punto, potremo lasciarci alle spalle tutto ciò che ci sembra difficile. Mon-

38. Cfr. *infra*, *ivi*, p. 25.



taigne sostiene che non c'è cosa di cui si sia più occupato che delle diverse rappresentazioni della morte. Rendersene consapevole è, infatti, un esercizio che gli permette di guardare in faccia giorno dopo giorno il momento più estremo della vita, allo stesso modo in cui gli egiziani ne richiavano il ricordo nella loro arte e nelle loro feste. Non volevano crucciarsene, ma ricordarsene per gioire della loro vita.

La morte non oscura la vita, ma ne è una parte, è la regola che rende possibile il gioco e che non può essere sospesa. Il suo senso può trascendere i nostri piani, ma solo perché ne rappresenta il limite estremo, e non perché ne costituisce lo scopo. Per questo saper morire significa aprirsi costantemente alla vita. «Mi rende felice vedere che gli uomini non vogliono affatto indugiare nel pensiero della morte! Sarei ben contento di far qualcosa, per rendere loro il pensiero della vita cento volte ancora più degno di esser pensato», scrive Nietzsche nella *Gaia scienza*<sup>39</sup>. E, potrebbe aggiungere Montaigne, più lo pensiamo, più ci rendiamo conto di due cose. La prima è che siamo animati da un'inguaribile curiosità. È vero: «Il prestigio di un'anima non si ottiene andando verso l'alto, ma procedendo secondo una regola»<sup>40</sup>. Arte di vivere significa saper riflettere sulla nostra condotta, assumere una certa postura, esercitare una certa ascetica e darsi delle abitudini. In altre parole, significa assumere una seconda natura. Ma arte di vivere significa anche non perdere il gusto per la novità, scoprirsi sempre ingenui ed entusiasti nell'apprendere: «L'esercizio non può aiutarci a morire [...] L'abitudine e l'esperienza possono, certo, renderci più forti contro i dolori, la vergogna, l'indigenza e disgrazie del genere. Ma la morte possiamo sperimentarla una volta soltanto. Quando ci arriviamo, siamo

39. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 2015, § 278.

40. Cfr. infra, *Del pentirsi*, p. 195.

sempre principianti»<sup>41</sup>. La seconda è la consapevolezza che la nostra immaginazione è potentissima. Giunti al limite della nostra esistenza, nel momento del trapasso o in quello di semicoscienza tipico del sonno, la nostra immaginazione, capace di sovvertire l'ordine delle cose, «il passato e l'avvenire», costruisce nuovi mondi e nuovi modi di stare al mondo. In fondo, non sarebbe insensato dare credito a Montaigne e intendere l'intera esperienza creativa dei *Saggi* come la conseguenza di un'eccezionale, ancorché fortunosa, esperienza di morte.

41. Cfr. infra, *Dell'esercizio*, p. 53.