

Il Montaigne di Montaleone

Author : Francesco Aqueci

Mentre medici e scienziati gettano manciate di oscurità sul virus venuto dall'Oriente, riprendo in mano i molti appunti di lettura del libro su Montaigne di Carlo Montaleone¹, dove l'incertezza del sapere medico, ai limiti della cialtroneria, è tema ricorrente. Montaigne, infatti, alle prese con i suoi calcoli renali, per i quali gli venivano prescritti i più fantasiosi rimedi, fu anche il protagonista di una "lotta di liberazione" da un ordine normativo, la medicina del tempo, che era in effetti un'impostura, la cui denuncia era necessaria per dare avvio a quel sommovimento culturale che sarebbe culminato nello sperimentalismo moderno. Oggi, sembra di essere tornati ai tempi dell'impostura, forse perché di quello sperimentalismo moderno si è inaridita la sorgente vitale e non libresca, il *corpo in frammenti* che Montaigne provocatoriamente opponeva alla norma imputridita. Ma non corriamo. Anzitutto, visto che parliamo di sapere, vediamo chi è il saggio per Montaigne. Per lui, il saggio è chi nel suo foro interno si separa dalla folla, ma nel foro esterno segue interamente i modi e le forme acquisite (p. 101). Siamo agli antipodi, dunque, del contemporaneo Bovillus (1475-1566), per il quale il sapiente, quanto più si concentra in se stesso, tanto più è pubblico, cioè rivolto verso l'esterno². Non dimentichiamo che la radice della "lotta di liberazione" di Montaigne è corporale. E se la mente relativizza ciò che il corpo presenta come assoluto (p. 53), l'assolutezza del corpo, la sua "chiusura" rispetto al *jeu à part* della mente (p. 190), per quanto ci si sforzi, è ineliminabile. Questa immanente terrestrità attinge i molteplici temi di Montaigne che Montaleone porta alla luce, l'esistenza nella sua nuda empiricità, il nesso di immagine, corpo e movimento, che suggerisce inferenze su lotta di classe e rivoluzione, l'omologia di costumi, corpo e forme di vita, caratterizzati dalla stessa "chiusura", la reciprocità come acquisizione strategica che non cancella la controvoce denigratoria, la ragione moderna, infine, indagata nella sua fase aurorale e polimorfa. Questo è il tema dei temi, poiché tutto il libro di Montaleone ruota attorno ad esso, ed è un viaggio all'indietro, verso l'alba luminosa di un giorno dal cupo tramonto. Sicché, Montaigne non è il Pareto inacidito di quattro secoli appresso. Egli ammette, infatti, che la ragione è una "tintura" data alle nostre tradizioni e ai nostri costumi, la "vernice logica" data ai "residui", ma constata anche che "l'abitudine ci nasconde il vero aspetto delle cose" (p. 100). Qualcosa di *vero*, dunque, esiste, che

non sia la tetra natura di Pareto. Il vero di Montaigne non è essenzialistico, ma aperto alle metamorfosi “corporali” dovute alla forza dell’immaginazione (p. 171). Ancora una volta, è la vita che con il *gioco a parte* della mente iscrive i cambiamenti nella materia ineliminabile. Perciò, il *cogito* di Montaigne non è un dinamismo dialettico ma pendolare, in cui il pensiero, scoperto un limite, non lo “supera”, ma se ne libera subito generando pensieri opposti (p. 153). E alla fine, dunque, la realtà di Montaigne non è liscia e omogenea, ma piena di fratture e scatti, è una realtà morale, se si intende con ciò la possibilità di introdurre nel pulviscolo delle infinite “forme di vita” la discontinuità di dubbi morali (p. 103). Certo, ciò deve avvenire senza escludere il *senso della realtà*, la cui mancanza spesso si rimprovera ai portatori di dubbi, ma il gioco della mente, se vuole aderire alla vita, se vuole dare veramente voce alla vita, non deve cedere alla somiglianza metaforica, ma deve privilegiare la contiguità della metonimia, poiché è questa figura la più adatta a rendere il patimento dell’individuo che non riesce a scollare cose le une contigue alle altre (p. 132). Il risvolto sociale di questa ontologia screziata è la vertigine di travestimenti confessati e inconfessabili che la *persona*, cioè la *maschera*, chiede in prestito alla società sotto forma di *ruoli* (nella vicenda biografica di Montaigne, l’amico Étienne, l’eiaculatore precoce e dal membro esiguo che fu lo stesso Michel, l’ottimo padre, la madre anaffettiva, ecc.), che si accumulano nell’individuo *sociale*, e che per Montaigne sono paradossalmente lo stimolo a godere della vita anche nel suo estremo declino (p. 52), e a incontrare uomini e cose come se tutto si svolgesse in un eterno teatro (p. 138). Paradossalmente sino a un certo punto, se si pensa che, quando arriverà il cupo tramonto, la psicanalisi svelerà il copione di questa recita perfetta. E così siamo alla ragione borghese. Che in Montaigne è ancora felice, perché la sua universalità non è stata ancora attirata nei limiti della sua ristrettezza di classe. Con l’usuale tecnica del vedo/non vedo, Montaigne si può così permettere di far emergere il conflitto sociale, ma tramite un falso, ovvero l’osservazione del capo Tupi che, invitato all’evento dell’entrata regale di Carlo IX a Rouen, nota nella folla i segni distintivi della ricchezza e della povertà (uomini smagriti dalla fame, opposti a quelli satolli di ogni sorta di agi), e la passività e l’acquiescenza che caratterizza i primi (non prendono gli altri per la gola e non appiccano il fuoco alle loro case). L’osservazione, nota Montaleone, non può che essere inventata, perché in occasione delle entrate regali, i poveri e i mendicanti venivano spostati al di là delle mura (pp. 74-75). Insomma, Montaigne, tramite la finzione, non solo non si nasconde la lotta di classe, ma ne descrive una vinta, un po’ come oggi, dai ricchi. Ma il comunismo è barbarico e, ennesimo *jeu à part* della mente linguistica, tocca quindi al

capo Tupi enunciario. Questo tema della coscienza borghese nell'epoca della sua infanzia felice percorre tutto il libro di Montaleone, se è vero che, verso la fine, egli sente il bisogno di annodarlo a quello più esplicito e dominante del corpo, chiamando in causa Foucault e Gramsci. Per Foucault, egli nota, il corpo è direttamente immerso in un campo politico, mentre per Gramsci il corpo dei lavoratori (produttori) incorpora volontariamente gli automatismi produttivi affinché la mente sia libera di pensare a tutto ciò che "vuole". Gramsci, dunque, conclude Montaleone, si vedeva dall'esterno di un'oggettività storica che chiedeva all'individuo di rispondere nel modo dovuto a ciò che la storia attendeva da lui, come se non fosse lo stesso Gramsci l'interprete primo di questa attesa (pp. 187-88). Ma, vien da chiedere, questo rispondere non è la *protensione* dei fenomenologi, di cui Montaleone ha discusso poco prima (p. 180), a proposito del corpo come un viluppo sensibile di *protensioni*, attraverso le quali decorrono delle attese di qualcosa che *non è già saputo*, e che non era nemmeno alle viste? E, allora, l'auto-incorporazione dei meccanismi produttivi non è forse il tentativo di superare la cecità del tutto sociale rispetto al suo proprio divenire? Ecco, allora, le inferenze circa la rivoluzione di cui si diceva in apertura. Montaleone pone che, in Montaigne, le immagini sono *significanti* della coscienza ordinate dalla memoria (p. 72). Ma a cosa servono le immagini? La loro funzione è di articolare lucrezianamente una catena di eventi preordinata dalle leggi di natura (*foedera naturae*). In altri termini, l'individuo deve realizzare ciò che "può essere", per non cadere nell'errore di desiderare di essere "quel che invece non può" (p. 82). In chiaro, la rivoluzione deve realizzare ciò che può essere, non ciò che non può essere. In ciò consiste quell'assecondamento del divenire, "istante per istante", che traduce la necessità in libertà. E le "immagini" altro non sono che l'analisi concreta della situazione concreta, che articola la catena preordinata di eventi, la quale però se adombra linguisticamente il necessario, non è essa a partorirlo, poiché c'è bisogno di qualcosa di più del linguaggio, ovvero il *corpo-mente-movimento*. La rivoluzione, quindi, non come astratta esecuzione dell'idea da parte del movimento (p. 180), ma come movimento *protensivo* di quel *corpo-mente-movimento* che è il tutto sociale. Al giorno d'oggi, è proprio questo nesso che si è dissolto. Da un lato, il corpo stravolto nella letteratura di genere e nell'odierna, rutilante società delle immagini (p. 179); dall'altro, la mente del tutto intellettualizzata; nel mezzo, il movimento accecato, pura coazione a ripetere. Tristi tempi, in cui, si intuisce da un veloce richiamo al Don Chisciotte (p. 60), il mondo circostante è il Grande Inganno, cioè la realtà capitalistica, e la caballeria andante, in quanto critica di tale realtà, è la vera realtà. Ma una cosa è mostrare l'alienazione

della realtà capitalistica facendo riferimento ad un passato mitologizzato; altra cosa è fondarla su un'analisi "scientifica" delle sue tendenze attuali e future. Oggi, non è il tempo delle analisi storico-materialistiche, ma prevalgono i miti, le narrazioni, le identità. Di qui, la repulsione per lo scambio dei costumi, e si capisce, perché in sé tale repulsione è un argine tanto al disordine mentale dei singoli, quanto alla disgregazione politica del tutto (p. 89). Ma è anche vero che suolo e sangue flettono sempre verso implicazioni tiranniche (p. 93). E ci vorrebbe, invece, quella logica empirica, ricercata da Montaigne, che rendesse inassimilabili i molti all'uno, a meno di non dichiarare che il Vecchio mondo, ora come allora, avendone i mezzi, deve vincere, una vittoria il cui unico valore è la mera contingenza di poter vincere (p. 99). Ma, dopo l'alba luminosa, non siamo forse al cupo tramonto? Questa arroganza, un tempo felice, non è più consentita. Bisogna prendere atto, allora, della cecità delle rappresentazioni sociali (p. 95), e decentrarsi, ma senza l'illusione aurorale del saggio che si auto-rappresenta come "pubblica creatura". Qui, il modello è l'amicizia con Étienne. Un codice a due fasi, chiarisce Montaleone, dove il *più* aggiunto alla figura di Étienne è in realtà solo apparente, fissando invece un *meno* che sbilancia l'asserita *comunistica* parità fra i due a favore di uno solo fra i due, *l'altro lui*, cioè Michel (p. 144). In altri termini, l'amicizia in Montaigne come un *comunismo* in cui opera una *trazione modale* che la stabilizza a favore di uno solo fra i due, il quale, analogamente alle "forme di vita" e alle regole locali (p. 103), include/esclude (p. 144). Nessuna *fusione perfetta*, dunque, perché da essa deriverebbe un'*identità* che renderebbe gli amanti mutualmente inclassificabili, vittime di uno sconvolgimento ossessivo. L'averne fame reciproca di se stessi, infatti, compromette il sé di ciascuno dei due, quel sé che, per natura, rinasce nel desiderio che non può affrancarsi da se stesso. Nel microcosmo dell'amicizia con Étienne come nel tutto sociale, c'è dunque la presenza di una ineliminabile contro-voce denigratoria, che fa della reciprocità una tribolatissima conquista strategica.

1. C. Montaleone, *Atomi, corpi, amori. Saggio su Montaigne*, Milano, Mimesis, 2019. I rimandi vengono indicati direttamente nel testo [?]
2. E. Garin, Introduzione a C. Bovillus, *Il sapiente*, Torino, Einaudi, 1943, p. XIII [?]