

13

SAGGI  
ITINERARI  
*per la storia del pensiero giuridico moderno*  
ARCHIVIO APERTO

Paolo Slongo

## **Ordine e costume**

Leggi e modi di vita  
da Machiavelli a Bergson



---

Quaderni fiorentini *ArchivO*\_APERTO\_saggi-itinerari  
*Centro di studi Paolo Grossi per la storia del pensiero giuridico moderno*

Open Access Publication <https://www.quadernifiorentini.eu/archivio/>  
*Creative Commons Attribution ShareAlike 4.0 International Licence (CC-BY-NC-4.0)*

*ArchivO*\_APERTO 2025/13\_Slongo  
DOI: 10.69134/QFArchivO\_25\_13

---

Recommended citation:

Paolo Slongo, *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025,  
[https://doi.org/10.69134/QFArchivO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchivO_25_13)

PAOLO SLONGO

ORDINE E COSTUME

LEGGI E MODI DI VITA  
DA MACHIAVELLI A BERGSON

## Indice del volume

INTRODUZIONE: I COSTUMI NELLA NORMATIVITÀ DEI MODERNI.....	I
MODI DI VIVERE E ORDINE DELLE LEGGI IN MACHIAVELLI.....	1
1. <i>Modi di vivere</i> .....	1
2. <i>Fondazione</i> .....	4
3. <i>Contrasto</i> .....	10
4. « <i>Ordinare leggi</i> » .....	16
SOVRANITÀ E DOMINIO NELLA <i>RÉPUBLIQUE</i> DI JEAN BODIN .....	21
1. <i>Stato e sovranità</i> .....	25
2. <i>Corpo politico e costituzione</i> .....	27
3. <i>Regime e governo</i> .....	30
4. <i>Signoria e dominio</i> .....	32
5. <i>Potere sovrano e potere dispotico</i> .....	36
6. “ <i>Des Corps et Collèges, Estats, &amp; Communautés</i> ” .....	40
<i>Bibliografia</i> .....	45
«PAR L'ENTREMISE DE LA COUTUME»: MONTAIGNE E LA POTENZA DELLA CONSUETUDINE .....	49
1. <i>La coutume est une seconde nature</i> .....	50
2. <i>Mœurs et usances</i> .....	54
3. <i>Le style commun</i> .....	57
4. <i>Usage public</i> .....	61
5. <i>Accoutumance</i> .....	63
MONTAIGNE E LA GIUSTIZIA ZOPPA .....	68
COMUNITÀ DI DISCORSO E OBBEDIENZA AL MAGISTRATO NEI <i>SAGGI</i> DI MONTAIGNE .....	94
1. <i>La civiltà delle leggi</i> .....	95
2. <i>Le ragioni dell'obbedire</i> .....	98

3. <i>La critica della consuetudine</i> .....	99
4. « <i>De l'ordonnance publique</i> ».....	104
5. <i>Il consigliere del principe</i> .....	107
LES RÈGLES ET LA VIE: MONTAIGNE ET LA NORMATIVITÉ DU SOCIAL.....	112
MONTAIGNE ET LE PROBLÈME DE LA CONSTITUTION .....	125
HOBBS, MONTAIGNE E LA DIFFERENZA DEI COSTUMI .....	141
1. <i>Le 'maniere' nello Stato civile</i> .....	141
2. « <i>Selon que porte l'inclination</i> »: <i>Montaigne e la piega dei costumi</i> .....	148
3. « <i>Customes and education</i> » .....	154
4. « <i>Publique Instruction</i> ».....	159
LA VITA DEL DIRITTO E L'ORDINE DEI COSTUMI NELL' <i>ESPRIT DES LOIS</i> .....	165
MONTESQUIEU E LA NORMATIVITÀ DELLE RELAZIONI: LEGGI, COSTUMI, MODI DI VITA ...	190
MONTESQUIEU: LE ISTITUZIONI DELLA PLURALITÀ .....	211
1. <i>Eterogeneità</i> .....	211
2. <i>Toutes les parties du corps politique</i> .....	215
3. <i>Diritto e libertà</i> .....	218
4. <i>Norma giuridica e norma sociale</i> .....	223
<i>Riferimenti bibliografici</i> .....	227
« <i>DES OBSERVATIONS EN CHEMIN</i> ». CLIMI, ORGANISMI E GOVERNI IN MONTESQUIEU .....	230
1. <i>La continuità natura-storia</i> .....	230
2. <i>Ambiente</i> .....	232
3. <i>Note di viaggio</i> .....	236
4. <i>Circostanze e climi</i> .....	239
5. « <i>L'état de notre esprit</i> » .....	242
6. <i>I luoghi e le leggi</i> .....	246
NATURALEZA HUMANA Y MODOS DE VIDA EN MONTESQUIEU .....	249
<i>Referencias bibliográficas</i> .....	269
LA COMPOSIZIONE DELLE SOCIETÀ SELVAGGE: LÉVI-STRAUSS LETTORE DI MONTAIGNE	271
1. <i>Montaigne "precursore" dell'etnologia</i> .....	271
2. « <i>Notre monde vient d'en trouver un autre</i> » .....	275
3. « <i>Barbaro</i> » e « <i>selvaggio</i> ».....	279

4. La "police" selvaggia ..... 283

Riferimenti bibliografici ..... 288

BERGSON: OBBLIGAZIONE E ORDINE NELLE *DUE FONTI DELLA MORALE E DELLA RELIGIONE*

..... 291

## INTRODUZIONE: I COSTUMI NELLA NORMATIVITÀ DEI MODERNI

Nei *Discorsi* di Machiavelli, ma anche nella *République* di Bodin, negli *Essais* di Montaigne e poi fino a Montesquieu, il costume si impone al pensiero politico nel suo rivelare ancora una relazione stretta dei modi di vita, l'*ethos* complessivo dei popoli, con le leggi e gli ordinamenti che essi si sono dati nel corso del tempo, e cioè col problema dell'ordine politico. Nei testi raccolti in questo volume cerchiamo di seguire la traccia del permanere di questo antico nesso concettuale e di mostrare come i modi di vita si presentino di volta in volta come sintomo, o indicatore, di una questione cruciale per il pensiero politico primo-moderno. Nei punti alti di emergenza di cui proponiamo qui una lettura orientata, il tema del costume si iscrive come crocevia (che diventerà problematico in Hobbes e nella successiva scienza politica) tra un approccio giuridico e un approccio filosofico a quello che si potrebbe definire il tornante sociale della normatività dei moderni. Negli itinerari tracciati in questa raccolta tentiamo di mostrare come, all'incrocio di queste due prospettive, la nozione si carichi della densità e dello spessore concettuale di un nodo, quello dei *mores* (ineludibile per il pensiero antico e medievale e riemergente in alcuni momenti importanti della modernità), che lega in maniera indissolubile le forme di governo e l'ordine giuridico ai modi di vita, alle abitudini sociali in cui le leggi vivono e si cristallizzano nel tempo.

1. Paolo Grossi ha enucleato le caratteristiche salienti del fenomeno consuetudinario che restano invariate lungo tutto il Medioevo, non mancando tuttavia di dar conto, ripercorrendone le tappe, delle principali discontinuità che vengono ad interessare l'elaborazione dei *mores* e della *consuetudo* a seguito del cosiddetto "Rinascimento giuridico". La configurazione del rapporto tra *mores* e *ordo*<sup>1</sup>, o tra la *consuetudo* e le *leges scriptae*<sup>2</sup> permette di rendere conto di una dimensione intrinsecamente plurale di un fenomeno che, innestato sin dal principio ed inestricabilmente nel tempo collettivo della memoria e della durata, arriva ad identificarsi con la piattaforma costituzionale stessa dell'ordine giuridico medievale<sup>3</sup>. Una caratteristica fondante che, nonostante

<sup>1</sup> «I *mores*, cioè il complesso consuetudinario ancora grezzo da cui si originano e prendono forma i fatti consuetudinari, appartengono all'*ordo*, sono situati al livello profondo dell'*ordo*, costituiscono l'*ordo*. Ed è lì che deve essere individuata la fonte prima e prevalente del diritto» (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari-Roma 2006, p. 88).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>3</sup> Per una sintesi efficace del fenomeno consuetudinario dal punto di vista costituzionale, si veda la voce «Consuetudine (dir. cost.)» a cura di C. Esposito, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IX, Giuffrè Editore, Milano 1961, pp. 456-476. Per un inquadramento generale al tema della consuetudine

l'emergenza della cultura urbana incarnata dalle *liberae civitates* e le successive rielaborazioni cui generazioni di giuristi avrebbero via via sottoposto i diversi lemmi che componevano il campo semantico dello *ius non scriptum*, sarebbe rimasta inalterata, nel suo peso e nella sua centralità, sino al Quattrocento, fino alle soglie dell'epoca moderna, cioè fino agli anni di Machiavelli. Nella sua versione singolare, il costume veniva a designare l'*habitus* proprio ad un individuo. Nella sua versione plurale, invece, i costumi alludevano a quegli stessi fenomeni che andavano sotto il nome di consuetudine (individuale, comunitaria, nazionale), senza per questo lasciar trasparire da parte dell'interlocutore la medesima *maîtrise* delle condizioni da esaudire per poter alludere con proprietà e cognizione ad un fenomeno consuetudinario. Nonostante un certo grado di sovrapposizione con lo spettro semantico della consuetudine risulti costante nella sua modalità d'impiego, possiamo dire che il costume viene ad identificare il modo abituale di comportarsi di una determinata persona (reale, un individuo, o *ficta*, una corte, ad esempio), mentre i costumi vanno ad indicare ciò che di più costante è possibile riscontrare nella natura di un individuo, di una comunità o di una nazione. Entrambi i lemmi, *costum-e/-i* e *consuetudine*, presentano un riferimento diretto al dato esperibile del comportamento; entrambi riguardano azioni reiterate, individuali o collettive, da cui è possibile inferire una regolarità, valida per il futuro; entrambi, infine, ineriscono ad una sfera essenzialmente fattuale<sup>4</sup> che cade sotto i domini, a seconda del soggetto di cui si parla, dell'etica, dell'etnografia o della politica. Il contesto d'uso di ciascuna delle due parole determina anche una sfumatura d'accezione tra le due non irrilevante. La consuetudine, affinata dal lavoro dei giuristi medievali, acquisisce una connotazione tecnica che la identifica come fonte privilegiata di diritto non scritto, mentre il costume, pur sovrapponendosi talvolta alla consuetudine, si riferisce soprattutto a pratiche sociali e morali con un riferimento giuridico meno immediato e formalizzato. Il costume e i costumi dei volgari di area italiana si sovrapporranno precisamente allo spazio di significato che, nella lingua latina classica di età antica ed in quella professionale del Medioevo, è occupato dalle voci *mos* e *mores*. Un punto va però subito messo in evidenza. Essendo questi due vocaboli latini stati sottoposti da parte di giuristi e teologi al medesimo lavoro di scavo ed esegesi che aveva interessato la *consuetudo* (insieme alla quale *mos* e *mores* si trovavano sempre variamente intrecciati all'interno delle definizioni

è ancora utile la messa a punto di N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Introduzione di P. Grossi, Giappichelli, Torino 2011 (1<sup>a</sup> ed. 1942).

<sup>4</sup> «Una coscienza costante, che lega i primi glossatori al più tardo commento è che la consuetudine consente a un universo sotterraneo di fatti di emergere al livello del diritto e che pertanto è espressione di fatti, non può non risultare dalla fattualità» (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 185).

giuridiche e dei passi tratti dalla letteratura patristica), va da sé che questa seconda accezione presenti a prima vista connotati di senso e d'impiego decisamente più tecnici rispetto alla prima. Per riassumere, diremo che il costume della prima accezione sta in un rapporto pressoché sinonimico con la consuetudine volgare – senza possederne, però, quella connotazione tecnica di stampo teologico e giuridico che raccoglie il senso peculiare attribuito alla *consuetudo* latina dal lavoro esegetico esercitato da una comunità di discorso sui testi del diritto giustiniano e canonico<sup>5</sup>. Il costume della seconda accezione, che traduce direttamente *mos*, assume su di sé, trasponendola nel volgare, l'intera tradizione di significati che nella lingua latina era stata cumulata intorno a questo lemma. Una tradizione che, per la letteratura latina classica, spazia dalla storiografia (Tito Livio) alla filosofia (Cicerone e Seneca); per la patristica, comincia con Tertulliano e Lattanzio per arrivare sino ad Agostino ed Isidoro; per il Medioevo, infine, conosce tanto l'esegesi di ambito giuridico e teologico quanto le traduzioni latine di autori greci (Aristotele, *in primis*). Una tale densità di significati, assemblata da un lavoro millenario attorno alla parola *mos*, si troverà allora trasfusa nel suo volgarizzamento («*costume*» in italiano, «*coutume*» e poi «*coutume*» in francese, «*custom*» in inglese) che pertanto possiede, accanto ad un'accezione fluida attribuita dall'impiego orale e da contesti di scrittura informale, anche una denotazione precipuamente tecnica, in grado di cristallizzare ascendenze di senso tratte dalle tradizioni più diverse (storiografica, filosofica, teologica, giuridica). Ed è proprio su questa seconda accezione tecnica che si sarebbe riverberato nella maniera più duratura lo sforzo intellettuale posto in opera dai giuristi medievali per distinguere nettamente il *mos* e i *mores* dalla *consuetudo*, mettendo così a disposizione degli scrittori in lingua volgare due lemmi dotati di uno spettro di significato e di un codice d'applicazione completamente distinti: il costume e la consuetudine.

2. In maniera ancor più marcata che nel caso italiano, gioca in Francia a favore della specificazione semantica la chiara assonanza morfologica rispetto alla fonte latina (*consuetudo-coutume*; *mores-mœurs*). L'accezione prettamente giuridica entrerà così a far parte, ed in qualità di elemento distintivo, del bagaglio di significati associati alla *coutume*, come dimostrano le usanze delle comunità locali, le consuetudini feudali, i diritti propri

<sup>5</sup> La comunità di discorso in questione è quella dei giuristi, che erano stati i detentori a Roma di un sapere prestigioso, la «*iuris scientia*», come aveva detto Cicerone (*De oratore*, I, 42.191), una competenza che faceva dei suoi cultori i custodi del disciplinamento della città. Quel che siamo soliti, infatti, indicare come «diritto romano» è soprattutto una loro creazione: «un diritto consuetudinario vivente», a impianto casistico, orientato dagli esperti» (A. Schiavone, *Ins. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, p. 30). L'espressione «diritto consuetudinario vivente» è di Carl Schmitt (che la rielabora da Savigny) ed è usata da lui in riferimento al diritto inglese (C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* [1950]; trad. it. *La condizione della scienza giuridica europea*, Pellicani, Roma 1996, pp. 70 sgg.).

alle varie aree regionali via via entranti a far parte del Regno di Francia: tutti disciplinati dal *droit coutumier*. Ciò che è certo è il fatto che la sua redazione fissa, già a partire dalla seconda metà del secolo XV in Francia, il punto zero di una nuova origine della consuetudine<sup>6</sup>: il testo così fissato è ormai la sua memoria raccolta e, in un certo senso, la sua morte, nella misura in cui essa mette un termine alla creazione continua, la messa per iscritto appare antinomica rispetto alla stessa natura della consuetudine. Gli effetti saranno molteplici e i commentatori, i giuristi, non smetteranno di tentare di risolvere questo paradosso tra una creazione continua delle consuetudini, la cui origine è sconosciuta, e questo momento fondatore che rappresenta la volontà regia di metterle per iscritto. Nella formulazione del disegno della monarchia che i commentatori riprendono – fare della consuetudine una legge perpetua – è evidente la contraddizione tra «legge» e «perpetua». Perché, se la consuetudine è destinata a divenire legge è proprio per staccarla dal tempo supposto irrigidito della ripetizione<sup>7</sup> e per farla entrare nel tempo mobile della legge<sup>8</sup>. Le *mœurs* raccoglievano la varietà della tradizione di sensi ed usi che ai *mores* era andata via via associandosi nel tempo e di cui la natura giuridica era certo una componente di rilievo, ma in tal accezione subordinata a quella della *consuetudo*<sup>9</sup>.

Più rilevanti erano, entro il loro spettro semantico, la connotazione etica (le *mœurs* di una persona individuale, la sua condotta morale, o di una *persona ficta*, le abitudini di una corte, ad esempio), quella etnografica (le *mœurs* di un determinato popolo) o quella

<sup>6</sup> In un manuale recente di storia del diritto, la *coutume* è descritta ancora come «un usage non écrit et répété (comme disait Loysel, «une fois n'est pas coutume»), consacré par le temps et de force obligatoire sur un territoire donné» (A. Rigaudière, *Introduction historique à l'étude du droit et des institutions*, Economica, Paris 2006). Gérard Cornu, nel suo *Vocabulaire juridique*, definisce la *coutume* come «norme de droit objectif fondée sur une tradition populaire qui prête à une pratique constante un caractère juridiquement contraignant» (G. Cornu, sous la direction de, *Vocabulaire juridique*, PUF, Paris 2001, alla voce «*Contumes*», p. 241). Si tratta insomma di una «véritable règle de droit mais d'origine non étatique que la collectivité a fait sienne par habitude dans la conviction de son caractère obligatoire». Così come essa emerge nel Medioevo, la consuetudine è un diritto non scritto nato dall'uso. Essa copre il campo del diritto civile e del diritto feudale: statuto delle persone, regime matrimoniale, modi di detenzione dei beni, successioni, obbligazioni e contratti; nella società di Antico Regime essa integra in sé anche le relazioni feudali-vassallatiche.

<sup>7</sup> Si può dire che il termine *costume* richiami intrinsecamente l'idea di stabilità, non fosse che per quel morfema «-st» che nelle lingue di derivazione indoeuropea esprime il senso di una tendenza, o quantomeno un'aspirazione, a perdurare nel tempo (come accade anche per le parole *costituzione* e *istituzione*).

<sup>8</sup> La volontà regia di mettere per iscritto le *coutumes* è formulata al paragrafo 125 dell'ordinanza di Montils-les-Tours del 1454 sulla riforma della giustizia. Essa costituisce un atto fondativo dell'entrata della consuetudine nella glossa. Altre ordinanze regie seguiranno, per definire le modalità di questa messa per iscritto, fino alla procedura definitiva fissata nel 1499. Cfr. V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel sec. XVI*, Giuffrè, Milano 1962 e Id., *Potere regio e consuetudine redatta nella Francia del Cinquecento*, in «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1, 1972.

<sup>9</sup> J. Bart, *Histoire du droit privé de la chute de l'Empire romain au XIXe siècle*, Montchrestien, Paris 2009, p. 108.

politica (*habitus agendi* di un soggetto, individuale o collettivo che fosse). E sarà proprio tale rilevanza dell'elemento extra-giuridico all'interno delle *mœurs* (prodotta, tuttavia, grazie al lavoro interpretativo degli stessi giuristi medievali) a metter a disposizione della filosofia moderna, da Descartes a Pascal, da Montaigne a Rousseau, un lemma in cui il fondo giuridico era oramai quasi irriconoscibile e che sarebbe stato, di conseguenza, impiegato per tutt'altri scopi discorsivi, in un mondo in cui lo stesso diritto consuetudinario andava scomparendo, come un fenomeno residuale, diritto muto<sup>10</sup> di fronte all'affermarsi del moderno concetto di sovranità con Hobbes, dove lo Stato è un'entità artificiale e astratta, un ordine che va concepito *sub specie iuris* (secondo un paradigma moderno in cui il concetto di rappresentanza si lega inscindibilmente a quello di autorizzazione<sup>11</sup>). Tuttavia nella lingua francese, "lingua giuridica" per eccellenza<sup>12</sup>, negli autori del XVI secolo (come Montaigne) e più tardi in autori impregnati di cultura giuridica come Montesquieu (ma anche come Bodin o Pascal), le *mœurs* avrebbero conservato ancora un significato giuridico che nell'impiego della parola si presentava come eco, come presenza di sfondo, come traccia insopprimibile di un'era (e di una questione) che, non più vivente nell'ordine politico delle istituzioni, continuava a sopravvivere tuttavia nell'esistenza di lungo periodo delle parole, nelle quali sempre si conserva l'impronta di una decisiva posta in gioco storico-concettuale di cui esse sono per noi l'indicatore.

3. Il nostro itinerario si svolge all'interno della vicenda di quella che potremmo chiamare *la normatività dei moderni*. In Machiavelli (in particolare nei *Discorsi*) al costume è accordata una rilevanza maggiore nella vita degli *ordini* rispetto alla legge scritta. In ragione della sua antecedenza (ontologica, cronologica e politica) nei confronti delle disposizioni che compongono il diritto scritto di cui si dota nel corso del tempo una città o un popolo, al costume sono riconosciute tanto la forza di osteggiare, di sostenere o di corrompere una norma scritta già esistente, quanto la facoltà di valere come legge in assenza di legge. Questo è per Machiavelli il potere del costume, tramandato dalla

<sup>10</sup> R. Sacco, *Il diritto muto: neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, il Mulino, Bologna 2015, p. 105.

<sup>11</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesis e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 1988, spec. pp. 80-85; H. Hofmann, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, trad. it. Giuffrè, Milano 2007.

<sup>12</sup> «Come non avvenne in nessun altro popolo, il legista francese fu portavoce e battistrada nella storia dell'unità nazionale nei grandi momenti di conflitto e nella disperazione della guerra civile. Lo spirito francese è perciò spirito giuridico, e la lingua francese è per questo, più di ogni altra lingua, lingua giuridica, perché il divenire nazione della Francia ha ricevuto l'impronta decisiva proprio dal legista» (C. Schmitt, "La formazione dell'*esprit* in Francia per mezzo dei legisti" [1942], trad. it. in Id., *La formazione dell'*esprit* in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, a cura di C. Pontorieri, Il melangolo, Genova 2015, pp. 63-102, qui p. 68).

dottrina giuridica e confermato dall'esperienza storica. Dobbiamo interrogarci sulla causa che rende possibile il riconoscimento di un'importanza tanto vasta attribuita ai «buoni costumi» rispetto agli altri elementi, leggi ed istituzioni, che caratterizzano e disciplinano l'esistenza degli ordini nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, e cioè sul ruolo tributato al fenomeno consuetudinario che deriva in maniera diretta dall'identificazione che l'autore fa tra il costume e la natura di un popolo o di una città. Preso nella sua accezione giuridicamente e politicamente più larga, il costume coincide, qui, con l'insieme dei *modi di vivere* propri ad una comunità, popolo o città che sia, i quali ne contraddistinguono, sulla base delle pratiche di esistenza, la maniera specifica di essere e il suo *movimento* rispetto alle altre comunità. Quando, negli scritti machiavelliani, è considerata sotto tale veste di natura *istituente* la vita stessa di una comunità, la consuetudine viene a rappresentare il fenomeno politico per eccellenza, poiché permette di dividere, al di là della varietà infinita di usi e di costumi che distinguono fra loro i popoli e le città, le aggregazioni umane sulla base di un'unica categoria: la consuetudine di talune al «vivere libero» e la consuetudine di altre al «vivere servo».

Questa separazione originaria operata da Machiavelli in ragione della consuetudine di certi popoli alla *libertà* e di certi altri alla *servitù* consente di dividere in due le «civiltà», libere o serve, al di là della loro collocazione storica e trasversalmente alla loro grandezza rispettiva. La Roma repubblicana, dalla cacciata dei Tarquini al II secolo a.C., e le città svizzere e tedesche del primo Cinquecento, che avrebbero partorito di lì a poco la Riforma, risultano, allora, idealmente e materialmente unite da un attaccamento feroce alla consuetudine del «vivere libero» così come i popoli del Ducato di Milano e del Regno di Napoli, al pari delle città romagnole e marchigiane, sono accomunati da una consuetudine al vivere servo che li rende volta per volta preda del primo venuto. Facendo dell'abitudine a vivere sotto il dominio della legge o, all'opposto, sotto il dominio di un tiranno, un criterio di giudizio immediato e di classificazione essenziale che consente di reperire la natura di un popolo e di valutarla a partire dal suo architrave consuetudinario, Machiavelli eleva il diritto non scritto, ereditato dalla tradizione giuridica, a coordinata fondamentale del fenomeno politico nel suo complesso, in quanto dalla consuetudine alla libertà, o dalla concorrente consuetudine alla servitù, fa dipendere – come sarà poi in Montesquieu – pace interna ed espansione esterna, fertilità delle arti e dei commerci, ricchezza e longevità di un ordine e della sua forma di governo, e in primo luogo la differenza che corre tra un popolo *consueto* al vivere libero ed un popolo *consueto* al vivere servo, ovvero tutto ciò che decide della *vitalità* (cioè della «salute») e della *durata* di un collettivo alla prova del tempo, che attraversa tutto il «vivere

civile» e che deborda dal dominio strettamente politico per risuonare come un certo *tono* su quest'ultimo: l'*ethos*, il carattere complessivo. Nessuna costituzione è *solo* una costituzione politica, essa è anche una forma di vita. Ogni costituzione è espressione di un *ethos* sociale che ne è il presupposto, dei modi di vivere che esso implica e di un'idea del diritto continuamente e costitutivamente intrecciato con la vita concreta della società<sup>13</sup>.

4. In Bodin, in una Francia sull'orlo del collasso costituzionale di tutti gli ordini nel fuoco delle guerre civili di religione, il tema della *coutume* fa da controcanto strategico – proprio per il *tempo lento* della sua durata – a quello della legge emanata dal sovrano con gesto istantaneo e immediato, *ab-solutus* rispetto agli antichi ordinamenti<sup>14</sup> e alla concezione patrimoniale del regno. Nella *République* è messo certo in atto un generale riorientamento del pensiero giuridico verso un ordine da ripristinare. E tuttavia, dalla *puissance* suprema, cioè dalla «sovranità»<sup>15</sup>, il corpo politico trae protezione ma non la propria esistenza. Si tratta per Bodin di instaurare continuamente il nesso protezione-ubbidienza e, dunque, di insistere sulla «sovranità» del re e sul carattere *obbligante* del suo potere:

Le point principal de la majesté souveraine et puissance absolue gît principalement à donner loi aux sujets en général sans leur consentement. Toute la force des lois gît en

<sup>13</sup> E del suo carattere *plurale*, prima che si affermi, nel XVIII secolo, il «singolare collettivo» della Costituzione che sostituisce le antiche *leges fundamentales*, e che esprimerà «il nuovo concetto di una legge ampia, fondamentale e tesa all'unità di un ente sovrano» (H. Hofmann, *Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 227- 237, qui p. 227). Cfr. H. Mohnhaupt – D. Grimm, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Duncker und Humblot, Berlin 2002<sup>2</sup>, pp. 103 ss.

<sup>14</sup> «I tribunali supremi istituiti dai sovrani francesi, i parlamenti, difesero fino nel XVIII secolo inoltrato non solo la loro indipendenza giudiziaria, ma anche la pretesa di vagliare l'adeguatezza giuridica delle ordinanze regie, ed infine riuscirono ad imporre il proprio diritto di rappresentare gli stati generali nei periodi in cui questi non erano riuniti. Istituzioni di questo tipo si posero di fronte al sovrano come tutori del diritto tradizionale» (O. Brunner, *Storia sociale dell'Europa nel Medioevo* (1978), trad. it. il Mulino, Bologna 1988, p. 143)

<sup>15</sup> In Bodin si dice 'sovrano' un potere sommo e perpetuo, che tuttavia non si sottrae al diritto divino e naturale; può dirsi, peraltro, che a dispetto della convinzione diffusa che Bodin sia il fondatore dell'idea moderna di sovranità (in cui 'compimento' avverrebbe in Hobbes), nella sua opera la sovranità sia piuttosto mera *superioritas*, ossia un potere che è posto sopra una piramide e ha a che fare con una realtà complessa e plurale che non si risolve rappresentativamente in esso. La costituzione della *respublica* è «presupposta» in Bodin al comando sovrano, che è regolato dalle leggi fondamentali e sottostà ad esse (G. Duso, *Sovranità*, in AA. VV., *Forme del potere, forme della soggettività. Studi in onore di Giovanni Fiaschi*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 67-77). Sui limiti e i condizionamenti che ha il potere sovrano in Bodin (limiti che il concetto moderno di sovranità non sopporta), si veda soprattutto D. Quaglion, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.

ceux qui ont le commandement, soit le Prince souverain, soit le Magistrat, c'est-à-dire puissance de contraindre les sujets d'obéir, ou de les punir<sup>16</sup>.

In tal modo, però, ciò che risulta ancora più chiaramente è – per contrasto – una sorta di autonomia, della quale il costume è testimone proprio per il suo specifico modo di instaurazione e di regolazione, e per la sua diversa *temporalità*:

La coutume prend sa force peu à peu, et par longues années, d'un commun consentement de tous, ou de la plupart. Mais la loi sort en un moment, et prend sa vigueur de celui qui a puissance de commander à tous. La coutume – scrive Bodin – se coule doucement et sans force. La loi est commandée et publiée par puissance, et bien souvent contre le gré des sujets<sup>17</sup>.

Il costume mantiene, nonostante la celebrazione bodiniana della Legge, un suo spazio di auto-nomia, la sua forza nomica non scompare del tutto dietro la sovranità, ma continua ad operare «d'un commun consentement» accanto ad essa, come un ordine giuridico sempre presente e sempre agente nel corpo sociale, che «se coule doucement» nelle sue pratiche consuetudinarie e nel suo ethos<sup>18</sup>. Queste pratiche derivano infatti da quella comunità naturale che sono le famiglie, i corpi, gli stati e i collegi, che sono parti che precedono quel tutto che è lo Stato per Bodin. Data questa precedenza, lo Stato può, servendosi del potere sovrano e del dominio legale di cui dispone, vincolare e subordinare a sé le parti da cui è composto e il tessuto delle loro relazioni, dei legami associativi che la *coutume* secerne *doucement*, ma non deve eliminarli, poiché essi stanno alla base dei vincoli che si realizzano in quella comunità politica generale che per Bodin è la République e contribuiscono a mantenerla in vita. Piuttosto che far rivivere l'universo giuridico-politico medievale della «società di società», allora, la riflessione bodiniana sulla *coutume* e sulle regole che presiedono alle relazioni che si intrecciano a livello delle comunità particolari, della loro composizione e dei loro usi, dei loro modi di vita, mostra che l'idea di un'entità politica costituita di «corpi» e di «collegi» (e cioè plurale) non è incompatibile con l'ordine della sovranità intesa come «superiorità», come «sommo potere», come vertice di una piramide al quale il corpo politico deve obbedienza, e che sopravvive dentro quell'ordine, e ne costituirà anzi storicamente l'ossatura fino alla fine dell'Antico Regime.

<sup>16</sup> J. Bodin, *Six Livres de la République*, Paris, Chez J. du Puys, 1576, I, 7.

<sup>17</sup> *Ibidem*, I, 10. Sul contesto del dibattito giuridico-politico francese intorno alla consuetudine al tempo delle guerre di religione ci permettiamo di rinviare al nostro *Genealogie della consuetudine nell'epoca delle guerre di religione in Francia*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXX, 58, 2018, pp. 155-176.

<sup>18</sup> P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007<sup>2</sup>, pp. 36-37. Cfr. D. Quaglion, *Sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 54.

5. Montaigne, a dispetto del suo gusto per la categoria del «distinguo», non procede come Bodin, non procede cioè per mezzo dell'opposizione legge/costume, *puissance de commander/commun consentement*, ma si sforza piuttosto – da giurista quale è, che nel parlamento di Bordeaux ha lavorato sulle *coutumes* – di assimilare il costume alla legge, e più precisamente alla legge «reçue», cioè a quelle norme accettate, recepite, accolte dai membri delle comunità nel momento in cui i Parlamenti le hanno registrate<sup>19</sup>. Fino al punto di omettere, incidentalmente, il ruolo del principe nella promulgazione delle leggi, applicando a queste quello stesso lento processo di adattamento tacito che Bodin aveva riservato al costume: «Nulles lois ne sont en leur vrai crédit que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée, de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu'elles aient jamais été autres»<sup>20</sup>. Si può osservare l'impiego qui della parola «crédit», che connota la fiducia accordata dai sudditi, al posto di «forza» o «autorità», che connotano invece il potere del re che legifera attraverso «ordonnance». È vero che nel capitolo “De la coutume”, Montaigne non insiste sull'autonomia che dovrebbe inerire a questo modo di intendere la normatività e il credito che implica. In compenso Montaigne vi allude con insistenza, valorizzando l'aspetto della diversità dei costumi grazie ai quali ciascuna collettività (provincia, città, borgo) all'interno del regno, e ogni popolo (tribù, nazione) sulla scena del mondo, si singolarizza: qui, da sempre, noi procediamo in questo modo, con queste maniere di suddivisione dei beni o delle responsabilità – sembra far dire Montaigne ai collettivi di cui descrive il costume –, dall'altra parte del fiume, o del mare, loro procedono in un altro modo, adottano altre maniere. L'enumerazione tanto frequente negli *Essais* degli usi del Nuovo Mondo impone di assumere un punto di vista 'etnografico' ante litteram e gli Indiani della costa atlantica, nel capitolo “Sulle carrozze”, lo fanno ben intendere ai conquistatori spagnoli che vorrebbero imporre loro la fede in «un solo Dio, e la verità della nostra religione, che consigliavano loro di accettare, aggiungendovi qualche minaccia». Invece di lasciarsi «accostumare» alle pratiche religiose e agli altri modi di vita che gli spagnoli volevano imporre loro, questi 'selvaggi' si riconoscono nel loro costume, *in uso* da un tempo tanto lungo da preservare la loro singolarità fino al punto che questi popoli – *consueti*, direbbe Machiavelli, al loro «vivere libero» – sono disposti a rispondere con le armi a coloro che volevano cambiarla con la forza. La loro *singolarità* (che coincide con il costume e con il *modo* della sua istituzione) è in questo caso attestata dalla loro *differenza*.

<sup>19</sup> O. Brunner, “Il problema di una storia sociale europea”, in Id., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 20-50, qui pp. 40-41.

<sup>20</sup> Montaigne, *Les Essais*, I, 44, éd. Villey-Saulnier, PUF, Paris 2004, p. 432.

Vale lo stesso, in Montaigne, per tutti i costumi: è la loro diversità che singolarizza ciascuno di essi, e nello stesso tempo il collettivo che essa sostiene. Ma è la stessa diversità che denota anche la *contingenza* di questi usi disparati e l'incoerenza dell'insieme che essi formano talora, e dunque l'impossibilità di giustificarli razionalmente: il carattere specifico della normatività sociale – l'*ethos* comune – che fonda la loro legittimità rispettiva è indissociabile dal disordine che disperde quegli usi e quei costumi in un apparente caos informe, in un continuo *oscillare*. A proposito del corpo politico Montaigne estende infatti *branle* e *inconstance* all'orditura stessa della vita in comune della società nel suo complesso, al suo movimento e al suo *contessuto* e scrive: «Non tutto quello che vacilla cade. L'orditura d'un così gran corpo si regge a più di un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità: come i vecchi edifici, ai quali l'età ha portato via la base, senza intonaco e senza cemento, che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso»<sup>21</sup>. La *police* attraverso la quale il vacillare del corpo sociale trova il modo di conservarsi e di non cadere, di continuare a vivere, è la sua attitudine a sostenersi sul proprio stesso peso, cioè non nonostante ma *attraverso* le alterazioni stratificate nel corso del tempo. La sua sostanza è l'*usage*: è solamente l'*uso* a normare l'istituzione, non c'è scissione tra la natura e la storia, il luogo della politica nei *Saggi* non è il luogo del vero e del falso, ma di ciò che è buono o cattivo in relazione alle circostanze, alla «qualità dei tempi», come in Machiavelli, e alla necessità: «Non per opinione ma in verità, l'ottimo e migliore governo è per ogni nazione quello sotto il quale essa si è mantenuta. La sua forma e la sua utilità essenziale dipendono dall'uso»<sup>22</sup>. Per questo la legge non ha realtà *effettiva* (cioè non ha «credito») se non incorporata nel costume: è quest'ultimo che compone la società e tiene insieme gli uomini in una *constitue fortuite* – che solo in seguito diventerà legge, ma che prima ancora è un *ethos* sociale. I costumi sono infatti, dirà Montesquieu, «istituzioni della nazione in generale», dotate perciò di una propria potenza regolatrice, un *nomos*, un ordine inerente a quell'*ethos*. Cioè inscritto nelle relazioni e nelle pratiche effettive attraverso le quali la *nation* vive sé stessa, inseparabile dal *tono* in cui risuona la singolarità del ritmo caratteristico di una data società e del suo modo di governo. Abitudini, costumi, maniere sono istituzioni le cui capacità regolative, non rappresentando il privilegio di alcuna volontà sovrana, si misurano nei limiti e nel *riscontro* (come dice Machiavelli) di una realtà storicamente determinata, *effettuale*,

<sup>21</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., III, ix, 1279. Gli fa eco Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cap. IX, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2014, pp. 667-68). Citiamo lo *Spirito delle leggi* da questa edizione italiana delle opere di Montesquieu, tra parentesi nel corpo del testo con la sigla *EL*, il numero del libro e del capitolo.

<sup>22</sup> Montaigne, *Les Essais*, cit., III, ix, 1274.

costitutivamente plurale, nel contesto cioè di uno spazio politico nel quale l'azione deve essere appropriata, *convenire* con le tendenze del corpo collettivo su cui insiste.

6. Hobbes elabora un diverso paradigma della comunità politica, in cui il costume non può più essere il modello dei legami sociali che esistono nello Stato, perché *non è* il loro fondamento. Mentre i modi di vita, le *mœurs*, sono in Montaigne la forza di composizione e connessione che riunisce per un certo tempo la vita di un collettivo alla sua forma sempre in movimento, il moderno giusnaturalismo assolutizza la volontà del soggetto di fronte ad una sovranità statale che può affermarsi solo separando la vita e la sua forma (il suo *ethos*) in ogni ambito. In tutto il *Leviathan* il processo di *disciplinamento* del costume, delle maniere di vita, delle condotte, ricorre ogni volta che Hobbes si sforza di eliminare strati di materiale potenzialmente conflittuale, critico, al fine di raggiungere un fondamento non controverso, stabile, un ordine (artificiale) capace di assicurare l'accordo nel *Common-wealth*. La normatività dell'interazione sociale, l'inclinazione, la *piega* delle società descritte da Montaigne, la sua capacità regolativa derivante dalle pratiche, in Hobbes perde ormai ogni significato: nel *Leviatano* le *manners* mancano di un'autonoma forza nomica rispetto alla "libera" volontà del soggetto individuale. La consuetudine, i dogmi, l'autorità, contrassegnano l'infanzia dell'uomo, un'epoca di falsi saggi<sup>23</sup> e di opinioni insensate (*non-sense*), lungo il corso della quale all'uomo è stato impedito di fare un uso autonomo delle sue facoltà razionali e di affidarsi solo a sé stesso. Ma una volta che le catene della consuetudine sono spezzate la massa dei pregiudizi può essere relegata nella dimensione di un morto passato. Nulla di quello che gli «antichi autori» di morale e di politica ci hanno lasciato, nulla di ciò che gli uomini hanno fatto indossando un qualche *abito* può e deve essere salvato, perché la salvezza dal timore, dall'oppressione, dalla crudeltà, dalla guerra, esiste soltanto abbandonando ogni «*custom*» ed opponendosi decisamente alla sua autorità consolidata dal tempo. L'imbricazione dell'ignoranza e del costume gioca così un ruolo decisivo nella ricerca e nell'accettazione della protezione e dell'autorità altrui, ma questa stessa «ignoranza delle cause» dell'origine del diritto e dell'equità, della legge e della giustizia, *dispone* ad accettare i costumi come regola di vita delle nostre stesse azioni. Hobbes può affermare allora, nel capitolo undicesimo del *Leviatano*, che in assenza di *scienza* gli uomini sono spinti di necessità a riferirsi, per l'agire, a ciò che già esiste, e questo necessario riferimento ha

<sup>23</sup> Della politica è possibile fare una scienza, in Hobbes, perché la regolazione dei rapporti tra uomini immaginati come lupi radicalmente nemici gli uni degli altri – secondo una prospettiva che inverte la supposizione di *philia* all'interno della quale Aristotele, essendo la politica per lui ordinata al perseguimento della felicità e di una vita buona, risolve la natura sociale dell'uomo – non può essere affidata alla saggezza, che sembra definitivamente scomparsa tra di loro.

potuto creare la tradizione e il costume (*customs*) assunto come fonte di verità e di giustizia. Nella dialettica di soggetto individuale e soggetto collettivo che anima il Leviatano, il soggetto individuale, proprio in quanto sta a fondamento della politica, non ha più una dimensione politica e il soggetto collettivo, il *popolo*, non agisce mai nella realtà empirica – fatta di relazioni, rapporti, costumi, maniere di essere storiche, gruppi che preesistono socialmente all'individuo – perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante.

L'effetto di spolticizzazione (e di uniformazione) delle *manners* coincide così, in Hobbes, con lo scopo dell'istituzione del potere sovrano, cioè la neutralizzazione del conflitto e la negazione dell'agire politico dei governati di fronte a chi governa. Ma al contempo ridetermina per gli individui così prodotti un modo di agire, uno spazio di riproduzione e proliferazione di una nuova, specifica maniera di vita, cioè lo spazio di un *gioco* garantito dalla legge in cui essi potranno giocare un ruolo come *opinione pubblica* solo perché autorizzati dal rappresentante sovrano. Il sovrano che li rappresenta li include infatti, in quanto individui, nel corpo politico – come appare nella celebre immagine del frontespizio del *Leviatano* – anche con la sua azione disciplinante. Il Leviatano così è un grande dispositivo di disciplinamento delle «condotte» e dei modi di vita dei cittadini, dei loro *usi* e dei loro *costumi*, di riduzione del loro *conatus* al funzionamento del corpo politico, che svolge questa funzione ri-educatrice tramite la «*publique Instruction*» che agisce sulle opinioni, sull'immaginazione e sulle *manners* dei sudditi<sup>24</sup>. La sovranità è il dispositivo attraverso il quale la società, altrimenti informe e incapace di autogoverno, assume un corpo e una figura, un ordine giuridicamente perimetrato nel quale la moltitudine si fa popolo unitario, omogeneo, sovrano, che con la legge dà consistenza e sicurezza a una società di uguali dentro l'entità artificiale e astratta dello Stato. Dove i modi di vita concreti, il loro spessore socio-storico e la loro forza normativa sono neutralizzati. Dove il bene comune è conosciuto in anticipo, una volta stabilito dal patto che istituisce la sovranità *ab-soluta*, indifferente rispetto ai modi di vita *istituiti*, alle differenze e alla pluralità sociale che questi implicano in relazione alle forme di governo che devono sempre agire e curare la giusta amministrazione del comune tenendo conto della grande diversità degli uomini, «che si distinguono e differenziano per genere di vita (*ex vitae institutae genere, & diversitate sunt distributi*)», come scrive Althusius nella sua *Politica*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Th. Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico*, trad. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2004, cap. 30, p. 273.

<sup>25</sup> J. Althusius, *Politica methodice digesta* (1603), cap. VIII, 3, trad. it. a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2011, p. 60. Sulla rilevanza del pensiero althusiano per il nostro presente, si

7. Rivolgendo la sua attenzione alle forme di governo, identiche alle «forme di stato», Montesquieu riporterà di nuovo al centro del pensiero politico proprio ciò che nella filosofia politica moderna non è più che una questione secondaria, un dettaglio trascurabile in rapporto alla questione del fondamento dell'autorità e dell'essenza del potere<sup>26</sup>. Il «gouvernement plus conforme à la nature» non è, per Montesquieu, quello che è ben fondato perché derivato dalla natura ragionevole dell'uomo, come in Hobbes, è piuttosto «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale esso è stabilito» (*EL*, I, 3). Non si tratta per lui di pensare una forma politica unica, ma ogni volta un nuovo accordo tra il governo, le leggi e una realtà che evidenzia l'implicazione dei costumi, dei concreti, determinati e differenti comportamenti degli uomini e dei loro modi di vita. La «natura» rinvia alla «disposizione del popolo» e alla «natura delle cose», che non bisogna confondere con un ordine naturale prestabilito. Montesquieu intende il diritto naturale non come un corpo astratto di leggi ma come lo «spirito» delle leggi che si inscrivono nelle diverse istituzioni e nei costumi dei popoli, «des lois, les coutumes, et les diverses usages de tous les peuples de la terre». Nell'*Esprit des lois* è allora pensato e rinnovato l'ambito *etico* dell'antica scienza dei costumi. Lo scopo è quello di scoprire le regolarità (le leggi come regolarità) secondo le quali si costituiscono, funzionano e si trasformano le istituzioni che gli uomini producono per governare la loro vita collettiva a partire dai loro concreti modi di vita. La definizione che Montesquieu fornisce della legge «en général» rinvia alla ragione umana che governa tutti i popoli della terra, ma che deve sempre applicarsi al concreto della situazione determinata. La ragione umana, e la legge, nella sua azione non riposa su una ragione superiore. Essa può divenire chiara a sé stessa solo considerando il suo operare nel tempo. Poiché essa può disperdersi, può non applicarsi: «Être utile» e «éclairer la raison» significa pensare le condizioni dell'azione legislatrice. Non si tratta di proclamare l'universalità astratta dei principi del diritto, quanto di valutare in che modo la ragione può applicarsi nella situazione concreta a partire da un certo contesto complessivo. Nell'ottica del giusnaturalismo i diritti naturali sono garantiti dal potere sovrano, da un potere irresistibile che tolga utilità ad ogni loro violazione. Ciò significa che la società non è costituita prima dell'istituzione di tale potere senza pari sulla terra, e «società» esiste solo perché esiste un potere sovrano che costringe tutti alle stesse regole di comportamento reciproco. Da Hobbes in poi il potere sovrano diviene la

veda G. Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022, spec. pp. 259-269.

<sup>26</sup> Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano-Monza 2007 (ma Laterza, 1999), su Hobbes pp. 102-108

categoria centrale della scienza politica moderna e si compie così la sua universalizzazione, cioè la certezza di poterlo applicare ovunque e in ogni tempo. Nell'*Esprit des lois* i concetti fanno invece tutt'uno con le istituzioni, nel senso che essi devono essere costruiti anche a partire da quelle: il concetto di *convenance* prende il suo significato all'interno di questa problematica. Montesquieu lo accoglie per esplicitare l'idea di «governo più conforme alla natura» e intraprendere l'esame dello spirito delle leggi inteso come insieme dei rapporti. In questo senso esso articola la problematica politica alla definizione dello «spirito» delle leggi. È perché il governo più conforme alla natura è quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale è stabilito, che le leggi positive «devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte, che è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire ad un'altra» (*EL*, I, 3). Non si tratta più di pensare un accordo con i principi del diritto naturale, ma di cercare un *convenire* delle forme di governo ai costumi e alle forme di vita: l'attenzione al concreto delle istituzioni porta con sé il tutto dell'esigenza normativa nelle sue articolazioni plurali, i «rapporti» – «*mœurs*» e «*manières*», accanto alle «*lois*» – implicano sempre il riconoscimento dell'irriducibilità del plurale. L'esame delle leggi e delle libertà, la comparazione incessante dei costumi e delle situazioni 'locali' deve consentire la stessa riflessione.

L'opinione del singolo non è semplicemente un modo di percezione passivo, o un materiale di cui il legislatore "illuminato" deve tenere conto, essa manifesta piuttosto l'interesse del cittadino a una partecipazione attiva al governo della comunità politica, cioè al suo «vivere libero». Pensare la libertà implica così una problematizzazione delle condizioni dell'*azione* di governo e delle determinazioni concrete del suo esercizio, perché l'opinione dei governati si trova nella posizione di poter giudicare delle leggi, le «istituzioni particolari e precise del legislatore» (*EL*, XIX, 14), in modo che chi governa venga istituito, controllato dalla presenza politica dei governati, co-implicati in una medesima composizione di rapporti di governo<sup>27</sup>. Composizione sempre situata, condizionata, contingente, mai garantita dalla forza e dalla volontà *ab-soluta*<sup>28</sup> una volta per tutte. È qui che si compie l'eclissi del paradigma hobbesiano della sovranità sradicata dalla costituzione storica, dai modi di vita e dalle «maniere» condivise che essa implica ed esprime. Proprio qui infatti ritroviamo il problema machiavelliano dei «buoni»

<sup>27</sup> Ci permettiamo di rinviare al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015.

<sup>28</sup> Brunner osserva come nella prima età moderna, nel conflitto tra il sovrano e il popolo per la creazione del diritto, «una sovranità assoluta, illimitata, non è mai stata pretesa per sé da nessuna delle due parti, ma è sempre stata attribuita agli intenti della parte avversaria» (O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, cit., p. 179).

costumi. Da una parte, questi regimi di condotta infra-legali sono il prodotto di una necessità, implicano una materia concreta che in essi si esprime e hanno a che fare con un *ressort* presente nel loro principio, visto che vi è una connessione strettissima tra l'*esprit général* e i costumi di una certa comunità; dall'altra, essi derivano dalla conquista della libertà e della virtù, dalla capacità cioè di darsi leggi convenienti a quello che Machiavelli chiama il «vivere libero», di disciplinarsi cioè a questo modo di vita e alla capacità istituyente che in questo si esprime, la capacità di politicizzare le relazioni di cui è fatto. È un processo di socializzazione regolata, capace di istituzione, in cui si conserva una materia che ha già in sé la forza ordinante che è innervata da una speciale *normatività pratica*. I costumi sono infatti «istituzioni della nazione in generale», dotate cioè di una propria potenza regolatrice, un *ethos* inscritto nelle relazioni e nelle pratiche effettive attraverso le quali la *nation* vive sé stessa, inseparabili dal tono in cui risuona la singolarità dell'*esprit* che la muove e cioè il ritmo caratteristico di una determinata società. Le leggi civili, a loro volta, possono far valere le ragioni della “natura” componendole con le contingenze storiche e le mutevoli circostanze in modi diversi e ogni volta determinati; devono anzi far sentire la voce della *natura umana* tra i più diversi e variabili caratteri del luogo, del tempo e del clima e farla *convenire* con questa contingenza, devono per meglio dire condurre a quella natura, fare in certo modo accadere in determinate maniere un “naturale” mancante o forse supplire a quello che è perduto per sempre. Esse rendono possibile dunque quel “commercio” tra gli uomini che fa regnare nella società la *politesse des mœurs* nella circostanza a cui essa deve adattarsi, nel *milieu* che la mette in opera<sup>29</sup>. Le leggi cooperano alla produzione di un nuovo *naturel*. Ogni nazione non può volere il suo essere società senza volere al contempo la *convenance* delle leggi che la sostengono, anzi senza *amare* quelle leggi che si sono adattate al condizionamento complesso delle «choses sans nombre» delle quali hanno tenuto conto nel loro cristallizzarsi in comportamenti e condotte<sup>30</sup>, in *coutumes* dalle quali hanno saputo trarre partito: «Il n’y a point de nation qui n’aime ses lois, parce que ses lois sont ses coutumes», scrive Montesquieu nelle *Pensées*<sup>31</sup>. Se le leggi positive sono davvero le *coutumes* della nazione, è il caso di dire allora che «des lois font les bons et les mauvais citoyens»<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> «Il est heureux de vivre dans ces climats qui permettent qu'on se communique» (*EL*, XVI, 11).

<sup>30</sup> Questa rete di legami e la loro *cristallizzazione* è stata ben vista da Paul Valéry nella sua «Préface» del 1926 alle *Lettere persiane* (P. Valéry, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», Paris 1957, vol. I, p. 516). Su questo si veda il recente contributo di A. Brandalise, *Nascere plurimi. Note e digressioni in Paul Valéry*, in *Le mille facce della glossa. Forme testuali della spiegazione*. Atti del XLVIII e del XLIX Convegno Interuniversitario (Padova, 9 luglio 2021 – Bressanone/Brixen, 8-10 luglio 2022), a cura di A. Barbieri, G. Peron, F. Sangiovanni, Esedra, Padova 2024, pp. 281-285.

<sup>31</sup> *Mes pensées*, n. 1513, in Montesquieu, *Scritti postumi (1757-2006)*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2017, p. 2160.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n. 1494, p. 2150.

8. Così, due secoli dopo, Henri Bergson ne *Le due fonti della morale e della religione*, ritrova questa traccia di pensiero, quando dice che la morale «d'obligation» è conservatrice, sostiene il silenzio quotidiano delle abitudini, delle *routines*, dell'obbedienza ordinaria. È, potremmo dire, fisio-nomia dell'ordinario: «la vita sociale ci appare come un sistema di abitudini più o meno fortemente radicate che rispondono ai bisogni della comunità»<sup>33</sup>. Queste abitudini sono delle disposizioni quasi-naturali per mezzo delle quali ciascuno agisce conformemente alle regole del gioco sociale, del vivere-insieme: gli usi di una collettività, i costumi, i modi e le maniere di vita, le *usanze*. Anche nelle società cosiddette “primitive” si incontrano divieti e prescrizioni. L'insieme di queste regole e di queste norme, formalizzate attraverso le istituzioni nella società moderna, costituisce ciò che si è convenuto di chiamare la ‘cultura giuridica’ di questa o quella società. Dato che queste regole del gioco variano da una società all'altra, esse non potranno essere universali: questi modi di fare, queste maniere di comportarsi sono legati all'uso di una certa collettività. Sono *ethos*, forma di vita. Se universalità c'è, essa si situerebbe piuttosto dal punto di vista della *funzione* di queste regole. Poiché, nonostante la loro relatività, le *leggi* promulgate da ogni società hanno tutte come funzione il mantenimento dell'ordine sociale<sup>34</sup>, vale a dire di garantire il legame di ciascuno con gli altri e con la società alla quale essi appartengono. È l'abitudine sociale a conferire all'essere umano una certa disposizione sociale, dice Bergson. In questo senso il riferimento a *Le due fonti della morale e della religione* è utile per rileggere il ruolo dei costumi alla luce della crisi contemporanea delle istituzioni normative: la riflessione bergsoniana rappresenta uno snodo decisivo poiché offre un quadro teorico per reinterpretare il rapporto tra costumi e ordine politico, evitando sia la concezione hobbesiana della sovranità centralizzante sia un ritorno nostalgico al costume come norma esclusiva. Per Bergson, i costumi sono abitudini sociali che regolano il vivere-insieme, un sistema di regole non universali, ma legate alla vita concreta delle collettività, che rispondono ai bisogni sociali con una «morale d'obbligazione». Da questa prospettiva, i costumi non sono un retaggio del passato, ma una normatività vivente, che si manifesta nella relazione tra individui e società. Non devono essere pensati in opposizione alla legge, ma come una modalità di costruzione dell'ordine sociale. Questo implica il superamento della rigida dicotomia tra natura e cultura sottesa alle moderne concezioni di diritto e sovranità. I costumi, come *ethos* collettivo, rappresentano una forma di vita intermedia, fluida e dinamica, che non separa nettamente naturale e sociale. La stessa traccia,

<sup>33</sup> H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, Edizioni di Comunità, Milano 1979, p. 8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 9.

diversamente declinata, arriva fino a Lévi-Strauss e alla sua rilettura di Montaigne: l'individuo rimane un'astrazione al di fuori della vita di quella che Aristotele chiamava *politeia*, la costituzione, cioè la «police», l'ordine delle istituzioni, dei costumi, delle relazioni. Lévi-Strauss traduce la «police» di Montaigne con «ordre social», l'ordine, il complesso di norme che regolano la società di cui il singolo è membro. È questa allora la «dottrina politica e morale di Montaigne» così come egli la espone nel capitolo “De la coutume”. Proprio in questo capitolo, infatti, Montaigne elencava per pagine e pagine tutta una serie di consuetudini, le più disparate e singolari, e le metteva a confronto in «un déballage incroyable de ce qu'on pourrait vraiment appeler une documentation ethnographique de toutes les coutumes»<sup>35</sup>. Si tratta, alla fine, di mostrare che è soltanto in funzione dei luoghi in cui siamo nati e dell'educazione che abbiamo ricevuto, che crediamo a questa o a quella norma, alla sua forza nomica. Nasce da questa consapevolezza “etnografica” l'attitudine pratica che Montaigne assume di fronte alle consuetudini: si deve conservare una grande libertà di giudizio «all'interno», ma praticare un rispetto completo degli usi «all'esterno». È la regola delle regole – diceva Montaigne – e la legge delle leggi che ciascuno deve osservare. «Perché?», si chiede Lévi-Strauss. E risponde a questa domanda citando il capitolo “Della consuetudine”: «È molto dubbio che si possa trovare un vantaggio tanto evidente nel cambiamento d'una legge già accettata, qualunque essa sia, quanto c'è di male a rimuoverla: poiché un ordinamento pubblico (*police*) è come una costruzione di diversi pezzi (*un bastiment de diverses pièces*) tenuti insieme con tal legame (*d'une telle liaison*) che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta»<sup>36</sup>. I legami verificabili nella realtà concreta di una *police*, insomma, non sono elevati a rapporti di determinazione o a leggi di funzionamento stabili, ma compongono piuttosto, come Lévi-Strauss avrebbe potuto leggere sempre in “Della consuetudine”, «lo stile comune», ovvero il modo di essere fluido di una società, il suo *usage*. Possiamo aggiungere che pensare in questo modo la *police* (anche quella *selvatica* dei Cannibali) e le sue leggi, e cioè come *regolazione* del corpo comune da governare, di una società plurale da mantenere nei suoi legami come nesso di relazioni con «si peu d'artifice», comporta per Montaigne che la *potestas* che in questa *police* si esprime dipende dall'*autoritas* e non viceversa. Siamo lontani qui dal riconoscimento del dispositivo logico hobbesiano della sovranità come fondamento legittimante di ogni altra autorità.

<sup>35</sup> C. Lévi-Strauss, *Retour à Montaigne*, in Id., *De Montaigne à Montaigne*, édité et préfacé par E. Désveaux, éd. de l'EHESS, Paris 2016, p. 82.

<sup>36</sup> Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 2002, vol. 1, I, 23, p. 155.

Nel “*Discours préliminaire*” al progetto di Codice dell’anno IX, Jean-Etienne-Marie Portalis, il grande giurista protagonista nella redazione del *Code civil* napoleonico, osserva come, prima che la Rivoluzione riducesse finalmente la Francia ad uno Stato unitario, la nazione era vissuta in una realtà socialmente e giuridicamente complessa caratterizzata da una straordinaria pluralità: «cette prodigieuse diversité de coutumes – dice Portalis – que l’on rencontra dans le même empire: on eût dit que la France n’était qu’une société de sociétés»<sup>37</sup>. Consuetudini, tradizioni giuridiche, molteplicità e «diversité» delle fonti del diritto erano presenti – prima della Rivoluzione – in quella *società di società*, in una concezione della politica che è caratterizzata dalla pluralità e riconosce l’autonomia e la dinamica delle diverse *sociétés* che la compongono dotate di capacità di autogoverno, e nello stesso tempo il loro sussistere all’interno di una rete di relazioni materiali e ideali, di modi e di *maniere*, cioè di una «forma del vivere» che non si dà come ontologicamente costituita bensì in quanto processo di costituzione. Abitudini, costumi, usi, «forme del vivere», sono *istituzioni*, fatti sociali istituiti, le cui capacità normative, si misurano nei limiti di una realtà storicamente determinata, plurale, e cioè in uno spazio *politico*. Perché politico è quello spazio che gli esseri umani, con le loro pratiche, rendono disponibile al loro cooperare storico, sempre riconfigurato nell’esteriorità delle relazioni in cui essi interagiscono e si muovono, nei modi di vita e nelle forme di governo, nel processo dinamico del loro articolarsi nella costituzione di una dimensione istituzionale della libertà. Anche il ritorno di interesse per il tema dell’istituzione nasce oggi dalla consapevolezza dell’impossibilità di contenere dentro la mediazione statale la ricchezza potenziale delle pratiche e della pluralità di istanze che emergono nelle nostre società complesse<sup>38</sup>. Usi e pratiche sociali forzano così l’antico disegno statale astrattamente normativo<sup>39</sup>, oggi più che mai nella crisi attuale delle democrazie e della sovranità

<sup>37</sup> Cfr. *Naissance du code civil. La raison du législateur*, préface de F. Ewald, Flammarion, Paris 1989, p. 36. Il sintagma è richiamato in P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed età moderna*, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici*, cit., p. 104. In realtà, il sintagma è presente già in Montesquieu. Quando parla della «costituzione federativa» nel libro IX dello *Spirito delle leggi*, Montesquieu la definisce una «società di società»: «C’est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s’agrandir par des nouveaux associés qui se sont unis» (*EL*, IX, 1).

<sup>38</sup> Si veda R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell’istituzione*, Einaudi, Torino 2023; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021. Sulla recente ripresa d’interesse per l’istituzionalismo in Italia, si vedano almeno M. Magatti, *Il potere istituyente della società*, Laterza, Roma-Bari 2005; F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014; P. Napoli, *Ritorno a istituere*, in C. Giorgi, F. Brancaccio, a cura di, *Ai confini del diritto*, DeriveApprodi, Roma 2017, pp. 77-88; S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaissou, Tarde, Hauriou*, Quodlibet, Macerata 2020; M. Croce, A. Salvatore, *Carl Schmitt’s Institutional Theory: The Political Power of Normality*, Cambridge UP, Cambridge 2022.

<sup>39</sup> Rispetto alla forma-legge il sapere consuetudinario riconosce ancora oggi che il diritto è uno dei tanti saperi storici e muta continuamente in base al tempo e alla società (R. Woodman, *Diritto consuetudinario e diritti consuetudinari: una considerazione comparativa sulla loro natura e sulle relazioni tra*

moderna che con esse si è venuta progressivamente identificando, e ci invitano a mettere in discussione il paradigma pan-legalistico ancora dominante che – marginalizzando progressivamente il costume e la pluralità che in esso si esprime – riduce il contenuto del diritto a quello della legge come espressione del potere legittimo, e la giustizia alla pura conformità a quest’ultima<sup>40</sup>.

I saggi raccolti in questo volume sono stati pubblicati nell’arco di un decennio in sedi diverse. Che siano qui ringraziati i responsabili di queste pubblicazioni. Si elencano di seguito i luoghi della prima pubblicazione: *Modi di vivere e ordine delle leggi in Machiavelli*, in «Storia del pensiero politico», 3/2023, pp. 347-370; *Sovranità e dominio nella République di Jean Bodin*, in «Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», 24 (2), 2021, pp. 139-152; «*Par l’entremise de la coutume: Montaigne e la potenza della consuetudine*», in «Conceptos Históricos», 6, (9), 2020, pp. 110-133; *Montaigne e la giustizia zoppa*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 49, 2020, pp. 43-77; *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei «Saggi» di Montaigne*, in «Filosofia politica», 2/2019, pp. 303-320; “Les règles et la vie: Montaigne et la normativité du social”, in *Montaigne et le social*, sous la direction de Ph. Desan, Hermann, Paris 2022, pp. 25-40; *Montaigne et le problème de la constitution*, in «Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum», vol. XXVIII, n. 1-2, 2016, pp. 49-63; *Hobbes, Montaigne e la differenza dei costumi*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XXV, 2023, 2, pp. 341-365; *La vita del diritto e l’ordine dei costumi nell’Esprit des lois*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 41, 2012, pp. 67-98; *Montesquieu e la normatività delle relazioni: leggi, costumi, modi di vita*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XIX, 2017, 3, pp. 45-67; *Montesquieu: le istituzioni della pluralità*, in «Politica & Società», 2, 2021, pp. 261-283; *Naturaleza humana y modos de vida en Montesquieu*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales», 18, n. 36, 2016, pp. 165-188; «*Des observations en chemin*». *Climi, organismi e governi in Montesquieu*, in «Filosofia politica», 3/2022, pp. 479-496; *La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne*, in «Politica & Società», 2, 2019, pp. 243-268; *Bergson: obbligazione e ordine ne Le due fonti della morale e della religione*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XIX, 2017, 1, pp. 389-415.

*tipi di diritto*, in «Politica & Società», 2, 2009, pp. 109-130). Il declino progressivo di questo diritto coincide con la nascita e lo sviluppo dello Stato moderno a seguito della rivendicazione del monopolio della produzione normativa da parte del sovrano (*superiorem non recognoscens*) come *deus ex machina* di un ordine altrimenti impossibile.

<sup>40</sup> H. Hofmann, *Immagini della pace ovvero la giustizia dimenticata. Tre capitoli iconici di filosofia politica* (1997), a cura di M. Bozzon, Mimesis, Milano-Udine 2024, p. 86; Id., *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica* (2000), a cura di G. Duso, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 164-65.



## MODI DI VIVERE E ORDINE DELLE LEGGI IN MACHIAVELLI

### 1. *Modi di vivere*

L'affermazione machiavelliana di una stretta correlazione tra norme e modi di vivere appare con chiarezza nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Nel capitolo 18 del Libro I, Machiavelli enuncia in questo modo il legame di reciprocità tra le «buone leggi» e i buoni «modi di vivere»: «Perché, così come gli buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi». E, poco dopo: «Era necessario, pertanto, a volere che Roma nella corruzione si mantenesse libera, che, così come aveva nel processo del vivere suo fatto nuove leggi, l'avesse fatto nuovi ordini: perché altri ordini e modi di vivere si debbe ordinare in uno soggetto cattivo, che in uno buono»<sup>1</sup>. Quest'affermazione si presenta, con diversa sfumatura, anche nel capitolo 4 del Libro I: «Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica inordinata, dove siano tanti esempli di virtù; perché li buoni esempli nascono dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano»<sup>2</sup>.

Come intendere allora questo rapporto di *reciprocità* tra le leggi e i modi di vivere? Ci si ingannerebbe se si volesse far corrispondere, o unificare, le differenti circostanze nelle quali questa correlazione è affermata nella sua reciprocità: Machiavelli non cessa di far variare la correlazione e di eluderne l'effetto di *refrain* o la sua pretesa di divenire principio. La formula potrebbe accreditare l'ipotesi di una lettura statica e lineare, dell'automatismo di un nesso senza soluzione di continuità: le «buone leggi» sono causa dei buoni modi di vivere, i quali proseguono e portano a compimento il lavoro delle «buone leggi», giungendo a perfezionarle, innescando una forma di progressività nella quale i termini di «leggi» e di «costumi» designerebbero soltanto la differenza tra i differenti approdi dell'essere in potenza e dell'essere in atto. La stessa formula, però, potrebbe aprire a ciò che vi è di aporetico in quella nozione di reciprocità, e suggerire una sua lettura *dinamica*, mettendoci di fronte così all'indecidibilità, all'indeterminazione

<sup>1</sup> *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 18, in Machiavelli, *Tutte le Opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 102-103, d'ora in poi *D* con l'indicazione del libro e del capitolo, da questa edizione citiamo anche le altre opere di Machiavelli, salvo diversa indicazione (con la sigla *P* per *Il Principe* e *IF* per le *Istorie fiorentine*).

<sup>2</sup> *D*, I, 4.

---

P. Slongo, *Modi di vivere e ordine delle leggi in Machiavelli*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 1-20.

di una risalita all'origine<sup>3</sup>. Qual è insomma l'elemento originario tra leggi e modi di vivere, e come spiegare il circolo vizioso di leggi che non possono essere decretate se non a seguito dell'esistenza di buoni costumi, la quale è dunque anteriore a quella delle leggi stesse, anche se solo queste ultime sono suscettibili di generarli? Nell'un caso come nell'altro si rischierebbe di irrigidire la formulazione machiavelliana e non comprendere la polisemia delle sue occorrenze. Essa infatti non può essere ridotta a schema di una progressione lineare, né ad un esempio del vuoto epocale in cui opera il politico moderno in quanto coazione alla forma<sup>4</sup>. Essa piuttosto situa il politico nell'*indeterminatezza* dello scarto tra le leggi e i modi di vivere, i 'costumi'. E definisce altrimenti i termini di una difficoltà ben più consistente di quella che propone l'Umanesimo civile, che stabilisce tra norme e modi di vivere, «ordini» e «costumi», una relazione di semplice complementarità<sup>5</sup>.

Questa correlazione si lega ad un'altra, quella tra le buone armi e le buone leggi (*D*, I, 4 e III, 31). Vi è in realtà fra le buone armi, le buone leggi e i «buoni ordini», un rapporto intimo, la cui analisi è dispiegata nei *Discorsi*<sup>6</sup>. Ma è presente anche nel *Principe*, dove Machiavelli insiste soprattutto sulla correlazione tra le buone «armi» e le «buone leggi» e dove questa correlazione principale assume un carattere singolare: «E' principali fondamenti che abbino tutti gli stati, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme: e perché non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare

<sup>3</sup> E. Garin, *Polibio e Machiavelli*, in Id., *Machiavelli fra politica e storia*, Torino, Einaudi, 1993, p. 20). Il registro ermeneutico dell'*indeterminazione* è valorizzato soprattutto nell'interpretazione proposta da C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. Sull'importante lettura che di Machiavelli propone Lefort, cfr. ora R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020, pp. 193-207.

<sup>4</sup> C. Galli, *Emergenza ed eccezione: Machiavelli e Schmitt*, in «Filosofia politica», 2021, 2, pp. 199-218, in part. p. 212. Sulla presenza in Machiavelli di moduli ricalcati dalla *casistica* della seconda scolastica, C. Ginzburg, *Nondimanco. Machiavelli, Pascal*, Milano, Adelphi, 2018 (pp 26-27 e pp. 32-33). Secondo Ginzburg, diversamente da ciò che cerchiamo di mostrare qui, quella di Machiavelli sarebbe una logica che procede per posizione di regole generali e per determinazione successiva di eccezioni come deroghe locali, e sembrerebbe che questo si applichi anche al rapporto fra la tradizionale morale universale e l'eccezione politica, ricalcando i moduli della Scolastica ripresi poi dal gesuitismo.

<sup>5</sup> Sui valori repubblicani dell'Umanesimo civile, Q. Skinner, *Virtù rinascimentali* (2002), Bologna, il Mulino, 2006. Cfr. inoltre Id., *Machiavelli's «Discorsi» and the pre-humanist origins of republican ideas*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121-41; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975; trad. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), Bologna, il Mulino, 1980, vol. I; M. Viroli, *Machiavelli and the republican idea of politics*, in *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 143-71. Tra le voci dissenzienti: H. C. Mansfield, *Bruni and Machiavelli on civic humanism*, in *Renaissance Civic Humanism*, a cura di J. Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 223-46; P. A. Rahe, *Situating Machiavelli*, *ibid.*, pp. 270-308, in particolare p. 306.

<sup>6</sup> Sulla rilevanza di questo sguardo sul presente, cfr. il classico F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna, il Mulino, 1977<sup>2</sup>.

delle legge e parlerò delle arme»<sup>7</sup>. L'affermazione dell'interazione si comprende se si tiene conto che le «buone armi» presiedono, per così dire, alle buone leggi e che le buone armi, nello stesso tempo, *presuppongono* buone leggi, in un'incessante circolazione di ciò che è presupposto che mostra come, effetto o causa che siano, le une non *stanno* senza le altre. Si tratta di comprendere quale sia il modo nel quale le buone armi «fanno» le buone leggi e le istituzioni, gli «ordini», visto che questi ultimi vi devono essere perché vi siano «buone armi», le milizie derivando esse stesse da un *ordine* o da istituzioni armate, e facendo parte a loro volta dell'ordine delle leggi.

Machiavelli declina le diverse maniere in cui si dà questa interazione. Le armi sono insieme segno e causa delle buone leggi. L'angolo di visuale attraverso il quale interpretare l'agire politico dell'uomo nel *Principe*, il problema dell'arte dello Stato più che quello della vita della città, conferma la priorità assegnata alle «armi», tenuto conto del fatto che la riflessione sull'uomo in generale e sul principe per eccellenza concorda nella valorizzazione degli emblemi della *forza*, questi ultimi a loro volta legati ai modi dell'essere *in lotta* (com'era nell'Umanesimo di Alberti e Valla<sup>8</sup>), così che, qualunque sia la presa della «libertà» e della «virtù», non vi è altra scelta che affrontare la questione «delle arme». Nei *Discorsi* questa correlazione è rimessa in gioco, e il suo operare è leggibile nel suo essere inscritta nella connessione che la include, quella tra le buone leggi e i buoni costumi. Non è indifferente che nello stesso capitolo 31 del libro III, Machiavelli nomini ad un tempo il nesso tra le armi e le istituzioni, la causa delle buone leggi e delle buone armi e, al cuore del «vizio» o della «virtù» delle istituzioni militari, il legame con il «modo del vivere» e con l'educazione che accompagna la natura delle istituzioni in generale<sup>9</sup> e di quelle militari in particolare: «Perché questo diventare insolente nella buona fortuna ed abietto nella cattiva, nasce dal modo del procedere tuo, e dalla educazione nella quale ti se' nutrito: la quale, quando è stata altrimenti, ti rende anche d'un'altra sorte [...]. E quello che si dice d'uno solo, si dice di molti che vivono in una repubblica medesima; i quali si fanno di quella perfezione, che ha il modo del vivere di quella»<sup>10</sup>. L'inestricabilità dei tre nessi mostra lo slittamento continuo del

<sup>7</sup> *P*, XII, p. 275. Sul punto, commenta G. Inglese: «in questo modo la connessione logica fra dottrina del *principato civile*, fondato sul popolo, e programma delle *armi proprie* viene lasciata implicita» (N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, con un saggio di F. Chabod, Torino, Einaudi, 2014, pp. 84-85).

<sup>8</sup> M. Cacciari, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019, p. 43.

<sup>9</sup> La virtù militare «riflette uno spirito permeante tutte le istituzioni di una società politica, ed è un aspetto di quella più generale virtù che si ritrova nelle società bene organizzate. Il concetto machiavelliano di virtù postula l'esistenza di uno stretto nesso fra le istituzioni di una società politica» (F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento* [1965], trad. it. Torino, Einaudi, 1970, p. 155). Cfr. C. Lefort, *op. cit.*, pp. 512-513.

<sup>10</sup> *D*, III, 31.

termine determinante, come se non vi fosse mai un'istanza ultima e conclusiva. La leva che mette in moto la connessione delle armi, delle leggi e dei «modi di vivere» è comunque nominata da Machiavelli: si tratta del dispositivo della «virtù», quell'*eccellenza* di energia che tende ad un fine determinato, instancabile e mai fine a sé stessa.

Eppure, se la questione da pensare può essere così indicata, essa si presenta in modo diverso nelle diverse occorrenze, e con diversi accenti. Non si tratta solo di cogliere in ciascun caso l'insieme del *contesto* in cui si presenta<sup>11</sup>, ma l'accento, la singolarità dell'enunciazione in cui compare il confronto tra *modi di vivere, leggi e armi*. La pluralità delle leggi deve essere presa sul serio. Essa indica il carattere empirico della legge e allontana la prospettiva della sua trascendenza, come sarà poi anche in Montaigne<sup>12</sup>. Nell'approccio machiavelliano del politico, il regime della legge indica il gesto dell'*istituire* (o del porre) e l'opera di una istituzione concreta, determinata, di una effettualità relativa, nello stesso tempo una *prassi* della legge e una *poiesis*, così che l'azione dell'istituire muti insieme con il mutare dell'istituzione. La pluralità delle leggi rinvia così ai diversi registri di ciò che bisogna intendere per *legiferazione*. Vi sono differenti azioni che non rinviano sempre allo stesso gesto. È per questo che ciascun registro della legge, collocato nella condizione della pluralità reale in cui opera, apre ad un certo modello di interazione tra leggi e «modi di vivere». Emergono così diverse modalità di formazione della legge e perciò dell'interazione con i modi di vita, e vi sono molte maniere in cui si esprime ogni volta la *pluralità* degli «ordini».

## 2. Fondazione

Il primo modo del darsi della legge è quello dell'iniziativa che essa inaugura nella *fondazione* del corpo politico. Nei *Discorsi* l'istanza della legge precede ogni *status*, e si riferisce a quel momento di indeterminazione tra l'al di qua della legge, il suo *fuori*, e la legge stessa, dove il gesto che istituisce la legge si situa nello spazio intermedio che esso produce a partire da ciò che la precede. È il momento di Licurgo, ad esempio, o di Romolo («uno fondatore d'un vivere civile» scrive Machiavelli<sup>13</sup>), di Mosè «ed altri fondatori di regni e di repubbliche, e quali poterono, per aversi attribuito un'autorità,

<sup>11</sup> Sulla tesi 'contestualista' cfr. Q. Skinner, *Machiavelli's «Discorsi» and the pre-humanist origins of republican ideas*, cit., pp. 121-41.

<sup>12</sup> T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Éditions Kimé, 2000.

<sup>13</sup> *D*, I, 9. Sul significato di «civile» nel lessico politico fiorentino del tempo, cfr. la nota di G. Inglese al cap. IX della sua edizione del *Principe*, cit., nota 5, p. 67.

formare leggi a proposito del bene comune»<sup>14</sup>: è il momento del legislatore, possiamo dire, o del fondatore, l'istante in cui si afferma il comando della legge<sup>15</sup>. Questo momento non è solo *all'inizio*, esso è *originario* e si ripete nella storia<sup>16</sup>, come a Roma nel momento in cui è instaurata la repubblica, con il gesto di Giunio Bruto. La sua ricorrenza contingente definisce un certo regime del politico. In un certo modo, considerata da questo punto di vista, la legge diventa allora ciò che *dà luogo* alle «virtù» romane (il tema sarà ripreso da tutta la tradizione repubblicana<sup>17</sup>). Le leggi sono qui sussunte sotto la categoria di ciò che è *decretato*. Esse testimoniano del fatto che le virtù non sono naturali e non vanno da sé, ma promanano da un primo movimento, da una maniera di «forzare» le cose<sup>18</sup>. Il *primum* in questione è individuato nelle «cose», quindi, e nella loro perpetua mutevolezza, nella plastica capacità che la costituzione deve darsi di controllare all'origine il *movimento* della realtà e di fare della *novità*, che essa di continuo introduce nel quadro delle leggi e degli ordini, il punto a partire dal quale questi riformulano sé medesimi.

Il nesso fra *costituzione* e realtà sociale e politica diviene, così, nelle analisi di Machiavelli, il nesso fra costituzione e conquista, costituzione e «armi»<sup>19</sup>. Il momento dell'origine di un ordine è dunque un atto *istituente*, ma è anche un'azione umana che maneggia un materiale già presente, e non crea un ordine dal nulla. Ciò che conta è che questo elemento di contingenza non sia un *fatto* della fortuna, ma sia piuttosto la fortuna contrastata e corretta, o piuttosto l'iniziativa ripresa nel *riscontro* dei tempi<sup>20</sup> e la necessità riappropriata, che strappa la mutazione al destino e ne fa un elemento della storia. È all'incrocio tra azione degli attori politici e *qualità dei tempi* che incontriamo allora il problema dei «buoni costumi», poiché, da una parte questi sono il prodotto della dura

<sup>14</sup> D, I, 9.

<sup>15</sup> T. Berns parla di «moment romuléen», a questo proposito. Cfr. T. Berns, *L'originare de la loi chez Machiavel*, in *L'enjeu Machiavel*, sous la direction de G. Sfez et M. Senellart, Paris, PUF, 2001, pp. 123-140.

<sup>16</sup> F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, cit., p. 15).

<sup>17</sup> J. G. A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, cit. Su Machiavelli campione dei valori repubblicani, cfr. M. Viroli, *Machiavelli filosofo della libertà* (1998), trad. it. Roma, Castelvecchi, 2008.

<sup>18</sup> P, VI, p. 265.

<sup>19</sup> È lecito ipotizzare che Machiavelli abbia voluto ricordare che «iustitia et armi», «buone armi» e «buone legge», sono il primo e fondamentale principio di tutto il corpus giustiniano, e dunque di tutta la scienza del diritto pubblico (cfr. D. Quaglioni, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza*, in «Il pensiero politico», XXXII, 1999, pp. 171-185).

<sup>20</sup> «Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi», scrive Machiavelli all'inizio del capitolo 9 del libro III dei *Discorsi* (D., III, 9, p. 213). Il problema della 'fortuna' trova una sistemazione definitiva nel capitolo XXV del *Principe*. Sulla centralità del tema del «riscontro» dei tempi in Machiavelli, e cioè del governo del presente e della sua trasformazione, cfr. F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017.

necessità e hanno a che fare con una sorta di austerità originaria, dall'altra essi derivano dalla conquista della «libertà» e della «virtù», dalla capacità cioè di sottrarsi alla *fortuna*, di darsi le proprie leggi e di disciplinarsi, capacità che è il fatto della virtù, la possibilità di sovra-determinare il destino. Sono questi i primi tratti che Machiavelli riconosce, nei *Discorsi*, del nesso tra le leggi e i «modi di vivere». Il *gesto* della legge è essenziale all'introduzione di «buoni costumi», di costumi che *dispongano* cioè all'azione e alla libertà nel «vivere civile». Discorrendo della «religione de' Romani» (*D*, I, 11-13), Machiavelli non esita a indicare nella religione, e quindi nel complesso di valori che essa istituisce e garantisce, lo strumento «ideale» di cui i reggitori si servono per educare e indirizzare i cittadini e far loro osservare i principi utili alla conservazione degli stati<sup>21</sup>.

Appare in primo piano come quella energia 'virtuosa' trasformi in qualche modo la necessità in virtù, così che gli uomini prudenti «si fanno grado delle cose sempre e in ogni loro azione, ancora che la necessità gli costringesse a farle in ogni modo»<sup>22</sup>: essi traggono vantaggio dall'imprevisto e approfittano dell'occasione anche quando questa si presenta all'interno di una fortuna che sembra avversa. Di più: essa sopraggiunge più facilmente proprio là dove non sembra possibile fare altrimenti, «perché si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità»<sup>23</sup>, ovvero che gli uomini non fanno il bene che «per necessità» (*D*, I, 3), cioè che – detto altrimenti – «la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni»<sup>24</sup>.

Tuttavia, questa prossimità non è una consequenzialità, la legge non sorge di per sé dalla difficoltà. L'instaurazione della legge, nella sua prima «formazione», non è un fatto della fortuna, essa non è *dettata* dalla «necessità» avversa, anche se da questa ricava la sua effettualità. La *civitas* non sussiste che a condizione di porre essa stessa la sua difficoltà (la durezza della legge), imitando, in un certo senso, per proprio conto la «necessità»<sup>25</sup>. Lo conferma il modo in cui Machiavelli denuncia la mitologia della scelta dei luoghi sterili e tuttavia più adatti ai «buoni costumi»: i buoni costumi ricavati da una felice difficoltà contingente si alterano a causa della natura 'desiderante' degli uomini, ed è

<sup>21</sup> La religione è colta nel suo rapporto con l'opinione comune, come valore agli occhi dei molti, ciò che le conferisce una funzione politica cruciale; Machiavelli non la intende come relazione alla trascendenza divina, nel senso della fede, né riconosce una 'legge naturale' derivata da Dio e inscritta nella coscienza. Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli* (1958), trad. it. Milano, Giuffrè, 1970, p. 229. Tra i maggiori continuatori della linea straussiana, H. C. Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the Discourses on Livy*, London and Ithaca, Cornell University Press, 1979, che è un ampio commento ai *Discorsi* condotto capitolo per capitolo, e i suoi saggi ora riuniti in *Machiavelli's Virtue*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1996.

<sup>22</sup> *D*, I, 51.

<sup>23</sup> *D*, I, 1.

<sup>24</sup> *D*, I, 3.

<sup>25</sup> Sulla *necessità* in Machiavelli, cfr. F. Raimondi, «Necessità» nel Principe e nei Discorsi di Machiavelli, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 21, n. 40, 2009, pp. 27-50.

preferibile scegliere la ricchezza e l'opulenza dei luoghi, anche se indeboliscono i costumi. La severità delle leggi deve sostituirsi in questo caso e servire da *analogon* alla severità della necessità naturale: la legge fornisce l'equivalente di questa durezza *esteriore*, ambientale per così dire, opera una giusta correzione della facilità offerta ai costumi e supplisce a questa. È la necessità riappropriata e posta dalla «libertà»: «quando quella buona consuetudine manca, è subito la legge necessaria»<sup>26</sup>. La legge interviene all'inizio come corretttrice e si iscrive in funzione di contrappeso, là dove «si può usare licenza», dei fattori «di confusione e di disordine»<sup>27</sup>. Conviene scegliere luoghi fertili per fondare una città e prevenire il rilassamento dei costumi attraverso una «necessità» costruita, quella delle leggi, la quale, per il fatto stesso di sostituirsi alla prima, è preferibile (D, I, 1). La legge è la necessità decretata, l'equivalente trovato nella città nel momento della necessità, ovvero della «consuetudine» a operare il bene, e «per la occorrenza degli accidenti» (D, I, 2), e che a seguito di questa *correzione* può farla diventare migliore, perché a quella necessità la costringono le leggi molto di più «che il sito non la costringesse»<sup>28</sup>.

La legge è la necessità adeguata proprio nel momento in cui essa è ordinata a far fronte ad una necessità «naturale» (la buona consuetudine) e conserva in sé, come legge decretata, questo carattere. Essa è la necessità diventata *politica*. La legge, in modo ricorsivo, presenta questo tratto. La mutazione agisce sulla storia in un senso concreto, proponendo dunque la realtà politica come *seconda natura*<sup>29</sup>. Così, nel caso dell'esilio dei Tarquini, della loro morte e dell'instaurazione della legge repubblicana a Roma, si tratta di creare «uno nuovo ordine che facesse quel medesimo effetto che facevano i Tarquini quando erano vivi»<sup>30</sup>. La legge, ispirando il timore e disciplinando gli uomini, si sostituisce al re-tiranno che suscitava la paura più naturale nei governati, quella prodotta dalla forza. La ricorrenza marca qui la fecondità di quel processo di denaturalizzazione della necessità al quale la legge lavora.

Ma c'è di più. Se la legge rappresenta la buona durezza in ogni senso, ciò è dovuto alla sua autonomia necessaria, la facoltà per una città di darsi le sue *proprie* leggi e di non riceverle da altrove. La legge decretata è la maniera per una città di contare fin dalla sua origine sulle proprie forze. Che si tratti di Sparta con Licurgo o di Roma con Romolo, a differenza di ciò che è accaduto a Firenze, la città pone la sua esistenza e il destino dei suoi buoni costumi nel fatto stesso di essere all'origine delle proprie leggi. Il gesto della legge è allora quello della sua stessa appropriazione, della sua *auto-nomia*.

<sup>26</sup> D, I, 3.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> D, I, 1.

<sup>29</sup> A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, Sugarco, 1992, p. 51.

<sup>30</sup> D, I, 3.

Ma a quali condizioni questa appropriazione può essere legittima? Come apprezzare la forma migliore o meglio la forma ‘adeguata’? Qui le strade si dividono: Licurgo<sup>31</sup> pone una costituzione *chiusa*, come se decretasse tutta la sua necessità ponendola *di colpo*, per così dire, e le sue leggi perfette che producono i «buoni costumi» non istituiscono tuttavia i costumi migliori, a differenza di Romolo, il quale non pone tutte le leggi in un colpo solo e non istituisce un governo misto fin dall’inizio. L’appropriazione è significativa solo a condizione di non essere completa. Le migliori leggi, quelle che istituiscono i migliori «modi di vivere» si scoprono *a posteriori*, a cose fatte, essere state incomplete, e il ritirarsi della legge, la sua incompletezza risulta essere in realtà la sua vera ‘perfezione’. La buona legge non è quella in sé ‘*perfecta*’, che si propone come fine di produrre la totalità dei costumi in un colpo solo e in un solo senso, come non è quella che si incarna solo nella dimensione di ciò che essa decreta. Essa non si afferma nella sua onnipotenza. La buona legge è la legge non determinata in tutta la sua estensione, che quindi si espone alla storia e lascia una parte in riserva, per dir così, *differendola*. La ricerca di Machiavelli è quella di un instabile equilibrio tra le istituzioni e le leggi che reggono un ordine politico. Questo carattere di incompletezza della legge non può essere prescritto, sfugge al tempo della prescrizione. Essa lascia qualcosa di indeterminabile e si apre in questo modo all’orizzonte della storia, al movimento intrecciato, alla dialettica delle leggi e dei costumi, delle istituzioni e della realtà sociale<sup>32</sup>. Così Roma,

nonostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo, nel principio, che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furono tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso. Perché, se Roma non sortì la prima fortuna, sortì la seconda; perché i primi ordini suoi, se furono difettivi, nondimeno non deviarono dalla dritta via che li potesse condurre a perfezione<sup>33</sup>.

Se le leggi fossero fin dall’inizio ‘perfette’ condurrebbero ai buoni costumi che, così, non giocherebbero più il ruolo di secondo piede d’appoggio, non passerebbero attraverso lo scambio con le leggi e si bloccherebbe la dinamica tra queste e i «modi di vivere», la quale non si dà che a condizione di iscriversi nell’aleatorio, nello spazio cioè della contingenza e dell’indeterminabile. Esse impedirebbero cioè alla repubblica la

<sup>31</sup> Su Machiavelli e Licurgo, cfr. F. Del Lucchese, *Machiavelli e Licurgo*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XXIII, 2021, 1, pp. 39-72.

<sup>32</sup> «Dialettica aleatoria» la definisce Althusser, *La teoria del «Principe nuovo»*, in Id., *Machiavelli e noi* (1995), trad. it. Roma, Manifestolibri, 1999, p. 72).

<sup>33</sup> *D*, I, 21.

possibilità di iscriversi nella durata e non darebbero luogo a «uno vivere politico»<sup>34</sup>, ossia al vivere *civile*. L'*exemplum* romano mostra una legge decretata che non prende la forma della saggia legislazione ma rivela invece l'affinità tra la severità dei «modi di vivere», con la quale queste leggi interagiscono, e la violenza di Romolo<sup>35</sup>, che commette fratricidio per definire il *perimetro* del territorio della città. Spetta a Romolo essere il fondatore, fondare una città perché questa conti all'inizio sulle proprie forze e ponga le proprie leggi<sup>36</sup>, seguendo una condizione che deriva da quella solitudine in cui il fratricidio rappresenta la prima riflessività da cui sorge la legge.

Un vincolo paradossale si produce tra l'uso «del male necessitato» (*Principe*, XVIII) e il ritrarsi di ogni visione di onnipotenza sulla storia. La prima dimensione della legge, quella della fondazione più che della costituzione, porta a compimento l'unità dell'auto-costituirsi della repubblica, questa auto-appropriazione che per mezzo di una violenza iniziale supplisce al fatto che essa *non* è all'origine di ogni entità politica (contrariamente a quanto accade con Licurgo) e non lega la sorte dello Stato al gesto di uno solo, pur adempiendo alle condizioni di una unità minima della repubblica. Il gesto di Romolo rappresenta quello di una prima forma della legge, quella della violenza fondatrice, e non vale che a questo titolo e per questa sua dimensione. In quest'ultima però è già pensato il dispositivo del suo *cambiamento*, della sua «riforma», e nel capitolo nono del Libro I dei *Discorsi*, Machiavelli ce lo presenta come un «esempio». Il fondatore è il riformatore e il riformatore a sua volta può essere un fondatore. Questo carattere di severità «riformatrice» serve da filo conduttore all'educazione dei costumi, educazione sia dell'uomo pubblico che privato, educazione che attraversa tutto il «vivere civile» e che deborda dal *dominio* politico per risuonare come un certo *tono* su quest'ultimo, determinandone l'*ethos*, il carattere complessivo: è il momento concreto, organico, della penetrazione delle leggi promulgate, condizione 'assoluta' della durata dello Stato. Esso stabilisce l'uguaglianza delle condizioni e la distinzione dei ruoli nella repubblica dei Romani, «nel principio del loro vivere libero» (*D*, I, 25), l'alto e il basso o la gerarchia dei luoghi del politico, dove i *distinti* appaiono e si manifestano in tutta le loro energia, anche quando più aspro è il *polemos* tra di loro, nel contrasto tra i *grandi* e il *popolo*, e concerne la formazione della 'bontà' dei «modi di vivere». Ne è testimone la difesa della severità di Roma nei confronti dell'Orazio vincitore dei Curiazi, sottoposto a un giudizio nel quale fu condotto «a disputare della vita» per l'assassinio della sorella, gesto «atroce» che non ha nulla del gesto necessario alla fondazione politica di Romolo: «nessuna

<sup>34</sup> *D*, I, 25.

<sup>35</sup> T. Berns, *Violence de la loi*, cit.

<sup>36</sup> L. Althusser, *op. cit.*, pp. 108-109.

repubblica bene ordinata», dice Machiavelli, «non mai cancellò i demeriti con gli meriti de' suoi cittadini»<sup>37</sup>, dovendo la legge essere, ben più di quanto affermi lo stesso Livio, sorda e inesorabile, se vuole istituire la giustizia, ben punire e ben ricompensare. La prima formazione della legge introdotta dal gesto di Romolo impone quindi l'elemento della sua *severità* contro il gesto del paladino-omicida Orazio, «senza avere riguardo alcuno per le sue buone opere»<sup>38</sup>.

### 3. *Contrasto*

Il darsi della legge (quello rappresentato dall'atto di fondazione di Romolo), e del modo in cui è trattata l'articolazione leggi-modi di vita, incrocia in Machiavelli un dato che rappresenta una specie di seconda versione della loro correlazione, quella che dà origine alla legge produttiva di virtù dei *tumulti*. Il paradosso machiavelliano ha a che fare con l'affermazione dell'origine della fecondità della legge nelle agitazioni sociali, nei conflitti, nelle lotte e nelle «dissensioni» della comunità civile che le leggi hanno la funzione di tradurre politicamente<sup>39</sup>. La legge è intesa qui come ciò che della divisione si traduce in un uso benefico dell'agonismo politico e il mantenimento dei «buoni costumi» arricchisce di un nuovo significato la legiferazione. La regolazione dei costumi non deriva mai da una determinazione unilaterale. Lo scarto, l'indeterminabile, resta sempre presente al di là del circolo in cui «girando», come dice Machiavelli con il Polibio del sesto libro delle *Storie*<sup>40</sup>, tutte «le repubbliche si sono governate e si governano»<sup>41</sup>. Non è detto come le leggi anteriori e il loro registro di severità hanno potuto dar luogo a questi costumi, ma tutto lascia pensare che vi sia anche qui un elemento indeterminabile che ha a che fare con la possibilità di intervento di qualcos'altro che la legge.

<sup>37</sup> *D*, I, 24.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Sulla leggenda dell'Orazio in questione, cfr. Livio, I, 26.

<sup>39</sup> «Debbesi, adunque, più parcamente biasimare il governo romano; e considerare che tanti buoni effetti, quanti uscivano di quella repubblica, non erano causati se non da ottime cagioni. E se i tumulti furano cagione della creazione de' Tribuni, meritano somma laude, perché, oltre al dare la parte sua all'amministrazione popolare, furano costituiti per guardia della libertà romana» (*D*, I, 4). In questo passaggio, Machiavelli individua la natura co-costitutiva dei conflitti e degli ordini, intesi come istituzioni sempre plurali e flessibili. Già il commento di Guicciardini, che nelle *Considerazioni* (1528) notava con disappunto che "laudare" la disunione era come «laudare in uno infermo la infermità», mostra l'eccezionalità della proposta di Machiavelli nella storia del pensiero antico, umanistico e cinquecentesco per il suo identificare il conflitto come fonte in grado di produrre istituzioni giuridico-politiche (cfr. *Considerazioni intorno ai Discorsi del Machiavelli sopra la 'Prima deca' di Tito Livio*, I, IV, in F. Guicciardini, *Opere*, a cura di V. De Caprariis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1961, p. 334).

<sup>40</sup> C. Dionisotti, *Machiavellerie*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 139-40.

<sup>41</sup> *D*, I, 2. Nel solco di Polibio, come noto, i *Discorsi* si aprono nel secondo capitolo del primo libro con una serie di considerazioni generali «di quante spezie sono le repubbliche e di quale fu la repubblica romana».

Tra questi nuovi costumi di divisione e di buona regolazione delle «dissensioni», di «bilanciamento» e di «mantenimento» nella divisione da un lato, e la severità delle leggi dall'altro, vi è affinità, non continuità. Le buone leggi fanno i buoni costumi lasciando intervenire altri elementi (*D*, I, 18). La «dissensione» virtuosa non spiega da dove proviene il suo carattere specifico. Essa rappresenta tuttavia «buoni costumi». La *correlazione* si articola a un rapporto di divisione degli umori il cui modello è enunciato nel capitolo IX del *Principe* (“De principatu civili”) e costituisce l’atto di nascita dell’*invenzione* machiavelliana: «Perché in ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da’ grandi, e li grandi desiderano comandare e opprimere il populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de’ tre effetti, o principato o libertà o licenzia»<sup>42</sup>. Questa polarità tra gli umori del popolo e dei grandi, le forze *attive* del corpo politico, è richiamata da Machiavelli in questa formula duale<sup>43</sup> (*D*, I, 5, 16, 55; *IF*, II, 1 e I, 3) e va intesa in tutto il suo rigore. Essa trasforma la lotta simmetrica per il potere:

E perché Tito Livio prudentissimamente rende la ragione donde questo nasceva, non mi pare se non a proposito referire appunto le sue parole, dove dice che sempre o il Popolo o la Nobilità insuperbiva, quando l’altro si umiliava; e stando la plebe quieta intra i termini suoi, cominciarono i giovani nobili a ingiuriarla; ed i Tribuni vi potevon fare pochi rimedi, perché, loro anche, erano violati. La Nobilità, dall’altra parte, ancora che gli paresse che la sua gioventù fusse troppo feroce, nonpertanto aveva a caro che, avendosi a trapassare il modo, lo trapassassono i suoi, e non la plebe. E così il desiderio di difendere la libertà faceva che ciascuno tanto si prevaleva ch’egli opprimeva l’altro<sup>44</sup>.

Tutto il movimento delle passioni e della loro regolazione, e cioè il movimento *dei costumi*, è inscritto qui in un’opposizione dissimmetrica tra il desiderio di dominare e il desiderio di non essere dominati che rappresentano due forme di *dismisura*<sup>45</sup> eterogenee, quella del popolo e quella dei grandi, che di volta in volta prevalgono o sono oppresse. Questa forma della «dissensione» eccede quella delle lotte delle *fazioni* – che cercano di creare un dominio contro l’articolazione plurale dell’intero e le sue leggi – riguardo alle quali Machiavelli ha parole molto dure (*D*, III, 37). I «buoni costumi» hanno a che fare con l’espressione della *disputa*, vale a dire di un disaccordo che oppone due parti per le quali non si tratta della stessa posta in gioco ma il cui incontro produce l’indeterminazione della libertà del «vivere civile». Di questa libertà il popolo è

<sup>42</sup> *P*, IX, p. 271.

<sup>43</sup> Sulla ‘formula duale’ popolo-grandi, cfr. il commento di G. Inglese al cap. IX della sua edizione del *Principe* (ed. cit., p. 67, nota 7).

<sup>44</sup> *D*, I, 46.

<sup>45</sup> Su questa ‘dismisura’ e sulla sua natura *non simmetrica* cfr. C. Lefort, *op. cit.*, pp. 474-477.

protagonista poiché rappresenta la parte dell'indeterminazione della «vita civile» per il fatto stesso del suo *non* desiderare di essere dominato: in esso all'inizio vi è «solo desiderio di non essere dominati», ma anche «per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi», potendo i popolari «meno sperare» di usurpare quella libertà «che non possono i grandi»: «talché essendo i popolari preposti a guardia d'una libertà, è ragionevole ne abbiano più cura; e non la potendo occupare loro, non permettono che altri la occupi»<sup>46</sup>.

Qui non si tratta di un rapporto di rifiuto della relazione di governo, in quanto tale relazione implica sempre il riconoscimento di una certa condizione de-finita, ma piuttosto di un rifiuto del comando in quanto dominio incondizionato dei grandi, vale a dire della pretesa di questa parte della *civitas* di sottrarsi all'istanza politica che il governo sempre comporta. Questo confronto nella disunione non è un rapporto di mera resistenza da parte del popolo, non è cioè il conflitto in quanto tale, che possa essere pensato nella sua autosufficienza, ma piuttosto la «cura» di una libertà *inquieta* che non accetta il dominio *ab-solutus* dei grandi. La «disunione» è, per Machiavelli, la *causa* della libertà di Roma e non solo della sua indipendenza. Questo «umore» dei «popolari» può prendere diverse vie, come quella della «corruzione», e conosce un intero spettro di determinazioni differenti che può andare dal suo volgersi in desiderio del comando a quello della semplice ricerca di «vivere sicuri» (*D*, I, 16)<sup>47</sup>, ma la sua disposizione generale rimane quella di un desiderio irriducibile di non essere oppressi o dominati. Il fondamento delle buone leggi si trova allo stesso tempo nell'esistenza di questo *contrasto* irriducibile, delle sue diverse traiettorie, e nella possibilità per le leggi e gli «ordini» di fornire una via di espressione al contrasto delle parti, e cioè una sorta di duplicazione della sua espressione che apre alla dimensione di una rappresentazione politica e

<sup>46</sup> *D*, I, 5. Il popolo giudica meglio dei nobili, di un principe o di singoli magistrati perché la sua volontà ampia, complessa e anonima resiste meglio delle volontà singolari a pressioni di ogni tipo, a condizione beninteso che esso non sia mera opinione ma passi per una procedura istituzionale di discussione e deliberazione (cfr. P. J. Coby, *Machiavelli's Romans: Liberty and Greatness in the Discourses on Livy*, Lanham, Lexington, 1999).

<sup>47</sup> «Corruzione» non è una nozione naturalizzata connessa a valutazioni di ordine antropologico, come sembra ritenere Quentin Skinner. Esaminando le osservazioni machiavelliane sul desiderio popolare (*D*, I, 16), Skinner coglie una identificazione tra desiderio di libertà e volontà di sicurezza, ciò che condiziona l'insieme della sua lettura del rapporto tra legge e vivere civile in Machiavelli (Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 103). La corruzione appare piuttosto come l'effetto propriamente politico dell'avvicendamento entro gli assetti fondamentali della repubblica: una conferma dell'idea che tali processi necessitano di una qualche forma di ripetizione istituzionalizzata: «E se le esecuzioni soprascritte, insieme con questi particolari esempi, fossero almeno seguite ogni dieci anni in quella città, ne seguiva di necessità che la non si sarebbe mai corrotta; ma come ei cominciarono a diradare l'una e l'altra di queste due cose, cominciarono a moltiplicare le corruzioni» (*D*, III, 1).

costituzionale<sup>48</sup>. Il contrasto prende la forma della legge e, nel contrasto, è il popolo il miglior garante dei buoni costumi, considerato in relazione a quella parte che gli sta di fronte e soprattutto al governo del «vivere libero» (*D*, I, 5; I, 29; I, 48; III, 29).

La concezione di Machiavelli del governo popolare prevede che il popolo partecipi al governo attraverso il funzionamento di istituzioni come i Tribuni della Plebe, le assemblee in cui il popolo propone e discute, afferma o respinge le leggi, e i processi pubblici in cui il popolo è giudice ultimo dei cittadini accusati di reati politici, cioè all'interno di «ordini» in cui la distinzione tra chi governa e chi è governato appare insopprimibile e necessaria in funzione della libertà. È il popolo, infatti, che mantiene il rapporto politico nel solco dei «buoni costumi» e incarna la difesa della legge<sup>49</sup>, ed è per questo che esso può costituire «una guardia alla libertà» (*D*, I, 5).

Così, nelle *Istorie fiorentine* Machiavelli fornisce una traduzione del rapporto che mette in evidenza come l'umore del popolo rappresenti la *parte* delle leggi: «Le guerre di fuori e la pace di dentro avevano come spente in Firenze le parti ghibelline e guelfe; restavano solamente accesi quelli umori i quali naturalmente sogliono essere in tutte le città intra i potenti e il popolo; perché, volendo il popolo vivere secondo le leggi, e i potenti comandare a quelle, non è possibile cappino insieme»<sup>50</sup>. Il contrasto degli «umori» si colloca così all'origine delle leggi che ne assicurano ad un tempo la traduzione e la possibilità di trovare delle transazioni convenienti, pur mantenendo l'insuperabile originarietà<sup>51</sup> di questa «dissensione» legittima. I «buoni costumi» sono lo sfondo di questa differenza *politica*: infatti, dice Machiavelli, «non è cosa che faccia tanto stabile una repubblica, quanto ordinare quella in modo che l'alterazione di quegli umori che

<sup>48</sup> L. Althusser, *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>49</sup> Cfr. J. P. McCormick, *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites* (2011), trad. it. Roma, Viella, 2020. In *D*, I, 7 è la questione delle «accuse» che fornisce a Machiavelli l'opportunità di spiegare, attraverso il confronto tra Roma e Firenze, la differenza che corre tra una repubblica che possiede buoni *modi ordinari* e una che non ne dispone. Mentre a Roma la rabbia popolare contro Coriolano, che tramava per ridimensionare il grande potere che a giudizio della Nobiltà aveva acquisito la Plebe, «mediante la creazione de' Tribuni che la difendevano» (*D*, I, 7), trovò istituzioni atte a *incanalare* nella forma delle leggi la protesta, *governandola* «con forze ed ordini pubblici» e non «con autorità privata», a Firenze, in una situazione non molto diversa, le cose andarono altrimenti. Qui, la mancanza di strumenti istituzionali idonei a contrastare l'audace e ambizioso Francesco Valori, divenuto «come principe della città» per il potere che aveva accumulato, portò all'uso di modi straordinari, cioè «alle armi» private. Ne derivarono gravi disordini che, «quando per l'ordinario si fusse potuto opporgli, sarebbe la sua autorità spenta con suo danno solo; avendosi a spegnere per lo straordinario, seguì con danno non solamente suo ma di molti altri nobili cittadini» (*ibidem*, p. 88). Cfr. Livio, II, 33-40. Per una recente lettura 'istituzionalista' di Machiavelli cfr. R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, Einaudi, 2023, pp. 31-58.

<sup>50</sup> *IF*, II, 12, p. 666. Cfr. Bock, *Civil Discord in Machiavelli's «Istorie Fiorentine»*, in *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 181-202.

<sup>51</sup> Sul punto G. Sasso, *Introduzione* a Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, premessa al testo e note di G. Inglese, Rizzoli, Milano 1999, p. 14.

l'agitano, abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leggi»<sup>52</sup>. È questa differenza degli umori che deve essere elaborata nelle leggi e che fa vivere, quando è necessario, al corpo politico la sua catarsi come *purgatio* naturale che espelle gli eccessi che si accumulano e ne alterano il metabolismo, ristabilendo così la dinamica che lo rinnova, e cioè la sua *salute*<sup>53</sup>:

E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano<sup>54</sup>.

E ancora:

Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi, e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono effetto fa questa parte nel regno di Francia; il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi ed ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze<sup>55</sup>.

Le leggi *canalizzano* piuttosto che erigere barriere. Come nel caso del regno di Francia, esse si rinnovano tornando periodicamente «inverso i principii», cioè la *costituzione*, e rendono sempre di nuovo agibile, «mediante gli ordini suoi», lo spazio politico alle forze che operano a contrastare il dominio dei grandi e che agiscono e influiscono così come forme di vita determinanti<sup>56</sup>. I «buoni costumi», che fanno le buone leggi, hanno a che vedere con questa agibilità regolata delle istituzioni, che mantiene la «salute» e la «vita»

<sup>52</sup> D, I, 7. La *salute* delle repubbliche è dunque pensata da Machiavelli come squilibrio costitutivo.

<sup>53</sup> La teoria degli umori ci aiuta a comprendere l'impossibilità di assolutizzare il conflitto nello stesso momento in cui se ne riconosce la natura strutturale: la tensione tra di essi non può tradursi per Machiavelli nell'affermarsi di uno a scapito degli altri, perché in questo caso non c'è salute del corpo, ma malattia e morte. Perciò per Firenze egli pensa ad una costituzione *mista*, in cui i vari elementi, anche in conflitto, devono essere intrecciati e mantenuti. Anche nel pensiero politico aristotelico si intende come *mista* non tanto la *politeia* perfetta, quanto quella *politia* che appare come costituzione in qualche modo presente e realizzabile (cfr. C. Pacchiani, *La "Politeia" come "mixis" in Aristotele*, in «Filosofia politica», 19, 1, 2005, pp. 25-32; nello stesso numero della rivista F. Raimondi, *Machiavelli e la costituzione mista di Roma*, pp. 49-62).

<sup>54</sup> D, III, 1.

<sup>55</sup> *Ibidem*. Sul tema machiavelliano del 'ritorno ai principii', cfr. di recente F. Marchesi, *Ritorno ai principii. Concezioni della storia da Machiavelli alla Rivoluzione francese*, Roma, Carocci, 2022, pp. 33-64.

<sup>56</sup> Come sarà poi in Montesquieu, dove le leggi e i *ressorts* passionali di un governo entrano in una tensione reciproca (Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, V, 1, trad. it. a cura di B. Boffito-Serra, introduzione e commento di R. Derathé, Milano, Rizzoli, 2004, vol. I, p. 189).

del corpo sociale e politico: il regno di Francia, dice Machiavelli, grazie ai suoi parlamenti, «vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno»<sup>57</sup>.

Firenze ha conosciuto i cattivi costumi, dovuti al fatto della mancata regolazione della divisione che ha dato luogo a una «dissensione» senza regola e senza principio, una divisione che produce solo scissione – una contesa *frazionaria*, per così dire – che ricava il suo carattere dai conflitti privati o dalle separazioni settarie, contrariamente a quanto accade con la buona «dissensione», che interrompe la proliferazione e gli eccessi di una divisione inestinguibile perché priva del suo oggetto. Machiavelli scrive: «come ne' corpi nostri quanto più sono tarde le infirmità tanto più sono pericolose e mortali, così Firenze, quanto più fu più tarda a seguitare le sette d'Italia, tanto di poi fu più afflitta da quelle»<sup>58</sup>. La divisione è reiterabile proprio perché la «buona» divisione, che è il contrasto degli umori, non si realizza. La «corruzione» dei costumi che porta alla dissoluzione delle leggi si manifesta per mezzo di una divisione sregolata e quindi con un eccesso di divisioni: «di Firenze in prima si dividono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo, e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti, rimasa superiore, si divide in due»<sup>59</sup>.

Anche la distinzione tra chi governa e chi è governato appare inaggrabile e si ripresenta all'interno del popolo stesso nel caso in cui questo abbia eliminato i grandi<sup>60</sup>. La linea di faglia in questa fuga senza fine verso una divisione inarrestabile è una conflittualità permanente che accentua la divisione stessa e la trasforma in guerra civile e in guerra di famiglie, in cui la parte che nel gioco dei rapporti di forza prevale detta le condizioni alla fazione soccombente in assenza di freni che ne contengano la pulsione verso la prevaricazione. Come nel caso del conflitto tra i Bianchi e i Neri a Firenze, irrigidendola nel conflitto astratto di una «dissensione» che ha ormai perduto lo spirito

<sup>57</sup> Nel 1504, in Francia, Machiavelli ebbe lunghe conversazioni con Claude de Seyssel, il grande teorico dei “freni” costituzionali della monarchia francese. Come molti suoi contemporanei, convinti – sulla traccia polibiana – che la vita e la durata delle repubbliche, dei regni e degli imperi fosse meglio assicurata dal “governo misto”, che fosse cioè sul gioco del bilanciamento e dei contrappesi tra le sue parti componenti che il corpo della *res publica* si regge, anche nella sua forma monarchica, Seyssel insiste sulla necessità dell'equilibrio tra gli *umori* di questo corpo politico. Cfr. J. H. Hexter, *Seyssel, Machiavelli and Polybius VI: the Mystery of the missing Translation*, in «Studies in the Renaissance», III, 1956, pp. 75-96.

<sup>58</sup> *IF*, II, 2, p. 660.

<sup>59</sup> *Ivi*, “Proemio”, pp. 632-633.

<sup>60</sup> F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, ombre corte, 2013, p. 135 sgg. Cfr. G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'*, Roma, Bulzoni, 2013; M. Geuna, *Machiavelli e il ruolo dei conflitti nella vita politica*, in A. Arienzo e D. Caruso, a cura di, *Conflitti*, Napoli, Dante & Descartes, 2012, pp. 19-57.

della posta in gioco politica<sup>61</sup>. Assistiamo allora alla perdita di significato della legge e a una correlativa perdita di senso dei costumi: i costumi corrotti non sono più i modi di vita da cui arrivava l'energia, la *virtù*, ma al contrario forme dell'artificio e della rilassatezza. L'artificialità significa, in questo caso, mera exteriorità e confusione tra i sentimenti politici e i modi delle condotte dei gruppi sociali. Ne consegue che *popolo* non è parola inclusiva, non designando la totalità del corpo politico ma una *parzialità*, la parte popolare che prende il sopravvento ai danni della controparte oligarchica.

Il conflitto mostra la sua produttività solo in rapporto al contesto concreto in cui opera, il suo ambito (l'ambito dell'agire politico) è tutto segnato dalla contingenza e a questo non si può sottrarre. Ordine e conflitto non sono concetti in sé autosufficienti. Nei «tempi» in cui a Firenze il popolo si impone e i grandi assumono per imitazione il suo stesso «modo di vivere» confondendosi con esso, «i nobili privi de' magistrati rimanevano; e volendo racquistargli, era loro necessario, con i governi, con lo animo e con il modo di vivere, simili ai popolani non solamente essere, ma parere»<sup>62</sup>. Ciò di cui Firenze non fa esperienza è, ad un tempo, la possibilità di tradurre le «divisioni di quella» in disputa *politica* (cioè che il contrasto si converta in *modi e ordini*), cioè l'esistenza stessa della buona forma della «divisione», quella del contrasto degli *umori* politici che avrebbe potuto «questa nostra republica», dice Machiavelli, «non solamente tenere unita, ma di buoni costumi e civili modi riformare»<sup>63</sup>. Mentre invece tale era stata a Firenze la potenza di dividere delle antiche famiglie, «che gli ordini e modi civili a frenarle non bastavano»<sup>64</sup>. Quelle che apparivano costituzioni, così, non erano altro che esiti incerti e instabili di una conflittualità permanente: «cosa senza proporzione e poco durabile»<sup>65</sup>.

#### 4. «Ordinare leggi»

Sorge qui una questione: che cosa davvero può regolare la divisione, cioè conferirle carattere positivo? In che cosa consiste la regolazione del contrasto, capace di far sì che la costituzione si radichi in un costume politico, civile, sociale? Il caso di Firenze è emblematico in questo senso. In primo luogo perché esso mette a «riscontro»<sup>66</sup> i

<sup>61</sup> *IF*, II, 16, p. 668. La produttività del conflitto implica la pluralità della realtà politica, una pluralità che si tende ad annullare quando il conflitto diviene lotta per il dominio e per la conquista delle cariche, portando alla rovina della città.

<sup>62</sup> *IF*, III, 1, p. 690.

<sup>63</sup> *IF*, p. 694.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *D*, I, 55.

<sup>66</sup> Sul significato del termine in Machiavelli, cfr. la voce «Riscontro» di C. Galli, in *Machiavelli. Enciclopedia Machiavelliana*, dir. G. Sasso e G. Inglese, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014, vol. II, pp. 427-433.

possibili modi dell'articolazione tra le leggi e i modi di vivere. Firenze è nata come una città *serva*, incapace di darsi da sé le proprie leggi, incapace di dotarsi di una costituzione *autonoma*<sup>67</sup>. Sottomessa fin dall'origine all'Impero di Roma («la nacque sotto lo Imperio romano», *IF*, II, 2), Firenze aveva adottato una costituzione ereditata da leggi straniere «e senza pensare a sé medesima», conferendo l'autorità dell'esercizio della giustizia a un «governo d'altrui»<sup>68</sup>. Il suo stesso nome si perde nell'incertezza («dove derivasse il nome di Florenzia, ci sono varie opinioni», *IF*, II, 2). Incapace di acquisire un'identità definita e conducendo la sua esistenza senza mai trovare una forma di governo identificabile, «Firenze a quel grado è pervenuta, che facilmente da uno savio datore di legge potrebbe essere in qualunque forma di governo riordinata»<sup>69</sup>.

Ma nessuna costituzione è *solo* una costituzione politica. Essa è anche una forma di vita e una configurazione psichica particolare. Ogni 'costituzione' è espressione di un tipo umano dal cui *ethos* essa dipende. Da questo deriva il carattere di forza o di debolezza dell'articolazione positiva tra le sue leggi e i suoi costumi. Non si comprendono le articolazioni del rapporto leggi-costumi, quella della *fondazione* e quella del *contrasto*, se non si pensa a un terzo modo del darsi della legge e della sua articolazione con le forme di vita. Il «buoni costumi» mantengono, come abbiamo visto, le «buone leggi», ma la divisione perviene alla sua regolazione conveniente solo se la probità e la «religione» concorrono a fare «buoni costumi». Con le istituzioni religiose ci troviamo di fronte alla mediazione che connette e co-ordina positivamente leggi e costumi, e cioè all'elemento (il *medium*) della loro messa in rapporto: il sostegno delle leggi *attraverso* l'ordine dei costumi. I buoni effetti delle leggi si perderanno se la comunità politica non poggerà su una durabilità delle forme di vita e non introdurrà un altro piano di realtà oltre quello della legge: quello della «fede», della fiducia<sup>70</sup>, un piano diverso anche rispetto a quello dell'istituzione della legge, quello sul quale aveva agito Romolo, il piano cioè delle istituzioni religiose. Perciò la «probità» religiosa è essenziale alla «bontà» dei costumi e alla conservazione dell'effettualità delle buone leggi. Come si vede nell'esempio delle molte «diliberazioni» del Senato di Roma, che confidavano nella lealtà e nella fiducia della plebe: «e veramente, dove non è questa bontà, non si può sperare nulla di bene»<sup>71</sup>. Le buone leggi non fanno da sole i buoni costumi se questi non le

<sup>67</sup> *D*, I, 49.

<sup>68</sup> *IF*, II, 2 e 5.

<sup>69</sup> *IF*, III, 1, p. 691.

<sup>70</sup> Il termine «fede» (dal latino *fides*, che vuol dire sia «credenza religiosa» sia «impegno solenne», «veracità nel mantenere la parola», «osservanza di una promessa») ricorre nel *Principe* con il significato di 'lealtà verso gli altri', 'fedeltà' a un patto, agli impegni presi, alla parola data (cfr. *P*, XVIII: *Quomodo fides a principibus sit servanda*).

<sup>71</sup> *D*, I, 55.

sostengono a loro volta a partire da un'altra esigenza rispetto a quella della legge-decreto o della legge-traduzione dell'esito dei tumulti. Da un'esigenza che viene dall'accordo con una *moralità comune*, con una regolarità pacifica e contenuta, capace di ordine<sup>72</sup>, e quindi capace di assicurare la durata nel tempo del vivere politico:

E se i principi sono superiori a' popoli nello ordinare leggi, formare vite civili, ordinare statuti ed ordini nuovi; i popoli sono tanto superiori nel mantenere le cose ordinate, ch'egli agguingono senza dubbio alla gloria di coloro che l'ordinano<sup>73</sup>.

Il Principe qui non è solo un creatore di leggi. Dire che per lui si tratta di «ordinare leggi» può significare allora che egli opera anche a partire da leggi già esistenti. E se le leggi sono le norme immanenti delle comunità «ordinate», allora il Principe potrebbe essere colui attraverso il quale esse si traducono in termini di diritto, colui che «ordina» le leggi nel senso che *dice* le leggi in accordo con i modi effettivi della vita della comunità, *accomodandole* alla varietà degli «ordini» delle cose, anche se rimane sempre imprevedibile l'esito di una tale operazione<sup>74</sup>. Sarebbe, il Principe, colui che mette *in ordine* le condizioni istituzionali di un'applicazione effettiva del *ius*, come Numa fece a Roma, e che persuade e orienta<sup>75</sup> alla sostituzione della «civiltà» alla forza, a patto però che le leggi diano luogo all'esistenza di un ordine giuridico complessivo: formare vite civili, ordinare statuti e ordini nuovi. Così il popolo, regolato dalle leggi, è «un ordine» dinamico, cioè *diritto* in atto e in continuo divenire<sup>76</sup>.

A proposito dell'opera di legislatore di Numa, Machiavelli parla dell'istituzione come di una composizione in cui una forma, quella delle leggi, conviene con una materia che è quella di popoli che vivono «nel mantenere le cose ordinate», già formati dunque in «quelli tempi pieni di religione» da una «civiltà» determinata, in un contesto

<sup>72</sup> Nel primo libro delle *Istorie* colpisce la tensione della narrazione che fa rivivere nell'ansia del presente il dramma del passato delle invasioni «barbariche», la dissoluzione di tutti i modi di vita e ordini in Italia e nelle altre provincie romane, «le quali non solamente variorono il governo e il principe, ma le leggi, i costumi, il modo di vivere, la religione, la lingua, l'abito, i nomi» (*IF*, I, 5, p. 637).

<sup>73</sup> *D*, I, 58.

<sup>74</sup> *Niccolò Machiavelli a Giovan Battista Soderini* (settembre 1506), in *Tutte le Opere*, cit., p. 1082.

<sup>75</sup> *D*, I, 11. Quelle che Machiavelli definisce non a caso le «obedienze civili», alle quali Numa ridusse per mezzo della religione il «ferocissimo popolo» lasciatogli in eredità da Romolo, altro non sono che le *leges* ed i *mores*.

<sup>76</sup> La giurisprudenza, all'inizio del Cinquecento, non è ancora la lingua di un sapere «assoggettato» (per dirla con Foucault): non è ancora la lingua di una scienza che elabora un oggetto ad essa preconstituito ed esterno (il codice). Il diritto non è 'dato', ma deve essere 'trovato' mediante l'attività interpretativa. Machiavelli è ancora *al di qua* della tentazione dell'umanesimo giuridico, quella della *reductio iuris in artem*, cioè di una nuova e artificiale disposizione delle *sententiae* della giurisprudenza romana. Cfr. P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 90-94.

determinato, che ha dato vita a un ordine, a certi *abiti*, consuetudini, «fantasie» e «modi di procedere» storicamente situati.

Questo raccordo tra le leggi e i costumi vige solo in ragione dell'accordo tra ciò che sta al principio delle leggi e ciò che sta al principio della religione romana. Se le leggi romane possono istituire la dittatura senza per questo violare la costituzione, e se la costituzione può, a sua volta, integrare il ricorso all'eccezione<sup>77</sup>, è perché il principio delle leggi dissuade, e il corpo delle istituzioni impedisce, qualsiasi possibilità di abuso. Questo può accadere solo perché la religione (le sue istituzioni e il suo principio) esercita un'autorità che va nella stessa direzione. Si può dire che i costumi religiosi nel loro principio fossero l'essenziale a Roma e che niente potesse essere fatto senza di essi, o che il principio delle leggi e l'edificio istituzionale convergessero su questi, e che Machiavelli faccia cadere in misura maggiore o minore il peso del dispositivo costituzionale ora sul lato dei modi di vivere, ora su quello delle leggi. Da un certo punto di vista non soltanto lo stato dei costumi, condizionato dalla forma della religione, produce le buone leggi, ma esso rende «buone» leggi e istituzioni che, considerate per sé stesse e senza quella struttura di supporto, non lo sarebbero. I «buoni» costumi fanno certo «buone» le leggi ma, d'altro lato, le deviazioni rispetto alla legge, le istituzioni problematiche, così come i cattivi costumi, rendono cattive le buone leggi<sup>78</sup>.

La congruenza nel parallelismo è sempre decisiva, sia che prenda una forma diretta che indiretta. Essa non è meno *effettuale* nel caso in cui le leggi si alterino e la «corruzione» venga in luce, nel caso cioè di un'*alterazione* nel tempo dell'ordine delle leggi e dell'ordine dei costumi. Allora diviene evidente la co-implicazione tra la necessità per l'ordinamento costituzionale di ritornare «verso i suoi principii» e per la religione di fare lo stesso: ciò che faceva la forza di Roma era ciò che accomunava il principio del governo e il principio della religione. Ma per Machiavelli è necessario «in uno vivere comune» che continuamente «rinnovarsi negli animi» quella ripresa dell'origine e il riferimento ai «principii», anche «quando gli uomini cominciano a variare con i costumi e trapassare le leggi»<sup>79</sup>. Rifondare le istituzioni nella congiuntura storica, nel linguaggio machiavelliano: nel «riscontro», cioè nel rapporto sempre situato – e sempre *aporetico* – tra i *modi di*

<sup>77</sup> La migliore trattazione recente sul tema della dittatura in Machiavelli è quella di M. Geuna, *Machiavelli e il problema della dittatura*, in A. M. Cabrini, a cura di, *Ragionare dello Stato. Studi su Machiavelli*, Milano, Ledizioni, 2017, pp. 81-132. Cfr. G. M. Barbuto, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*, Napoli, Liguori, 2007, pp. 95-104. Sul tema dell'*eccezione* in Machiavelli (in rapporto a Schmitt), C. Galli, *Emergenza ed eccezione*, cit., pp. 208-12.

<sup>78</sup> *D*, I, 18.

<sup>79</sup> *D*, III, 1. Sulla prospettiva machiavelliana della non-corrispondenza ai tempi e al quadro storico dato, cfr. F. Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 223-226.

*procedere* e la *qualità dei tempi*<sup>80</sup>, consente al corpo politico (nella connessione delle relazioni, dei costumi, delle leggi, delle credenze, delle forme di vita concrete che lo costituiscono) di non corrompersi, e anzi di rinnovarsi e di dare continuità al vivere insieme: «Conchiudesi, pertanto, non essere cosa più necessaria in uno vivere comune, o setta o regno o repubblica che sia, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi; ed ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca»<sup>81</sup>.

Così, la relazione tra le leggi e i modi di vita non rappresenta nel pensiero machiavelliano una via di superamento dell'aporia nella quale essi sono presi, ma la via della definizione dei suoi termini. Un «vivere comune» non può durare che attraverso il gioco dei rinvii delle leggi ai costumi, coniugato in diversi sensi e in contesti diversi. Questa correlazione si declina sempre in maniere differenti e non può essere rappresentata in un unico modello di coerenza. Essa rappresenta, al contrario, un esempio del riferimento machiavelliano ad una varietà di coerenze corrispondenti alla «variazione delle cose». Il problema non è tanto quello di una circolarità dei suoi termini, quanto quello del gioco dei modelli di definizione di questo rapporto, cioè dell'indeterminazione radicale dell'esistenza all'interno della quale si dà il politico e della crescente complessità dell'ordine. Il disordine e la variazione sono infatti per Machiavelli nient'altro che l'emergenza della trama della vita reale e di suoi *modi*, della tensione insuperabile – e dunque *tragica*<sup>82</sup> – fra 'politico' e ordine.

<sup>80</sup> «Credo, ancora, che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi; e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi» (*P*, XXV, pp. 295-96; *D*, I, 17; III, 9).

<sup>81</sup> *D*, III, 1.

<sup>82</sup> Sulla tragicità dello sguardo di Machiavelli si veda M. Ciliberto, *Niccolò Machiavelli. Ragione e pazienza*, Roma-Bari, Laterza, 2019, p. 284.

## SOVRANITÀ E DOMINIO NELLA RÉPUBLIQUE DI JEAN BODIN

In un saggio del 1941 intitolato *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* (*Stato come concetto concreto, legato ad un'epoca storica*) Carl Schmitt parla “dell'epoca della statualità”. In quest'epoca, “che va dal XVI al XX secolo”, lo Stato diviene “il concetto dominante di ordinamento dell'unità politica”<sup>1</sup> che domina tutto. Per Schmitt, ciò che delimita l'applicabilità storica del termine Stato è la teorizzazione e l'esistenza di fatto di un potere sovrano, potere che costituisce la fonte del diritto positivo e il fondamento legittimante ogni altra autorità dello Stato. Dal momento in cui sorge lo Stato-sovrano comincia a valere, per Schmitt, una sorta di relazione biunivoca tra Stato e politica: in generale, *politico* viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a statale o, quanto meno, viene riferito allo Stato<sup>2</sup>. Il punto di vista di Schmitt circa l'origine storica della sovranità è noto. Secondo Schmitt nel XVI secolo, in conseguenza della riforma protestante, si dissolve l'unità della *respublica* cristiana medievale e inizia la lotta tra i due grandi fronti del *Weltkatholizismus* e del *Weltprotestantismus*, cioè di un cattolicesimo con pretese universali e un protestantesimo con pretese altrettanto universali. In vista del superamento delle guerre civili confessionali, sostiene Schmitt, sorge in Francia con Jean Bodin, la concezione della decisione sovrana politica, che neutralizza tutte le altre opposizioni teologico-ecclesiastiche. La sovranità appare così come potere neutro, indipendente da questa o quella confessione religiosa: inizia la storia del moderno Stato sovrano, l'età della statualità (*das Zeitalter des Staatlichkeit*) che sarà destinata a durare, dice Schmitt, fino al ventesimo secolo e cioè fino al nostro presente. Presente che non è passaggio, ma ‘in bilico nel tempo’ come dice Benjamin nelle Tesi di filosofia della storia. Schmitt ha avuto certamente il merito di delimitare l'uso storico del concetto di Stato, riferendolo alle sole formazioni politiche dell'età moderna. Egli è ben consapevole della differenza che sussiste tra quella istituzione che viene chiamata Stato moderno europeo e le realtà prestatuali, in primo luogo la società

<sup>1</sup> Si tratta di una parte della relazione che Schmitt tenne al Congresso Storico di Norimberga del 1941, con una postilla aggiunta per la ripubblicazione nei *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-385; trad. it. “Lo Stato come concetto concreto”, in C. Schmitt, *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, a cura di C. Pontorieri, Genova, il melangolo, 2015, pp. 103-117, qui p. 103.

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 102; si veda anche C. Schmitt, “Lo Stato come concetto concreto”, *op. cit.*, p. 104.

---

P. Slongo, *Sovranità e dominio nella République di Jean Bodin*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 21-48.

medievale, e ovviamente anche la polis classica. Per esempio, in *Teologia politica*, Schmitt afferma: “Nel secolo XVI sorge, dalla definitiva trasformazione dell’Europa in Stati nazionali e dalla lotta del principe assoluto coi ceti, il concetto di sovranità di Bodin”<sup>3</sup>. Ma è soprattutto in una conferenza tenuta nel 1942 nella Parigi occupata dai tedeschi, poi pubblicata su *Deutschland-Frankreich*<sup>4</sup>, la rivista trimestrale dello stesso Istituto Germanico di Parigi dove Schmitt l’aveva pronunciata, che egli ritorna sulla vicenda dello Stato moderno non partendo più dalla prestazione hobbesiana, come aveva fatto nel libro del 1938<sup>5</sup>, ma scoprendo la centralità dei giuristi nella storia politico-istituzionale francese. La sua relazione infatti si intitola significativamente: “*Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten*”<sup>6</sup>. Nel suo elogio della figura, “celebre nella storia europea del diritto”, del “legista” francese del secolo XVI, Schmitt scrive:

la formazione spirituale di un popolo o di una nazione nasce nella lotta (*Kampf*) politica reale, interna e esterna, e proviene solo da quei ceti che in tale lotta hanno assunto una posizione di guida (*Führerstellung*), e che, in un momento cruciale di questa lotta sono stati avanguardie e portavoce del loro popolo o della loro nazione. Come non avvenne in nessun altro popolo, il legista francese fu portavoce e battistrada nella storia dell’unità nazionale nei grandi momenti di conflitto e nella disperazione della guerra civile. Lo spirito francese è perciò spirito giuridico, e la lingua francese è per questo, più di ogni altra lingua, lingua giuridica, perché il divenire nazione della Francia ha ricevuto l’impronta decisiva proprio dal legista<sup>7</sup>.

Qualche pagina dopo, Schmitt arriva a definire la prestazione politica classica dello *spirito* francese: “lo Stato sovrano all’interno e verso l’esterno, che supera le contrapposizioni interne delle guerre civili di religione attraverso la decisione sovrana,

<sup>3</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del ‘politico’, op. cit.*, p. 43.

<sup>4</sup> *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, Paris, 1, 1942, 2, pp. 1-30 (ora in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 184-210).

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Introduzione di C. Galli, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 35-128. Qui Schmitt osservava che “lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere” (*ibidem*, p. 56).

<sup>6</sup> C. Schmitt, “La formazione dell’*esprit* in Francia per mezzo dei legisti”, in C. Schmitt, *La formazione dell’*esprit* in Francia*, op. cit., pp. 63-102. Il testo della conferenza, che mostra il sostanziale allineamento politico di Schmitt ancora nel 1942 con il regime nazista ed è percorso da un insistente tono antisemita, si conclude emblematicamente con queste parole: “In una potente trasformazione di tutti i concetti storici, sorgono nuovi contenuti e nuove proporzioni, crescono nuovi concetti di spazio e si forma un nuovo diritto all’interno di nuovi ordinamenti. Questa volta l’ordine è conquistato dalla Germania e dall’impero. Non è però, come appare a quegli angosciati e disperati difensori della precedente misura, come se misura e diritto fossero oggi scomparsi del tutto. Ciò che finisce è solo la loro antica misura e il loro tipo di legalità. Ciò che viene è il nostro nuovo impero (*Was kommt ist unser neues Reich*)” (*ibidem*, p. 102).

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 68. “L’epoca da Montaigne a Pascal è l’epoca di questi legisti «politici»” (*ibidem*, p. 80).

cioè non mediante una decisione religiosa, ma attraverso una decisione politico-statale”<sup>8</sup>. Il moderno concetto di sovranità, insomma,

è stato definito per la prima volta in Francia. Soltanto a partire da quest’epoca e soltanto tramite questa prestazione specificamente statale la Francia – dice Schmitt – è diventata patria e matrice dello spirito «classico». Un grande legista e giurista tipicamente francese, Jean Bodin (1530-1596), nel secolo della nascita dello spirito francese moderno, ha formulato la definizione del concetto di sovranità<sup>9</sup>.

Evidentemente Schmitt pensa di poter spiegare il sorgere di un concetto fondamentale del pensiero politico come quello di sovranità a partire dalla considerazione di una specifica situazione storica, quella appunto della trasformazione dell’Europa in un insieme di Stati nazionali. Le premesse metodologiche di questo modo di argomentare sono contenute in quella che, nella terza parte di *Teologia politica*, Schmitt ha chiamato “sociologia dei concetti”, la cui peculiarità consiste nel fatto che

viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura viene poi comparata all’elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. Non interessa qui se l’ideale della concettualità radicale sia il riflesso di una realtà sociologica oppure se la realtà sociale venga intesa come la conseguenza di un modo determinato di pensare e, di conseguenza, anche di comportarsi [...] Ad esempio, rientra nella sociologia del concetto di sovranità di ogni epoca mostrare che la situazione degli uomini dell’Europa occidentale nelle diverse epoche e che la conformazione giuridica della realtà politico-storica ha sempre trovato un concetto la cui struttura coincideva con la struttura dei concetti metafisici<sup>10</sup>.

In definitiva, Schmitt rimane convinto che sia necessario presupporre una certa connessione tra i concetti fondamentali della politica e una determinata “situazione” storica. Ma forse questa storia dei concetti deve liberarsi da un presupposto che è un’eredità dello storicismo, del quale Schmitt sembra restare ancora prigioniero qui: quello secondo cui la nascita del concetto di sovranità potrebbe essere spiegata in relazione ad un evento storico, la nascita dello Stato moderno europeo. Forse si dovrebbe procedere in un’altra direzione. Forse è possibile mostrare che l’affermarsi della convinzione che lo Stato sia una specifica *realtà* esistente nel mondo storico possa essere intesa come il momento conclusivo, l’ultima tappa delle successive modificazioni storiche che interessano le relazioni tra il concetto di sovranità e quello di Stato. L’ipotesi

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 84. “Il concetto decisivo dello *jus publicum Europaeum*, lo Stato sovrano in politica interna e in politica estera, viene da Bodin enucleato con sicurezza e avrà dopo di lui un’incomparabile fortuna. Egli è uno dei maieuti dello Stato moderno” (C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47* [1950], trad. it. Milano, Adelphi, 1987, p. 68).

<sup>10</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 68-69.

di una stretta connessione, di una sorta di contemporaneità storico-teorica tra il concetto di Stato e quello di sovranità non va accolta acriticamente. Innanzitutto perché è del tutto evidente come non esista contestualità, dal punto di vista del pensiero e del linguaggio politico, tra l'introduzione nella scienza politica del concetto di sovranità e l'assunzione da parte del concetto di Stato di quel ruolo di centralità che solo in seguito gli verrà attribuito. I due più grandi teorici, "che muovendo dal diritto pubblico hanno posto i fondamenti del diritto internazionale"<sup>11</sup>, Jean Bodin nel XVI secolo e poi Thomas Hobbes nel XVII secolo, non utilizzano il concetto di Stato per indicare una realtà politico-istituzionale specificamente moderna, al contrario, per essi non esiste alcuna differenza sostanziale tra la *polis* antica e lo Stato moderno. Si consideri quanto Hobbes afferma negli *Elements of Law (Elementi di legge naturale e politica, 1640)*:

Questa unione così fatta è ciò che gli uomini chiamano oggi giorno *corpo politico (BODY POLITIC)* o società civile; e i Greci chiamano *polis* vale a dire città (*that is to say, a city*); che si può definire una moltitudine di uomini, uniti come una persona da un potere comune (*united as one person by a common power*), per la loro comune pace, difesa, e beneficio (*for their common peace, defence, and benefit*)<sup>12</sup>.

Per porre correttamente il problema della relazione tra Stato (così è tradotto 'République' nell'edizione italiana de *Les six livres de la République*<sup>13</sup>) e sovranità occorrerebbe operare una periodizzazione di quest'ultimo concetto. Nella seconda metà del Cinquecento, e poi ancora nel Seicento, la sovranità è intesa come principio esterno, presupposto all'esistenza dell'associazione politica. Permane allora la terminologia classica. Solo quando la sovranità apparirà come elemento *interno*, costitutivo del corpo politico, il termine Stato prenderà stabilmente il posto della concettualità ereditata dalla tradizione. Solo in questa specifica fase del suo sviluppo storico-concettuale, lo Stato appare come una realtà in sé sussistente e, di conseguenza, la scienza politica si trasforma in teoria: *teoria dello Stato*. Tale trasformazione però non si trova certo ancora nel pensiero

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus, op. cit.*, p. 66.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, I, XIV, 8; trad. it. di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 160 e nota 1. Hobbes non ha qui evidentemente in alcun modo l'idea che esista uno Stato 'moderno' diverso dalla *polis* classica per il fatto che nel primo, a differenza della seconda, esiste un *potere sovrano*, quello che egli chiama il *potere comune*. Piuttosto egli pensa, da teorico della politica, che un potere sovrano sia condizione universale dell'esistenza di *qualsiasi corpo politico*, antico o moderno che sia. Nella seconda parte degli *Elements of Law*, Hobbes aveva già inteso spiegare "in ultima analisi come molte persone naturali vengano unite mediante patti in un'unica persona civile, o corpo politico" (*ibidem*, II, I, 1, *op. cit.*, p. 166).

<sup>13</sup> J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, 3 voll., Torino, UTET, 1964-1997, d'ora in poi indicato con la sigla *Rep.*, il numero del libro in cifra romana e del capitolo; il numero della pagina, quando indicato, è quello di questa edizione italiana (per il testo francese facciamo riferimento a *Les six livres de la République* [1576], Paris, Du Puis, 1583).

politico del Cinquecento. Occorre innanzitutto osservare che, come poi Hobbes, in nessun modo Bodin teorizza una possibile distinzione tra *polis* e Stato moderno. La filosofia degli antichi non suscita perplessità per il fatto che essa è legata alla *polis*, ma perché priva di un chiaro valore scientifico. Un'avvertenza caratteristica della storia concettuale, nella cui prospettiva metodologica si muove questo nostro contributo, è quella di non scambiare il concetto con la parola e dunque non intendere il permanere nei diversi tempi della stessa parola come la testimonianza che si tratta sempre dello stesso concetto, un concetto che mostra nei diversi tempi alcune trasformazioni, anche rimarchevoli. Spesso parole antiche permangono nel moderno, ma in questo caso non si ha una trasformazione del concetto: piuttosto la vecchia parola veicola un nuovo concetto, che in genere viene a negare quel modo di pensare la politica che si racchiudeva prima nella stessa parola. Occorre ricordare qui che la differenza fondamentale tra la *polis* classica e lo Stato moderno, della quale deve tenere conto un'indagine di filosofia politica da un punto di vista storico-concettuale, è quella che consiste nell'assumere innanzitutto come il concetto moderno di *sovranità* contenga una relazione tra comando e obbedienza che è del tutto alternativa rispetto all'idea del comando politico dell'*arkè politikè* che caratterizza invece la concezione classica della politica<sup>14</sup>. È in Hobbes quindi che comparirà la *sovranità* moderna e non in Bodin, nel quale, come vedremo, la *sovranità* è *superioritas*, cioè un potere che è posto sopra una piramide e ha a che fare con una realtà complessa che non si risolve rappresentativamente in esso.

### 1. Stato e sovranità

Nell'*Epistola dedicatoria* della *Repubblica* appare lo stesso giudizio sugli antichi che, nel secolo successivo, esprimerà Hobbes nella *Prefazione* del suo *De Cive*<sup>15</sup>. Fra un milione di libri che trattano tutti i campi del sapere, dice Bodin,

se ne trovano appena tre o quattro che parlino di politica, pur essendo questa la regina delle scienze. Platone e Aristotele nei loro trattati politici ne hanno dato trattazioni così brevi che servono solo a destare il desiderio dei lettori, non certo a soddisfarli; e [...]

<sup>14</sup> Sul "metodo" della storia concettuale, in particolare nell'interpretazione originale della *Begriffsgeschichte* sviluppata in Italia dalla scuola di Padova, si vedano almeno i saggi contenuti in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008. Sul punto relativo all'*arkè politikè* e alla *sovranità* moderna, si veda G. Duso, "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", e "La storia della filosofia politica tra storia concettuale e filosofia", *ibidem*, pp. 158-200 e pp. 273-296.

<sup>15</sup> T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2018, pp. 68-70.

L'esperienza ci ha portati alla convinzione che a quei tempi la scienza politica era ancora avvolta in fitte tenebre<sup>16</sup>.

L'ambizioso progetto di Bodin, di allestire con *Les six livres de la Republique* una scienza della politica "completa" per ampiezza e ordinata sistematicità dell'indagine, in effetti si configura come la posizione di un sapere "totale" dell'umano storico – di respiro ben più ampio della consueta "politica storica" –, un sapere poi imprescindibile da quello che riguarda il quadro naturale, quello dell'*Harmonia mundi* cosmologico-astrologica, nel quale l'umano è inserito, oggetto di cruciale interesse nel complesso della meditazione di Bodin. Il compito era di fornire una trattazione che non separasse economia e politica<sup>17</sup>, che investisse famiglie, corpi, collegi, ordinamenti e leggi politiche, e così via, che rendesse conto delle forme di condizionamento naturale indotte da climi e influenze celesti, che fosse infine in grado di comprendere le cause della crescita o del declinare e perire delle forme politiche. Anche il possente tentativo operato da Bodin incontrava tuttavia non poche difficoltà di ordine epistemico e metodico. Da un lato, nella costituzione di una "scienza politica empirica" bisognava abbracciare in un'indagine sistematico-enciclopedica quanti più temi e dati. Dall'altro ricompariva lo spettro del carattere indefinito della realtà empirica insieme con l'antico divieto aristotelico di una scienza del particolare: in effetti l'argomento della scienza politica "di per sé sarebbe senza fine", ammette Bodin, ricordando che "d'altronde da un pezzo, fin da fanciullo, ho appreso quella massima dei filosofi secondo la quale del particolare non si dà scienza"<sup>18</sup>.

Insomma, il fine di Bodin non è quello di costruire una *teoria dello Stato* da contrapporre alla filosofia della *polis* degli antichi, ma di elaborare per la prima volta una compiuta *scienza politica*. Ciò è evidente innanzitutto dal fatto che gli non utilizza per lo più il termine 'stato' (*status – estat*) per indicare il corpo politico, ma piuttosto quello di *respublica* (*Republique*). La *Repubblica* inizia con la definizione del corpo politico (*Rep.*, I, 1). Ricordiamo le definizioni delle due edizioni, francese e latina. Nell'edizione francese: la *république* è un "*droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de cequi leur est commun, avec puissance souveraine*". Nell'edizione latina: *Respublica* "*est legitima plurium familiarum et rerum*

<sup>16</sup> *Rep.*, pp. 135-6. La *scienza politica*, dice Bodin, è "una scienza talmente utile che per mezzo di essa si reggono tutti i regni e tutte le comunità regolate da norme di diritto [...] E tuttavia è così raro trovare chi abbia scritto di essa che con grande meraviglia vediamo, in molte epoche, appena uno che abbia trattato di questa scienza" (*Rep.*, p. 153).

<sup>17</sup> A. Becker, "Bodin on Oeconomics and Politics", *History of European Ideas*, 40, 2, 2014, pp. 135-154.

<sup>18</sup> *Rep.*, pp. 152-153. Si veda D. Quaglioni, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 53.

*inter se communiū cum summa potestate gubernatio*<sup>19</sup>. Per Repubblica “si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune fra loro” (I, 8). Bodin dimostra di essere ben consapevole di aver fornito del corpo politico una definizione diversa da quella che ne hanno dato gli antichi. Cicerone e Aristotele, egli dice, hanno chiamato repubblica una società di uomini riuniti per vivere bene e felicemente (I, 1). Ma ad una tale definizione mancano tre concetti fondamentali: quello di famiglia, quello di sovranità, e quello di beni comuni alla società nel suo insieme. Bodin ribadisce qui ciò che è già contenuto nel significato che egli attribuisce al termine repubblica, cioè il fatto che il concetto di sovranità (*puissance souveraine-summa potestas*) rientra nella definizione del corpo politico. La definizione di sovranità è data all’inizio del capitolo 8 del libro I: ed. fr. (1576): *Souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d’une république*. Ed. lat. (1586): *Maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*.

## 2. Corpo politico e costituzione

Bodin ritiene di essere stato il primo filosofo politico a definire la sovranità: “tale definizione non c’è stato mai giurista né filosofo politico che l’abbia data, e tuttavia è questo il punto più importante e più necessario a comprendersi in qualsiasi trattazione sulla repubblica” (*Rep.* I, 8). Le caratteristiche della sovranità sono per Bodin fondamentalmente tre: si tratta di un potere perpetuo, nel senso che non può essere limitato nel tempo. Non è possibile che il potere sovrano venga conferito per un periodo determinato scaduto il quale il sovrano non diventa altro che un suddito. Si tratta, inoltre, di un potere non limitato da alcuna legge umana (ma solo dal diritto divino): “Il principe sovrano è per legge esente dalle leggi dei predecessori, ancora meno egli sarà obbligato a osservare le leggi e le ordinanze fatte da lui stesso” (*Rep.* I, 8). La legge, infine, dipende essa stessa dal potere sovrano: “La legge dipende da colui che ha la sovranità; egli può obbligare tutti i sudditi, e non può obbligare se stesso” (*Rep.* I, 8).

Bodin non pensa certamente che la sovranità inizi ad esistere dal momento in cui egli la definisce. Egli non ritiene cioè che la sua scienza politica costituisca la preconditione perché possa comparire per la prima volta nella storia un corpo politico correttamente costituito, cioè fornito di potere sovrano. Egli pensa piuttosto che *sempre*, in ogni formazione politica di ogni tempo, vi è stato un potere sovrano. Per cui crede di individuarne i termini corrispondenti nei linguaggi del passato. Sovranità, egli dice, è

<sup>19</sup> *Rep.*, I, p. 159, con l’osservazione di Margherita Isnardi Parente a nota 1.

ciò che i Latini chiamavano *maiestas*, i Greci *akrà exousia*, *kuria arché*, *kurion politeuma*, gli Italiani “signoria”, ecc. Ovviamente l’equiparazione che Bodin pensa di individuare tra la sovranità da lui definita e il *politeuma* dei Greci non ha alcun fondamento. Se facciamo riferimento al pensiero di Aristotele, è evidente che l’idea di una *potestas publica* che non solo non appartiene alla *res publica (politeia)*, ma addirittura è condizione della sua esistenza, non trova alcuna corrispondenza. Occorre tener conto allora che l’introduzione da parte di Bodin del concetto di sovranità modifica nella sostanza, rispetto ad Aristotele, la relazione tra corpo politico e *costituzione*<sup>20</sup>.

Nella *Politica* (III, 6) Aristotele, dopo aver definito la *politeia* come ordine della *polis*, in particolare delle magistrature (*archai*), aggiunge che la *politeia* è, in particolare, l’ordine delle più importanti tra le magistrature, e la più importante dappertutto è il governo. Infine, conclude addirittura identificando governo e costituzione (*politeia* e *politeuma*). Ovviamente le tre affermazioni sono collegate da un nesso logico. La *politeia*, nel senso della cittadinanza, è per Aristotele l’insieme di coloro che, in quanto cittadini, nella loro *pluralità* costitutiva, godono in forma diretta e immediata del diritto di partecipazione alle cariche pubbliche, e in particolare al governo (*politeuma*)<sup>21</sup>.

Aristotele intende come *kurion politeuma* il governo, il quale dev’essere conforme alla costituzione; esso non è altro infatti che la suprema delle magistrature, di cui la *politeia* è l’organizzazione. Le leggi (*nomoi*), che nel loro insieme formano la costituzione, regolano l’ordine e la funzione delle cariche e indicano le modalità di partecipazione ad esse. Un comando esercitato nell’ambito della *polis* in modo difforme o tale da non tener conto della costituzione è *simile* al comando *dispotico* (ad esempio, nella tirannide e nella democrazia di massa o plebiscitaria, la quinta forma di democrazia nella classificazione di *Pol. IV*, 4). A differenza del comando che si esercita nelle istituzioni politiche, la *despoteia* è comando di uno solo, *monarchia* (*Pol. I*, 7), il quale non ha da tener conto di nessuna legge. È a questo tipo di comando che sembra corrispondere la *potestas legibus soluta* di Bodin.

Il rapporto che Bodin stabilisce tra il suddito (*sujeet-subieet-subditus*) – che per essenza obbedisce e non comanda – e il sovrano, che per essenza comanda soltanto e non

<sup>20</sup> Si veda P. Accattino, *L’anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986, pp. 139-146.

<sup>21</sup> In *Pol. III*, 5, 1278 b 8-10, in particolare, la costituzione viene fatta coincidere con l’ordine della *polis*, di tutte le cariche. Aristotele la definisce come l’ordine degli abitanti di una *polis* (*Pol. III*, 1, 1274 b 38-39), anche se chiarisce subito dopo che non tutti gli abitanti sono sottoposti a questo ordine, ma solo coloro che partecipano al governo della città (Aristotele, *Politica*, 1275 a 19-23, a cura di C. A. Viano, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2002, p. 226). G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Albert, 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1985, p. 304.

obbedisce a nessuno (fuorché a Dio e al diritto di natura) appare quindi del tutto analogo all'*arché despotiké* aristotelica<sup>22</sup>, dove c'è da un lato chi comanda e mai ubbidisce, e dall'altro chi sempre ubbidisce e mai comanda<sup>23</sup>. Ciò che in Aristotele caratterizza invece l'*arché politiké* è il fatto che qui il cittadino (*polites*) è in grado tanto di comandare quanto di obbedire. Nella costituzione ottima, nell'aristocrazia, il fine dell'obbedienza è anzi soprattutto quello di apprendere a comandare. Così pure nella costituzione denominata *politeia*, quella alla quale corrisponde la democrazia nelle costituzioni devianti, vale il principio del comandare a turno (*katà meros*). La sovranità di Bodin può essere quindi intesa, in linea generale, come una trasposizione a livello pubblico-politico di una relazione che è del tutto analoga alla *despoteia* classica, di una relazione di comando cioè che Aristotele riteneva propria dell'ambito domestico-patrimoniale dell'*oikos*<sup>24</sup>. Bodin non rompe certo del tutto con la tradizione del pensiero politico classico. Egli riprende l'idea che esistano forme di costituzione. L'espressione che Bodin usa per indicare la costituzione, la *politeia*, è "l'estat d'une République" (*Rep.* II, 2), e nella versione latina

<sup>22</sup> Aristotele, *Pol.*, I, 7; III, 6, 1278 b 30-37; VII, 14, 1333 a 6. Si veda P. Accattino, *op. cit.*, pp. 86-91.

<sup>23</sup> Fondamentale è sottolineare come per Aristotele la città sia la più alta forma di aggregazione politica, altro sarà l'impero o lo stato nazionale. La comunità è *koïnonia*. La prima comunità adatta alla sopravvivenza giornaliera è la *famiglia*, al di là del bisogno immediato, il villaggio, all'interno del quale ogni capofamiglia regna. Ma la città è una *koïnonia* diversa, ha la qualità dell'autosufficienza, fine e natura stessa della comunità. Nell'ambito della comunità si esplica l'alternanza del comandare e dell'obbedire che riguarda la stessa ontologia dell'essere animale e poi umano: "è dunque possibile, in armonia con quanto andiamo dicendo, osservare innanzitutto nell'animale un principio di comando di carattere signorile e politico, perché l'anima esercita sul corpo un'autorità padronale, l'intelletto esercita sull'appetito un'autorità politica e regia" (*Pol.*, I, 1254b, 2-7). L'autorità *padronale* e l'autorità *politica*, dunque, con un'intuizione estremamente feconda nel pensiero politico successivo, non coincidono. L'autorità politica si esercita su liberi per natura, non presuppone il comando di uno solo e, aggiunge Aristotele, riguarda i liberi e gli uguali.

<sup>24</sup> "Somiglianze con le costituzioni, che, anzi, fungono quasi da modelli, si potranno trovare anche nelle comunità familiari. Infatti, la comunità che c'è tra padre e figli [25] ha la struttura di un regno, giacché il padre ha cura dei figli. È per questo che anche Omero chiama Zeus «padre»: il regno vuol essere un'autorità paterna. Tra i Persiani, invece, l'autorità del padre è tirannica: trattano i figli come schiavi. Tirannica, poi, è anche l'autorità del padrone nei riguardi degli schiavi: [30] in essa, infatti, si fa solo l'interesse del padrone. Ma mentre quest'ultima autorità è manifestamente corretta, quella dei Persiani, invece, è errata, giacché differenti devono essere i modi di governare uomini differenti. La comunità di marito e moglie è manifestamente di tipo aristocratico: il marito, infatti, esercita l'autorità conformemente al suo merito, e nell'ambito in cui è il marito che deve comandare; quanto invece si addice alla moglie, [35] lo lascia a lei. Il marito, invece, che comanda su tutto trasforma la comunità matrimoniale in oligarchia, perché fa questo al di là del suo merito, cioè [1161a] non per quanto è superiore alla moglie. Talvolta, poi, comandano le mogli, quando sono delle ereditiere: quindi, la loro autorità non deriva dal valore personale, ma si fonda sulla ricchezza e sul potere, proprio come nelle oligarchie. La comunità dei fratelli assomiglia a quella timocratica: essi, infatti, sono uguali, tranne che nella misura in cui [5] differiscono per età; perciò, se la differenza d'età è grande, non sorge più l'amicizia fraterna. La democrazia, infine, si trova soprattutto nelle case dove non c'è un padrone (giacché qui sono tutti su un piano di uguaglianza) e in quelle in cui chi comanda è debole e ciascuno può fare quello che vuole" (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Bari-Roma, Laterza, 2010, VIII, 1160b, 25-35; 1161a, 5-10).

*status rei publicae*<sup>25</sup>. Nel 1566 intitolava l'importante capitolo sesto della sua *Methodus*, che è strettamente connesso con la dottrina costituzionale: *De statu rerumpublicarum*. In *Repubblica*, II, 1 egli dice che non ci sono che tre regimi o tre forme di repubblica: la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia. Ma le intende come forme diverse di organizzazione di un potere sovrano che rimane sempre lo stesso:

monarchia si chiama lo Stato in cui uno solo ha la sovranità, e il resto del popolo ne è escluso; democrazia o regime di popolo quello in cui tutto il popolo o la sua maggioranza riunita in assemblea ha il potere sovrano (*a la puissance souveraine*); aristocrazia quello in cui una minoranza riunita in corpo, ha il potere sovrano (*a la souveraineté en corps*) e dà la legge al resto del popolo, sia in generale sia ai singoli<sup>26</sup>.

### 3. *Regime e governo*

Si è visto come Bodin distingue diverse forme di repubblica, cioè diversi *regimi*, il monarchico, l'aristocratico e il democratico. Il regime dipende da chi è detentore della sovranità. Se il sovrano è uno si tratta di una monarchia, se è un numero ristretto di un'aristocrazia, se è tutto il popolo o la sua maggioranza riunita in assemblea, di una democrazia<sup>27</sup>. A questa distinzione egli ne aggiunge un'altra, differente dalla prima, quella tra forme di governo: anche qui vale la tripartizione di monarchico, aristocratico e democratico. “Regime (*estat*) e governo (*gouvernement*), afferma Bodin, sono due cose nettamente differenti”, e si tratta di una differenza che finora nessuno ha descritto (“*qui est une règle de police qui n'a point été touchée de personne*”, *Rep.*, II, 2). Per cui è possibile, ad esempio, che vi sia una repubblica monarchica con governo democratico. Questo avviene “se il principe permette a tutti di partecipare alle assemblee e agli stati, alle magistrature, agli uffici, alle ricompense, senza riguardo alla nobiltà, alle ricchezze o al merito” (*Rep.*, II, 2). Così pure vi può essere una repubblica monarchica a governo aristocratico “se il principe non conferisce potere o benefici che ai nobili o ai più meritevoli o ai più ricchi”. Ugualmente vi può essere una repubblica aristocratica a

<sup>25</sup> C. H. McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno* (1947), a cura di N. Matteucci, Bologna, il Mulino, 1990, p. 62, nota 10.

<sup>26</sup> *Rep.*, I, p. 544. Per il confronto con il testo latino si veda A. Di Bello, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Prefazione di D. Quaglioni, Napoli, Liguori, 2014, p. 235. Sull'aspetto costituzionale della tripartizione delle forme politiche come “*status*”, D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, p. 143. Si veda anche J.-F. Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998, pp. 44-54.

<sup>27</sup> *Rep.*, II, 1.

governo democratico, e così via<sup>28</sup>. In sostanza, poiché tre sono i regimi, cioè le forme di repubblica, e tre i governi, si hanno nove combinazioni diverse.

È evidente come una distinzione tra forme di regime e forme di governo sia impensabile in Aristotele: la sua premessa è infatti l'introduzione del concetto di sovranità, inesistente nel pensiero politico classico. Alla distinzione delle forme di repubblica e delle forme di governo Bodin ne aggiunge un'altra, quella tra i diversi *modi di esercizio* del governo. Un governo, sia esso di tipo monarchico, aristocratico o democratico, può essere esercitato in modo *legittimo*, *dispotico* o *tirannico*. Bodin tratta questa distinzione in modo particolare in relazione al governo monarchico. La monarchia *regia* o *legittima*, che è quella in cui i sudditi obbediscono alle leggi del re e il re alle leggi di natura, restando ai sudditi la libertà naturale e la proprietà dei loro beni. La monarchia *dispotica* è quella in cui il principe si è fatto signore dei beni e delle persone stesse dei sudditi per diritto d'armi e di guerra giusta, "guerra giusta è quella legittimamente condotta tra repubbliche sovrane, e non quella fatta da bande di predoni o ladroni", e governa i sudditi come un capo di famiglia i suoi schiavi. "La monarchia *tirannica* è quella in cui il monarca calpesta le leggi di natura, abusa dei liberi come di schiavi, dispone dei beni dei sudditi come di beni propri" (*Rep.*, II, 2). In conclusione, vi sono in Bodin tre distinzioni: quella delle forme di repubblica, quella delle forme di governo e quella tra le modalità d'esercizio del governo. Il *modo* di esercitare il governo è comunque cosa diversa dalla sovranità di per sé stessa considerata: il potere sovrano resta in ogni caso non contestato nella sua assolutezza. Se il principe è sovrano in assoluto, il suddito non ha alcun potere di opporgli, neppure nel caso che questi governi in forma *dispotica* o addirittura *tirannica*: "mai un suddito può essere giustificato dell'aver tramato contro il suo principe sovrano, sia pur questo il più malvagio e crudele dei tiranni [...] è necessario all'occorrenza sapersi anche rassegnare alla morte piuttosto che attentare in alcun modo alla sua vita e al suo onore" (*Rep.*, II, 5). Il suddito non ha alcun potere di sottoporre a giudizio il suo principe, "dal quale egli deriva ogni autorità e ogni potere di comando, e che può revocare ogni potere ai suoi sudditi" (*Rep.*, II, 5). Bodin include quindi il *dispotismo* tra le forme di esercizio del governo in una repubblica sovrana. Si può pensare che la sovranità di Bodin possa essere

<sup>28</sup> Th. Berns, "Bodin: la souveraineté saisie par ses marques", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, LXII, 3, 2000, pp. 611-623; B. Périgot, "La notion de République chez Bodin", in N. Dockès-Lallement, G.-A. Pérouse, J.-M. Servet, sous la direction de, *L'Œuvre de Jean Bodin*, Paris, Garnier, 2004, pp. 39-54; D. Marocco Stuardi, *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano, Franco Angeli, 2006, pp. 39-50; si veda anche P. Magnard, "Jean Bodin ou l'harmonie dans la cité", *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 2, 1982, pp. 57-68.

intesa, in linea generale, come una sorta di trasposizione a livello pubblico-politico di una relazione che è del tutto analoga alla *despoteia* classica, di una relazione di comando cioè che Aristotele riteneva propria dell'ambito domestico-patrimoniale<sup>29</sup>. Aristotele distingue infatti nettamente il governo della casa da quello della *polis*. Bodin nega espressamente che tale distinzione sia giustificata. In *Repubblica I, 2*, egli dichiara che a suo modo di vedere a torto “Aristotele e Senofonte hanno separato nettamente economia e politica”; e, più avanti dice:

per amministrazione domestica noi intendiamo il governo giusto della famiglia, che consiste nell'autorità che il capo della famiglia esercita sui suoi e sull'obbedienza che questi gli devono: e ciò non è stato affatto considerato da Aristotele e Senofonte nei loro trattati. Come la famiglia ben governata è la vera immagine della repubblica, come l'autorità domestica somiglia al potere sovrano, così il governo giusto della casa è il vero modello del governo della repubblica (*Rep.*, I, 2).

Viene dunque meno, in Bodin, la netta distinzione posta da Aristotele tra la *despoteia*, che è relativa all'*oikos*, e la *politeia*, che è relativa alla *polis*. Il *dominium* (la *despoteia*) la si ritrova ora sia in ambito domestico che in ambito politico<sup>30</sup>.

#### 4. Signoria e dominio

Si può avanzare l'ipotesi che questa trasformazione che il concetto di *dominio* subisce in Bodin rispetto al modo in cui era inteso nella filosofia politica classica si possa spiegare in relazione alla concezione che di questo termine era presente nel diritto feudale. Nel linguaggio dei documenti ufficiali del Medioevo dal VII fino al XII secolo il termine *dominium* si trova combinato con altri termini usati come suoi sinonimi, quali ad esempio *ius*, *potestas*, *proprietas*, *possessio*<sup>31</sup>. Otto Brunner ha mostrato come nel linguaggio giuridico tedesco a *dominium* corrisponda il concetto di *Gewere*. Tale termine sta ad indicare il possesso e l'utilizzo effettivi di una cosa, tali da lasciar presumere l'esistenza di un diritto vero e proprio sulla medesima<sup>32</sup>, tale possesso “presuppone, in

<sup>29</sup> L'autorità che anima la *respublica* “et qui peu à peu régularise son existence en lui imposant les normes du droit, peut donc se définir par analogie avec celle du *paterfamilias*, commis à la direction du premier groupe naturel, la famille” (P. Mesnard, *L'État de la Renaissance et son évolution vers l'absolutisme*, in *Encyclopédie française*, t. X, *L'État*, Paris, Larousse, 1964, p. 18). Quella di Mesnard resta ancora una delle migliori sintesi del pensiero politico di Bodin.

<sup>30</sup> C. Bruschi, “Pouvoir, «Mesnage» et République”, in *L'Œuvre de Jean Bodin, op. cit.*, pp. 19-38. O. Beaud, *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994, p. 30 e p. 41.

<sup>31</sup> Si veda alla voce “Herrschaft” (P. Moraw), in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, a cura di, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1974, t. III, p. 9 e pp. 12-13.

<sup>32</sup> Con questo termine si indica un istituto germanico messo in evidenza da studiosi ottocenteschi, che permetteva il legame materiale tra uomo e terra al di fuori di istituti giuridici. È traducibile,

termini giuridico-territoriali, la piena capacità difensiva”<sup>33</sup>. Chi è padrone di una *cosa*, di un appezzamento di terreno e di suolo, esercita legalmente la violenza nel caso la usi a tutela della propria *Genere*: in altri termini, egli esercita così la sua “difesa e protezione” e dispone di un “*dominium quod protectionem*”<sup>34</sup>. La giurisprudenza medievale, aggiunge Brunner, intende il *dominium* come concetto generale, posto al di sopra dell’*imperium* e della *potestas*. Nel *dominium* è dunque compreso molto di più del semplice diritto di proprietà<sup>35</sup>. E ancora il signore è tale in quanto titolare di un potere (*signoria*) personale: egli non ha impiegati, ma servi; i suoi dominati non sono “membri” (*Genosse*) di associazione, ma soggetti<sup>36</sup>. Il *dominium* (la *Genere*) trova espressione e realizzazione in quello che è l’elemento centrale, il nucleo della costituzione in senso medievale, cioè nella *signoria*, che trova nella casa del signore il suo nucleo fondamentale. Si tratta di una istituzione che può essere intesa, in termini generali, come lo sviluppo e l’ampliamento dell’*oikos* inteso in senso classico. Al signore di casa “spetta l’esercizio della violenza legittima sulla terra; con essa egli protegge chiunque risieda nella sua casa, ovvero i congiunti, i dipendenti e l’intera *familia*”<sup>37</sup>. La *casa* costituisce l’elemento fondamentale e costitutivo della costituzione intesa in senso medievale<sup>38</sup>. Se si volesse trovare nei dizionari e nelle enciclopedie moderne un significato univoco di *Herrschaft*, si resterebbe frastornati dalla pluralità di significati che al termine vengono accostati. I corrispondenti in latino più o meno classico potrebbero essere: *auctoritas*, *dignitas*, *ditio*, *dominatus*,

come atto, in “presa di possesso”. M. Bloch, *I caratteri del diritto consuetudinario*, in M. Bloch, *La società feudale*, trad. it. Torino, Einaudi, 1999, p. 136.

<sup>33</sup> O. Brunner, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983, Introduzione di P. Schiera, p. 231 ss., 355 ss. Sull’importanza del concetto di “*Genere*” nel diritto germanico si veda E. Cortese, *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno GG Edizioni, 2000, pp. 194-196 e p. 531. Cf. E. Conte, “Affectation, gestion, propriété. La construction des choses en droit médiéval”, in *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales. Études réunies par P. Napoli*, Rome, École française de Rome, 2013, in part. pp. 79-81.

<sup>34</sup> “Il potere del signore si presenta dunque come signoria, protezione, avvocazia, tutela, mundio. Il suo simbolo è la mano armata in atto protettivo” (O. Brunner, *op. cit.*, p. 310; si veda P. Schiera, “Introduzione”, *ibidem*, p. XXIV).

<sup>35</sup> Infatti, il rapporto che si stabilisce fra *signore* e *soggetto* è un rapporto bilaterale, ma non nel senso del contratto moderno che vincola le persone soltanto ad un determinato risultato nel campo dei diritti di cui singolarmente possono disporre (come quello di proprietà ad esempio), bensì nel senso di un legame personale che vincola il signore alla protezione e difesa e il soggetto alla fedeltà (in cui sono compresi il consiglio e l’aiuto). O. Brunner, *op. cit.*, p. 367.

<sup>36</sup> M. Weber, “I tipi del potere”, in M. Weber, *Economia e società* (1922), I, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1961, pp. 207-211. È chiaro che per Weber la *Herrschaft*, come ben spiega Pietro Rossi nella “Nota del traduttore” apposta a M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1922), a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1958, pp. 51-52, è il potere “nel senso di un dominio sociologicamente accertabile di un certo uomo, o di certi uomini, sul resto del gruppo sociale a cui appartiene o appartengono”. “*Herr*” è per Weber qualsiasi titolare di potere, con una caratterizzazione più specificamente signorile nel caso del potere tradizionale.

<sup>37</sup> O. Brunner, *op. cit.*, p. 359.

<sup>38</sup> E. Conte, *Affectation, gestion, propriété, op. cit.*, pp. 80-81.

*dominium, imperium, jurisdictio, majestas, potestas, principatus, territorium*<sup>39</sup>. Non si può non notare che tutte queste espressioni hanno una comune connotazione *autoritaria* o comunque esprimono una unitarietà di dominio, di giurisdizione, di imperio, di territorio che il termine nel medioevo non ha ancora, significando relazioni di signoria-dipendenza molto diversificate, dalla signoria sulla casa e quindi anche sulle persone che vi abitano, libere o non libere che siano, a quella sulla terra e sulle persone che la coltivano<sup>40</sup>, libere o non libere che siano dal punto di vista personale. La medesima indeterminazione si trova nei dizionari e anche nei manuali di storia del diritto quando, per spiegare la signoria su uomini di per sé liberi, si fa ricorso indifferentemente all'ambito naturale delle relazioni di età (*senior – signoria – seigneurie*) o a quella della casa (*domus – dominus – dominatio*)<sup>41</sup>. Ciò tuttavia che evidentemente qui viene meno è l'idea del cittadino inteso come colui che, esercitando il dominio (la *despoteia*) nell'ambito domestico, acquisisce la facoltà di partecipare al governo politico nell'ambito della sfera pubblica, della *polis*, acquisisce cioè il diritto di partecipare alla *politeia*, alla *cittadinanza*. Se, da un lato, è possibile affermare che la concezione della politica che ha origine con i Greci viene del tutto meno – il concetto stesso di politica torna a essere usato nel Medioevo solo dopo la recezione dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* aristoteliche nel XIII secolo<sup>42</sup> – da un altro lato si può dire che è nell'idea medievale del *dominium* che sono da individuare le premesse dell'origine del moderno concetto di sovranità<sup>43</sup>. La

<sup>39</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, alla voce "Herrschaft", p. 14.

<sup>40</sup> E. Conte, *Affectation, gestion, propriété*, *op. cit.*, p. 86. Cf. G. Vismara, "La disciplina giuridica del castello medievale (sec. VI-XIII)" (1972), ora in G. Vismara, *Scritti di storia giuridica*, vol. 4, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 1-133.

<sup>41</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe*, "Herrschaft", *op. cit.*, p. 15. Anche per il paese campione dell'assolutismo europeo, la Francia, la ricerca identifica con maggior chiarezza le istituzioni per ceti dell'*Ancien Régime* nel loro significato *regionalistico*. Scrive Gerhard Oestreich: "La monarchia assoluta non era affatto in grado di annullare i tradizionali privilegi politici della società per ceti posta al suo servizio o di sopprimere gli estesi diritti di signoria locale. La lotta del diritto consuetudinario fondato sui privilegi contro ogni nuova legislazione statale moderna e contro il principio di diritto romano di un potere legislativo appartenente esclusivamente al principe è caratteristica di tutto l'assolutismo europeo" (G. Oestreich, "Problemi di struttura dell'assolutismo europeo", in *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, Testi a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1971, p. 178). Sui limiti dell'assolutismo in Francia nel sec. XVI, cf. A. Jouanna, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 130-137. Si veda. F. Cosandey - R. Descimon, *L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, 2002, pp. 40-44.

<sup>42</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, t. IV, p. 802.

<sup>43</sup> Così, nello studio della forma giuridica del potere statale si comprende la preferenza accordata da Yan Thomas alla "maestà", figura forgiata secondo l'ordine della comparazione con *altri* livelli di estensione e di gerarchia, che si iscrive in una scala del valore istituzionale e sociale, rispetto alla sovranità, grandezza non decomponibile in parti relative. Il perno nella nozione latina di *majestas* ruota intorno alla misurabilità della sua grandezza, "car, d'emblée, ce trait laisse voir – scrive Thomas – ce qui la distingue de la souveraineté moderne: son aptitude à différer par le plus et par le moins. Au XVIème siècle, la majesté est entièrement confondue avec la souveraineté. Les publicistes de la monarchie française, et Bodin en particulier, mais également

questione della sostanziale continuità che esiste tra la *despoteia*, intesa in senso classico, e la nozione di sovranità, si complica dunque per il fatto che in Bodin permane, accanto al concetto di sovranità, l'uso del termine "dispotico", il quale assume nel giurista francese un senso del tutto diverso da quello che possedeva in Aristotele. Con esso Bodin non indica più esclusivamente il comando *domestico*<sup>44</sup>, ma un tipo particolare di governo della repubblica, in particolare la *monarchia* governata in *modo dispotico*, che è quella nella quale il sovrano non riconosce il suddito come legittimo proprietario. La monarchia *dispotica* è, per Bodin, originaria dell'Oriente, mentre non apparterebbe alla tradizione europea. Furono gli Ungari (Bodin intende gli Unni),

popolo di stirpe affine alla tartara, con la loro venuta in Europa, a mostrare ai Germani e ai Franchi l'esempio della monarchia dispotica, proclamandosi signori di tutti i beni dei paesi conquistati [...] Solo dopo che Tedeschi, Longobardi, Franchi, Sassoni, Borgognoni, Goti, Ostrogoti, Inglesi ebbero conosciuto dagli Ungari la consuetudine asiatica cominciarono a considerarsi signori, se non delle persone, di tutte le terre dei vinti<sup>45</sup>.

Gli Ungari, devastando col ferro e col fuoco l'Europa, introdussero fra i Longobardi e gli Alemanni, popoli germanici, e fra i Franchi, antichi coloni dei Galli, l'uso di arrogarsi il dominio dispotico di tutti i beni, sì che nessuno poteva possedere una zolla di terra se non per loro beneficio. Si tratta in ogni caso di un'istituzione in rapida

les monarchomaques, ont cru voir dans le concept romain de *maiestas* l'équivalent de la souveraineté, en lui prêtant la fixité requise pour la construction dont celle-ci occupe le centre: toute république, et l'ultime sujet de la puissance en chacune d'elles, monarque ou peuple, possède absolument et indivisiblement la *maiestas* souveraine" (Y. Thomas, "L'institution de la Majesté", *Revue de Synthèse*, 3-4, 1991, p. 336). Commenta Paolo Napoli: "La maestà sarebbe pertanto all'origine una nozione graduata, decomponibile secondo un ordine gerarchico, carattere che sarebbe stato riassorbito dall'unicità indecomponibile e indivisibile della sovranità moderna, nozione ormai esclusivamente qualitativa e non più quantitativa come l'antica *majestas*" (P. Napoli, "La sovranità mutilata. Considerazioni su un'esperienza post-foucaultiana", *Scienza & Politica*, vol. XXVII, 52, 2015, pp. 67-83, qui p. 81). Con Bodin era stata avviata, scrive Paolo Napoli, "la traiettoria di una nozione di maestà che confluisce nella sovranità e finisce così per diluire la molteplicità dei suoi livelli nell'unicità e indivisibilità della grandezza" (*Ibidem*, p. 82).

<sup>44</sup> L'*oikos*, in Aristotele, non è la casa unifamiliare moderna, né semplicemente la famiglia allargata, ma un organismo complesso in cui si intrecciano rapporti eterogenei che, in *Pol.*, 1253 b, vengono distinti in tre gruppi: relazioni "dispotiche" padrone-schiavi (che includono di solito la direzione di un'azienda agricola di ampie dimensioni), relazioni "paterne" genitori-figli, relazioni "gamiche" marito-moglie: "Il termine «capofamiglia» (*despotes*) – scrive Aristotele – non denota una scienza (*epistemein*), ma un certo modo di essere", *ibid.*, 1255 b). Ciò che unisce queste relazioni "economiche" (di cui Aristotele sottolinea la diversità: *ibid.*, 1259 a-b) è quello che è stato definito un "paradigma gestionale" che "implica decisioni e disposizioni che fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardano l'ordine funzionale (*taxis*) delle diverse parti dell'*oikos*" (G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 31). M. P. Mittica e S. Vida, "Dispotismo e politica in Aristotele", in D. Felice, a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori, 2001, vol. I, pp. 1-32. Si veda A. Di Bello, *op. cit.*, pp. 238-239.

<sup>45</sup> *Rep.*, II, 2.

decadenza, dato che “le monarchie dispotiche che restano oggi sono assai poche, in confronto a tanti tiranni che vediamo sussistere”. Certamente, aggiunge Bodin, essa non era tollerata dai romani, tanto che “l'imperatore Augusto, pur essendo in realtà il più gran monarca della terra, aveva in orrore l'essere chiamato signore (*dominus, despotes*)”. Egli ammette però l'esistenza di una possibile obiezione: “Se mi si obietta che in Europa tutti i re pretendono l'alta signoria sui beni dei sudditi, che ciascuno ammette che tutto ciò che egli possiede gli proviene dal suo proprio sovrano, rispondo che questo non basta perché riconosce il suddito vero proprietario e gli lascia la facoltà di signoria eminente o diretta”. La signoria *eminente* o *diretta* è intesa da Bodin come un residuo del diritto germanico medievale, che, di fatto, pur continuando a sussistere, non limita la signoria dei sudditi. In ogni caso, continua Bodin, un tale tipo di signoria era sconosciuta ai Romani, “infatti in tutto il diritto romano [...] non si trovano mai le parole *dominium directum* e *dominium utile*”. Si tratta, quindi, di una terminologia che appartiene al diritto feudale<sup>46</sup>.

##### 5. Potere sovrano e potere dispotico

Occorre qui operare una breve digressione allo scopo di chiarire l'origine e il significato di queste due ultime espressioni usate da Bodin. Nel diritto romano *dominium* è sinonimo di *proprietas*, e del più arcaico *mancipium*. Per esempio in Plinio: “*dominium dicitur etiam proprietas, seu jus proprietatis*”<sup>47</sup>. L'espressione che viene comunemente usata per designare la proprietà è *dominium ex iure Quiritum*, il quale consiste nella piena dominazione e disposizione su una cosa<sup>48</sup>. Non si tratta di una serie di facoltà distinte

<sup>46</sup> A. Gouron, “La coutume en France au Moyen Age”, in *Recueils de la société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, 52, 2, *La coutume*, Bruxelles, 1990, pp. 193–217. Per Tommaso d'Aquino, ad esempio, c'erano solo due tipi di *dominium* esistenti in natura, “il *dominium utile*, cioè il diritto naturale, o potere, di usare ciò di cui si ha bisogno per sostenere la propria vita, e il *dominium* di un superiore su un inferiore per il bene di quest'ultimo. Quest'ultimo è un *dovere* imprescindibile, che deriva da una superiorità naturale, e non un «diritto». Per analogia, l'Aquinate include in questo stesso caso il *dominium* politico, con il quale egli intendeva la *iurisdictio* direttiva e di governo, i doveri dei giusti governanti che mirano al bene dei loro sudditi (*Summa Theologiae* Ia IIa 94.5). È in ogni caso possibile ritrovare nell'Aquinate [...] l'idea che si possa avere la proprietà di un'altra persona, cioè di uno schiavo. Secondo Tommaso, questo *dominium directum* di un signore su di uno schiavo, o di un proprietario sulla sua terra, non era prescritto dalla legge naturale, ma era contemplato dalle leggi umane” (J. Coleman, “«Proprietà»: premoderna e moderna”, in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 127-128).

<sup>47</sup> Plinio, *Hist. Nat.* 8, 37. Si veda L. Capogrossi Colognesi, “Proprietà (diritto romano)”, in *Enciclopedia del Diritto*, Milano, Giuffrè, vol. XXXVII, 1988, pp. 160-225, qui pp. 219-220.

<sup>48</sup> Si veda S. Romeo, *L'appartenenza e l'alienazione in diritto romano: tra giurisprudenza e prassi*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 57-61. Y. Thomas, *Il valore delle cose* (2002), a cura di M. Spanò, con un saggio di G. Agamben, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 74-75 e Y. Thomas, “Res, choses et patrimoine.

(di godere, di usare, di passare, di alienare ecc.), ma di una signoria unitaria che può essere limitata solo temporaneamente dal concorso di diritti altrui (*iura in re aliena*), quali ad esempio le servitù o gli usufrutti<sup>49</sup>. *Dominium* non viene invece usato per indicare l'autorità in ambito politico, ma si riferisce alla sola signoria privata sulle cose, opposta tanto alla *patria potestas*, quanto all'*imperium*. Anche nel caso della signoria sugli schiavi – che dal punto di vista giuridico sono “cose”, ma da quello naturale sono pur sempre delle persone – il diritto romano evita regolarmente la dizione di *dominium*. Sotto questo aspetto occorre riconoscere l'esistenza di una differenza tra il *dominium* dei Romani e la *despoteia* dei Greci, in quanto, come si è visto, a differenza del primo quest'ultima si applica anche nei confronti delle persone, cioè ai servi e agli schiavi. Comunque sia, l'uso del termine *dominium* – quale concetto generale sotto il quale ricadano tanto il potere quanto le signorie di ogni specie è, in questa sede, qualcosa di totalmente sconosciuto. Troviamo tuttavia nel diritto romano (nel *Digesto*) la distinzione tra l'*actio directa*, in cui consiste il diritto del proprietario di cedere l'oggetto, dall'*actio utilis*, che è ogni altro diritto diverso da quello<sup>50</sup>. Chi, ad esempio, gode di un diritto di usufrutto non è abilitato all'*actio directa*. Si tratta di una distinzione che, in forma generale, può venir ricondotta a quella tra proprietà e possesso. Poiché nel Medioevo si perde il senso unitario del concetto di *dominium* del diritto romano<sup>51</sup> è possibile determinare in esso una distinzione ricalcata su quelle che nel diritto romano erano *actiones*: la distinzione tra *actio directa* e *actio utilis* viene a trasformarsi in quella di *dominium directum* e *dominium utile*<sup>52</sup>.

Note sur le rapport sujet-objet en droit romain”, *Archives de Philosophie du Droit*, 25, 1980, pp. 413-426.

<sup>49</sup> P. Grossi, “*Dominium, dominium rei, dominium iuris*”, in P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 111-118; e P. Grossi, “La categoria del dominio utile e gli *Homines novi* nel quadrivio cinquecentesco”, *ibidem*, pp. 247-280.

<sup>50</sup> R. Feenstra, “*Dominium utile est chimaera? Nouvelles réflexions sur le concept de propriété dans le droit savant (à propos d'un ouvrage récent)*”, *TRG*, 66, 1998, pp. 381-397; E. Cortese, “Controversie medievali sul dominio utile. Bartolo e il «quidam doctor de Aurelianus»”, in *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, Milano, Giuffrè, 2003, I, pp. 613-635.

<sup>51</sup> P. Grossi, “La proprietà e le proprietà nell'officina dello storico”, in P. Grossi, *Il dominio e le cose, op. cit.*, pp. 603-665 e “«*Dominia*» e «*servitutes*». (Invenzioni sistematiche del diritto comune in tema di servitù)”, *ibidem*, pp. 57-122; si veda anche P. Grossi, “Proprietà (diritto intermedio)”, in *Enciclopedia del Diritto*, XXXVII, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 226-254, qui p. 228.

<sup>52</sup> La distinzione di *dominium directum* e *dominium utile* risale al giurista Pillio da Medicina, che insegna a Modena negli ultimi anni del secolo XII e muore a Padova dopo il 1207. Si tratta di una teoria di grande portata che favorisce l'innesto del diritto feudale nel diritto romano. Infatti, mentre Bologna è concentrata esclusivamente sullo studio del diritto giustiniano, Pillio a Modena allarga i suoi orizzonti assumendo tra le materie d'insegnamento i *Libri feudorum*, una raccolta di consuetudini feudali lombarde. Pillio elabora infatti, a proposito del feudo, la distinzione tra la nuda proprietà (il dominio diretto) che appartiene al signore, al detentore di una signoria, e un forte diritto reale su cosa altrui (il dominio utile). Il nome di diritto utile deriva dalle ‘azioni utili’ che il superficario (il titolare di un diritto di superficie), l'enfiteuta (colui che gode di un diritto reale su un fondo altrui) e il conduttore di lungo termine possono esercitare. Su tutto questo si veda E. Conte, “Modena 1182, the origins of a new paradigm of ownership. The interface between historical contingency and the scholarly invention of legal categories”,

Vale la pena di richiamare il punto della questione. Cioè come le origini del moderno concetto di potere, in Bodin, possano essere ricercate nella *despoteia* classica. Poiché la sociologia politica intende la politica sostanzialmente come uso del potere, si può affermare che con tale equiparazione vada radicalmente perduto il significato della *politeia* classica, intesa come la forma di comando che uomini liberi esercitano su altri uomini *ugualmente* liberi, e quindi essenzialmente distinta dal comando dispotico. Se il termine sovranità, dal punto di vista storico concettuale, costituisce il momento di passaggio dalla *despoteia* dei classici al potere dei moderni, tale passaggio si potrà dire compiuto però solo nel momento in cui, nella fondazione del concetto di sovranità<sup>53</sup>, verrà meno ogni distinzione tra il comando dispotico e il comando politico. È solo con Hobbes che tale processo si compie realmente e pienamente. Hobbes non riconoscerà più alcuna sostanziale differenza tra il diritto di proprietà (sui beni e sulle cose in genere), il dominio su individui (schiavi o servi) e il comando politico (dominio su cittadini). Nel *Leviatano* (II, 20), Hobbes nega espressamente che esista una qualche differenza sostanziale tra la sovranità e il dominio paterno o *dispotico*<sup>54</sup>.

Le cose stanno diversamente in Bodin, che invece distingue ancora tra potere sovrano e potere dispotico. Si è detto che il governo dispotico è quello che *non* riconosce il suddito come vero proprietario, che non gli attribuisce il *dominium utile*. Bodin aggiunge che le monarchie dispotiche non appartengono alla tradizione dell'Europa, nella quale esistono monarchie regie piuttosto, o legittime, oppure, nel caso di una prevaricazione dei diritti di proprietà, monarchie tiranniche. Il governo dispotico si trova, invece, ancora in Germania e nei paesi del settentrione d'Europa, oltre che naturalmente nei paesi dell'Asia, e viene evidentemente inteso da Bodin come un residuo del diritto germanico medievale, risalente alle invasioni degli Unni. Si tratta di un governo che comporta una limitazione alla facoltà del suddito di disporre liberamente dei suoi beni. Bodin non ritiene tale situazione superata *de jure*, ma solo *de facto*. Egli non sembra quindi fornire un nuovo fondamento al diritto di proprietà. Comunque, Bodin afferma

*Glossae: European Journal of Legal History*, 15, 2018, pp. 4-18. L'espressione *dominium eminens* si ritroverà ancora addirittura in Grozio, il quale intende con esso il potere che appartiene allo Stato di limitare in vario modo i diritti e le libertà dell'individuo (J. Coleman, «Proprietà», *op. cit.*, p. 130).

<sup>53</sup> «La souveraineté est ou n'est pas: la présupposition même de ce qui l'affecterait quantitativement est absurde et contraire à la logique de la construction étatique, comme l'a si bien vu Kelsen» (Y. Thomas, «L'institution de la Majesté», *op. cit.*, p. 336). Kelsen si oppone decisamente alla tesi secondo cui la sovranità sarebbe una categoria storica: «Bisogna prendere posizione e sottolineare con forza che il concetto di sovranità cui la dottrina del diritto e dello Stato deve pervenire [...] ha validità tanto per lo Stato e il diritto degli antichi Egizi quanto dei moderni Europei» (H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale* (1920), trad. it. Milano, Giuffrè, 1989, p. 10).

<sup>54</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 170.

chiaramente che la distinzione tra *regio* e *legittimo* da un lato e *dispotico* dall'altro riguarda esclusivamente il modo di governare, solo quindi l'*esercizio* del potere sovrano e non ha nulla a che vedere con la sovranità in quanto tale, che è sempre e in ogni caso assoluta. Di conseguenza accade che il potere sovrano, che pure viene equiparato al governo della casa, e che quindi dal punto di vista di Aristotele sarebbe da intendere come una forma di comando domestico, possa venir dichiarato, nel caso della monarchia regia o legittima, come *non dispotico*. La sovranità di Bodin può dunque essere compresa come una riformulazione del *dominium* inteso secondo il diritto feudale. Del resto, si è visto che per Bodin *maiestas* e *dominium (potestas)*, *souveraineté* e *seigneurie*, sono cose niente affatto diverse in via di principio: la sovranità poi è solo *suprema potestas*, che si distingue dalle autorità minori, ad essa subordinate, per il solo fatto di non ammettere alcun potere superiore. Tuttavia, esiste in Bodin una novità rispetto al diritto feudale che dipende dalla connessione che si determina tra il concetto di sovranità e quello di cittadino<sup>55</sup>. Certamente per Bodin, a differenza di Aristotele, il "cittadino" non è colui che, quando esce dall'ambito della casa dove esercita il comando dispotico, si trova come uomo libero, a partecipare al governo politico. Il cittadino resta, anche fuori dell'ambito domestico, sottoposto al dominio del sovrano<sup>56</sup>. Si legge nella *Republica*:

Quando però il capo della famiglia esce dall'ambito della casa in cui comanda per trattare e negoziare coi capi delle altre famiglie di ciò che riguarda l'interesse comune, si spoglia del titolo di padrone, capo e signore per divenire semplice compagno ed uguale agli altri, e membro della loro società, e invece che signore, all'atto di lasciare la famiglia per entrare nella città e gli affari domestici per trattare i pubblici, comincia a chiamarsi cittadino,

<sup>55</sup> "La storia costituzionale è di solito la registrazione di una serie di oscillazioni. Talvolta sono i diritti privati, che si pongono come il problema principale, tal'altra volta è la necessità di prevenire un disordine, che minaccia di mutarsi in anarchia, che passa innanzi a tutto: in generale il Cinquecento è segnato piuttosto da questa seconda caratteristica" (C. H. McIlwain, *op. cit.*, p. 158). Sin dagli esordi della storia costituzionale europea il problema che si è posto è stato quello dell'imbrigliamento e della reciproca neutralizzazione, in un sistema di rapporti volti all'equilibrio, dei vettori in cui si scompone il fatto di dominio. La costituzione è stata il mezzo in cui bilanciare quella "oscillazione": "Mais il y a bien defférence entre droit et loy: l'un n'emporte rien que l'équité, la loy emporte commandement: car la loy n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de sa puissance" (*Rep.*, I, 8). Bodin fa sua quella che era stata una delle certezze più profonde del diritto medievale, e cioè che il diritto è realtà ben diversa dalla legge del re.

<sup>56</sup> È in questo orizzonte che occorre situare una precoce presa di distanza dal discorso medievale della *cittadinanza*, un discorso centrato, per un verso, sulla visione di un ordine 'verticale' e gerarchico e, per un altro verso, sulla celebrazione del vincolo di appartenenza dell'individuo alla *civitas* come corpo politico di cui l'individuo è parte. Secondo Pietro Costa, "Pannuncio del distacco può vedersi in filigrana già in Bodin, che continua a parlare di comunità e di corpi, ma vede ormai nella gerarchia e soprattutto nel suo vertice, il sovrano, la struttura portante dell'ordine" (P. Costa, "La cittadinanza: un «geschichtlicher Grundbegriff»? in S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, *op. cit.*, p. 259).

parola che in termini precisi significa suddito (*subject*) libero che dipende dalla sovranità altrui. (*Rep.* I, 6)

In connessione con l'introduzione del concetto di sovranità si determina allora l'apertura di uno spazio pubblico-politico che trascende lo spazio domestico, l'ambito della casa, e quindi si pongono le condizioni per il superamento del *dominium* nel senso del diritto feudale.

#### 6. "Des Corps et Collèges, Estats, & Communautez"

Si è detto che la relazione tra i concetti di Stato e di sovranità va periodizzata. Finché la sovranità è intesa come principio esterno, presupposto dell'esistenza dell'associazione politica, permane ancora la terminologia classica (non viene teorizzata alcuna distinzione tra la *polis* classica, la *civitas* medievale e lo Stato moderno). Solo quando la sovranità apparirà come elemento interno, costitutivo del corpo politico, il termine Stato prenderà stabilmente il posto della concettualità ereditata dalla tradizione. Sarà in questa specifica fase del suo sviluppo storico-concettuale che lo Stato apparirà come una realtà in sé sussistente, e di conseguenza la scienza politica si trasformerà in teoria: *teoria dello Stato*. Ciò non avviene con Bodin. Il quale, pur avendo introdotto il termine sovranità nel linguaggio politico, per indicare il corpo politico usa il termine *Respublica* (*République*) e non quello di Stato. Quest'ultima espressione è, tuttavia, presente in Bodin, che la usa in almeno quattro diversi significati. Innanzitutto, Bodin indica con l'espressione *status* innanzitutto la forma della repubblica (*estat de la République, status reipublicae*), cioè la costituzione. Dopo aver parlato della sovranità e dei suoi diritti e delle sue prerogative (*marques*) essenziali, Bodin afferma che occorre osservare chi nelle varie forme di repubblica abbia in mano il potere sovrano, allo scopo di dare definizione dei diversi regimi (*estat*). Si parla di *estat* monarchico quando la sovranità è nelle mani di uno solo (stato del principe), di *estat* aristocratico se partecipa alla sovranità una minoranza del popolo; di *estat polulaire* (democrazia) se tutto il popolo partecipa alla sovranità (*Rep.* II, 1). In secondo luogo, *status* indica per Bodin la dignità o la carica. Nella *Respublica* si parla, ad esempio, de "*les estats de Maresciaux de France*", o de "*l'estat de Capitaine*". "*Faire l'estat de*" significa assumere e sostenere una funzione, una carica pubblica, un ufficio: per esempio, "i re dei tempi eroici *faisans l'estat de juges, de capitaines, de sacrificateurs*" (*Rep.* II, 3). In questo secondo senso *estat* significa la condizione che permette l'esercizio del governo, anche l'esercizio stesso della sovranità. Essere sovrani si dice "possedere uno stato": "*le prince souverain venu à l'estat par voye d'election, ou par sort, ou par droit successif*" (II,

5). In terzo luogo, per stato si intende il *pubblico dominio*. È il significato usato prevalentemente da Machiavelli, di cui, com'è noto, Bodin era attento lettore<sup>57</sup>: “*Gouverner son estat avec puissance souveraine*” significa disporre con potere sovrano di un insieme formato concretamente di sudditi, territori, entità sociali e giuridiche minori. È questo forse il senso che appare più vicino a quello moderno di Stato. Infine, *status* indica il *ceto*, l'assemblea di ordini: “*Les estats d'un pays*” sono gli ordini e i collegi, le assemblee locali, le riunioni separate dei ceti della *respublica* (II, 7). Si tratta di forme di associazione intermedie *tra* la famiglia e la repubblica.

Esse costituiscono quell'ordinamento politico che verrà denominato *società per ceti*, una istituzione che tra la fine del Medioevo e la prima età moderna succede al sistema feudale, quindi in sostanza alla *signoria*, e precede il moderno Stato di diritto<sup>58</sup>. In effetti, in *Repubblica* III, 7, Bodin distingue, oltre alla famiglia, che chiama comunità naturale, e alla repubblica, che è una comunità governata con potere sovrano, i *collegi* che egli chiama *comunità civili*. Per collegio, dice Bodin, s'intende l'associazione legittima di tre o più persone della stessa condizione. Un collegio può essere di un mestiere, di una scienza, di un commercio, di una giurisdizione. Ciascun collegio può avere diversi regolamenti, statuti, privilegi particolari. Esistono due tipi di collegi: quelli che si autogovernano, ma senza ovviamente trasgredire le leggi del sovrano, *corpi privati*; e quelli istituiti dal sovrano stesso con giurisdizione e potere di comando, *persone pubbliche*. Questi ultimi sono, a loro volta, di due tipi: quelli istituiti per l'amministrazione delle cose divine e non di quelle umane (per esempio i pontefici e i vescovi), e quelli costituiti da *ufficiali* e *commissari*<sup>59</sup>. L'*ufficiale* è definito come una persona pubblica che ha una carica ordinaria definita con un editto (legge del sovrano). Un editto o una legge è condizione essenziale per l'istituzione di un pubblico *ufficio*. Gli ufficiali detengono l'autorità pubblica solo nella misura in cui accettano le leggi che emanano dal monarca; quelli principali sono nominati direttamente dal sovrano, mentre gli ufficiali di rango inferiore possono anche

<sup>57</sup> T. Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Clamécy, Léo Scheer, 2005, pp. 121-128. Si veda S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, PUF, 1989, pp. 223-278.

<sup>58</sup> O. Brunner, “I diritti di libertà nell'antica società per ceti”, in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it. a cura di P. Schiera, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 201-216. Sulla nozione di “stato” nel Medioevo, E. Conte, “L'État au Moyen Age: le charme résistant d'un questionnement dépassé”, in P. Bonin, P. Brunet et S. Kerneis, sous la direction de, *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire et théorie du droit*, Paris, Pedone, 2018, pp. 123-136.

<sup>59</sup> A differenza dell'ufficiale, il *commissario* è definito come una persona pubblica che riceve una carica, un incarico straordinario limitato per editto. Si tratta di un incarico assegnato non per legge ma per mandato diretto, quindi di un potere limitato nel tempo, che per la finalità specifica che è chiamato ad attuare è dipendente e revocabile in ogni momento dal sovrano. Sui commissari in Bodin, C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Bari, Laterza, 1975, pp. 36-51. Si veda T. Berns, *Souveraineté, droit et gouvernementalité, op. cit.*, pp. 93-97.

essere designati da corporazioni e collegi, ma in ogni caso al sovrano resta il potere di confermarli al loro posto. Ovviamente il potere pubblico legittimo, che appartiene ai magistrati superiori, non deve in nessun caso essere confuso col potere pubblico sovrano che appartiene unicamente al principe. Collocata al cuore del libro di Bodin, la questione del capitolo 7 del libro III, intitolato “*Des Corps et Collèges, Estats, & Communantez*”, è cruciale nella letteratura politica della fine del XVI secolo<sup>60</sup>: si tratta di definire la potenza, i privilegi, i limiti, e la necessità dei corpi intermedi collocati tra la famiglia e la *république* (*Rep.* III, 7). Questi corpi intermedi sono ancora abbastanza presenti nella Francia di Bodin da porre la questione della loro necessità, per l’esistenza di quella sostanza comunitaria<sup>61</sup> che essi con-dividono con la *république* stessa. La sovranità di questa è già sufficientemente messa in rilievo perché la questione dei corpi intermedi sia posta innanzitutto come *problema*, come ciò rispetto a cui si tratta di distinguere. Contrariamente alla famiglia, infatti, i collegi sono delle comunità *civili*, proprio come la Repubblica. Ma contrariamente a quest’ultima essi non sono governati dalla *puissance souveraine*: “Tous corps et colleges sont instituez, pour la religion, ou pour la police”, e, quanto a questa finalità, essi “sont establis pour distribuer la justice, ou departir les charges, ou donner ordre aux provisions et marchandises qu’il faut apporter, ou enlever: ou pour les mestiers necessaires à la Republique: ou pour les mestiers necessaires à la Republique: ou pour l’institution et discipline”; essi possono dunque essere specifici di un mestiere, o di un sapere, o di una merce o giurisdizione<sup>62</sup>, essi possono combinarsi tra loro in molti modi, e inoltre presuppongono il permesso del sovrano. Infine, essi si organizzano naturalmente intorno a *qualcosa di comune*, ma non in una comunità totale (*Rep.* III, 7). La sovranità aspira certo a presentarsi, in Bodin, come l’elemento proprio e caratteristico della comunità politica, come “il vero fondamento, il cardine su cui poggia tutta la struttura della repubblica, e da cui dipendono i magistrati, le leggi, le ordinanze: essa è il solo legame e la sola unione che fa di famiglie, corpi,

<sup>60</sup> Basti pensare alla *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* di Althusius (I ed. 1603, Aalen, Scientia Verlag, 1981). G. Duso, “Introduzione: Patto sociale e forma politica”, in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, su Althusius in part. pp. 13-21.

<sup>61</sup> Scrive Paolo Grossi: “l’universo politico-giuridico medievale ci si presenta quale universo di relazioni fra entità diverse racchiuse in un ordine, ma che nell’ordine serbano le loro diversità segnate dai confini relativi dell’autonomia” (P. Grossi, “Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed età moderna”, in S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti giuridici, op. cit.*, p. 109).

<sup>62</sup> “In questo universo ordinato dal diritto la strutturazione gerarchica si origina in un contesto oggettivo di situazioni, nasce dalle cose, perché è nelle cose che ognuno trova il suo posto e il suo ruolo” (P. Grossi, “Dalla società di società alla insularità dello Stato”, S. Chignola e G. Duso, *op. cit.*, p. 109). Si veda P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 65-66.

collegi, privati, un *unico corpo perfetto*, che è appunto la repubblica”<sup>63</sup>. Tuttavia, Bodin propone una genesi pre-statuale di questi “corps et collèges”, di queste parti plurali<sup>64</sup> la cui unione fa l’unico corpo perfetto della *république*. In origine, essi erano detti in Grecia *φιλία*, dice Bodin, “per l’amicizia giurata che avevano fra loro” mentre in Italia “erano chiamati *sodalità*, per l’unione, il continuo stare insieme, l’amicizia che essi avevano tra loro, bevendo e mangiando insieme la maggior parte del tempo”<sup>65</sup>. Essi esprimevano così *mondi vitali* che si sono mantenuti in libertà e autonomia, in “ce qui leur est commun”, per tutto il tempo in cui la giustizia sovrana è stata inesistente, o non abbastanza efficace: “L’unione fra questi ha mantenuto più popoli senza forma di Stato né di potere sovrano”. Certo, i diritti, i limiti e le possibilità di questi corpi sono ormai considerati in relazione alla sovranità *perpetua* e *assoluta*, e il sovrano *circoscrive* la legittimità delle comunità<sup>66</sup>. Inscritto nella *république*, ogni corpo o collegio è un diritto di comunità

<sup>63</sup> *Rep.*, I, 2, p. 177, corsivo nostro. Cf. M.-D. Couzinet, “La logique divine dans les *Six livres de la République* de Jean Bodin”, in Y. C. Zarka, a cura di, *Jean Bodin. Nature, histoire droit et politique*, Paris, PUF, 1996, p. 67.

<sup>64</sup> “Con la cittadinanza vengono conservate nel corpo della repubblica tutte le differenze naturali, quelle che appartengono ai sudditi in quanto nati in un certo luogo o membri di un certo lignaggio, ceti o corpo sociale, e inoltre i membri di ciascuna cittadinanza si differenziano anche per tutti quei diritti di corpo e di collegio che spettano loro in quanto abitanti di una certa città. All’interno di una repubblica possono perciò darsi molteplici cittadinanze, ciascuna dotata di leggi e consuetudini differenti” (M. Scattola, *op. cit.*, p. 64). Sulla funzione dei “*corps*” e dei “*Colleges*” che conferiscono alla società carattere *pluralistico* ed organico: *Rep.*, III, cap. 7. Se è vero che la sovranità è un rafforzarsi del potere in senso strumentale e al tempo stesso ne è una relativizzazione perché lo immerge nella storia, è anche vero che, benché assoluta, “la sovranità di Bodin ha limiti: sia nelle leggi di Dio e della natura, sia nelle leggi fondamentali del regno, cioè nelle famiglie, nella proprietà privata, nella costituzione attuale del Paese che ne costituisce l’ossatura. Una sovranità che cancellasse questa realtà sarebbe demonica, essa stessa disordinata, nemica di Dio, della natura e della storia” (C. Galli, *Sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2019, pp. 76-77). Il *pluriversum* delle differenze *reali* non è mai, come ha sempre sostenuto la grande tradizione costituzionalistica a cui anche Bodin appartiene, totalmente riducibile *ad Unum*. M. Fioravanti, *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 113.

<sup>65</sup> “In tal modo – egli prosegue – le società e la comunità di vita mantenevano viva l’amicizia, quella fiamma sacra che rivelò in origine il suo primo ardore fra il marito e la moglie, poi fra genitori e i figli, e poi fra i fratelli, indi fra questi e i parenti più prossimi, e da questi infine fra gli amici” (*Rep.*, III, 7, p. 249). Quelle comunità di vita si giustificano proprio per il fatto che mantengono l’*amicizia* che è il fondamento stesso della *république*, “e tale amicizia non si può mantenere altro che con alleanze, associazioni, stati, comunità, corporazioni, corpi e collegi”. Sopprimere tutte queste “parti” del corpo politico equivarrebbe, per Bodin, a credere che “lo Stato possa reggersi senza amicizia, quell’amicizia senza di cui neppure il mondo può sussistere” (*Rep.*, pp. 278-279). In Hobbes non resterà più alcuna traccia di questa “amicizia” che si ripartisce in tutte le comunità: il soggetto di diritto emerge per dis-sociare radicalmente le comunità, che non sono più intese se non in nome della concorrenza che esse esprimono nei confronti della sovranità, e sono definitivamente considerate come realtà secondarie i cui limiti vengono drasticamente segnati. Il rifiuto hobbesiano delle comunità intermedie si affermerà come elemento centrale e motore della definizione della sovranità, e non soltanto come una sua conseguenza. Nel pensiero politico moderno il “contratto” diviene la figura *neutralizzante* quando si tratta di pensare l’associazione “in un corpo”.

<sup>66</sup> Riportando una serie di riferimenti storici ai governanti dell’antica Grecia, della Roma repubblicana e imperiale, nonché del periodo medievale e moderno, Bodin precisa che l’aggettivo “*perpetuelle*” significa “per tutta la vita di colui che ha il potere”, mentre “*absolue*” si riferisce

legittima sottostante al potere sovrano<sup>67</sup>. Bodin precisa: “è ormai chiaro che il punto più alto della maestà sovrana e potestà assoluta (*majesté souveraine et puissance absolue*) sta nel dar legge ai sudditi in generale e in particolare, senza il bisogno del loro consenso” (*Rep.*, I, 7, p. 374). E aggiunge: “Toute la force des lois gît en ceux qui ont le commandement, soit le Prince souverain, soit le Magistrat, c’est-à-dire puissance de contraindre les sujets d’obéir, ou de les punir”. In questo modo, tuttavia, Bodin non fa altro che meglio mettere in risalto, per contrasto, proprio quella realtà di cui sono testimonianza la pluralità delle *consuetudini*, dei modi di vita comuni, per mezzo della loro specifica maniera di instaurazione e di regolazione, del loro diritto, cioè della loro singolare temporalità normativa:

La coutume prend sa force peu à peu, et par longues années, d’un *commun consentement* de tous, ou de la plupart. Mais la loi sort en un moment, et prend sa vigueur de celui qui a puissance de commander à tous. *La coutume se coule doucement et sans force*. La loi est commandée et publiée par puissance, et bien souvent contre le gré des sujets (*Rep.*, I, 10)<sup>68</sup>.

all’assenza per il sovrano di “altri limiti che i comandi della legge di Dio e della natura” (*Rep.*, p. 351, 354). Pertanto, “chi è sovrano [...] non deve essere in alcun modo soggetto al comando altrui, e deve poter dare la legge ai sudditi, e scancellare o annullare le parole inutili in essa per sostituirne altre, cosa che non può fare chi è soggetto alle leggi o a persone che esercitino il potere su di lui. Per questo la legge dice che il principe non è soggetto all’autorità delle leggi” (*Rep.*, pp. 358-359). In realtà, un altro limite alla sovranità era rappresentato da “quelle leggi che riguardano la struttura stessa del regno e il suo stesso assetto fondamentale, in quanto esse sono connesse alla corona e a questa inscindibilmente unite (tale è, per esempio, la legge salica); qualunque cosa un principe faccia in proposito, il successore è in pieno diritto di abolire tutto ciò che sia stato compiuto con pregiudizio di quelle leggi su cui la stessa maestà sovrana poggia e si fonda” (*Rep.*, p. 368).

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 251. La potestà di “fare le leggi” è certo considerata da Bodin la principale manifestazione del potere sovrano, al punto da ricomprendere anche tutte le altre prerogative di governo (*Rep.*, p. 495). In questo modo la potestà legislativa risulta essere inscindibilmente legata alla sovranità, al punto che tutti gli attributi della prima si riverberano automaticamente sulla seconda. In particolare, sotto il profilo della titolarità, la potestà legislativa poteva spettare solo all’entità sovrana, che non poteva dividerla con altri soggetti, in quanto “la sovranità [...] giocata a due” sarebbe stata una “assurdità grande, e del tutto incompatibile con la sovranità, e contraria sia alle leggi sia alla ragione naturale” (*Rep.*, p. 379). Ma l’articolazione per ceti della Francia, la sua pluralità istituzionale storicamente esistente non è da Bodin negata, le comunità cittadine rimangono, *già date*, nella loro molteplicità “naturale”. Anche se esse stanno perdendo una buona parte del loro originario significato costituzionale (A. Biral, “Jean Bodin e la moderna scienza politica”, in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 43-64), la République è ancora intesa come un complesso di corpi, un *plurale* che il sovrano stesso deve presupporre. Specie se la *nave* della République e il suo pilota, il *kybernétes*, corre un grave pericolo: “depuis que l’orage impétueux a tourmenté le vaisseau de notre République avec telle violence, que le Patron même et les Pilotes sont comme las et recrus d’un travail continuel, il faut bien que les passagers y prêtent la main, qui aux voiles, qui aux cordages, qui à l’ancre [...] puisque tous ensemble courent un même danger” (*Rep.*, Préface).

<sup>68</sup> Corsivo nostro. Bodin non fa che citare qui un assioma comune a tutti i giuristi *coutumiers* del suo tempo. Si riconosceva che una norma era passata “*en coutume*” quando questa aveva trovato applicazione per almeno quarant’anni senza provocare reclami, prova questa del tacito

## Bibliografia

- Accattino P., *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1986.
- Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Althusius, J., *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (I ed. 1603), Aalen, Scientia Verlag, 1981.
- Aristotele, *Politica*, a cura di C. A. Viano, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 2002.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, testo greco a fronte, Bari-Roma, Laterza, 2010.
- Beaud, O., *La Puissance de l'État*, Paris, PUF, 1994.
- Becker, A., "Bodin on Oeconomics and Politics", *History of European Ideas*, 40, 2, 2014, pp. 135-154.
- Berns, T., "Bodin: la souveraineté saisie par ses marques", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, LXII, 3, 2000, pp. 611-623.
- Berns, T., *Souveraineté, droit et gouvernementalité. Lectures du politique moderne à partir de Bodin*, Clamécy, Léo Scheer, 2005.
- Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München, Karl Albert, 1973; trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna, il Mulino, 1985.
- Biral, A., "Jean Bodin e la moderna scienza politica", in A. Biral, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 43-64.
- Bloch, M., *I caratteri del diritto consuetudinario*, in M. Bloch, *La società feudale*, trad. it. Torino, Einaudi, 1999.
- Bodin, J., *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, 3 voll., Torino, UTET, 1964-1997.
- Bodin J., *Les six livres de la République* [1576], Paris, Du Puis, 1583.
- Brunner, O., *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell' Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983.
- Brunner, O., "I diritti di libertà nell'antica società per ceti", in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, trad. it. a cura di P. Schiera, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 201-216.
- Bruschi, C., "Pouvoir, «Mesnage» et République", in N. Dockès-Lallement, G.-A. Pérouse, J.-M. Servet, sous la direction de, *L'Œuvre de Jean Bodin, op. cit.*, pp. 19-38.
- Capogrossi Colognesi, L., "Proprietà (diritto romano)", in *Enciclopedia del Diritto*, Milano, Giuffrè, vol. XXXVII, 1988, pp. 160-225.
- Chignola S. e Duso G., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, FrancoAngeli, 2008.
- Coleman, J., "«Proprietà»: premoderna e moderna", in Chignola S. e Duso, G., a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 119-158.
- Conte, E., "Affectation, gestion, propriété. La construction des choses en droit médiéval", in *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales. Études réunies* par P. Napoli, Rome, École française de Rome, 2013.

*consentement* degli interessati. La forza della *coutume* è nella sua *temporalità*, cioè in un mondo della vita che in questa esprime giuridicamente la sua normatività e istituzionalizza il tempo delle comunità. La *république* realizza il suo fine solo attraverso la mediazione di un *corpus* di leggi, editti e *ordonnances* che, posti e definiti dalla *puissance souveraine*, si aggiungono alle leggi naturali divine, alle leggi fondamentali, che sono la costituzione *coutumière* del regno, e alle leggi morali non scritte. Si veda V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 88-94. Ci permettiamo di rinviare su questo punto al nostro *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2020, pp. 21-40.

- Conte, E., “Modena 1182, the origins of a new paradigm of ownership. The interface between historical contingency and the scholarly invention of legal categories”, *Glossae: European Journal of Legal History*, 15, 2018, pp. 4-18.
- Conte, E., “L’État au Moyen Age: le charme résistant d’un questionnement dépassé”, in P. Bonin, P. Brunet et S. Kerneis, sous la direction de, *Formes et doctrines de l’État. Dialogue entre histoire et théorie du droit*, Paris, Pedone, 2018, pp. 123-136.
- Cortese, E., *Le grandi linee della storia giuridica medievale*, Roma, Il Cigno GG Edizioni, 2000.
- Cortese, E., “Controversie medievali sul dominio utile. Bartolo e il «quidam doctor de Aurelianus»”, in *Amicitiae Pignus. Studi in ricordo di Adriano Cavanna*, Milano, Giuffrè, 2003, I, pp. 613-635.
- Cosandey F. - Descimon R., *L’absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, 2002.
- Costa, P., “La cittadinanza: un «geschichtlicher Grundbegriff?»” in S. Chignola e G. Duso, a cura di, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, op. cit., pp. 251-262.
- Di Bello, A., *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Prefazione di D. Quaglioni, Napoli, Liguori, 2014.
- Dockès-Lallement, N., Pérouse, G.-A., Servet, J.-M., sous la direction de, *L’Œuvre de Jean Bodin*, Paris, Garnier, 2004.
- Duso, G., “Introduzione: Patto sociale e forma politica”, in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 7-49.
- Duso G., “Il potere e la nascita dei concetti politici moderni”, in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, op. cit., pp. 158-200.
- Feenstra, R., “Dominium utile est chimaera? Nouvelles réflexions sur le concept de propriété dans le droit savant (à propos d’un ouvrage récent)”, *TRG*, 66, 1998, pp. 381-397.
- Fioravanti, M., *Costituzionalismo. Percorsi della storia e tendenze attuali*, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Galli, C., *Sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2019.
- Goyard-Fabre, S., *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, PUF, 1989.
- Gouron, A., “La coutume en France au Moyen Age”, in *Recueils de la société Jean Bodin pour l’histoire comparative des institutions*, 52, 2, *La coutume*, Bruxelles, 1990, pp. 193-217.
- Grossi, P., “Dominium, dominium rei, dominium iuris”, in P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 111-118;
- Grossi, P., “La categoria del dominio utile e gli *Homines novi* nel quadrivio cinquecentesco”, *Il dominio e le cose*, op. cit., pp. 247-280.
- Grossi, P., “La proprietà e le proprietà nell’officina dello storico”, in P. Grossi, *Il dominio e le cose*, op. cit., pp. 603-665
- Grossi, P., “«Dominia» e «servitutes». (Invenzioni sistematiche del diritto comune in tema di servitù)”, *Il dominio e le cose*, op. cit., pp. 57-122.
- Grossi, P., “Proprietà (diritto intermedio)”, in *Enciclopedia del Diritto*, XXXVII, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 226-254.
- Grossi, P., “Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed età moderna”, in S. Chignola e G. Duso, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell’Europa*, op. cit., pp. 103-117.
- Grossi, P., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001.
- Hobbes, T., *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1985.
- Hobbes, T., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 2018.
- Hobbes, T., *Leviatano*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Jouanna, A., *Le pouvoir absolu. Naissance de l’imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013.
- Kelsen, H., *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale* (1920), trad. it. Milano, Giuffrè, 1989.

- Magnard, P., "Jean Bodin ou l'harmonie dans la cité", *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 2, 1982, pp. 57-68.
- Marocco Stuardi, D., *La République di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Milano, Franco Angeli, 2006.
- McIlwain, C. H., *Costituzionalismo antico e moderno* (1947), a cura di N. Matteucci, Bologna, il Mulino, 1990.
- Mesnard, P., *L'État de la Renaissance et son évolution vers l'absolutisme*, in *Encyclopédie française*, t. X, *L'État*, Paris, Larousse, 1964.
- Mittica, M. P. e Vida, S., "Dispotismo e politica in Aristotele", in D. Felice, a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli, Liguori, 2001.
- Moraw, P., voce "Herrschaft [dominium]", in O. Brunner - W. Conze - R. Koselleck, a cura di, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1974, t. III, pp. 5-13.
- Napoli, P., "La sovranità mutilata. Considerazioni su un'esperienza post-foucaultiana", *Scienza & Politica*, vol. XXVII, 52, 2015, pp. 67-83.
- Oestreich, G., "Problemi di struttura dell'assolutismo europeo", in *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, Testi a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1971, pp. 173-191.
- Plinio, *Storia Naturale*, Vol. II, *Antropologia e zoologia*, Libri 7-11, Torino, Einaudi, 1983.
- Périgot, B., "La notion de République chez Bodin", in N. Dockès-Lallement, G.-A. Pérouse, J.-M. Servet, sous la direction de, *L'Œuvre de Jean Bodin*, Paris, Garnier, 2004, pp. 39-54.
- Piano Mortari, V., *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, 1962.
- Quagliani, D., *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Quagliani, D., *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992.
- Romeo, S., *L'appartenenza e l'alienazione in diritto romano: tra giurisprudenza e prassi*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 57-61.
- Schmitt, C., *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (1922), in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica* a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 29-86.
- Schmitt C., *Il concetto di 'politico'* (1932), in *Le categorie del 'politico'*, *op. cit.*, pp. 87-165.
- Schmitt, C., "Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten", *Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des Deutschen Instituts Paris*, Paris, 1942, 2, pp. 1-30, ora in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, pp. 184-217; trad. it. "La formazione dell'esprit in Francia per mezzo dei legisti", in C. Schmitt, *La formazione dell'esprit in Francia e altri scritti sull'Europa e sullo Stato*, a cura di C. Pontorieri, Genova, il melangolo, 2015, pp. 63-102.
- Schmitt, C., "Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff" (1941), in C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, Duncker & Humblot, 1958, pp. 375-385; trad. it. "Lo Stato come concetto concreto", in C. Schmitt, *La formazione dell'esprit in Francia*, *op. cit.*, pp. 103-117.
- Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre der Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938; trad. it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, Introduzione di C. Galli, Bologna, il Mulino, 2011.
- Schmitt, C., *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47* [1950], Con un saggio di F. Mercadante, trad. it. Milano, Adelphi, 1987.
- Schmitt, C., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), trad. it. Bari, Laterza, 1975.
- Slongo, P., *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

Spitz, J.-F., *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998.

Thomas, Y., “L’institution de la Majesté”, *Revue de Synthèse*, 3-4, 1991, pp. 331-386.

Thomas, Y., *Il valore delle cose* (2002), a cura di M. Spanò, con un saggio di G. Agamben, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 74-75.

Thomas, Y., “Res, choses et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain”, *Archives de Philosophie du Droit*, 25, 1980, pp. 413-426.

Vismara, G., “La disciplina giuridica del castello medievale (sec. VI-XIII)” (1972), ora in G. Vismara, *Scritti di storia giuridica*, vol. 4, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 1-133.

Weber, M., “I tipi del potere”, in M. Weber, *Economia e società* (1922), vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1961, pp. 207-211.

Weber, M., *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1922), a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1958.

Zarka, Y. C., a cura di, *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, Paris, PUF, 1996.

«PAR L'ENTREMISE DE LA COUTUME»:

MONTAIGNE E LA POTENZA DELLA CONSUETUDINE

È la *coutume*, dice Étienne de La Boétie, la «première raison de la servitude»<sup>1</sup>. Questa affermazione del *Discorso sulla servitù volontaria* non serve a conferire legittimità alla *coutume*, ma a ricostruire la genealogia dello *snaturamento* che l'essere umano subisce a causa sua: la storia, sebbene conduca di fatto alla servitù, dice La Boétie, non si declina sotto il suo segno e non si comprende a partire da essa, come se gli uomini avessero per lei un'inclinazione naturale. È presente nella «natura dell'uomo» tutt'altra cosa che l'inclinazione a obbedire alla volontà di un padrone<sup>2</sup>.

L'uomo, dice La Boétie, «né pour vivre franchement», è pervertito a tal punto da non desiderare e da non gioire che della servitù, «si direbbe, a vederlo, che egli non ha perduto la sua libertà, ma ha guadagnato la sua servitù»<sup>3</sup>. Si è detto che questa sfida alla ragione potrebbe essere in La Boétie un espediente retorico per incitare il lettore a un'azione *etica*, e cioè alla riconquista di un sé assolutamente libero, al cui culto ci si dovrebbe dedicare. Sia che quest'ultima venga intesa come la restaurazione della natura in noi, o piuttosto come l'invenzione di una natura propria, storicamente determinata, essa si fonderebbe comunque su una presa di coscienza razionale della servitù, che diventerebbe così la condizione per uscirne. La servitù ('volontaria') non sarebbe che un fatto accidentale, deplorabile ma non necessario, della storia umana, della quale la consuetudine sarebbe stata lo strumento, un accidente che non rimette però in discussione la vocazione dell'uomo alla libertà, che è la sua più sicura «assiette», come

<sup>1</sup> E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, a cura di A. e L. Tournon, Vrin, Paris 2002, qui p. 38. Ciò che è scandaloso nella servitù volontaria, per La Boétie, è il 'masochismo' del popolo che accetta di far piacere al principe sacrificando se stesso, letteralmente. La sottomissione non è normata da una tattica di sopravvivenza che supporrebbe, come in Spinoza, una strategia vitale del *conatus* irriducibile alle regole sociali. Essa è piuttosto per La Boétie il segno, incomprensibile, di una volontà che si rivolge contro se stessa, al punto da annichilirsi nella servitù all'Uno.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 31. Per una ricognizione complessiva sul concetto di *abitudine* nella filosofia francese si veda almeno M. Piazza, *L'antagonista necessario. Il pensiero francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano 2015, in particolare, su Montaigne, pp. 21-32. In generale, sul tema dell'abitudine, cfr. T. Sparrow, A. Hutchison, a cura di, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lexington Books, Lanham 2013.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 32 e p. 35.

---

P. Slongo, «Par l'entremise de la coutume»: Montaigne e la potenza della consuetudine, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 49-67.

dirà Montaigne<sup>4</sup>. Si tratta qui di *coutume* più che di *habitude*, ed è in questo significato ‘collettivo’ e ‘istituzionale’ che cercheremo di leggerla<sup>5</sup>.

### 1. *La coutume est une seconde nature*

In Pascal, l’«abitudine» è qualcosa che deve indirizzare e disciplinare l’immaginazione, essa svolge questa funzione almeno ad un primo livello. È nel «costume» – cioè nell’insieme di ordinamenti, leggi, istituzioni, usanze, tradizioni – che il consolidamento ha luogo in maniera compiuta. I costumi variano da popolo a popolo, ma nell’ambito di un paese determinato conferiscono unità interna, stabilità, continuità,

<sup>4</sup> Montaigne, *Essais*, a cura di P. Villey e V.-L. Saulnier, PUF, Paris 2004, I, 23, p. 117 (d’ora in poi citiamo da questa edizione, nel corpo del testo tra parentesi, con l’indicazione del libro in cifra romana, seguito dal capitolo e dalla pagina).

<sup>5</sup> Il termine *habitude*, tra il XVI e il XVII secolo, era semanticamente più vicino al latino *habitus* (e al greco *béxis*), da cui peraltro derivava, e non aveva ancora assunto su di sé i significati dell’altra costellazione concettuale *éthos-consuetudo*. Di qui l’esigenza sul piano filologico, oltre che concettuale, di mantenere uniti *éthos* e *coutume* (e dunque distinti dalla coppia *béxis-habitude*). In Montaigne, come in La Boétie, è «*coutume*» a definire il campo semantico dell’abitudine collettiva, cioè del ‘*costume-éthos*’. La parola *habitude* è impiegata da Montaigne undici volte negli *Essais* (R.E. Leake, *Concordance des ‘Essais’ de Montaigne*, 2 voll., Droz, Genève 1981) ed equivale al latino *habitus*, il termine della scolastica che traduce il greco *hexis*. Il significato moderno di abitudine è già attestato nel XVI secolo, e ricopre l’area semantica dell’*habitus*, “maniera d’essere”, “costituzione fisica”. L’idea di *abitudine* è indice della costanza, della stabilità, e della *complexion*. Così, gli Spartani hanno voluto dare un insegnamento ai loro fanciulli «alla prova dell’azione (*par l’essai de l’action*), formandoli e modellandoli al vivo (*en les formant et moulant vivement*), non solo con precetti e parole (*non seulement de préceptes et paroles*), ma soprattutto con esempi e opere (*mais principalement d’exemples et d’œuvres*), affinché questo non fosse una scienza nella loro anima (*afin que ce ne fût pas une science en leur âme*), ma tale fosse la sua complessione e il suo stato abituale (*mais sa complexion et habitude*)» (I, 25, 143). E ancora: «Si vede nelle anime di questi due personaggi [= Catone e Socrate] una così perfetta abitudine alla virtù che essa è diventata parte della loro natura (*une si parfaite habitude à la vertu qu’elle leur est passée en complexion*)» (II, 11, 425; la traduzione utilizzata è quella di Fausta Garavini: *Saggi*, Adelphi, Milano 1966). Talvolta il verbo *s’habituer* vuol dire «abitare, stabilirsi da qualche parte, avere il proprio domicilio, risiedere». Significa dunque l’*habitat*. Ma il sostantivo *habitude* ha anche un significato più tecnico, che è presente nella maggior parte dei casi (sette volte su undici negli *Essais*). Si tratta di un concetto che permette di pensare l’acquisizione della costanza o della padronanza. Non si nasce costante o padrone di sé, lo si diventa. In quattro ricorrenze il sostantivo ha questo significato del verbo abituarsi. In due casi però *habitude* indica anche lo stato fisico del malato, lo stato nel quale egli si trova abitualmente. In altre due occorrenze si trova l’impiego concomitante di abitudine e *natura*, o *naturale*. In *Essais*, I, 14, 68: «Forzeremo dunque la comune tendenza naturale (*Forcerons-nous la générale habitude de nature*), che si può vedere in tutto ciò che è vivente sotto il cielo, di tremare sotto il dolore (*qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur*)?». Cfr. M. Watkins, *Negotiating with a New Sovereign: Montaigne’s transformation of Habit into Custom*, in *A History of Habit*, cit., pp. 89-118; A. Tournon, voce «*Coutumes*», in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, a cura di Ph. Desan, H. Champion, Paris 2007<sup>2</sup>, pp. 230-233; M. Piazza, *L’antagonista necessario*, cit., p. 20; B. Carnevali, *Mimesis littéraire et connaissance morale. La tradition de l’éthopée*, in «*Annales HSS*», 65, 2010, 2, pp. 291-322. In generale, sulla decisiva distinzione tra ‘parola’ e ‘concetto’, si veda R. Koselleck, *Einleitung*, in O. Brunner, R. Koselleck, W. Conze (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1972-1997, Bd. I, pp. XIII-XXVII e Id., *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), trad. it. di A. Marietti Solmi, CLUEB, Bologna 2007<sup>2</sup>, pp. 91-109.

creano quello che Montesquieu definirà lo «spirito delle leggi»<sup>6</sup>. La gente comune, dice Pascal, non sa penetrare la logica di questo nesso tra immaginazione, abitudine e «costume», ma il suo buon senso istintivo la guida meglio di quanto non guidi quanti, «curieux examineurs des coutumes reçues», pretendono di demistificare i meccanismi dell'autorità nella pedante convinzione che sia possibile reperire per essa un fondamento realmente giusto. È questo il punto in cui si devono leggere i frammenti pascaliani delle *Pensées* relativi alla «ragione degli effetti»: l'occhio di chi sa quanto l'autorità sia infondata in natura, nella *vera* natura, vede come la «gente giudica bene le cose»<sup>7</sup> e qui individua quella rettitudine di giudizio che il popolo mette in atto senza saperlo. Qui, ciò che è 'naturale' è presentato come un dover-essere chiamato ad essere dalla consuetudine, che interviene dunque come principio 'naturale' per risvegliare in noi quelli che La Boétie chiamava «i semi» della *raison*. Ciò permette di cogliere una prima importante articolazione concettuale presente nel *Discorso della servitù volontaria* tra consuetudine e ragione. Permette di considerare, cioè, *in primo luogo* che l'essere dell'uomo non è propriamente 'naturale' ma lo diventa per mezzo della consuetudine; *in secondo luogo* che la consuetudine 'precede' la ragione nell'uomo poiché essa presiede al suo sviluppo, e che, *in terzo luogo*, l'uomo è più assoggettato alla consuetudine di quanto non sia, per natura, «sujet à la raison»<sup>8</sup>. In questo senso, l'alternativa invocata da la Boétie nel *Discorso* tra servire la ragione o servire un altro uomo, costituisce un'ipotesi soltanto fittizia, un'alternativa puramente teorica, e non descrive una situazione reale. Infatti, l'inizio della vita non ci offre una scelta tra seguire la ragione o seguire la consuetudine. Poiché, come dice Cartesio, «noi siamo stati bambini prima di essere uomini»<sup>9</sup>, siamo talmente immersi nella consuetudine che l'«errore» di cui parla La Boétie risulta in realtà inevitabile: «Ils prennent pour naturel l'état de leur naissance»<sup>10</sup>. Confondiamo necessariamente lo stato della nostra nascita con lo stato naturale. Montaigne aveva esteso il concetto: «De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veüe, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train» (I, 23, 115). Immersi nella consuetudine fin dalla nascita, siamo, di fatto, degli esseri costituiti da consuetudini.

<sup>6</sup> *De l'Esprit des lois*, I, 3, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, a cura di R. Caillois, Gallimard, Paris 1951, vol. II, p. 238.

<sup>7</sup> Pascal, *Pensées*, in Pascal, *Œuvres complètes*, éd. par J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, pp. 1060-1061.

<sup>8</sup> La Boétie, *Discours*, cit., p. 31.

<sup>9</sup> Cartesio, *I principi della filosofia*, Parte prima, § 1, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986, vol. 3, p. 21.

<sup>10</sup> La Boétie, *Discours*, cit., p. 35.

La consuetudine «fait notre être» senza che vi sia resistenza della nostra natura, perché ciò che le è conforme soddisfa il nostro desiderio di corrispondere ai desideri di coloro che ci hanno allevato, talvolta contro il buon senso, come osserverà Pascal, come quando ci costringono a «scegliere» un certo «mestiere» che non conviene alle nostre disposizioni naturali<sup>11</sup>. In questo contesto, in cui *alimentiamo* il nostro desiderio di servire, quella ‘prima natura’ che la consuetudine sopraggiungerebbe a ricoprire non è nient’altro che una nozione che risulta utile forgiare solo per pensare l’abitudine a partire da una *finzione* necessaria della natura, una costruzione artificiale e non più una condizione ‘originaria’ ed effettiva dell’essere umano: «la nature de l’homme est bien d’être franc et de vouloir l’être; mais aussi sa nature est telle que naturellement il tient le pli que la nourriture lui donne», dice La Boétie<sup>12</sup>. La tesi secondo la quale la consuetudine si trova nella nostra stessa natura è espressa qui per mezzo della metafora alimentare che è la stessa utilizzata da Montaigne. Se nel XVI secolo «nourrir» significa anche «educare»<sup>13</sup>, la ripresa della metafora da parte di Montaigne («nous humons les coutumes avec le lait de nostre naissance») permette di estendere l’azione della consuetudine a tutte le prime fasi della vita, anche prima dello svezzamento, e forse addirittura prima della nascita.

È proprio in questo senso, come si sa, che Pascal impiegherà il concetto di *coutume*:

Les pères craignent que l’amour naturel des enfants ne s’efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu’est-ce que nature ? Pourquoi la coutume n’est-elle pas naturelle ? J’ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu’une première coutume, comme la coutume est une seconde nature<sup>14</sup>.

Dato che tutto ciò che era chiamato naturale può essere perduto, e tutto ciò che era detto consuetudine può essere reso ‘naturale’<sup>15</sup>, si può sostenere che quello che in noi è detto naturale è ciò che lo *diviene* per mezzo della consuetudine. La sola norma immanente e conoscibile che s’impone con una forza tale da impedirci di riconoscerla come tale è quella della consuetudine, divenuta in questo senso *una natura*.

È Montaigne che aveva formulato con grande chiarezza questa ‘naturalità’ della consuetudine e che aveva esteso, nei *Saggi*, il concetto di ‘natura’ a tutto ciò a cui ci siamo «accoutumés»: «Appelons encore nature l’usage et la condition de chacun de nous

<sup>11</sup> Pascal, *Pensées*, cit., fr. 127, p. 1122 e fr.119, p. 1121.

<sup>12</sup> La Boétie, *Discours*, p. 38.

<sup>13</sup> Sulla semantica della «*nourriture*», si veda A. Bettoni, voce «*Alimentation*», in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., pp. 17-20.

<sup>14</sup> Pascal, *Pensées*, cit., fr. 120, p. 1121. Si veda su questo, Ch. Lazzeri, *Force et justice dans la politique de Pascal*, PUF, Paris 1993, pp. 44-46.

<sup>15</sup> *Pensées*, cit., fr. 121, p. 1121.

[...] ce qui me manque à ma coutume, je tiens qu'il me manque» (III, 10, 1009). Perché chiamare la consuetudine «seconda natura» se non si può ritornare alla «prima»<sup>16</sup>? Una volta compiuto questo passo, il concetto di 'snaturamento' perde il suo significato e la natura non può più essere utilizzata come norma per criticare la consuetudine. Nei termini che saranno di Pascal, «la coutume est notre nature»<sup>17</sup> vuol dire che la nostra natura non può essere determinata se non per mezzo della consuetudine, o, se si preferisce, che l'accostumarsi è un processo di naturalizzazione che, a differenza dell'attualizzazione di una prima natura o 'essenza' la cui normatività sarebbe immanente e costante perché sottratta al tempo, è invece *contingente*, e cioè storicamente determinato, soggetto alla variazione proprio perché i costumi sono sempre plurali, particolari, situati e mutevoli nel tempo, istituiti dalla loro stessa temporalità. Questo, per Montaigne, significa che l'essere umano non può accontentarsi della, né ridursi alla sua sola ragione: la sua vicenda soggettiva è costantemente 'travagliata', e non può essere oggettivata in una forma astratta che gli renda ragione: «C'est par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté, et les sauvages d'Ecosse n'ont que faire de la Touraine, ni les Scythes de la Thessalie» (I, 23, 116). Cercheremo di rivolgere la nostra attenzione, dunque, a questa *entremise de la coutume*.

Dire che la consuetudine ci insegna ad assumere il veleno dell'assoggettamento senza trovarlo amaro, può significare certo che essa ci avvelena a nostra insaputa, per mezzo di un lento adattamento, «peu à peu à la dérobade» (I, 23, 109), come scrive Montaigne, facendoci fare in maniera 'volontaria' ciò che non faremmo mai se non sotto la pressione della coercizione e della forza. Ciò significa che essa ottiene «insensibilmente» nel tempo, senza violenza e senza sforzo, aderendo al corpo che trascina con sé *l'esprit* senza che questo se ne senta trascinato, ciò che viene ottenuto per altre vie in maniera forzosa<sup>18</sup>. Ciò che emerge qui è una ragione degli usi nella quale appare il principio immanente che governa la società e rende possibile la determinazione di una posizione politica. Se lo stato antico del regno e della religione è 'migliore', è precisamente perché esso non è il suo stato originario. I riformatori sono prigionieri del fantasma dell'origine: l'origine della parola divina nella Scrittura, l'origine della monarchia nella teoria politica che guarda alle "leggi fondamentali" del Regno<sup>19</sup>. Il fantasma dell'origine è in questo

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Pensées*, cit., fr. 122-129, pp. 1122-1123.

<sup>18</sup> Il che implica che «l'accoustumance puisse joindre et établir l'effect de son impression sur noz sens» (*ibid.*).

<sup>19</sup> Il sintagma «lois fondamentales» è in questo contesto piuttosto recente, lo si trova per la prima volta in Théodore de Bèze (*Du droit des magistrats*, 1574). Su questo quadro costituzionale cfr. F. Cosandey - R. Descimon, *L'Absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Seuil, Paris 2002, pp. 51-105.

senso foriero di catastrofi, perché spezza violentemente le costruzioni ‘insensibili’ della consuetudine. La *coutume* è buona non perché testimonia della presenza di un’origine, ma al contrario perché essa è immemorabile, e cioè l’oblio dell’origine<sup>20</sup>.

Attraverso la consuetudine, siamo portati a fare qualcosa che gli altri vogliono che noi facciamo, e accettiamo di sottometterci ai loro desideri come se lo volessimo e lo desiderassimo noi stessi; ma questo permette effettivamente di vivere in pace. Nello stesso momento in cui la consuetudine ci assoggetta, essa ci insegna quella socievolezza e quella *conversazione* che sono costitutive dei vincoli propri alla civiltà. La *coutume* è buona proprio perché, essendo duttile essa è in grado di integrare le variazioni insensibili che esigono una composizione da parte nostra. Solo la storia, questa immensa sedimentazione delle maniere di essere, costituisce il *public*, perché soltanto essa forma il comune. L’allontanamento dal cielo della teologia e il silenzio della ragione svelano che l’istituzione che deve essere riconosciuta come ‘legittima’ è radicata nelle pieghe opache del tempo umano. Certo, La Boétie non teneva conto di questa articolazione, innanzitutto perché i vincoli della servitù che egli analizzava nel *Discorso* sono quelli che producono la tirannide, una situazione politica nella quale nessuno può trovare in suo interesse, e poi perché non ammetteva che la ragione non fosse il solo principio della disciplina sociale e che, come dirà Pascal, «nous soyons automates autant qu’esprit»<sup>21</sup> e che, quindi, gli automatismi del corpo sono altrettanti fattori di socializzazione. È questo che comprende Montaigne quando fa uso di questo concetto negli *Essais*.

## 2. *Mœurs et usances*

La consuetudine potrà essere infatti pensata da Montaigne a partire da questa sua capacità di produrre socialità: essa induce nel corpo un’attitudine che può assecondare la ragione, dato che quest’ultima può riconoscere come ‘ragionevole’ il suo accostumarsi a una disciplina di cui ha bisogno<sup>22</sup>. E senza la quale, secondo Montaigne nell’*Apologie de Raymond Sebond*, gli esseri umani vivrebbero «comme bestes brutes». Vediamo meglio, ora, perché questo disciplinarsi è prodotto dalla consuetudine: «Parquoy il vous sera mieux de vous resserrer dans le train accoutumé, quel qu’il soit, que de jeter votre vol à

<sup>20</sup> Quando Montaigne fa intervenire la divinità nelle sue riflessioni politiche, è sempre per richiamare questo oblio: «nulle lois ne sont en leur vrai crédit que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée, de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu’elles aient jamais été autres» (I, 43, 270).

<sup>21</sup> Ch. Lazzeri, *Force et justice*, cit., pp. 44-45.

<sup>22</sup> Si veda in generale sul tema della disciplina tra Cinque e Seicento, P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, il Mulino, Bologna 1999, in particolare pp. 185 ss.

cette licence effrénée» (II, 12, 559). Il progetto di imbrigliare l'*esprit* per mezzo di regole esteriori, come le consuetudini, «*le train accoutumé*», e un certo scacco di questo stesso progetto sono enunciati da Montaigne in una pagina dell'*Apologia* di grande densità:

On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'estude, comme au reste, il luy faut compter et régler ses marches : il luy faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrotte de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles : encores voit-on que par sa volubilité et dissolution, il eschappe à toutes ces liaisons. C'est un corps vain, qui n'a par où estre saisi et assené: un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir noeud ny prise (*ibid.*).

Tutta la problematica montaignana dell'*esprit* è contenuta in queste parole: il vagabondaggio dello spirito, la necessità di imbrigliarlo forzatamente, l'elenco delle regole esteriori come le consuetudini, i costumi e le leggi che lo vogliono disciplinare, ma anche lo scacco finale di questo progetto di disciplinamento dello spirito. Le aggiunte di Montaigne a questo testo del 1580 sono ancora più esplicite al riguardo:

C'est un outrageux glaive à son possesseur mesme, que l'esprit, à qui ne sçait s'en armer ordonnément et discrettement. Et n'y a point de beste, à qui il faille plus justement donner des orbieres, pour tenir sa veuë subjecte, et contrainte devant ses pas ; et la garder d'extravaguer ny çà ny là, hors les ornieres que l'usage et les loix luy tracent (*ibidem*).

Lo spirito è paragonato qui ad una bestia, non tanto ad una bestia selvaggia quanto ad un animale indocile e imprevedibile al quale bisogna fornire delle «barriere» per impedirgli di *vagare* di qua e di là (*d'extravaguer ny çà ny là*), come un cavallo imbizzarrito. L'elenco delle regole esteriori contiene le religioni, le leggi, le consuetudini, la scienza, i precetti morali, le pene giudiziarie, le ricompense sociali, la minaccia dell'Inferno, la promessa del Paradiso<sup>23</sup>. Di questa lunga serie di regole, che rimandano ad altrettante istituzioni, prendiamo in considerazione la consuetudine. Nella lista «de religions, de loix, de coutumes, de science, de preceptes, de peines, et recompenses mortelles et immortelles», è in realtà proprio la consuetudine ad essere oggetto delle analisi più attente da parte di Montaigne. D'altronde, la consuetudine, l'*usage* con le sue «barriere» è implicitamente o esplicitamente presente in tutte le altre istanze normative esteriori<sup>24</sup>:

<sup>23</sup> Com'è noto, Foucault parla di un 'dispositivo' di governo delle condotte che emerge proprio nel secolo XVI. Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, trad. it. di P. Napoli, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 165-183. Sul rapporto Foucault-Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro P. Slongo, "Techné tou bion". Foucault dopo Montaigne, in *La forza del vero. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1981-1984)*, a cura di P. Cesaroni e S. Chignola, ombre corte, Verona 2013, pp. 71-101.

<sup>24</sup> P. Mathias, *Montaigne, ou l'usage du monde*, Vrin, Paris 2006, pp. 100-116.

le religioni positive e il loro sistema di ricompense e di punizioni, le leggi e il dispositivo penale che in esse è incorporato, i precetti morali e le condotte che essi richiedono, le ricompense sociali, la scienza stessa per certi versi, non sono separabili da un insieme di credenze, di pratiche e di rappresentazioni collettive di cui la *coutume* è la chiave. Queste regole sono anzi, in un certo senso, le forme concrete che di volta in volta prende «la coutume».

Si può dire che il discorso di Montaigne sulla consuetudine si disponga lungo una doppia linea divergente, quella della critica e quella dell'elogio: da un lato la *coutume* non ha alcuna autorità propria, dall'altro «in mancanza di meglio», essa si vede riconosciuta una vera e propria funzione di regola e, anzi, di «regola delle regole»:

Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est generally à chacun d'obeyr aux loix de son pays [...]. Et par là que veut-elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre règle que fortuite ? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en cognoissoit, qui eust corps et véritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coutumes de ceste contrée, ou de celle-là : ce ne seroit pas de la fantasie des Perses ou des Indes, que la vertu prendroit sa forme (II, 12, 578-579).

La consuetudine non è altro che una regola fortuita, ma una regola essa stessa 'non regolata', dipendente dalla fantasia degli uni o degli altri. La contingenza dei costumi si connette così alla loro infinita diversità<sup>25</sup> e forza normativa: «Il y a infinies autres differences de coutumes, en chasque contrée : ou pour mieux dire, il n'y a quasi aucune ressemblance des unes aux autres» (II, 37, 777). Una volta riconosciuta dalla critica scettica come non regolata, la consuetudine dovrebbe in apparenza essere squalificata nelle sue pretese normative a regolare le azioni e le credenze degli uomini. Talvolta in effetti Montaigne arriva a giustificare il fatto che la consuetudine venga *seguita* ricorrendo all'argomento retorico della *excusatio*: «J'excuserais volontiers en notre peuple, de n'avoir autre patron et règle de perfection que ses propres mœurs et usances, car c'est un commun vice, non du vulgaire seulement, mais quasi de tous hommes, d'avoir leur visée, et leur arrêt sur le train auquel ils sont nés» (I, 49, 296). Più spesso, invece, attacca l'arbitrarietà delle *mœurs et usances*, la loro eccessiva *presa* sulla nostra vita: «C'est à la coutume de donner forme à notre vie, telle qu'il lui plait: elle peut tout en cela» (III, 13, 1080). Pur fortuita e contingente, la consuetudine funziona allora come regola di sostituzione, essa supplisce a qualcosa che manca. In mancanza di una conoscenza della

<sup>25</sup> Sul rapporto tra *coutumes* e leggi in Montaigne, cfr. U. Langer, *Montaigne's Customs*, in «Montaigne Studies», IV, 1-2, 1992, p. 81-96. Si veda anche A. Tournon, «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des Essais*, H. Champion, Paris 2006,, p. 227. Cfr. G. Cazeaux, *Montaigne et la Coutume*, Mimesis, Milano 2015.

vera giustizia, cioè, l'essere umano dovrà risolversi a seguire la regola che, saggiata da una lunga pratica, è con il tempo diventata consuetudine. La denuncia dell'arbitrarietà delle consuetudini lascia così il posto al riconoscimento della loro funzione sostitutiva, della loro efficacia reale produrre una giustizia che tenga conto della contingenza delle situazioni e delle relazioni localizzate in un ordinamento<sup>26</sup>, cioè tra forze concrete e storicamente determinate: «La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement que n'est celle autre justice spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices» (III, 1, 796). Questa «justice spéciale» non irrompe messianicamente negando l'ordine, ma dev'essere fatta agire nella situazione contingente della *police*, «contrainte au besoin de nos polices» (II, 12, 578-579)<sup>27</sup>.

### 3. *Le style commun*

Il capitolo 23 del Libro I, '*De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue*', appare, su questo punto, essenziale. Il pensiero segue qui un ordine chiaro, molto marcato dalle scansioni del testo. In un primo tempo, Montaigne denuncia la forza eccessiva della consuetudine, «violente et traîtresse maîtresse d'école» (I, 23, 109), mentre il suo fondamento è debole o inesistente: l'elenco delle *coutumes*, la cui lista si allunga via via nelle successive edizioni degli *Essais*, è una vera cartografia delle follie e delle aberrazioni dell'*esprit* umano. Questo interminabile catalogo produce nel lettore un crescente disgusto per costumi ora ripugnanti (mangiare il proprio padre, asciugarsi le mani sui testicoli mentre si mangia, ecc.), ora ridicoli o manifestamente iniqui. L'effetto prodotto è la tentazione di respingere ogni consuetudine. Tuttavia, scrive Montaigne, «Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun : Ains au rebours, il me semble que toutes façons escartees et particulieres partent plustost de folie, ou d'affectation ambitieuse, que de vraye raison» (I, 23, 118). Le consuetudini esprimono certo la 'follia' dello spirito umano, ma sarebbe a sua volta prova di follia o di dissimulazione, *d'affectation ambitieuse*, volersene tenere fuori: è il tema della seconda parte del capitolo sulla consuetudine, molto più breve della precedente. Montaigne arriva a scrivere: «Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que

<sup>26</sup> Sulla redazione scritta del diritto 'coutumier' e sugli ordinamenti politici nel secolo XVI in Francia, cfr. V. Piano Mortari, *Itinera juris. Studi di storia giuridica della età moderna*, Jovene, Napoli 1991, specialmente pp. 95-109. Cfr. il nostro *Genealogie della consuetudine nell'età delle guerre di religione in Francia*, in «Scienza & Politica», XXX, 58, 2018, pp. 155-176.

<sup>27</sup> «La droiture et la justice, si l'homme en connessoit qui eust corps et veritable essence, il ne l'atacheroit pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là» (II, 12, 579). Cfr. P. Desan, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, PUPS, Paris 2008, p. 166.

chacun observe celles du lieu où il est» (*ibid.*). La legge del luogo non è che una fantasia infondata, e tuttavia la regola delle regole induce a seguirla. La consuetudine, infatti, è una funzione che conferisce statuto di regola alle abitudini concrete, e al loro contenuto prescrittivo determinato. La consuetudine è cioè il fatto di seguire le abitudini e gli usi del luogo, spesso assurdi e aberranti agli occhi della ragione. Dato che nessuna regola migliore della consuetudine locale può essere dimostrata esser tale, la condotta degli esseri umani sarà per mezzo suo in ogni caso regolata. Significativamente, è proprio in queste poche pagine finali del capitolo che si trovano le formule più incisive contro le «nouvelletées» dei riformatori che pretendono di sostituire le regole antiche con nuove regole, e in quanto nuove *migliori*, producendo in realtà «des effets tres-dommageables». Dal momento che le consuetudini non sono fondate sulla ragione, esse non hanno altro fondamento che il consenso collettivo della *contexture* sociale che le osserva e devono di conseguenza essere preservate proprio per assicurare la coesione di questo stesso tessuto da cui sono prodotte e che, nella loro vigenza, concorrono a ordinare<sup>28</sup>. Il titolo di questo capitolo, ‘Della consuetudine e del non cambiare facilmente una legge accettata’, dice ad un tempo dell’articolazione difficile, ma reale, tra la bizzarria del catalogo dei costumi e la saggezza che insita nel seguire la consuetudine di un certo ambito spaziale, ma dice anche della necessità nella quale ci si trova talvolta di cambiare una legge accettata e dell’appello a misurare il rischio sempre connesso al cambiamento della consuetudine. È importante sottolineare, innanzitutto, che questo titolo parla della *coutume* e non tanto delle singole consuetudini, dove il plurale sarebbe comunque giustificato dal lungo elenco di costumi che vi sono rappresentati: «De la coutume...» rimanda non ad una consuetudine precisa, ma alla consuetudine come funzione – all’ordine della consuetudine, all’ordinamento consuetudinario<sup>29</sup> e cioè alla consuetudine come «regola delle regole».

L’argomentazione di questo capitolo innova profondamente rispetto ai concetti dello scetticismo antico<sup>30</sup>. Lo scetticismo greco, nella versione di Sesto Empirico ad esempio, rivelava le contraddizioni delle consuetudini<sup>31</sup> e tuttavia spingeva a vivere

<sup>28</sup> A. Tournon, «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des Essais*, cit., pp. 151-169. Di André Tournon si veda anche il fondamentale *Montaigne. La Glose et l’Essai* (1984), H. Champion, Paris 2001.

<sup>29</sup> Sulla consuetudine come ‘ordinamento’, P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 226-231. E anche S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffrè, Milano 1947, «Consuetudine», pp. 41 ss.

<sup>30</sup> Sullo scetticismo in Montaigne, cfr. F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, Paris 1997; Id., *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001 e M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, PUF, Paris 1998.

<sup>31</sup> Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di A. Russo, I, I, § 37, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 12. Il decimo modo, «quello che si riferisce agli indirizzi, ai costumi, alle leggi, alle credenze favolose

secondo quelle stesse consuetudini<sup>32</sup>. La diversità dei costumi conduce lo Scettico a sospendere il suo giudizio sulla natura e i criteri del «buono» e del «cattivo», a vivere dunque senza opinione, per cui egli seguirà le regole della vita quotidiana così come esse sono praticate nel luogo in cui vive, seguirà i costumi locali senza però aderirvi, semplicemente perché essi lì sono in vigore e non vi è alcun motivo di preferirne altri che non vi si trovano osservati. Il conformismo consuetudinario non è altro che la sanzione della *fatticità*.

Il discorso di Montaigne è più complesso a questo riguardo, anche nella sua descrizione delle consuetudini e nell'articolazione dialettica tra denuncia teorica dei costumi e giustificazione pratica della necessità di conformarvisi. Non si accontenta mai di opporre freddamente le diverse usanze le une alle altre, in una sorta di confutazione la cui regola in Sesto Empirico era la sottrazione: una «autorità» meno una «autorità» di significato contrario dà luogo ad un risultato a somma zero, bisogna operare una sospensione (*epochè*) del giudizio contrapponendo a ogni argomento un altro argomento opposto e dotato di «ugual forza» in modo che quella dell'*isostenia* sia un'operazione di neutralizzazione. Montaigne giustappone i costumi più disparati dando vita a una sorta di confutazione la cui regola è piuttosto l'addizione, come ad esempio nel caso delle settanta consuetudini eterogenee censite nel corso del capitolo 23 del Libro I. Questo incredibile catalogo di usanze giustifica la scelta di attenersi a quella del luogo in cui si vive non solo perché questa è *già* lì, ma anche perché la sua esistenza possiede la capacità di fissare l'*esprit*, di dargli reale consistenza.

La fatticità della consuetudine costituisce la sua materia, ma la sua funzione costituisce la sua forma. La materia della consuetudine *locale* è altrettanto infondata di quella di tutte le altre usanze del mondo, sembra dirci Montaigne, ma la sua forma di consuetudine, che consiste nel suo imporsi al nostro spirito con forza normativa, la giustifica. Da un certo punto di vista, si può dire che ogni consuetudine è una condotta singolare che si è istituita. Questa stranezza *istituita* protegge lo spirito da tutta una serie di altre stranezze che esso potrebbe incontrare o anche inventare, e lo protegge soprattutto dalla tentazione di vagare da una stranezza ad un'altra<sup>33</sup>. La regola di «suivre la coutume locale» è insomma assai più fondata in Montaigne che nello scetticismo

(τὰ ἔθνη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις) e alle opinioni dogmatiche», è trattato da Sesto nel § 145 del libro I, pp. 34-37; cfr. anche l. III, § 198, p. 169.

<sup>32</sup> *Ibidem*, l. I, § 17, p. 7: «Aderiamo infatti a una maniera di ragionare che c'insegna, in conformità del fenomeno, a vivere secondo i costumi, le leggi, le istituzioni degli avi (τὰ πάτρια ἔθνη καὶ τοὺς νόμους) e le nostre proprie affezioni».

<sup>33</sup> «Una consuetudine, mentre toglie la percezione di una stranezza, inculca la percezione di molte altre stranezze» (C. Montaleone, *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo Mondo nei Saggi di Montaigne*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 170).

antico. Attraverso uno stesso movimento di pensiero, infatti, Montaigne può sottoporre a critica l'assenza di fondamento delle consuetudini, e dunque il loro contenuto, e giustificare il fatto della loro obbedienza, dell'osservanza che si deve loro, perché esse posseggono una funzione stabilizzatrice<sup>34</sup> che ha a che fare con la loro forma, cioè con il loro stesso essere-costume, un insieme molteplice di regole e di pratiche d'uso.

Così, per uno strano rovesciamento, la violenza che Montaigne denunciava nella consuetudine prende insensibilmente la forma di una virtù. Per combattere contro gli smarrimenti dell'*esprit*, è necessaria una forza contraria, che è quella della *coutume*. La forza della consuetudine è dunque un indicatore inverso della forza del disordine proprio dello spirito dell'individuo, non tanto nel senso che lo esprima, quanto nel senso che funge da freno che imbriglia e disciplina il suo movimento disordinato, 'vano' e inappropriabile, nel senso cioè che è istituita per proteggere l'accumulazione di un sapere sedimentato che essa custodisce, un'esperienza che si costruisce nel tempo attraverso precedenti e prescrizioni, un'esperienza che non è del singolo individuo ma collettiva, incarnata nella storia 'par l'usage de quelque nation'. L'*uso* determina un vincolo, questo vincolo non è negativo ma positivo, perché si rivela come un moltiplicatore di possibilità e rende possibile un uso sociale e condiviso delle relazioni istituite, dei beni e delle forme di vita comuni. La consuetudine vincola perché è collettiva: essa è innanzitutto, per Montaigne, un fatto sociale, ma un fatto sociale la cui produzione è problematica. Da dove viene infatti la 'presa' delle consuetudini, la loro efficacia?

Possiamo dire da dove *non* viene: la forza della consuetudine non viene né da Dio né dalla ragione umana. Montaigne presenta le consuetudini come dei fatti che non si iscrivono necessariamente in una catena causale lineare. Ma allora quale causalità specifica potrà rendere conto dell'infinita varietà dei costumi? «Il n'est chose en quoy le monde soit si divers qu'en coustumes et loix. Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs [...] Le meurtre des enfans, meurtre des peres, communication de femmes, traficque de voleries, licence à toutes sortes de voluptez, il n'est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l'usage de quelque nation» (II, 12, 580). E ancora: «J'aime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public» (I, 23, 111).

<sup>34</sup> F. Brahami, *Montaigne et la politique*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 33-34, 2004, p. 15-37 e Id., *Être à soi? La place du politique dans les Essais*, in Ph. Desan, a cura di, *Montaigne politique*. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, H. Champion, Paris 2006, p. 39-56; si veda anche D. L. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, Ithaca 1990, pp. 153-176.

4. *Usage public*

L'*esprit* umano, sregolato, imprevedibile e immaginativo, è l'istanza che incontra i costumi, non li crea con un atto di volontà ma li trova e li segue, l'essere umano non è il titolare di una capacità di agire o di produrre opere separata dal suo *milieu*, ma seguendo *l'exemple de quelque usage public*, cioè nell'uso, e solo nell'uso, del mondo che lo circonda fa esperienza di sé e si costituisce in una maniera di vita. La consuetudine si istituisce da sé, per così dire. La si riconosce solo una volta che essa sia istituita e fissata, e cioè sia *in uso*. Nella sua «entremise». Non si coglie mai la consuetudine *in statu nascendi*, la si osserva nel suo divenire con uno sguardo rivolto all'indietro, con un movimento retrogrado che ripiega il corso del tempo: «Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione, accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla (*moy qui avois à la confirmer*) in altri» (I, 23, 151; 116). A voler risalire alla fonte della consuetudine, cercare e *saggiare* la sua genesi storica, si scopre in realtà – *puenda origo* – che il suo fondamento è assolutamente debole: «C'est merveille, de combien vains commencements, et frivoles causes, naissent ordinairement si fameuses impressions. Cela même en empêche l'information» (III, 11, 1029). Ma se il fondamento è 'vano', non perciò esso è inesistente, la causa è 'frivole' ma non è del tutto assente. Quel po' che si intravede della sua origine è sufficiente comunque a sdipanarne il filo: «Di fatto bisogna soltanto trovare il capo del filo, poi se ne sdipana quanto se ne vuole. E ci corre più dal niente alla più piccola cosa del mondo, che da questa fino alla più grande» (III, 11, 1027;1371). Montaigne spiega come quella 'piccola cosa', che non è un 'niente', si svolge attraverso un «progrès naturel» (III, 11, 1028) fino alla più grande, con un movimento di avvolgimento che si espande nella socializzazione e nella lunga durata. La consuetudine inizia ad istituirsi grazie a una sorta di avvitamento o piuttosto di ripiegamento del tempo: il tempo a venire è come contratto da questo tenue inizio, in qualche modo presentito, e si costituirà in direzione di una consuetudine, a poco a poco, fino a diventare, scorrendo come i fiumi, consuetudine *in uso* con forza di legge<sup>35</sup>:

Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos

<sup>35</sup> Abbiamo cercato di indagare la nozione di 'costituzione' in Montaigne nel nostro *Montaigne et le problème de la constitution*, in «Montaigne Studies», XXVIII, 1-2, 2016, pp. 49-64.

rivieres : suyvez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant (II, 12, 583).

Questa analisi vale, secondo Montaigne, anche per lo statuto da accordare alle formazioni della vita sociale: «La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme apres en loix ; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote scauroyent faire» (III, 9, 956-57). La necessità riguarda il fatto del poter vivere insieme, la 'cousture fortuite' riguarda la forma concreta che prende questa possibilità, la sua forma *contingente*. Questa contingenza si trasforma *poi* in legge durevole: «La conservation des estats est chose qui vray-semblablement surpasse nostre intelligence» (III, 9, 959); e più in là: «Tout ce qui branle ne tombe pas. La contexture d'un si grand corps tient à plus d'un clou. Il tient mesme par son antiquité : comme les vieux bastimens, ausquels l'aage a desrobé le pied, sans crouste et sans cyment, qui pourtant vivent et se soustiennent en leur propre poix» (III, 9, 960). Il solo fatto della lunga durata dà stabilità e consistenza, *peso*, alla 'contexture' e alla normatività che nel processo istituyente della sua tessitura politica – e quindi nel «commerce du monde» (III, 5, 861) – è venuta producendosi. La forza della consuetudine è dunque multiforme, anch'essa «tient à plus d'un clou». I costumi, perciò, nel loro contenuto prescrittivo e disciplinante, ricavano la loro forza dal solo fatto che lo spirito vi si è *abituato*, che essi vanno da sé e imitano la natura nel momento stesso in cui la alterano, e ricavano un supplemento di forza dal consenso che vi si esprime. Ma la consuetudine non è mai individuale, essa è sempre collettiva, la sua forza è quella della pressione sociale. È tanto più potente quanto più è inoggettivabile: «Mais le principal effect de sa puissance, c'est de nous saisir et empieter de telle sorte, qu'à peine soit-il en nous de nous r'avoir de sa prinse et de r'entrer en nous, pour discourir et raisonner de ses ordonnances» (I, 23, 115). La forza della consuetudine e delle sue «ordonnances» ci impedisce di metterla a distanza, di avvertirla in quanto consuetudine – ed è proprio questo che ne moltiplica il potere su di noi. La consuetudine dunque, per Montaigne, non appartiene propriamente all'ordine dell'*habitude*, nel senso che la *coutume* collettiva non procede dall'abitudine individuale, ma la precede e la forma. La consuetudine di cui parla Montaigne è innanzitutto una pratica sociale comune alla quale l'individuo si piega, alla quale deve 'abituarsi' dato che essa non è al suo inizio abitudine. Per Montaigne, così, la consuetudine non agisce dall'interno del soggetto umano, essa non è un principio con cui opera lo spirito o l'immaginazione del singolo, essa regola *da fuori* le credenze e le condotte, *effetti* dell'esteriorità che producono regolazione e, in questo senso,

abitudine. Una vita che può esistere soltanto in altro da sé e attraverso altri corpi è definibile solo in termini modali e non sostanziali. Essa non ha a che fare con una presunta 'natura' dell'uomo, ma è in relazione con la sua *condition*: le condotte, le maniere di vestirsi, le credenze religiose, le regole giuridiche, i riti sociali, le usanze. Insomma, l'*accoutumance*. Tutto un insieme di convenzioni, regole e *stili*, con i differenti livelli di normatività che comportano e che si traducono nel complesso delle relazioni che includono il soggetto, e dalle quali esso è costituito più che esserne il fondamento costituente, l'effetto sensibile più che la causa. Fino a ipotizzare che «l'accoutumance puisse joindre et établir l'effect de son impression sur noz sens».

##### 5. *Accoutumance*

Nel 'momento cartesiano' dell'individuo moderno<sup>36</sup>, l'agente concepirà se stesso, nei suoi rapporti con gli altri e con la natura, come un centro decisionale detentore di un potere che non dipende né dall'affettività né dalla pura intelligenza: potere *sui generis*, di cui Cartesio giunge a dire che è infinito, in noi come in Dio<sup>37</sup>, perché, in contrasto con l'intelletto necessariamente limitato nelle creature, il potere della *volontà* non implica un più o un meno; come il 'libero arbitrio' di cui è, per Cartesio, l'aspetto psicologico; dal momento in cui lo si possiede, lo si possiede integralmente. La volontà si presenta qui infatti come quel potere – che non potrebbe scindersi – di dire sì o di dire no, di acconsentire o di rifiutare. Questo potere si manifesta nella decisione. Dal momento in cui un individuo s'impegna in virtù di una scelta, *si* decide, e così si costituisce, qualunque sia il piano a cui si dispone la sua risoluzione, come agente, cioè come soggetto responsabile ed autonomo che si manifesta in e attraverso atti a lui imputabili. Non esiste azione volontaria senza un agente che ne sia il centro di imputazione e la fonte; non esiste agente senza un potere che ricollegli l'atto al soggetto che lo ha deciso e che ne assume nello stesso tempo la piena responsabilità. In Montaigne, invece, l'*accoutumance* gioca un ruolo nelle formazioni discorsive del nostro pensiero e della nostra stessa *conscience*, nell'intimità dell'uso di sé: «Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume: chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement» (*ibid.*). La consuetudine, che è sempre per ciascuno un'esteriorità (*mœurs approuvées et receues autour de luy*), orienta i gesti, gli atti

<sup>36</sup> Sul "momento cartesiano" della filosofia, cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 16-19.

<sup>37</sup> Si veda Cartesio, *Meditazioni*, IV, in *Opere filosofiche*, cit., vol. 2, pp. 53-54.

e i pensieri degli uomini, e in questo modo li lega a quel corpo – *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble* – del quale essa governa i modi di vivere<sup>38</sup>, i movimenti ed anche i desideri, «cristallizzando» invenzione sociale e *liaison* nelle istituzioni che concorre a regolare nella sua *police* e a fissare in *loi reçue*. Trasformando così la nostra vita in *costume*, in qualcosa che ci definisce senza però appartenerci, in una continua contrazione del fuori e del dentro, nella circolazione degli *emprunts* che riceviamo dal «commerce du monde» (III, 5, 861).

Si può liberare, allora, il concetto di *coutume* dalla dimensione ‘negativa’ in cui esso è rimasto durevolmente imprigionato solo se lo si pensa a partire da questa relazione con qualcosa che è, per se stesso, inappropriabile, un fuori che non può mai definitivamente esser fatto ‘proprio’. Ne deriva che la consuetudine – sorta secondo Montaigne per imbrigliare e contenere la potenza erratica dell’*esprit* – fa sì che l’insensibile coincidere in essa, nel movimento della *accoutumance*, di vita e «usage» apra alla variazione la potenza del nostro essere. Se ci indebolisce per meglio costringerci, nello stesso tempo moltiplica per mezzo della sua «*entremise*» le nostre forze perché ce ne serviamo nella «*pratique des hommes*» (III, 3, 824), nella *contexture* in cui viviamo, grazie a un continuo lavoro di rielaborazione delle percezioni e dei pensieri. Si tratta di un punto di soglia nella storia del concetto di «consuetudine». È quello che si vede nel paradosso della mitridatizzazione: Mitridate, re del Ponto, assumendo il veleno a poco a poco, non muore, ma è rafforzato e non solo intossicato dall’abitudine, cioè dalla *accoutumance*, dall’accostumarsi a quella «*nourriture*»<sup>39</sup>. È così che, diversamente da La Boétie, Montaigne legge il famoso *exemplum* sull’immunizzazione di Mitridate<sup>40</sup> e, all’inizio del capitolo 23 del libro I dei *Saggi*, ancora per illustrare la forza della consuetudine, racconta di quella ragazza di cui parla Alberto Magno, la quale «*recite s’estre accoustumée à vivre d’araignées*», e poi la storia di quella donna che, essendosi abituata a portare in braccio un vitello, continuava «*par l’accoustumance*» a portarlo «*tout grand boeuf qu’il était*» (I, 23, 108-109). Se, insensibilmente, «*l’accoustumance hebeté nos sens*», essa agisce anche come moltiplicatore delle nostre forze e, dunque, come una potenza sociale nella quale

<sup>38</sup> B. Fontana, *Montaigne’s Politics: Authority and Governance in the Essais*, Princeton U. P., Princeton 2008, p. 35.

<sup>39</sup> «Et ce Roy qui, par son moyen, renga son estomac à se nourrir de poison» (I, 23, 109).

<sup>40</sup> «Mais certes la Coustume, qui a en toutes choses grand pouvoir sur nous, n’a en aucun endroit si grande vertu qu’en cecy, de nous enseigner à servir, comme l’on dit que *Mithridate*, qui se fit ordinaire à boire le poison pour nous apprendre à avaler et ne trouver point amer le venin de la servitude» (La Boétie, *Discours*, cit., p. 35). Sull’immunizzazione di Mitridate al veleno, nelle fonti antiche, si vedano Appiano, *Historia romana*, XVI, § 11. 1 e Dione Cassio, *Historiae romanae*, XXXVII, 13.

queste forze si articolano con l'ambiente relativo presente potenziandosi a loro volta<sup>41</sup>. Essa non ha altra consistenza e altro luogo che la relazione d'uso nella quale si compongono i due movimenti dell'appropriazione e dell'espropriazione – senza poter essere completamente separabili l'uno dall'altro, e in cui non vige altra ragione se non l'«usage du monde» (III, 11, 1026) e la «cousture» contingente che esso determina. Solo *dopo* essa si trasforma in legge *reçue*: «cette cousture fortuite se forme apres en loix». Montaigne afferma così l'idea delle differenziazioni di un comune che si istituisce di continuo attraverso la cresta volatile delle contingenze. La *contexture* politica è intessuta di queste istituzioni, di una pluralità di regimi regolativi infra-legali immanenti alla connessione delle «diverses pieces» e alla loro composizione, alla densità storica di questa composizione, «des mœurs, en usage commun et reçue» (III, 9, 956).

Di questa «cousture» Montaigne ci dice che essa è *un bastiment de diverses pieces jointes ensemble*, e cioè una *police*<sup>42</sup> che si effettua nella pluralità: «d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pieces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'entasse» (I, 23, 119)<sup>43</sup>. Eppure, l'*accoustumance* che rende stabile *une telle liaison* è anche – con un paradossale rovesciamento – la forza capace di inclinarci al cambiamento e alla trasformazione. Proprio questo, anzi, è il più nobile e il più utile dei suoi insegnamenti:

Les gueux ont leurs magnificences et leurs voluptez, comme les riches, et, dict-on, leurs dignitez et ordres politiques. Ce sont effects de l'accoustumance. Elle nous peut dire non seulement à telle forme qu'il luy plaist [...], mais au changement aussi et à la variation, qui est le plus noble et le plus utile de ses apprentissages. (III, 13, 1082-1083)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> «L'accoustumance est une seconde nature, et non moins puissante. Ce qui manque à ma coutume je tiens qu'il me manque» (III, 10, 1010). Cfr. A. Tournon, «Route par ailleurs», cit., p. 227.

<sup>42</sup> Il concetto di «*Police*» nel lessico politico francese del secolo XVI riveste un carattere ambiguo, la sua etimologia è la stessa di «politique», e rinvia a *politeia*: ordinamento, governo e buon ordine della *civitas*. In Montaigne indica la disposizione o l'ordine delle cose, non solo della comunità politica, ma anche del mondo stesso nel suo insieme (ad es. I, 12, 456). Su questo si veda M. L. Demonet, *Le politique "nécessaire" de Montaigne*, in Ph. Desan (ed.), *Montaigne politique*, cit., pp. 17–37. Abbiamo cercato di mostrare la centralità di questa nozione in Montaigne nel nostro P. Slongo, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Angeli, Milano 2010, pp. 155-202.

<sup>43</sup> Commenta Claude Lévi-Strauss in una conferenza del 1992: «Et donc les coutumes d'un peuple forment un tout et ça ne sert à rien d'en critiquer une parce que si on en critique une, c'est tout le reste qui va s'effondrer et qu'à ce moment-là c'est donc l'effondrement d'une culture au lieu d'avoir son assiette et son évolution» («*Retour à Montaigne*», in Id., *De Montaigne à Montaigne*, éd. établie et présentée par E. Désveaux, Éditions de l'ÉHESS, Paris 2016, p. 63). Ci permettiamo, su questo, di rinviare al nostro *La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne*, in «Politica & Società», 2, 2019, pp. 243-268.

<sup>44</sup> Il testo prosegue così: «La meilleure de mes complexions corporelles c'est d'estre flexible et peu opiniastre: j'ay des inclinations plus propres et ordinaires et plus agreables que d'autres; *mais avec bien peu d'effort je m'en destourne, et me coule aisément à la façon contraire*. Un jeune homme doit

Non sono i nostri ragionamenti astratti («nos discours», diceva Montaigne nel capitolo sulla *Coutume*) a farci agire in modo conveniente nel flusso aleatorio ma reale delle cose e delle istituzioni che si stabiliscono, in qualche modo, sui loro sedimenti, ma l'*accoutumance* al mutamento e alla variazione. Quest'attitudine è il più utile dei suoi insegnamenti perché rende capaci anche di cambiare «des façons et formes reçues» (III, 3, 118), e di piegare così la modalità contingente della *contexture* leggi-costumi, che non può fissarsi in un unico modello di coerenza quando l'urgenza determinata dalle costrizioni di una situazione mutevole, dalle lotte e dai conflitti storici, dai «troubles» di una realtà politica in movimento<sup>45</sup>, dagli *accidens extraordinaires* delle «nostre guerre civili»<sup>46</sup>, sia così grande «che occorre che le leggi le facciano un po'di posto» (I, 23, 122). Se la vita è il luogo dell'articolarsi di questa contingenza e della «fortune» in cui si situa la stessa azione politica, l'*accoutumance* del filosofo «impremedité et fortuite» (II, 12, 546) è «il sapersi applicare a diversi usi» (III, 3, 819), accogliendo nel proprio *ethos* il movimento e la variazione che sono i caratteri del «branloire perenne». Così, la radice di ogni uso di sé è un distacco da sé: «È essere, ma non è vivere, tenersi attaccato e obbligato a un solo modo di vita (*à un seul train*). Le più belle anime sono quelle che hanno maggior varietà e duttilità (*plus de variété et de souplesse*)» (*ibid.*, 818). La capacità di usare di sé coincide qui con la capacità di mutare un certo *usage de la vie ordinaire* (III, 13, 1108), di dismettere abitudini con *nonchalance* («Amo le brevi abitudini», dirà Nietzsche nel solco di Montaigne<sup>47</sup>), di usare la vita in altri modi, di farne qualcos'altro, di «variarla» secondo differenti maniere, attitudini, inclinazioni, *saggiandola* attraverso esperimenti ed esercizi<sup>48</sup>. E attraverso una continua comunicazione e produzione, che definisce uno *stile*: «La mia forma essenziale è propria alla comunicazione e all'espressione (*à la communication et à la production*), io sono tutto al di fuori (*tout au dehors*) e in evidenza, nato alla società e all'amicizia» (III, 3, 823). In questo *essayer* è all'opera una *puissance* ancora

troubler ses regles pour esveiller sa vigueur, la garder de moisir et s'apoltronir. Et n'est train de vie si sot et si debile que celui *qui se conduit par ordonnance et discipline*» (III, 13, 1083 (1449); corsivo nostro). Sono esposti qui da Montaigne gli elementi di una singolare *epimeleia beaoutou*.

<sup>45</sup> «La liaison et contexture de cette monarchie et de ce grand bastiment ayant esté desmis et dissout» (I, 23, 119).

<sup>46</sup> I, 26, 207. Su questo, cfr. G. Nakam, *Les 'Essais' de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Nizet, Paris 1984, in part. pp. 183-196: «'Nouvelletés' et *Coutume*».

<sup>47</sup> E prosegue: «e le considero l'inestimabile mezzo per imparare a conoscere *molte* cose e situazioni» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 295, trad. it. di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, t. II, p. 171).

<sup>48</sup> «L'ame y a une continuelle exercitation, à remarquer les choses inconnues et nouvelles. Et je ne sache point meilleure escole, [...] à façonner la vie, que de lui proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies, et usances: et lui faire gouter une si perpetuelle variété de formes de notre nature» («*De la vanité*», III, 9, 973-974).

inadempita, la vita come produttività, divenire, variazione, esercizio e *déplacement*<sup>49</sup>, la possibilità di dis-togliersi da sé e dalle proprie usanze, la potenza di mutare *accostumandosi* a «diversi usi». Di qui, l'impossibilità di fissare o definire individui determinati una volta per tutte, assoggettati a un solo modo di vita, e l'emergere piuttosto di punti aleatori, per così dire, sui quali influiscono pratiche e sperimentazioni, *essais* differenti. In un passo decisivo dello stesso capitolo (*'Di tre commerci'*), Montaigne aggiunge: «La vita è un movimento ineguale, irregolare e multiforme. Non è essere amico di sé, e meno ancora padrone, è esserne schiavo, il seguire se stesso continuamente (*de se suivre incessamment*) ed essere così preso dalle proprie inclinazioni da non potersene mai distogliere (*qu'on n'en puisse fourvoyer*), da non poterle modificare (*qu'on ne les puisse tordre*)» (*ibid.*, 819).

<sup>49</sup> Vi è in Montaigne un'indubbia presenza delle pratiche di sé dello stoicismo antico. Sul mettersi alla prova negli stoici, si vedano le osservazioni proposte da M. Foucault in *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard/Seuil, Paris 2001, p. 413. Su questo punto, ci permettiamo di rinviare al nostro «*Le réel de la philosophie*»: *Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie*, in P. Desan, sous la direction de, *Les usages philosophiques de Montaigne, du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Éditions Hermann, Paris 2018, pp. 391-406.

## MONTAIGNE E LA GIUSTIZIA ZOPPA

Nel capitolo conclusivo degli *Essais* (III, xiii), intitolato “De l’expérience”, Montaigne deplora la moltiplicazione incessante delle leggi che si illude di poter contrastare la proliferazione delle *glosse* giuridiche, e cioè «il potere dei giudici» nell’interpretazione delle leggi, quando queste si rivelano infinite e portano, in sede di giudizio, a delle sentenze incerte nei loro stessi fondamenti. Chi agisce così, come fece Giustiniano, non si rende conto «che c’è tanta libertà e ampiezza nell’interpretazione delle leggi quanta nella fabbricazione di esse» (III, xiii, 1065; 1423-1424)<sup>1</sup>. Il lessico giuridico è frequentemente mobilitato nella scrittura *Saggi*<sup>2</sup> e allo stesso tempo messo in tensione tanto da farne l’emblema di una tendenza generale del *discorso* degli uomini<sup>3</sup>. Il paradigma negativo di questa propensione «à nous entregloser» è quello della retorica giudiziaria: «Infatti abbiamo in Francia più leggi di tutto il resto del mondo insieme<sup>4</sup>, e più di quante ne occorrerebbero per governare tutti i mondi di Epicuro» (III, xiii, 1066; 1424). La messa in forma di legge non renderà mai ragione, per Montaigne, dell’infinita

<sup>1</sup> Si risente qui la polemica degli umanisti contro le carenze metodologiche di glossatori e commentatori, cioè «verso il modo disinvolto con cui essi avevano maneggiato il diritto romano.» (P. GROSSI, *L’Europa del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 90). Si veda, su questa polemica, V. PIANO MORTARI, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, 1962, capitolo II: *Antiromanesimo e nazionalismo giuridico*, pp. 95-170. Per una sintesi più recente, cfr. J.-M. CARBASSE,  *Coutume, temps, interprétation*, in «Droits», 30 (2000), pp. 15-28. Sul quadro storico e *costituzionale* nel quale si colloca il discorso di Montaigne, e sul dibattito intorno al diritto consuetudinario nel secolo XVI in Francia, cfr. H. HÖPFL, *Fundamental Law and the Constitution in Sixteenth-Century France*, in *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, hrsg. von R. Schnur, Berlin, Duncker & Humblot, 1986, pp. 327-356. Ci permettiamo di rinviare, su questo, al nostro *Genealogie della consuetudine nell’epoca delle guerre di religione in Francia*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», XXX (2018), 58, pp. 155-176. Da qui in poi citeremo gli *Essais* da questa traduzione: MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 2002 (1<sup>a</sup> ed. 1966); nel corpo del testo, tra parentesi in cifra romana il numero del libro e del capitolo, poi la pagina dell’edizione francese (MICHEL DE MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004<sup>3</sup>) e della succitata traduzione di Fausta Garavini. Le lettere *a*, *b*, *c* indicano i tre diversi strati cronologici del testo.

<sup>2</sup> Si veda su questo R. RAGGHIANI, *Le lexique du droit dans les Essais de Montaigne*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di «Rinascimento», vol. 53, Firenze, Olschki, 2019.

<sup>3</sup> Sul nesso tra il modello giuridico della “*glose*” e la struttura dell’*essai* rinviamo all’interpretazione fornita da A. TOURNON nel suo *Montaigne: La glose et l’essai*, Paris, H. Champion, 2002 (ed. or. 1983).

<sup>4</sup> Le osservazioni fatte da Montaigne a proposito della inutile proliferazione delle leggi in Francia esprimevano una opinione diffusa nella cultura del tempo e saranno più tardi riprese da Pascal, che se ne servirà per meglio argomentare la propria valutazione del pensiero montaigniano (PASCAL, *Colloquio con M. de Saci*, in Id., *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola e R. Talella, Milano, Rusconi, 1984, pp. 317-318).

varietà e differenza dei «casi» e degli eventi che così si tratterebbe di governare, cioè della irriducibile natura circostanziale delle azioni in cui si esprime la vita del corpo sociale, la sua «contexture» plurale sempre mutevole e, quindi, il suo diritto. La «presunzione» e la «vanità» del legislatore va qui di pari passo con quella della medicina, che cerca di imporre *al corpo* le sue regole e i suoi «nomi», forzandone la spontanea capacità di produrre da sé la propria *salute*.

Così, esplicitando la corrispondenza del discorso giuridico con quella propria ad ogni rappresentazione che pretenda di classificare e contenere «la variazione degli esempi», Montaigne può aggiungere:

Che cosa hanno guadagnato i nostri legislatori a trascinare centomila specie e fatti particolari e applicarvi centomila leggi? Questo numero non ha alcuna proporzione con l'infinita varietà delle azioni umane. La moltiplicazione delle nostre invenzioni non raggiungerà mai la variazione degli esempi (*n'arrivera pas à la variation des exemples*). Aggiungetevne cento volte tanti: non accadrà per questo che fra gli avvenimenti futuri se ne trovi qualcuno che, in tutto questo gran numero di migliaia di avvenimenti scelti e registrati, ne incontri un altro al quale si possa unire e col quale possa combaciare così esattamente che non vi resti qualche circostanza e diversità (*quelque circonstance et diversité*) che richieda una diversa considerazione di giudizio. C'è poco rapporto fra le nostre azioni, che sono in perpetuo mutamento, e le leggi fisse e immobili. (III, xiii, 1066; 1424)

Le azioni degli uomini comportano sempre un “resto”, un'eccedenza irriducibile alla fissità di una legge immobile, proprio perché in ciascuna di queste azioni rimarrà sempre «qualche circostanza e diversità» come *effetto* del loro essere, cioè della struttura stessa del loro accadere, *en perpétuelle mutation*. Il carattere intrinsecamente *dinamico* dell'agire umano, la sua natura *eventuale*, è esattamente ciò che le leggi «immobili» non possono contenere, col quale possano “combaciare” esattamente, per quanto le si moltiplichino: «credo inoltre – aggiunge Montaigne – che sarebbe meglio non averne affatto che averne un tal numero come abbiamo noi». Lungi dal costituire quella «*vertu royale*»<sup>5</sup>, ancora evocata allusivamente nel capitolo “Des coches” («La virtù regale sembra consistere soprattutto nella giustizia», leggiamo in III, vi, 903; 1202), la giustizia non appare ormai, nell'ultimo capitolo degli *Essais*, che nella precarietà e nell'erranza delle sue pratiche effettive<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> In generale, sulla concezione ‘premoderna’ della giustizia, si veda P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995; molto consonante con questa prospettiva, G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in «Filosofia politica», XV, 1 (2001), pp. 5-28. Si veda anche PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2000.

<sup>6</sup> Su questo aspetto della critica di Montaigne alla giustizia resta fondamentale H. FRIEDRICH, *Montaigne*, Bern, Francke Verlag, 1949, cap. 3. La trattazione più esauriente e sistematica su Montaigne e il diritto è quella di M. KÖLSCH, *Recht und Macht bei Montaigne*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974, di cui si veda in part. il capitolo terzo, intitolato *Ordnungsversuche*, pp. 60-97. Su

1. Una delle critiche più radicali si trova espressa proprio in un lungo sviluppo postumo del capitolo “De l’expérience”, che chiude l’insieme dei *Saggi*. Questo passaggio riassume con grande precisione le accuse ricorrenti formulate, lungo tutto il corso dell’opera, nei confronti del funzionamento ordinario della giustizia:

Considerate la forma di questa giustizia che ci regge (*Considérez la forme de cette justice qui nous régit*): è una vera testimonianza dell’umana debolezza (*de l’humaine imbecillité*), tante contraddizioni ed errori vi sono. L’indulgenza e il rigore che troviamo nella giustizia, e dell’una e dell’altro ce n’è così gran quantità che non so se vi si trovi altrettanto spesso il giusto mezzo fra i due, sono parti malate e membra deformi del corpo stesso e dell’essenza della giustizia (*membres injustes du corps mesmes et essence de la justice*). Alcuni contadini sono venuti poco fa ad avvertirmi precipitosamente che hanno lasciato or ora in una foresta che mi appartiene un uomo ferito da cento colpi, che respira ancora e che ha chiesto loro dell’acqua per pietà e aiuto per sollevarlo. Dicono che non hanno osato avvicinarlo e se ne sono scappati via, per paura che gli uomini della giustizia (*les gens de la justice*) li cogliessero sul posto e, come si fa con coloro che sono trovati vicino a un uomo ucciso, dovessero render conto di quell’incidente a loro completa rovina, non avendo né capacità né denaro per difendere la loro innocenza. Che cosa avrei dovuto dir loro? È certo che questo dovere di umanità li avrebbe messi in difficoltà (III, xiii, 1070; 1430-1431).

Qui, la critica alla forma generale della giustizia è illustrata da un esempio concreto, che apre uno squarcio improvviso – come spesso accade in Montaigne – sulla feroce scena storica della Francia delle guerre civili di religione e che manifesta lo scarto radicale che separa la *ratio* di una legge e la sua applicazione effettiva<sup>7</sup>, fino a produrre il risultato opposto rispetto a quello cercato. La situazione che vi è descritta ripropone, nella sua inaggrabile e cruda realtà, la questione cruciale del *iustus* nello *ius*: come far coincidere la regola generale e il caso singolare?<sup>8</sup> Come evitare, cioè, che la ricerca della giustizia sia immediatamente deviata rispetto allo scopo che la norma che la dovrebbe realizzare si propone? E cioè che il diritto posto possa rovesciarsi in grave ingiustizia?<sup>9</sup>

L’esempio di questi contadini disorientati e spaventati, manifesta per Montaigne il disaccordo strutturale tra una certa idea della giustizia e il suo inevitabile “istituirsi” in regole e procedure. Queste si rovesciano quasi sempre, infatti, contro la maniera “naturale”, o *ingenua*, di sentire e di agire che spontaneamente sembra essere *giusta*: nel

questo ci permettiamo di rinviare anche a P. SLONGO, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano, FrancoAngeli, 2010, pp. 203-247.

<sup>7</sup> Un’accurata ricostruzione storica del diritto moderno nella Francia nel XVI secolo si trova in V. PIANO MORTARI, *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Napoli, Jovene, 1990 e Id., *La formazione storica del diritto moderno francese. Dottrina e giurisprudenza del secolo XVI*, in Id., *Itinera juris. Studi di storia giuridica dell’età moderna*, Napoli, Jovene, 1991, pp. 113-144.

<sup>8</sup> La questione del rapporto tra il “caso” e la regola giuridica è al centro di un celebre saggio di Y. THOMAS, *L’extrême et l’ordinaire. Remarque sur le cas médiéval de la communauté disparue*, ora in Id., *Les opérations du droit*, M.A. Hermitte et P. Napoli (éd.), Paris, Gallimard-Seuil, 2011, pp. 207-237.

<sup>9</sup> Alla giustizia in Montaigne è dedicato il numero del «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne» (d’ora in poi «BSAM»), *La Justice*, VIIIème série, 21-22, janvier-juin 2001.

caso specifico, soccorrere l'altro che soffre. Le regole della giustizia, istituite – in forza di un ordinamento – per le necessità della vita in comune in una comunità definita da una sfera di azione condivisa sono, così, presentate come una «vera testimonianza della umana debolezza», cioè come *effetti* dell'ontologia difettiva che marca l'umano; chi vuol saggiare e applicare le leggi e i costumi nel loro carattere di «realtà» anch'esse instabili e mutevoli, deve seguirne i mutamenti compiendo il maggior numero possibile di «esperimenti», a seconda di come esse di volta in volta gli si presentano<sup>10</sup>. Montaigne intende non tanto il contrassegno di una «imbecillité», o di una cecità connaturata ai legislatori (anche se questa possibilità non è da escludere), quanto piuttosto e soprattutto l'incapacità di far discendere da queste regole una pratica capace di sfuggire al formalismo del diritto<sup>11</sup>. Questa «imbecillité» sembra infatti rinviare qui più che ad una mancanza di intelligenza a una debolezza costitutiva, a una malattia irrimediabile: «Così le leggi servono, e così si adattano ai nostri affari, per qualche interpretazione contorta, forzata e obliqua» (III; xiii, 1070; 1430-1431). Se Montaigne accosta così spesso la giustizia alla medicina, infatti, è perché entrambe si dimostrano incapaci di trovare dei veri rimedi ai mali di cui soffrono gli uomini, arrivando anzi il più delle volte, sia l'una che l'altra, ad aggravarli, dal momento che sono nel loro stesso *corpo* composte a loro volta di «parti malate e membra deformi». Nel seguito di questo passo del capitolo “De l'expérience”, infatti, Montaigne accentua la sua critica della giustizia *stabilita*, evocando la questione dell'errore giudiziario e soprattutto la difficoltà di porvi rimedio o anche soltanto di riconoscerlo all'interno di una procedura<sup>12</sup> capace di correggere sé stessa:

Quanti innocenti abbiamo scoperto che sono stati puniti, dico senza colpa dei giudici; e quanti ce ne sono stati che non abbiamo scoperto? Questo è accaduto ai miei tempi: certe persone sono condannate a morte per un omicidio, la sentenza, se non pronunciata, è, per lo meno, conclusa e stabilita. A questo punto i giudici sono avvertiti dagli ufficiali di una corte subalterna vicina che essi detengono alcuni prigionieri i quali confessano

<sup>10</sup> E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* (1946), 2 voll., Torino, Einaudi, 2000, p. 35.

<sup>11</sup> Così, il giudizio si deve esercitare, in “Dell'esperienza”, proprio su ciò che le leggi sono diventate nel corso della drammatica esperienza storica della Francia dilaniata da una feroce guerra civile che ne mette in pericolo l'esistenza stessa come comunità politica, minacciando la sua dissoluzione. «La visione pessimistica – che Montaigne, esperto di diritto, contempla con i suoi occhi venati di un corrosivo scetticismo – si traduce in una diagnosi puntuale di che cosa sia diventata la *loy* in Francia nella seconda metà del Cinquecento: una norma che si autolegittima come legge, cioè come volizione di un soggetto sovrano» (P. GROSSI, *Giustizia come legge o legge come giustizia?* in Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 32-33).

<sup>12</sup> Tra i contributi legislativi che imposero i modelli processuali di età moderna, l'*ordonnance* di Francesco I del 1539, nota come *ordonnance* di Villers-Cotterets, espresse con chiarezza quella vocazione alla *procedura* che avrebbe trovato piena conferma nella trama articolatissima dell'*ordonnance criminelle* del 1670, vero monumento riassuntivo della procedura penale di Antico Regime (J.-M. CARBASSE, *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, avec la collaboration de P. Vielfaure, Paris, PUF, 2014<sup>3</sup>, pp. 215-235).

esplicitamente quell'omicidio, e portano su tutto questo fatto una luce indubitabile. Si delibera se per questo si debba interrompere e differire l'esecuzione della sentenza stabilita contro i primi. Si considera la novità dell'esempio e la sua importanza per sospendere i giudizi; che la condanna è stata emessa, i giudici non hanno possibilità di ripensamento. Insomma quei poveri diavoli sono sacrificati alle formule della giustizia (*sont consacrés aux formules de la justice*). (III, xiii, 1070-1071; 1431)

Quest'ultima formula – specialmente il verbo utilizzato da Montaigne – è sorprendente. Se degli esseri umani si vedono «consacrez» alle formule della giustizia, ciò evidentemente non accade nel senso di una “dedizione”, cioè nel senso in cui ci si consacra a qualcosa di alto e di nobile com'è la Giustizia, ma piuttosto nel senso di un rituale “sacrificale” di cui essi, «quei poveri diavoli», sono le vittime innocenti o, come forse direbbe René Girard, «*le bouc émissaire*»<sup>13</sup>, dato che essi sono i malcapitati ai quali un fulmine – quello della legge – piove sulla testa<sup>14</sup>, innocenti votati all'espiazione di una colpa che non hanno commesso, ma che una comunità non può accettare di lasciare impunita<sup>15</sup>.

La giustizia apparirebbe allora come una divinità crudele che reclama il sacrificio di esseri umani in ragione della sua supposta onnipotenza sovrana. Questo sacrificio spietato operato da un'istituzione che preferisce condannare degli innocenti piuttosto che riconoscere il suo scacco o i suoi errori, non è tuttavia qualcosa di irreparabile per Montaigne. Egli evoca un esempio di compromesso accettabile, benché necessariamente *claudicante*:

Filippo, o qualche altro, ovviò a un inconveniente simile in questo modo: aveva condannato a grosse multe un uomo invece di un altro, con un giudizio definitivo. Scoprendosi la verità qualche tempo dopo, si trovò che aveva giudicato ingiustamente. Da una parte c'era la ragione della causa, dall'altra la ragione delle formule giuridiche. Egli soddisfece in certo modo ad ambedue, lasciando la sentenza qual era e riparando di tasca sua il danno del condannato<sup>16</sup>. Ma si trovava di fronte a un fatto riparabile; i miei furono impiccati irrimediabilmente. Quante condanne ho visto più criminali del crimine? (III, xiii, 1071; 1431-1432).

<sup>13</sup> R. GIRARD, *Il capro espiatorio* (1982), Milano, Adelphi, 1987. Sul tema, da un'altra prospettiva, G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

<sup>14</sup> P. GROSSI, Giustizia come legge o legge come giustizia? cit., p. 17.

<sup>15</sup> *Il capro espiatorio*, cit., pp. 129-134; sulla relazione tra giustizia e “sacrificio”, R. GIRARD, *La Violenza e il sacro* (1972), Milano, Adelphi, 1980, pp. 38-39. Il sistema giudiziario *razionalizza* la vendetta, per Girard, «riesce a suddividerla e a limitarla come meglio crede; la manipola senza pericolo; ne fa una *tecnica* estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza» (ivi, pp. 40-41). Si veda in proposito R. ESCOBAR, *Metamorfosi della paura*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 169 e sgg.

<sup>16</sup> L'esempio si trova in PLUTARCO, *Apophthegmata*, nei *Moralia* che Montaigne legge nella famosa traduzione di J. AMYOT, *Les Œuvres morales et mêlées de Plutarque, traduites du grec en François par Messire Jacques Amyot*, à Paris, de l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572.

L'esempio invita – dunque – a *rimediare* a quella sorta di intangibilità quasi sacra del giudizio emesso, dal momento che esso è contraddetto da una prova fattuale che dovrebbe essere capace di produrre retroattivamente un effetto di rettifica e di riparazione. Nell'*Etica Nicomachea* (1137b 5-28) Aristotele aveva sostenuto che, a causa dell'universalità della legge, in rapporto al concreto caso singolo diventa talvolta necessario ricercare un parametro con cui correggere quell' "ingiustizia legale" cui la mera legalità formale può giungere, e aveva chiamato questa superiore forma di giustizia: *epieikeia*<sup>17</sup>.

Ma la conclusione di Montaigne, che prende qui la forma di una sentenza complessiva, insiste sui crimini «ordinari» della giustizia, più *ingiuriosi*, vale a dire più ingiusti (che *ingiuriano* il nome stesso della giustizia), che il crimine stesso. Tutta la "maniera" di Montaigne è così condensata in quell'ultima frase, una tarda integrazione aggiunta in margine al suo esemplare dell'edizione del 1588 dei *Saggi*, che condanna senza appello la presunzione indebita di cui si compiace la giustizia, nel modo in cui è rappresentata dal diritto posto, e concretamente applicata dai giudici nei tribunali.

2. Nel seguito del capitolo "De l'expérience", Montaigne estende il suo proposito enumerando, alla maniera platonica dei primi libri della *Repubblica*, diverse concezioni della giustizia:

(b) Tutto questo mi fa ricordare quelle antiche opinioni: che è giocoforza far torto al dettaglio (*de faire tort en détail*) se si vuol far giustizia all'ingrosso, e fare ingiustizia nelle piccole cose se si vuol riuscire a far giustizia nelle grandi, che la giustizia umana è foggata sul modello della medicina, secondo il quale tutto ciò che è utile è anche giusto e onesto, e quello che sostengono gli stoici, che la stessa natura procede contro giustizia, nella maggior parte delle sue opere; (c) e quello che sostengono i cirenaici, che non c'è nulla che sia giusto in sé, che gli usi e le leggi formano la giustizia; e i teodoriani, che trovano giusto per il saggio il furto, il sacrilegio, ogni sorta di lussuria, se egli riconosce che gli sia di profitto. (b) Non c'è rimedio. Su questo punto sono ben deciso, come Alcibiade: non mi presenterò mai, se mi sarà possibile, a un uomo che decida della mia testa, in una

<sup>17</sup> «Ora, questo tipo di giustizia è virtù completa, non in generale (*ouk aplōs*), ma riguardo al prossimo (*prōs eteron*)» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., V, 3, 1130a, 3-4, a cura di C. Natali, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 175). Dopo aver analizzato il rapporto intercorrente fra equo (*epieikēs*) e giusto (*dikaios*), ed aver specificato che l'equo «è sì giusto (*tò epieikēs dikaion mèn estin*)», ma non il giusto secondo la legge (*tò katà nomon*)», Aristotele aggiunge che esso deve essere considerato come «una correzione del giusto legale», infatti «è questa la natura dell'equo: di essere correzione della legge, nella misura in cui essa viene meno a causa della sua formulazione universale» (*Etica Nicomachea*, V, 1137b, 10-15; trad. cit., p. 215). Nei traduttori e nei commentatori umanisti si trova *aquitas & bonitas*, o più semplicemente *aquitas*. Si veda sull'uso giuridico di questo principio, I. MACLEAN, *Interpretation and Meaning in the Renaissance: The Case of the Law*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992, p. 175-177. Si veda anche A.M. ROBBIATI-GASTALDI, *De l'équité, mesure vertueuse de la justice*, in «BSAM», *La Justice*, cit., pp. 81-86; nello stesso numero della rivista, cfr. F. RIGOLOT, *Nicomache et la règle de plomb: Fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne*, pp. 87-98 e U. LANGER, *Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne*, ivi, pp. 223-231.

situazione in cui il mio onore e la mia vita dipendano dall'abilità e dallo scrupolo del mio procuratore più che dalla mia innocenza. Mi arrischierei ad affrontare una giustizia che mi riconoscesse il ben fatto come il mal fatto (*du bien fait comme du malfait*), dalla quale avessi tanto da sperare quanto da temere. L'essere incensurato non è moneta sufficiente per un uomo che fa meglio che non mancare. La nostra giustizia ci presenta solo una delle mani, e per di più la sinistra. Chunque ne esce con svantaggio. (III, xiii, 1071; 1432)

Questo lungo passaggio dell'ultimo capitolo riassume molti motivi sui quali vale la pena di soffermarsi. Non si tratta più soltanto, per Montaigne, di constatare l'estrema diversità delle leggi e dei costumi, e di concluderne l'impossibilità di determinare dei criteri universali di giustizia, inducendo così ad un "relativismo" giuridico e morale. Questo tema è ben noto<sup>18</sup>, si trova esposto a più riprese nel corso degli *Essais* e alimenta una parte essenziale dello *scetticismo* o del cosiddetto "pirronismo" di Montaigne<sup>19</sup>, nutrito dalla sua lettura dei testi di Sesto Empirico, in particolare gli *Schizzi pirroniani*. Tuttavia, c'è di più: la diversità delle opinioni dei filosofi sull'essenza della giustizia conferma, certo, una discordanza irrimediabile che nessun magistero della ragione è in grado di *risolvere*. Ma ciò che Montaigne vuole sottolineare è qualcos'altro: la presunzione che porta l'istituzione giudiziaria a non cercare i meriti, ma esclusivamente *la colpevolezza*. Se davvero mirasse all'*equità*, come Montaigne suggerisce ironicamente qui, la giustizia dovrebbe presentarsi con entrambe le mani, ma di fatto essa invece non si presenta mai se non con una sola, la mano sinistra, quella dell'accusa. Non si tratta soltanto di un'incapacità, e neanche di un'assenza di rigore che allontanerebbe irrimediabilmente la ragione "giudiziaria" dalla rettitudine di un giudizio equo. La mano sinistra della giustizia è, piuttosto, questa propensione insopprimibile di presumere la colpevolezza di un uomo, cioè una propensione generale del giudizio che si trova così imprigionato dentro le formule stesse della legge: la critica a una simile *obbedienza* alla forma<sup>20</sup>, i cui effetti come abbiamo visto sono talvolta tragici e irreparabili, è una delle istanze più potenti

<sup>18</sup> E largamente trattato dalla critica. Si vedano, solo a titolo di esempio, G. NICOLETTI, *Montaigne il relativo*, in Id., *Saggi e idee di letteratura francese*, Bari, Laterza, 1965, pp. 68-82; A. VOGET, *Montaigne and the Homo mensura: A Study of Relativism in Montaigne*, in «Comitatus: Studies in Old and Middle English Literature», 8 (1977), pp. 27-47; PH. DESAN, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, Nizet, 1987, cap. 5.

<sup>19</sup> Sul "pirronismo" di Montaigne la bibliografia è vastissima. Si vedano, almeno, M. CONCHE, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, cap. II, pp. 27-42; Id., *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1973; J.Y. POUILLOUX, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995; A. TOURNON, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit., cap. 5 e 6; F. BRAHAMI, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, 1997; S. GIOCANTI, *Penser l'irrésolution: Montaigne, Pascal, La Motte Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Champion, 2001; EAD., *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Actes des journées d'étude (15 au 16 novembre 2001) réunis et publiés par M.-L. Demonet et A. Legros, Genève, Droz, 2004.

<sup>20</sup> Questo tema è al centro del libro di M. CACCIARI e N. IRTI, *Elogio del diritto. Con un saggio di Werner Jaeger* (Milano, La Nave di Teseo, 2019), che descrive come la complessità dell'oggi renda ancor più articolata la relazione, già *inquieta*, tra norma e giustizia, *Nomos e Dike*.

dello “scetticismo” di Montaigne. L’insufficienza della «mano sinistra» della giustizia legale è una modalità in cui si manifesta l’andatura *storta e zoppicante* della ragione e del giudizio, già lungamente analizzata da Montaigne nella “Apologie de Raymond Sebond”:

e quindi si può trovare appena un’ora nella vita in cui il nostro giudizio si trovi nelle condizioni dovute, essendo il nostro corpo soggetto a tanti continui mutamenti (*tant de continuelles mutations*), e corredato di tante molle che (a sentire i medici) è davvero difficile che non ce ne sia sempre qualcuna che tiri di traverso. Del resto, questa malattia non si scopre tanto facilmente, se non è proprio gravissima e irrimediabile, poiché la ragione va sempre storta e zoppicante (*en torte et boiteuse*) e sciancata, sia in compagnia della menzogna sia in compagnia della verità. Così è difficile scoprire il suo errore e traviamiento. (II, xii, 565; 749)

Superflua diviene la stessa idea della legge, essenziale piuttosto diviene qui l’azione del tribunale. L’imputato si rivolge alla legge perché intervenga ad informare l’azione del tribunale, ma questa legge «condanna» indipendentemente da quel che fanno i giudici, oppure, questa legge non consiste che in quel che fanno i giudici: in entrambi i casi questa legge appare a Montaigne inappellabile e inesorabile, *irreparable*. Meglio, quindi, evitare di *incontrare* la giustizia – storta e zoppicante – di questa legge, dal momento che essa applica quasi meccanicamente le sue procedure di accusa e, spesso, di condanna *anticipata*. Qui la giustizia, che dovrebbe «vedere» per misurare-giudicare, e dunque mantenere in equilibrio la sua bilancia, appare veramente *cieca*. Nulla è rimasto ormai della potenza “sacrale” della giustizia. L’osservazione critica che la “demistifica” assume così un significato particolare se si tiene conto che Montaigne stesso aveva ricoperto la carica di magistrato per circa un quindicennio, prima presso la «Cour des Aides» del Perigueux, poi presso una delle due «Chambres des enquêtes» del Parlamento di Bordeaux<sup>21</sup>. L’attività di Montaigne come consigliere al Parlamento di Bordeaux è oggi ben conosciuta e studiata e, nonostante gli scarsi cenni che egli ne fa nel corso degli *Essais*, il suo lavoro alla “Chambre des enquêtes” è largamente attestata<sup>22</sup>. E, tuttavia, è proprio alla critica della Giustizia così come era praticata nel suo tempo, nel suo

<sup>21</sup> Cfr. P. DESAN, *Montaigne: A Life*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2019, pp. 48-111.

<sup>22</sup> Si veda l’articolo di K. ALMQUIST, *Quatre arrêts du Parlement de Bordeaux, autographes inédits de la main de Montaigne*, in «BSAM», 9-10 (1998), pp. 13-38. Ma anche EAD., *Montaigne et la politique du Parlement de Bordeaux*, in *Montaigne politique Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*, Ph. Desan, sous la direction de, Paris, Champion, 2006, pp. 127-138; sul contesto storico nel quale il Parlamento di Bordeaux si trova ad operare negli anni delle guerre di religione cfr., nello stesso volume, A.-M. COCULA, *La Guyenne pour Montaigne: un observatoire et un laboratoire d’histoire*, ivi, pp. 177-201. Sul ruolo giuridico e politico dei Parlamenti, in particolare di quello di Parigi, negli anni della guerra civile, si veda, almeno, l’importante volume di S. DAUBRESSE, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Genève, Droz, 2005, in part. pp. 13-66 e 247-311.

esercizio quotidiano nei tribunali, che Montaigne dedica molte pagine dell'opera. Si può anzi dire, ed è stato autorevolmente sostenuto, che l'elogio montaignano della «vie basse et sans lustre», che risuona ancora fin nelle ultime pagine dei *Saggi*, debba molto ad una forma di pensiero che si è deliberatamente costituita *dentro* e *contro* il discorso giuridico e gli atti giudiziari, che Montaigne ha avuto modo di conoscere e praticare<sup>23</sup>. Più e più volte egli esprime, riguardo a questi atti e a questo discorso, tutta la sua stanchezza e il suo «*dégoust*»: ma, come vedremo, non si tratta tanto, o non soltanto, di una riprovazione “morale”, quanto piuttosto dell'impossibilità a far proprio un discorso che appare progressivamente a Montaigne incapace della minima “tenuta” sul piano della credibilità politica e che deve essergli sembrato necessario, nell'impossibilità di continuare a sostenerlo nella sua funzione pubblica di magistrato, collocare al cuore degli *Essais*. L'esigenza di una riforma della Giustizia era assai diffusa nella cultura giuridica e politica al tempo di Montaigne, per lo più come ristabilimento della sua forma antica, ma anche come sforzo di rimettere ordine nelle pratiche politiche e giudiziarie. Si trattava di porre rimedio, insomma, alle ingiustizie ed agli abusi introdotti con il tempo e favoriti dai *troubles* delle guerre civili<sup>24</sup>. La critica della giustizia stabilita, spesso veemente e reiterata negli *Essais*, verte sempre su punti precisi perché è nutrita da un'esperienza diretta, di prima mano, che porta Montaigne a istituire una distinzione netta tra il *vero nome* di giustizia e la sua «usurpazione» irrimediabile, nelle istituzioni e nelle effettive pratiche giudiziarie<sup>25</sup>.

Il magistrato Montaigne, in questo caso, si trova in una posizione privilegiata<sup>26</sup> per osservare quanto sia preferibile, soprattutto quando si sia innocenti, non aver a che fare con il giudice, «*comme juge*», cioè con il dispositivo giudiziario che – al di là anche delle sue stesse intenzioni – non può lasciare uscire “indenne” chi sia *preso* nelle sue maglie e

<sup>23</sup> Cfr. A. TOURNON, *Montaigne. La glose et l'essai*, cit.; ID., «Route par ailleurs». *Le 'nouveau langage' des Essais*. Paris, Champion, 2006, in part. pp. 249-270, e ID., *Le grammairien, le jurisconsulte, et l'«humaine condition»*, in «BSAM», 21-22 (1990), pp. 107-118. Cfr. B. FONTANA, *Montaigne's Politics: Authority and governance in the Essais*, Princeton, Princeton Univ. Press, 2008, pp. 26-44.

<sup>24</sup> Cfr. J. NAGLE, *La civilisation du cœur, histoire du sentiment politique en France du XIIe au XIXe siècle*, Paris, Fayard, 1998. Secondo l'autore, il principio di questi tentativi di riforma è di ritornare all'equilibrio o almeno all'armonia dei tre Ordini. Si veda anche J.-M. CARBASSE, *L'introduction historique au droit*, Paris, PUF, 2001, 3ème éd., p. 195.

<sup>25</sup> Nel XVI secolo la definizione della *giustizia* è assai estesa. Come spiega M. Reulos, il termine di «giustizia», nella lingua amministrativa e giuridica francese, designa non soltanto la giustizia resa nelle controversie tra le parti, ma anche la giustizia “preventiva” che consiste nel *far vivere* gli uomini in pace e nell'evitare le liti: «il s'agit d'une véritable activité législative – egli scrive – dans nos conceptions modernes» (M. REULOS, *L'importance des praticiens dans l'humanisme juridique*, in Id., *Pédagogues et juristes*, Paris, Vrin, 1963, p. 130).

<sup>26</sup> Sull'ufficio del “magistrato” in Montaigne ci permettiamo di rinviare a P. SLONGO, *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei «Saggi» di Montaigne*, in «Filosofia politica», XXXIII (2019), 2, pp. 303-319.

incappi nelle sue *storture*. In questa stessa direzione si può leggere, nel capitolo “De mesnager sa volonté”, un rilievo che cerca di distinguere ciò che concerne gli uffici «pubblici» dai privati, vale a dire, secondo la celebre formula montaignana: «*distinguer la peau de la chemise*» (II, x, 1011). Riprendendo, in questo stesso capitolo, una notazione dal *De officiis* di Cicerone<sup>27</sup>, Montaigne indica la sua ripugnanza a ricorrere ai metodi ordinari della giustizia e il suo rifiuto di ogni attitudine puramente *procedurale*:

(b) Quante volte mi son fatto un’ingiustizia ben evidente per fuggire il rischio di riceverne una ancora peggiore dai giudici, dopo un secolo di fastidi e di sporche vili pratiche (*viles pratiques*), più contrarie alla mia natura di quanto lo siano la tortura e il fuoco? (III, x, 1017-1018; 1358-1359).

3. Il senso *per l’ingiustizia* emerge negli *Essais* come l’elemento che consente il giudizio, ma anche la sua sospensione, necessaria come nel celebre *caso* citato da Montaigne nel capitolo undicesimo del libro terzo<sup>28</sup>, “Degli zoppi”, cioè quello di un famoso processo del suo tempo, il processo «Martin Guerre»:

(b) Vidi nella mia infanzia un processo che Coras<sup>29</sup>, consigliere di Tolosa, fece stampare, su un fatto strano. Di due uomini che si presentavano l’uno in vece dell’altro. Mi ricordo (e di nessun’altra cosa mi ricordo così bene) che mi sembrò che egli avesse reso l’impostura di colui che giudicò colpevole così piena di prodigi ed eccedente a tal punto le nostre conoscenze, e quelle di lui medesimo che era giudice, che trovai molto dura la sentenza che lo aveva condannato ad essere impiccato. (III, xi, 1030;1376).

<sup>27</sup> CICERONE, *De officiis*, II, xviii. Il *De officiis* è una delle fonti maggiori dei *Saggi* (A. TOURNON, *Justice oblige*, in «BSAM», 21-22 (2001), p. 73).

<sup>28</sup> Per l’analisi di questo capitolo cfr. G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet, 1984, pp. 377-397. Secondo Geraldine Nakam, la critica violenta della giustizia francese da parte di Montaigne, soprattutto negli ultimi tre capitoli del terzo libro, riproduce il suo «geste de démission du Parlement [di Bordeaux]», e questa critica corrisponde alle diverse accuse lanciate dai suoi contemporanei, come Henri Estienne e Agrippa d’Aubigné, contro i giuristi dell’epoca. D’altra parte, il «conservatisme» scettico di Montaigne è largamente diffuso nel *milieu* dei giuristi: Antoine Loisel insiste sulla necessità di un diritto positivo, anche a prescindere dal suo fondamento nel diritto naturale, per mantenere l’unità dello Stato, e Estienne Pasquier, pur riconoscendo la variabilità storica dell’opinione, come fonte del diritto, non mette in alcun modo in discussione la legge stabilita (ivi, pp. 131-149). Cfr. N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 213 e sgg. Cfr. J. O’BRIEN, *Comment être bon juge*, in «BSAM», 21-22 (2001), pp. 185-192.

<sup>29</sup> Il titolo completo della relazione che di questa celebre causa aveva fatto uno dei giudici, Jean de Coras, nel 1561, è: *Arrest mémorable du Parlement de Tolose contenant une histoire prodigieuse de nostre temps avec cent et onze belles & doctes annotations de monsieur maistre Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour & rapporteur du proces*, Galliot du Pré, Paris 1572 (1<sup>a</sup> ed. Lyon, Antoine Vincent, 1561). Per una ricostruzione storica del processo «Martin Guerre», cfr. N. ZEMON DAVIS, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1984.

Senza voler entrare nei meandri dell'*affaire*, che presenta ancor oggi tratti oscuri e persistenti zone d'ombra, Montaigne fornisce tuttavia nel capitolo un numero sufficiente di informazioni «della *boiterie* mentale dei giudici e della giustizia»<sup>30</sup> in questa circostanza perché si intuisca il movimento di pensiero che guida qui la sua riflessione di giurista. Riassumendo gli elementi principali del dramma giudiziario «di cui si ricorda come di nessun'altra cosa», Montaigne insiste sul carattere fragile dei resoconti dei fatti e delle accuse stravaganti che precedettero la condanna e portarono, così, all'esecuzione capitale di colui che alla fine fu ritenuto colpevole, Arnaut du Tilh, che sarà dal tribunale irrimediabilmente *condamné à estre pendu*. Infondata, e cioè troppo eccedente le nostre conoscenze e quelle del giudice stesso, oltre che «molto dura» appare a Montaigne la condanna a morte dell'imputato, enorme la pena in rapporto alla materia «da commedia» del crimine<sup>31</sup>. Ciò che appare più fragile risulta la stessa imputazione del crimine, ciò che porta il tribunale a supporre che l'usurpazione da parte del falso marito non avrebbe mai potuto compiersi senza l'intervento di una qualche forma di «magia» o di stregoneria. Montaigne soprattutto insiste sulla fragilità di questa fatale imputazione. Essa, infatti, rende ancora più oscura la comprensione del caso: la giustizia è cieca proprio di fronte alla *singularità* del caso che ha di fronte. Tutto si gioca nella dimensione di un *accident estrange* e l'azione stessa del tribunale si confonde con questa 'stranezza' e lo porta irrimediabilmente all'arbitrio dell'immotivata violenza della sentenza. Di qui la sua conclusione, che evoca ironicamente la possibilità, per la giustizia, di riconoscere, in un caso come questo, la propria *ignoranza*, in altri termini la sua impotenza a interpretare e decidere. Scrive Montaigne:

Adottiamo qualche formula di sentenza che dica: 'la corte non ci capisce niente (*la court n'y entend rien*)', più liberamente e semplicemente di quanto fecero gli aeropagiti, i quali, trovandosi imbarazzati da una causa che non potevano districare (*d'une cause qu'ils ne pouvoient desveloper*), ordinarono che le parti ritornassero dopo cento anni. (III, xi, 1030; 1376).

Possiamo qui ritenere superflua la stessa idea della legge (clemente o inesorabile che sia); essenziale, allora, diviene l'azione del tribunale. In questo caso non si dà che il singolo giudizio, di volta in volta, di questi singoli giudici: nell'applicare la legge, l'arbitrio dei giudici appare qui, a Montaigne, sovrano e inappellabile, esattamente come la

<sup>30</sup> N. PANICHI, *I vincoli del disinganno*, cit., p. 213. Cfr. PH. DESAN, *Montaigne: penser le social*, Paris, Odile Jacob, 2018, pp. 190-201

<sup>31</sup> Come ha visto molto bene Leonardo Sciascia nella sua *ripresa* del "caso Martin Guerre" (e del capitolo "Degli zoppi" dei *Saggi*). Cfr. L. SCIASCIA, *La sentenza memorabile*, Palermo, Sellerio editore, 1982, p. 30.

singularità dell'evento. Essi letteralmente non rispondono a nulla. L'evocazione di questo processo memorabile si conclude, dunque, su un precetto che sembra andare nella direzione opposta ad ogni logica *giudiziaria*, poiché esso suppone che il giudice assuma la sua incapacità a pronunciare il giudizio, dal momento che *non sa* discernere in modo chiaro e distinto le cose di cui deve giudicare. Del tutto esposta al caso, mai capace di porre fine all'ondeggiante, imprevedibile dominio della fortuna, la sentenza della corte non riguadagna quella *stabilità* che doveva essere propria della giustizia, ma nella sua unicità irreparabile, irrevocabile e inflessibile, colpisce l'evento, lo colpisce una volta sola e per sempre, senza pietà, nascondendo la propria fondamentale dimensione di *cecità* e di sanguinosa *vendetta*. Vana appare in questo caso la figura del giudice, la sua posa solenne, che *dissimula* in realtà nel suo non sapere un fondo raggelante, irrisolvibile, di *violenza, vendetta, guerra*. Un'affinità originaria<sup>32</sup> fra giustizia e vendetta, violenza e diritto, in cui la legge si mantiene stabilendo una via regia alla violenza, ovvero *forza* capace di spezzare l'infinita spirale della vendetta, «polarizzando sulla vittima i germi di dissenso sparsi ovunque»<sup>33</sup>. Questa dissimulazione sottrae alla visione la dimensione propriamente mitica della legge<sup>34</sup>: è la dissimulazione del giudice che pretende di essere nient'altro che la bocca attraverso cui la legge stessa giudica e insieme rende cieca la giustizia nei confronti di tale suo «fondo» non razionalizzabile. E, infatti, questa riflessione porta Montaigne a estendere subito la sua critica alla questione emblematica<sup>35</sup>, vivamente dibattuta all'epoca, dei processi per stregoneria: «Le streghe

<sup>32</sup> Sul nesso originario di violenza e diritto nel pensiero politico del Rinascimento, si veda TH. BERNS, *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Paris, Editions Kimé, 2000, pp. 273-283. Cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1982, pp. 133-156. Si veda S. CHIGNOLA, «*Etwas Morsches im Recht*». *Su violenza e diritto*, in Id., *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018, pp. 72-88.

<sup>33</sup> R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, cit., p. 21. Per un interessante confronto tra la posizione di René Girard e quella di Carl Schmitt sulla sistematica solidarietà tra la formazione di uno *ius* statale razionale e la teologia, si veda M. CACCIARI, *Diritto e giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, in «Il Centauro. Rivista di filosofia e teoria politica», 2 (1981), pp. 58-81.

<sup>34</sup> Si veda M. SPANÒ, *Le parole e le cose (del diritto)*, in appendice a Y. THOMAS, *Il valore delle cose* (2002), Macerata, Quodlibet, 2015, p. 92.

<sup>35</sup> Sul carattere di «emblema» del titolo del capitolo «Degli zoppi», che designa la *claudicanza*, la *boiterie*, sia del *sorcier* che del giurista, cfr. G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne*, cit., p. 392-393. Anche E. Genz legge nella *boiterie* del saggio una satira della «boiterie» mentale dei giuristi. Cfr. H. E. GENZ, *The relationship of title to content in Montaigne's essay «Des Boyteaux»*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXVIII (1966), pp. 632-635. Ma sul tema della stregoneria e della demonologia negli *Essais* si veda tutto il capitolo VI del libro di G. Nakam, intitolato «*Phobies*». Nakam sottolinea come la caccia alle streghe era ancora pressoché assente in Francia sotto il regno di Carlo IX, accusato da Bodin proprio per la sua eccessiva tolleranza, mentre subisce una repentina accelerazione a partire dall'ultimo quarto del secolo e non rifluirà che a partire dalla fine del XVII secolo al tribunale di Bordeaux, dove un tempo «le accuse di stregoneria erano sistematicamente depennate dal ruolo» (cfr. A. BOASE, *Montaigne et la sorcellerie*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 4 [1935], p. 402 e sgg.)

dei miei dintorni corrono pericolo di vita per l'opinione di ogni nuovo autore che viene a dar corpo alle loro fantasie» (III, xi, 1031; 1376-1377). Montaigne si oppone frontalmente alla dottrina dominante allora, secondo la quale le streghe erano creature "possedute", soggette perciò alla giurisdizione dell'Inquisizione. Questa dottrina era stata notevolmente rafforzata dall'autorità di Jean Bodin. Nella sua opera *La démonomanie des sorcières*, pubblicata nel 1580, cioè nello stesso anno della prima edizione dei *Saggi* e quattro anni dopo la prima edizione dei *Six livres de la République*, Bodin, opponendosi a coloro che non credevano alla stregoneria, allegava l'autorità delle Scritture e gli esempi di stregoneria che vi si trovano e sosteneva l'opinione dominante che esigeva un trattamento propriamente *giudiziaro* dei casi di supposta stregoneria<sup>36</sup>. È dunque molto probabilmente una esplicita allusione alla teoria di Bodin, *nouvel auteur qui vient donner corps* ai sogni dell'immaginazione, ai suoi fantasmi, la frase che Montaigne fa seguire a quella appena citata:

Per adattare gli esempi che la parola divina ci offre di tali cose, esempi certissimi e irrefragabili, e applicarli ai nostri avvenimenti moderni occorre ben altra intelligenza che la nostra, poiché noi non ne vediamo né le cause né i mezzi (*ny les causes ny les moyens*)<sup>37</sup>. Spetta forse a quella sola onnipotente testimonianza dirci: 'Questo è così, e così è quello, e non quell'altro'. A Dio si deve credere, non c'è alcun dubbio; ma non certo a uno di noi, che si stupisce del suo stesso racconto, (e necessariamente se ne stupisce, se non è fuor di senno), sia che lo applichi al fatto altrui sia che lo applichi contro sé stesso. (III, xi, 1031; 1377)

L'ironia è qui, come spesso in Montaigne, acuminata, ma ancora più acuminata la critica all'insufficienza *epistemologica* rivolta contro gli avversari e la loro pretesa vana di appellarsi alle Scritture, applicando la parola divina ai *casi* moderni.

4. Un altro passaggio del capitolo "Degli zoppi" indica molto nettamente la veemenza del dibattito e dell'accusa rivolta, da Bodin per esempio, contro coloro che dubitano della realtà di questa «causalité diabolique», invocata come fondamento per un *procedimento penale* contro un supposto crimine:

<sup>36</sup> Per un'analisi approfondita del ruolo della confessione nella persecuzione delle donne accusate di stregoneria nel XVI e nel XVII secolo, si veda V. KRAUSE, *Witchcraft, Demonology, and Confession in Early Modern France*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2015. Si veda soprattutto p. 24, dove Virginia Krause parla dei giudici che facevano false promesse agli accusati. Si veda anche J.-P. DHOMMEAUX-SAULEAU, *Montaigne et sa critique de la Justice française*, in «BSAM», 17 (1969), pp. 17-18; V. M. DIONNE, *Montaigne, écrivain de la conciliation*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 188-90. Sui processi per stregoneria e le loro *procedure* si veda F. CORDERO, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 403-457.

<sup>37</sup> La critica di Montaigne in queste pagine è probabilmente ispirata in parte all'opera latina di Jean Wier, tradotta in francese da Jean Grévin col titolo *Cinq livres d'histoires, discours et disputes des illusions et impostures des diables* (1567) (*Saggi*, cit., p. 1377, nota 1).

Vedo bene – scrive Montaigne – che si va in collera, e mi si proibisce di dubitarne, sotto pena di punizioni terribili (*sur peine d'injures execrables*). Nuovo modo di persuadere. Per grazia di Dio, la mia fede non si guida a colpi di pugno. Che strapazzino quelli che accusano la loro opinione di falsità; io l'accuso soltanto d'inverosimiglianza e di arditezza, e condanno l'affermazione contraria, egualmente a loro, se non così risolutamente. (III, xi, 1031; 1377-1378)

Dove all'apparente sfumatura corrisponde, con ogni evidenza, un ulteriore affondo critico che ribalta contro l'avversario e il suo «nuovo modo di persuadere» *sur peine*, la violenza intollerante della sua minaccia *d'injures execrables*: in realtà “soltanto” di inverosimiglianza Montaigne accusa chi vuol guidarlo «a colpi di pugno». Coloro che esprimono dei dubbi sulla pertinenza del trattamento giudiziario della stregoneria sono dunque sospettati di oscure complicità col crimine, oltre che di empietà e di ateismo. Contro questa doppia accusa, Montaigne si diverte a sottolineare la fragilità teorica di quei discorsi che cercano il loro *fundamentum inconcussum* nell'autorità, soprattutto teologica, quando si tratta di faccende umane, soltanto umane. Se la procedura giuridica è una tecnica immanente (*ars*) e perciò umana e fallibile, come ogni altra cosa umana e soggetta anch'essa al perenne *branle* della vita, essa non potrà pretendere di esibire nessuna «verità»; ma se svelasse, così, la sua infondatezza, non avrebbe neppure efficacia, non potrebbe pretendere assoluto riconoscimento e *piena* obbedienza. La più severa e rigida *procedura penale* invocata dagli avversari di Montaigne contro la *sorcellerie* è costretta, allora, a recuperare continuamente una dimensione di trascendenza.

È cosa, infatti, troppo facile – dice Montaigne – far parlare Dio per dar forza al proprio *comando* e ricorrere alla *minaccia*<sup>38</sup>, e condannare degli uomini, per mandarli a morte nel rispetto *formale* delle regole di quella «giustizia»:

Chi dà forza al suo discorso con la minaccia e il comando dimostra che la ragione vi è debole. Per una disputa verbale e scolastica, essi possono avere altrettanta apparenza di ragione dei loro contraddittori; ma nella conseguenza effettiva che ne traggono, questi hanno certo la superiorità. Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta; e la nostra vita è troppo concreta ed essenziale (*est nostre vie trop réelle et essentielle*) per servir da garante a tali accidenti soprannaturali e fantastici. (III, xi, 1031; 1378)

Quest'ultima frase eccede la semplice critica della giustizia inquisitoria: essa denuncia piuttosto l'ordinaria presunzione di colpevolezza della ragione “giudiziaria”. L'amministrazione di questa giustizia si fonda su un'unica certezza: la *forza*, dinanzi alla quale ci si sottomette, riconosciuta giusta per effetto della sua violenza. Non è casuale che Montaigne faccia qui l'esempio del giudizio come unica modalità della *justice*, a

<sup>38</sup> «Ciò che minaccia», secondo Benjamin, «appartiene irrevocabilmente» all'ordinamento del diritto (*Per la critica della violenza*, cit., p. 141).

prescindere dal fatto che esso sia formulato a partire dall'accertamento della verità degli accadimenti, anche quando la posta in gioco è la vita. Non ci possono essere incertezze, il dubbio non è conciliabile con la legge, sicché la decisione ha, comunque, luogo, è sempre in atto. Ma la nostra vita è «troppo concreta ed essenziale» per essere sacrificata alla *cecità* di una procedura, quando questa decide dell'intera dimensione della legge. Montaigne fa appello a sant'Agostino, la cui autorità è qui invocata per contrastare il rigore persecutorio dei suoi avversari:

Non andiamo a cercare illusioni estranee e sconosciute, noi che siamo continuamente agitati da illusioni domestiche e nostre. Mi sembra che sia perdonabile non credere a un prodigio, almeno quando si può eliderne e annullarne la prova per via non prodigiosa. E seguo il parere di sant'Agostino, che è meglio inclinare al dubbio che alla sicurezza in cose difficili da provare e pericolose da credere. (III, xi, 1032; 1379)

Il *dubbio* riguarda la questione se la forma proposizionale di un giudizio sia realmente *giusta*. Emerge qui una possibile risposta. La più ovvia: si tratta di verificare se la sentenza, il dettato di legge sia conforme agli accadimenti. In questo caso ciò che è fondamentale è determinare la verità dei fatti, attraverso la loro ricostruzione, con tutte le difficoltà connesse a tale fenomeno: ciò che ha avuto luogo appartiene al passato ed è ricondotto al presente attraverso la memoria, la rielaborazione discorsiva, al punto che il momento della sua unicità si moltiplica, è costruito sulla fragilità dei ricordi e delle testimonianze, sul loro carattere tanto più illusorio e incerto quanto nutrito di illusioni soprannaturali e fantastiche: «Dopo tutto – conclude Montaigne – è mettere le proprie congetture a ben alto prezzo, il voler, per esse, far arrostire vivo un uomo» (III, xi, 1032; 1380). Rendendo “vere” le immaginazioni soprannaturali e fantastiche, la legge, attraverso la procedura di *veridizione* dei tribunali che porta alla confessione del colpevole e alla sua condanna, rende *vere* così anche le proprie congetture e si abbatte sul corpo della vittima che gli sta di fronte, «*un homme tout vif*», straziandolo nella violenza della pena e del supplizio inflitto, e con ciò imprimendovi una sorta di *marchiatura*<sup>39</sup>. Il pensiero si trova qui ancora una volta a fare i conti con «la forza dell'immaginazione», di cui le supposte streghe sono, agli occhi di Montaigne, un'esemplare manifestazione,

<sup>39</sup> Sulla funzione giuridico-politica del *supplizio* nelle società di Antico Regime, il rinvio è naturalmente all'opera di Foucault: «Il supplizio fa parte della procedura che stabilisce la realtà di ciò che viene punito». (M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (1975), Torino, Einaudi, 1976, p. 61). Cfr. ID., *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, edizione stabilita da B. E. Harcourt sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana; a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 22. Sulla *veridizione*, ID., *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, edizione stabilita da B. E. Harcourt sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, con la collaborazione di E. Basso, C.-O. Doron e il contributo di D. Defert, a cura di D. Borca e P. A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 2015.

allo stesso modo dei giudici che imputano loro un potere «diabolico»: qualsiasi diritto rivela in questo modo la propria fondamentale dimensione di furioso contrappasso, vendetta *diabolica* rispetto a ogni tentativo di razionalizzazione. Contro questo modo di procedere e le sue conseguenze «giudiziarie» irreparabili, Montaigne invoca un altro approccio:

Qualche anno fa passai per le terre d'un principe sovrano il quale, in mio favore e per vincere la mia incredulità, mi fece questa grazia, di farmi vedere in sua presenza, in un luogo appartato, dieci o dodici prigionieri di questa specie, e fra gli altri una vecchia, veramente strega per bruttezza e deformità, famosissima da gran tempo in questa professione. Vidi e *prove* e libere *confessioni*, e non so quale *marchio insensibile* su quella miserabile vecchia, e chiesi e parlai a sazietà, accordando loro un'attenzione il più possibile imparziale; e non sono uomo da lasciarmi vincolare il giudizio dalla prevenzione. Alla fine, e in coscienza, avrei ordinato loro dell'elleboro<sup>40</sup> piuttosto che della cicuta. (III, xi, 1031; 1379, corsivi nostri)

La messa in questione di questo dispositivo giudiziario e della sua procedura, in un caso in cui Montaigne *vede* soprattutto l'effetto da curare con un farmaco appropriato di una malattia dell'immaginazione umana nella sua sfrenatezza, si duplica così in un'analisi più ampia sulle procedure giudiziarie – prove e libere confessioni – intese a costruire una verità fragile e un sistema di imputazione in gran parte immaginario (*marchio*), benché gravido di conseguenze assai reali e il più delle volte *irremediabili*<sup>41</sup>.

Qui, lo 'scetticismo' dei *Saggi* non si limita alla glossa dei testi antichi, e neppure si riduce ad una mera ripresa degli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico, ma si nutre di una riflessione specifica sulle costruzioni giuridiche e il loro ricorrere al dispositivo della *finzione*, come sottolinea un inciso in un'aggiunta manoscritta di Montaigne nell' "Apologie de Raymond Sebond": «e perfino il nostro diritto, si dice, ha finzioni legittime sulle quali fonda la verità della sua giustizia (*des fictions légitimes sur lesquelles il fonde la vérité de sa justice*)» ( II, xii, 537; 708)<sup>42</sup>. Queste «finzioni» indicano, qui, delle rappresentazioni artificiali di persone o nessi causali che il diritto proietta sulla singolarità dell'evento, allo scopo di *risolvere* i casi che si presentano nella contingenza e fondare, così, «la verità della sua giustizia». L'attenzione rivolta da Montaigne alle diverse forme di *veridizione giudiziaria* lo porta a criticare le procedure più violente della giustizia criminale del suo

<sup>40</sup> La pianta di eleboro nella medicina antica era considerata un antidoto contro la follia.

<sup>41</sup> Su tutto questo si veda l'analisi molto bella condotta da N. PANICHI, *I vincoli del disinganno*, cit., il cap. 3 della Parte III, intitolato "Il sogno della stregoneria", pp. 231-264.

<sup>42</sup> O. GUERRIER, *Des 'fictions légitimes' aux 'feintes des poètes'*, in «BSAM», 21-22 (2001), pp. 141-150 e F. RIGOLOT, *Nicomaque et la règle de plomb: Fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne*, ivi, pp. 87-98. Sullo sfondo «giuridico» dello scetticismo di Montaigne, cfr. ivi O. GUERRIER, *Le Champ du «possible»: de la jurisprudence aux Essais*, pp. 159-168; PH. DESAN, *Montaigne et le doute judiciaire*, pp. 179-190 e A. TOURNON, *La question du Préteur*, pp. 265-274.

tempo: l'estorsione delle confessioni attraverso la tortura, l'atrocità dell'esecuzione delle diverse forme di *supplizio* determinate dalle procedure di produzione del *dir vero* che dureranno fino alla fine del XVIII secolo<sup>43</sup>.

In molti passi degli *Essais* Montaigne denuncia la loro crudeltà, questo «vizio estremo» al quale dedica un'analisi dettagliata nel capitolo undicesimo del libro II, intitolato appunto “De la cruauté”: «(a) Fra gli altri vizi, io odio crudelmente la crudeltà, e per natura e per ragionamento, come il più grave di tutti i vizi» (II, xi, 429; 554). Essa gli appare tanto più ingiustificabile quanto meno procede da una perversione individuale ma piuttosto da una logica istituita, e scrupolosamente codificata, nella quale la pratica dei supplizi non è che la manifestazione estrema:

Quanto a me, anche nella giustizia, tutto quello che va al di là della semplice morte mi sembra pura crudeltà (*me semble pure cruauté*)<sup>44</sup>, e specialmente per noi che dovremmo aver cura di inviare in buono stato le anime all'altro mondo; cosa che non può essere, se sono state agitate e messe alla disperazione da tormenti insopportabili. (II, xi, 431; 557)

In un celebre passo del capitolo “Des cannibales”, Montaigne propone un confronto dello stesso tipo tra questo «meccanismo dell'atrocità»<sup>45</sup> e quello dei rituali antropofagi:

Non mi rammarico che noi rileviamo il barbarico orrore (*l'horreur barbaresque*) che c'è in tale modo di fare, ma piuttosto del fatto che, pur giudicando le loro colpe, siamo tanto ciechi riguardo alle nostre. Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto. (I, xxxi, 209; 277-278)

Il passo, che contiene un esplicito riferimento alle crudeltà consumate «sotto il pretesto della pietà religiosa» nel corso delle guerre civili del suo tempo, ed è spesso

<sup>43</sup> Foucault ricorda come questa perduri, nella giustizia criminale in Francia, fino alla vigilia della Rivoluzione: M. FOUCAULT, *Mal fare dir vero. Funzione della confessione nella giustizia, Corso di Lovanio* (1981), Edizione a cura di F. Brion e B. E. Harcourt, Torino, Einaudi, 2013, in particolare pp. 192-205. Ci può chiedere se tutto ciò entri in corrispondenza con il rapporto che Montaigne articola tra *verità* e *sé*, tra il dire-il-vero su di sé e il costituirsi come soggetto che è *norma di sé* stesso. Il tema è sviluppato in M. SCHACHTER, “*Qu'est-ce que la critique?*” *La Boétie, Montaigne, Foucault*, in *Montaigne after theory, theory after Montaigne*, ed. by Z. Zalloua, Seattle & London, Univ. of Washington Press, 2009, pp. 122-141. Cfr. A. Tournon, *Justice oblige*, in «BSAM», 21-22 (2001), pp. 71-79. Su questo, ci permettiamo di rinviare al nostro «*Le réel de la philosophie*»: Foucault, *Montaigne et le gouvernement de la vie*, in *Le usages philosophiques de Montaigne. Du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, sous la dir. de Ph. Desan, Paris, Hermann, 2018, pp. 391-406.

<sup>44</sup> Sulla critica della “crudeltà” negli *Essais*, cfr. G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne*, cit., Parte II.  
<sup>45</sup> M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 62. Su tutto questo cfr. G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne*, cap. V, “Cruautés”, pp. 311-351.

citato come esempio di un relativismo radicale, mette a confronto pratiche e modi di fare che possiamo certo chiamare *barbari*, «se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi che li superiamo in ogni sorta di barbarie» (*ibidem*). La crudeltà che vi è descritta, e che talora sembra inscritta nello stesso ordine naturale, è in realtà qui rapportata alle sue manifestazioni ogni volta singolari e connesse alle differenti leggi e costumi che la esprimono. La «barbarie» cannibale<sup>46</sup> si iscrive, allora, in un'analisi generale delle regole di un rituale istituito sì «per esprimere una suprema vendetta», ma sempre all'interno del modo in cui essi «fanno la guerra», e «tra loro essa non ha altro fondamento che la sola passione per il valore» (I, xxxi, 210; 278-279). La barbarie «cristiana» rimanda a due realtà diverse, ma evocate qui in una sequenza continua: da un lato quella della violenza estrema e *cieca* delle guerre civili, e, dall'altro, quella dei supplizi atroci codificati da una giustizia che si arroga il potere di far soffrire quasi senza limiti, come mostra l'analisi dettagliata condotta in tutta l'ultima parte del capitolo «De la cruauté». Montaigne lega insieme, così, la barbarie alla crudeltà: il cannibalismo è meno barbaro perché è meno crudele. L'esecuzione, in quella procedura, è rapida ed efficace e in tal modo la sofferenza inflitta al corpo vivente del prigioniero *suppliziato* è ridotta al minimo grado di crudeltà. Ciò che si farà del suo cadavere, è dunque indifferente: Montaigne in *Della crudeltà* può, così, consigliare alla giustizia del suo paese di sostituire all'orrore dei supplizi sul vivente, la loro esecuzione sul cadavere del giustiziato:

(a) Consiglierei che questi esempi di severità, con i quali si vuol far stare il popolo a segno (*en office*), si effettuassero sui cadaveri dei criminali: il vederli, infatti, privare di sepoltura, il vederli bollire e squartare, colpirebbe il volgo quasi quanto le pene che si fanno subire ai vivi (*aux vivans*), benché in realtà sia poco o niente. (II, xi, 431; 557-558)

5. Se questa crudeltà dell'istituzione è sempre presente, sia prima che *dopo* il giudizio che pronuncia la sentenza di colpevolezza, Montaigne non confonde tuttavia le due forme di violenza 'giudiziaria' nell'opporle alla propria ripugnanza istintiva nei confronti di una violenza di cui le guerre di religione hanno mostruosamente moltiplicato la ferocia «per il solo piacere dell'assassinio»: «Io vivo in un tempo in cui noi abbondiamo in esempi incredibili di questo vizio, per la sfrenatezza delle nostre guerre civili; e nelle storie antiche non si vede nulla di più eccessivo di quello di cui facciamo prova ogni giorno. Ma questo non mi ci ha per nulla abituato» (II, xi, 432; 559). Pensare la guerra civile, significa per Montaigne pensare il problema della violenza che essa mobilita: fare

<sup>46</sup> Su questo ci permettiamo di rinviare al nostro *La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne*, in «Politica & Società», 2 (2019), pp. 247-268.

l'esperienza «ogni giorno» dell'eccesso, di ciò che è *plus extreme* di quanto le storie antiche ci abbiano mai mostrato. Perciò, pensare *politiquement* la crudeltà che vi si scatena e infuria tutto travolgendo, implica un atteggiamento ordinato all'esigenza di diminuire il più possibile la parte di violenza inerente alla vita della comunità. Se Montaigne è tanto sensibile alla violenza da farne il criterio principale di valutazione nell'ambito politico-giudiziario, non è perché fatica a «sopportare» la crudeltà di cui fa quotidianamente l'esperienza devastante. Si tratta di comprendere come il suo odio per la crudeltà non sia soltanto la manifestazione di una singolare propensione naturale a «una profondissima compassione per le affezioni altrui» (ivi, 430; 556), e neppure sia il *suo* senso dell'ingiusto che, comunque, si rivolge anche verso la sofferenza degli animali: «(a) Quanto a me, non ho potuto mai veder senza dispiacere inseguire e uccidere (*poursuivre et tuer*) neppure una bestia innocente, che è senza difesa e dalla quale non riceviamo alcuna offesa» (ivi, 432; 559). Si tratta, piuttosto, di vedere come si tratti qui di una sorta di inquietudine *morale*, qualcosa come un'intuizione relativa al riconoscimento di un fondo di inumanità che costituisce l'umano: «La natura stessa, temo, ha istillato nell'uomo qualche istinto verso l'inumanità» (ivi, 433; 560). Si può dire che la chiave del suo discorso politico-giudiziario va dunque cercata sul versante della reazione alla crudeltà esercitata sul corpo dei viventi, alla sofferenza di cui questi fanno l'esperienza e che, sola, può essere la matrice di un discorso che sfugga all'ingiustizia del *mundus delirans*. A quel *delirio* sanguinario che si manifesta allo stesso modo «nei riguardi delle bestie» come nei supplizi inferti agli esseri umani: «(b) Dopo che a Roma ci si fu abituati agli spettacoli delle uccisioni degli animali (*aux spectacles des meurtres des animaux*), si passò agli uomini e ai gladiatori» (ivi, 433; 560). Gli uomini e le bestie sono qui accomunati nella stessa sofferenza inflitta loro dalla crudeltà delle «nature sanguinarie», e nella stessa compassione<sup>47</sup>, la *simpatia* che Montaigne rivolge a tutte queste vittime dell'ingiustizia:

(a) E perché non ci si burla di questa simpatia (*de cette sympathie*) che ho per esse, la teologia stessa ci ordina qualche benevolenza nei loro riguardi; e, considerando che un medesimo padrone ci ha albergati in questo palazzo per il suo servizio e che esse appartengono, come noi, alla sua casa, ha ragione di ingiungerci qualche rispetto e affetto verso di esse. (*ibidem*)

E, qualche pagina più in là, sottolineando ancora di più il nesso che lega la questione della *giustizia* a quella del *vivente*, in quanto tale:

<sup>47</sup> F. BRAHAMI, *Montaigne et la politique*, in «BSAM», VIIIème série, 33-34, janvier-juin 2004, pp. 15-37.

Quand'anche tutto ciò non fosse – conclude Montaigne –, c'è tuttavia un certo rispetto e un generale dovere di umanità che ci lega (*qui nous attache*) non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante. Noi dobbiamo giustizia agli uomini, e grazia e benignità alle altre creature che possono esserne suscettibili. C'è qualche relazione fra esse e noi (*quelque commerce entre elles et nous*), e qualche obbligo reciproco (*et quelque obligation mutuelle*)» (ivi, 435; 562-563).

Giusto o ingiusto sarà giudicato così ogni dispositivo, politico o giudiziario, in funzione della quantità di sofferenza e di dolore a cui esso costringerà gli esseri viventi, *tutti* gli esseri viventi, sui quali si esercita il suo dominio storico: cioè in funzione della sua capacità di governare i viventi, rispettando ciò «che ci lega non solo alle bestie che hanno vita e sentimento, ma anche agli alberi e alle piante», dando a ognuno giustizia, grazia e benignità, nella *obligation mutuelle* che deve regolare le nostre relazioni. Montaigne aggiunge, qui, questa osservazione:

(*c*) Io non esito a confessare la tenerezza della mia natura, così puerile che non so rifiutare al mio cane le feste che mi fa fuor di luogo o che mi richiede. (*b*) I Turchi hanno ricoveri e ospedali per le bestie. (*a*) I Romani nutrivano a spese pubbliche le oche, per la vigilanza delle quali era stato salvato il loro Campidoglio; gli Ateniesi stabilirono che le mule e i muli che avevano servito alla costruzione del tempio chiamato Hecatompèdon fossero liberi, e che fossero lasciati pascolare dovunque senza essere disturbati» (*ibidem*).

Il passo è assai significativo perché sottolinea un punto importante: la giustizia è il prodotto dell'agire degli uomini che hanno la capacità di *conferire* dei diritti, anche agli animali. Questa prerogativa è immanente alla vita e dev'essere considerata e accettata come tale, al suo livello più generale.

L'«universalità» di questa giustizia risiede allora precisamente in questa capacità degli uomini, quale che sia la loro stirpe o la loro *coutume*, di formulare norme che si adattino agli *umori* di una società in un determinato momento storico determinato<sup>48</sup>. Tutte le società umane possiedono questa concezione “naturale” della giustizia. Montaigne chiama questa forma di giustizia la «justice en soy»: «La giustizia in sé, naturale e universale, è regolata altrimenti e più nobilmente di quanto sia quest'altra giustizia (*c*) speciale, nazionale, (*b*) vincolata alla necessità dei nostri governi (*contrainte au besoing de nos polices*)» (III, i, 796; 1055-1056). Nonostante questa sua ripugnanza dovuta alla

<sup>48</sup> Che tra la regola di condotta e la norma giuridica l'identificazione non vada da sé è un'evidenza recente nel diritto. Sul problema generale della norma e sulla sua efficacia in rapporto all'applicazione alle *condotte* che essa mira a regolare si vedano, nel dibattito teorico novecentesco, H. Kelsen, *Teoria generale delle norme* (1979, postumo), Torino, Einaudi, 1997; A. Ross, *On Law and justice*, London, Stevens, 1957; trad. it. *Diritto e giustizia*, Einaudi, Torino 1965; H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon, 1961; trad. it. *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 2002. È in Hart soprattutto che è posto al centro della riflessione giuridica il tema dell'inserimento della legge nella *durata* della norma, da parte del legislatore.

«tenerezza» della sua natura verso la crudeltà e la violenza di quest'altra giustizia, *speciale*, «vincolata» alle necessità della *police*, Montaigne cerca di rintracciarne i moventi specificamente politici, oltre che di descriverne gli effetti d'istituzione, di iscrizione dell'istituzione nel reale. Questa distinzione, essenziale negli *Essais*, tra giustizia «en soy» e giustizia «pour soy» – cioè la sua applicazione storica e concreta nel contesto delle effettive relazioni di governo, cioè delle diverse *polices* – non è pensabile che a partire dal dispiegarsi di un dispositivo politico, di una *police*, di un apparato di governo che renda possibile la pratica concreta e quotidiana dell'amministrazione della giustizia, che non potrà che essere «speciale e nazionale», cioè *situata* in uno spazio e in un tempo dati e cioè su una via «doppia, ineguale e fortuita», che però «mantiene e alimenta» (*ibid.*) la vita materiale, l'*utile* degli uomini. Si sarebbe tentati di iscrivere le critiche di Montaigne alla crudeltà dei supplizi all'interno del grande movimento che va dal Rinascimento all'Illuminismo<sup>49</sup> e che porterà ad una profonda riforma della giustizia penale a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo<sup>50</sup>. Non sarebbe, questa, una lettura illegittima, ma essa ci farebbe forse perdere di vista l'argomento specifico che Montaigne mobilita quando si tratta di riflettere in modo più direttamente *politico* alla difficile articolazione di ciò che è *giusto*, di ciò che è *legittimo* e di ciò che è *efficace*, che è oggetto del capitolo primo del terzo libro degli *Essais*, intitolato appunto «De l'utile et de l'honneste».

Qui Montaigne rifiuta ogni legittimazione politica all'uso della menzogna in materia di giustizia, ai suoi occhi un simile espediente deriverebbe da una sorta di ricatto giudiziario:

Il bene pubblico richiede che si tradisca e che si menta (*c*) e che si massacri; (*b*) lasciamo quest'incarico a gente più obbediente (*à gens plus obéissants*) e più malleabile. Certo, io mi sono spesso irritato nel vedere certi giudici indurre il criminale, con la frode e con false speranze di grazia o di perdono, a rivelare il suo misfatto, e adoperarvi l'inganno e l'impudenza. Sarebbe bene per la giustizia, e per Platone medesimo, che favorisce quest'uso, fornirmi altri mezzi più di mio gusto. È una giustizia maligna, e io non la ritengo meno ferita da sé stessa che da altri. (III, i, 791; 1048-1049)

Quando si accetta la teoria che giustifica l'uso della menzogna da parte di giudici «obéissants», l'inganno perpetrato ai danni degli imputati con false promesse di grazia, il tradimento e lo stesso massacro come «mezzi» legittimi per attuare l'utile del «bene

<sup>49</sup> Come G. Nakam, facendo di Montaigne un precursore di Beccaria. G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne*, cit., p. 329.

<sup>50</sup> Su questo decisivo passaggio, si veda M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 112-144 e Id., *La società punitiva*, cit., in particolare pp. 46-49.

pubblico», come sosteneva una certa letteratura di ispirazione “machiavelliana”<sup>51</sup>, persino il diritto può convertirsi in disumana *ingiustizia*: per Montaigne è una «giustizia maligna», ferita non da altri ma proprio da se stessa, e che produce la trasformazione terribile e improvvisa del diritto in crudele prepotenza e, in tal modo, l'ingiusta statuizione giuridica di un potere statale tirannico. Nel prendere di mira certe pratiche giudiziarie che impiegano la menzogna e l'inganno come mezzi per realizzare l'*utile* a discapito dell'*onesto*, questa osservazione di Montaigne si iscrive nello svolgimento di un discorso più generale sul radicale antagonismo tra la questione del *iustum* e le necessità inerenti all'azione che si esercita nell'ordine politico. Ma essa interseca anche la denuncia da parte di Montaigne delle procedure giudiziarie volte ad estorcere la verità con tutti i mezzi. I più estremi e perciò i meno giustificabili vanno ben al di là della semplice menzogna o dell'inganno dell'imputato, dato che ciò di cui si tratta è la tortura istituita e codificata come regola dell'*inchiesta* istruttoria allo scopo di far emergere la *prova*, supposta decisiva, dalla confessione<sup>52</sup>. Se la denuncia di questa forma di crudeltà è qui privilegiata in rapporto alla critica (altrettanto veemente) alla violenza dei supplizi, è perché essa mette in gioco una singolare relazione della giustizia e della verità, che non manca di riflettersi sulla valutazione data da Montaigne delle altre forme di produzione di verità<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Sulla separazione di *utile* e *bonneste* e sul rapporto tra Montaigne e i teorici della “ragion di Stato” cfr. N. PANICHI, *Au-delà de la vertu «innocente»: Montaigne et les théoriciens de la raison d'état*, in Ph. Desan, a cura di, *Montaigne politique*, cit., pp. 73-91; sul contesto storico nel quale il Parlamento di Bordeaux si trova ad operare negli anni delle guerre di religione si veda, nello stesso volume, A.-M. COCULA, *La Guyenne pour Montaigne: un observatoire et un laboratoire d'histoire*, ivi, pp. 177-201. Sul ruolo politico dei Parlamenti, in particolare di quello di Parigi, in questi anni drammatici delle guerre civili, si veda S. DAUBRESSE, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, cit., in part. pp. 13-66 e 247-311.

<sup>52</sup> J. M. CARBASSE, *Les origines de la torture judiciaire en France du XIIe au début du XIVe siècle*, in B. Durand, L. Otis-Cour (dir.), *La Torture judiciaire*, Lille, Centre d'histoire judiciaire, 2002, vol. I, pp. 381-419.

<sup>53</sup> Diffidente nei confronti dell'*assolutismo* del diritto, Montaigne ancora una volta ci narra - in un'aggiunta manoscritta al capitolo quinto del secondo libro - una storia sui paradossi giuridici che derivano dalle prove che si dicono “oggettive” e sull'incertezza delle procedure giudiziarie di “veridizione”, alla prova dei fatti: «(è) Non so - scrive in conclusione del capitolo intitolato “Della coscienza” - dove ho preso questa storia, ma essa rappresenta esattamente il senso della nostra giustizia. Una donna di paese accusava un soldato, davanti al generale di un esercito e gran giustiziere, di aver portato via ai suoi bambini quel po' di pappa che ancora le rimaneva per nutrirli, avendo quell'esercito saccheggiato tutti i villaggi intorno. Prove non ce n'erano. Il generale, dopo aver intimato alla donna di badar bene a quello che diceva, poiché sarebbe stata colpevole della propria accusa se mentiva, e lei insistendo, fece aprire il ventre del soldato per appurare la verità del fatto. E si trovò che la donna aveva ragione. Condanna istruttoria» (II, v, 369; 475). La *giustizia*, qui, nel momento stesso in cui fa coincidere il castigo con la prova, rischia di ribaltarsi in «irreparabile», crudele ingiustizia. Ma forse è proprio per questo che, come abbiamo visto, per Montaigne questa storia rappresenta esattamente il senso della *nostra* giustizia.

È alla fine del capitolo “Della coscienza” che si trova una delle analisi più penetranti della tortura e dei suoi *effetti di verità*. Montaigne sottolinea con forza non soltanto la crudeltà di questa atroce procedura inquisitoria, ma anche la sua scarsa affidabilità:

(a) È un’invenzione pericolosa quella delle torture (*C’est une dangereuse invention que celle des gehenes*), e sembra che sia piuttosto una prova di resistenza che di verità (*plustost un essay de patience que de vérité*). (c) E colui che le può sopportare nasconde la verità come colui che non le può sopportare. (a) di fatto, perché il dolore dovrà farmi confessare ciò che è, e non mi forzerà piuttosto a dire ciò che non è? E, al contrario, se colui che non ha commesso quello di cui lo si accusa è abbastanza forte per sopportare quelle torture (*supporter ces tourments*), perché non lo sarà colui che lo ha commesso, essendogli promesso un così bel guiderdone come la vita? Penso che il fondamento di questa invenzione si appoggi sulla considerazione della forza della coscienza. Infatti, nel colpevole, sembra che essa aiuti la tortura per fargli confessare la sua colpa, e che lo indebolisca; e, d’altra parte, che fortifichi l’innocente contro la tortura. A dire il vero è un sistema pieno di incertezze e di pericolo. (b) Che cosa non si direbbe, che cosa non si farebbe per fuggire a così gravi dolori? [...] Mille e mille hanno gravato la loro testa di false confessioni. (II, v, 368-269; 474-475)

La tortura, questo «*essay de patience*», è un espediente *gnoseologicamente* sbagliato. La sua confutazione risale già ad Aristotele (*Retorica*, 1. 15. 137a): un colpevole dai nervi ottusi resiste, l’innocente troppo sensibile rilascia false confessioni davanti alla minaccia dell’interrogatorio. Montaigne ricava questa critica dalla tradizione agostiniana che già denunciava l’eccessiva approssimazione di una simile procedura intimidatoria<sup>54</sup> quando si tratta di assicurarsi di una verità *indubitabile*. Egli suggerisce che essa non si legittima implicitamente che per il fatto di essere un’anticipazione del giudizio sulla colpevolezza dell’accusato. La sofferenza così inflitta durante l’interrogatorio è allora già, in qualche modo, una forma di *espiazione*:

Parecchi popoli, meno barbari in questo del greco e del romano che così li chiamano, ritengono orribile e crudele tormentare e dilaniare (*tourmenter et desrompre*) un uomo sulla cui colpa siete ancora in dubbio. Che colpa ha egli della vostra ignoranza? Non siete forse ingiusti, voi che, per non ucciderlo senza motivo, gli fate peggio che ucciderlo? E per prova che sia così, guardate quante volte egli preferisce morire senza ragione piuttosto che passare attraverso questa inquisizione ancor più penosa del supplizio (*que de passer par*

<sup>54</sup> G. NAKAM, *Les Essais de Montaigne*, cit., p. 322-323. Il rinvio è al libro XIX del *De Civitate Dei*, cap. 6: «Perciò spesso si è costretti a cercare la verità torturando testimoni innocenti ed estranei alla causa in questione; addirittura, a torturare l’accusato stesso; nell’indagine sulla sua colpevolezza lo si tormenta, e un innocente subisce per un delitto incerto una pena certa, e non perché si scopre che lo ha commesso, ma perché non si è certi che non l’abbia commesso.» (AGOSTINO, *La Città di Dio*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1997, p. 910). La critica alla pratica legale della tortura era già presente nel *Commentario* al *De Civitate Dei* di JUAN LUIS VIVES (Basel, 1522): nella traduzione francese (di Gentian Hervet, Paris, 1570) il *Commentaire* di Vives a questo passo di Agostino ha per titolo «*Questionner un homme est acte de tyrannie*». Nel latino curialesco, lo ricordiamo, *quaestio* è la *veritatis indagatio per tormentum*. Su questa procedura *inquisitoria* della tortura si veda F. CORDERO, *Riti e sapienza del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 310-455.

*cette information plus penible que le supplice*), e che spesso, per la sua crudeltà, sorpassa il supplizio e addirittura lo mette in atto (*par son aspreté, devance le supplice, et l'exécute*). (II, v, 369; 475<sup>55</sup>)

È evidente come qui l'ingiustizia abbia un carattere particolarmente 'barbaro' e crudele nei soprusi e nelle violazioni inumane perpetrate da coloro dai quali ci aspetteremmo in realtà protezione e giustizia: qui più che mai la giustizia «en soy» è contraddetta dalla «justice publique», della quale ormai appare chiaro come il suo realizzarsi produca quasi inevitabilmente delle ingiustizie «particolari», un'iniquità verso i casi singolari, alla quale essa sembra inesorabilmente mescolata, commista: «(a) Le leggi stesse della giustizia – si legge nel capitolo ventesimo del libro secondo – non possono sussistere senza qualche mescolanza d'ingiustizia» (II, xx, 675; 900), separare questa da quelle sarebbe come cercare di «tagliare la testa dell'Idra», come dice Platone. La mescolanza di qualcosa di iniquo, *aliquid ex iniquo* come recita l'*emprunt* da Tacito riportato qui da Montaigne, alle leggi della «justice publique», si riconosce proprio nei casi particolari, in ogni esempio *singolare*, laddove Montaigne scorge sempre il cono d'ombra nel quale la giustizia è costantemente presa, e cioè quel tanto di «ingiusto» che è connesso, mescolato ad ogni forma di vita reale, storica, al concreto «usage de la vie». Muoversi dentro questa opacità significa aggiustare lo sguardo «a questa vita tenebrosa e terrestre» e alla *densità* della nostra esperienza concreta, che si muove sempre nella compresenza di luce ed ombra, dove c'è sempre qualche oscuro «tono falso di mistione umana», in una zona di indistinzione che resta refrattaria alla sottigliezza del nostro sguardo: si tratterà di proporzionare «la perspicacia dei nostri spiriti» proprio alla natura oscura e terrestre dentro al quale si dà, tuttavia, la possibilità di una giustizia «umana», e cioè non tanto di assottigliarli quanto di appesantirli<sup>56</sup>, di farli «più spessi e ottusi», più prossimi alla *vita*, che «è un movimento ineguale, irregolare e multiforme» (III, iii, 1085)<sup>57</sup>, e ai suoi «commerci» nel tempo.

La debolezza della nostra condizione, l'*humaine condition*, infatti, «(a) fa sì che non possiamo godere cosa alcuna nella semplicità e purezza della sua natura» (II, xx, 673; 897). Nessun bene che noi possiamo ottenere è scevro – per Montaigne – di un qualche

<sup>55</sup> Rifiutando quella giustificazione *teologica* che stabilisce una continuità negativa tra *tortura*, *supplizio* e *messa a morte*, Montaigne aggiunge una notazione laconica che insiste sulla sua doppia ingiustizia: «Da ciò deriva che colui che il giudice ha torturato, per non farlo morire innocente, lo faccia morire e innocente e torturato (*il le fasse mourir et innocent et gébéné*)» (II, v, 369; 474-475).

<sup>56</sup> F. JOUKOVSKY, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, Nizet, 1972, p. 172. Si può dire che il *tempo* costituisca il tema essenziale degli *Essais* (P. MATHIAS, alla voce «Temps», in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, éd. par Ph. Desan, Paris, H. Champion, 2004, p. 959).

<sup>57</sup> Questa sua natura fa sì che la vita appaia irriducibile a un carattere proprio del diritto: il dover essere eguale, regolare, uniforme (S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2018<sup>3</sup>, pp. 25-29).

«*meslange*» di male: così non vi sono leggi che possano essere vissute senza *aliquid ex iniquo*, anch'esse non sono che forme di diversa durata prodotte all'interno del nostro spazio vitale, come le *coutumes*, norme di regolazione *pour l'usage de la vie*, regole d'uso che per qualche tempo fanno buona prova di sé, finché corrispondono all'utile *du commerce public*, e cioè al lento adattamento del corpo sociale. Effetto di un "corpo a corpo" della comunità con sé stessa, le norme che secernono «gli spiriti comuni», *plus propres et plus heureux à conduire affaires*, sono l'effetto più di questo *conduire* che non di considerazioni astratte, «acute e sottili» (II, xx, 675; 900), ma che si rivelano inadatte alla messa in pratica. O delle riflessioni «squisite ed elevate» di un legislatore che, volendo abbracciare in una sola *visione* «tutte le circostanze e conseguenze» delle azioni umane, si impedisce la scelta proprio nel momento stesso in cui mira ad un'azione sempre pienamente e univocamente fondata, e non sa ritrovare quell'apertura che non cade mai sotto la prova dell'intelligenza astratta, ma che riguarda il concreto della vita, con cui bisogna saper *convenir* «alla prova dei fatti» (II, xx, 675; 901). È necessario, perciò, che le leggi rimangano flessibili e, continuamente «saggiate» dal tempo e da un lungo «esercizio», conoscano la dimensione vitale del proprio *commerce*, cioè del loro aver a che fare con la realtà umana così come essa è, nella singolarità del suo movimento e *mutamento*: si tratta di riflettere, allora, in modo più direttamente *politico* sulla difficile articolazione di ciò che è *juste*, di ciò che è *honneste* e di ciò che è «*utile*», cioè sul dispositivo di governo delle *polices* effettive, in ciascuna delle quali si connettono insieme in un'irriducibile tensione gli scambi e i «commerci degli uomini» che producono il movimento comune di quel grande corpo dentro il quale solamente è possibile la dinamica che compone la *salute* del suo metabolismo, della sua forma di vita mai riducibile ad un modello assoluto e invariabile, ad un'unica «*forme maïstresse*» che lo definisca in modo univoco e una volta per sempre. Esso è sempre oscillante, sempre in movimento, sempre *claudicante*, sempre preso cioè nel *passage* del suo connettersi, del suo decomporsi e del suo ricomporsi ogni volta<sup>58</sup>, con le abitudini contratte attraverso un esercizio continuo, ma a cui ci si attiene

<sup>58</sup> «La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette cousture fortuite se forme après en loix; car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter» (III, ix, 957). Non c'è, all'origine, altra forza che quella della "necessità" anonima; non un potere superiore che detta la legge e perpetua attraverso di essa l'*obbligazione*. La tessitura si compone e si tiene unita, solo in seguito diventerà cemento legante di questa trama della vita associata, coesa da una durata che si distende nel tempo, da un'osservanza che non è obbedienza passiva ma adesione. Laddove questa sintesi è raggiunta, là vi è *juste société* (III, ix, 956). Cfr. A. BIRAL, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'epoca delle guerre di religione*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 1999, pp. 65-82. Si veda anche D. L. SCHAEFER, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1990, pp. 157-176. Sulla *consture* come 'costituzione' ci permettiamo di rinviare al nostro *Montaigne et le problème de la constitution*, in «Montaigne Studies», XXVIII (2016), 1-2, pp. 49-64.

per un certo tempo durante il quale esse mostrano effettivamente di funzionare, cioè si fanno *seguire* e così producono *condotte* e non solo costrizione passiva nei governati, e alle quali essi si obbligano «(a) senz'altra costrizione che il rispetto della loro usanza (*de leur usage*)» (II, xxxvii, 778; 1032), e la cui osservanza, la cui continuità nel tempo, non deriva solo dal carattere imperativo dell'obbligazione che esse comportano *in quanto leggi*<sup>59</sup>. La loro capacità di regolazione, la loro *durata* «in quanto leggi», è sempre soggetta a rettifica attraverso i comportamenti effettivi sui quali *si concorda* nel conformarsi ad esse, nel dar loro «credito», fino a quando si fa strada un complesso di esigenze vitali per cui quelle stesse leggi cadono in disuso e restano per lo più inosservate nel mondo ordinario della vita che dovrebbero regolare, fino a rimanere col tempo e nel costume, di fatto, «inapplicate». Una forma «naturale» del giusto non viene esclusa da Montaigne, ma essa è sempre *contraffatta* da quella giustizia particolare, «la justice publique», posta in atto in ogni *police*, vale a dire all'interno di ogni ordinamento giuridico e politico dato. Così, come abbiamo visto in “De l'utile et de l'honneste”: «(b) La justice en soy, naturelle et universelle, est autrement réglée», mai conforme rispetto a quest'altra giustizia, «vincolata alla necessità dei nostri governi (*contrainte au besoing de nos polices*)» (III, i, 796; 1055-1056). La giustizia è al di là delle leggi e dei costumi. La dialettica tra leggi e costumi è legata alla sua irriducibilità ad essi. Questa «justice en soi», tuttavia, non irrompe messianicamente negando l'ordine, ma dev'essere fatta agire nella contingenza che caratterizza l'ordine esistente, agendo sulle leggi e tenendo conto dei costumi, e della loro trasformazione, come sarà poi in Montesquieu<sup>60</sup>. Essa è mescolata sempre a un ordine oggettivo, è sempre contingente e in movimento, legata all'ethos collettivo, al tessuto sociale nel suo concreto adattarsi all'*usage de la vie*, quello della «justice speciale» che disegna le leggi e le consuetudini formate dagli uomini per regolare le condizioni della loro vita in comune.

<sup>59</sup> «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri [...]. Chiunque obbedisca loro perché sono giuste, non obbedisce loro giustamente come deve» (III, xiii, 1433). Jacques Derrida commenta così questo celebre passo: «Manifestamente, Montaigne distingue qui le leggi, cioè il diritto, dalla giustizia. La giustizia del diritto, la giustizia come diritto non è giustizia. Le leggi non sono giuste in quanto leggi. Non si obbedisce loro perché sono giuste, ma perché hanno autorità. La parola 'credito' sostiene tutto il peso della proposizione e giustifica l'allusione al carattere mistico dell'autorità» (J. DERRIDA, *Dal diritto alla giustizia*, in Id., *Forza di legge. Il «Fondamento mistico dell'autorità»* [1994], Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 60). Si tratta propriamente, qui, «della mistica della legge, così acutamente percepita da Montaigne» (P. GROSSI, *Giustizia come legge o legge come giustizia?* cit., p. 34).

<sup>60</sup> Su questo nesso Montaigne-Montesquieu si veda il nostro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 41 (2012), spec. pp. 75-81, ora in P. SLOGO, *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2020, pp. 83-109.

COMUNITÀ DI DISCORSO E OBEDIENZA AL MAGISTRATO  
NEI SAGGI DI MONTAIGNE\*

Se, come ci invita a fare Merio Scattola, consideriamo il discorso politico europeo «l'insieme di scambi comunicativi letterariamente formalizzati, che tradizionalmente includiamo nei molteplici livelli della storia delle dottrine politiche e della filosofia politica»<sup>1</sup> e se, nel complesso di questa lunga vicenda, isoliamo un singolo periodo, ad esempio la seconda metà del secolo sedicesimo, l'epoca delle guerre civili di religione in Francia, e consideriamo il discorso politico francese di quegli anni, quello di François Hotman, di Jean Bodin, di Pierre Grégoire, di Etienne Pasquier, degli scrittori del *mos Gallicus* e della scuola giuridica di Orléans, notiamo che si tratta sempre di una comunità di *giuristi* animati da spiccati interessi storici<sup>2</sup>. Se però a questo campione applichiamo il criterio del «*chi parla*» all'interno della «comunità di discorso», e «*a chi parla*» il locutore in quella comunità, il problema sarà quello di stabilire in primis chi siano davvero gli attori dello scambio comunicativo, ossia gli emittenti e i riceventi di quel messaggio. Un esempio, in ogni senso rivelatore, del carattere problematico della natura di quel regime discorsivo ci sembra rappresentato dal caso di Montaigne, che di quella 'comunità di discorso' è stato interprete di primissimo piano, eppure eccentrico, come cercheremo di mostrare leggendo alcuni passi dei *Saggi* e indicando le variazioni significanti del loro regime semantico. Il tema dell'*obbedienza* al magistrato sarà l'indice, o la *traccia*, che seguiremo per cercare di cogliere e mettere in rilievo alcune di queste *variazioni* su quel tema.

\* Il testo è una versione riveduta di quello presentato in occasione delle due giornate del convegno intitolato «La ricerca di Merio Scattola. I saperi della politica. Linguaggi, discipline, comunità di discorso», svoltosi presso l'Università di Padova il 21 e 22 novembre 2018. Alla memoria di Merio Scattola questo articolo è dedicato.

<sup>1</sup> M. Scattola, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, in M. Scattola e P. Scotton, a cura di, *Prima e dopo il Leviatano*, Padova, CLEUP, 2014, pp. 73-108, qui p. 90.

<sup>2</sup> M. Scattola, *Politica architectonica. L'aristotelismo politico nel dibattito politico tedesco della prima età moderna*, in «Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas», Vol. 19, 1, 2016, p. 19. Cfr. V. Piano Mortari, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in L. Firpo, a cura di, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, UTET, 1987, pp. 411-509.

---

P. Slongo, *Comunità di discorso e obbedienza al magistrato nei Saggi di Montaigne*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 94-111.

### 1. *La civiltà delle leggi*

In una lettera del 1582 al consigliere del re Nantouillet, dal quale era richiesto di un parere, Montaigne, parlamentare per tredici anni alla Chambre des Enquêtes del Parlamento di Bordeaux e in quel momento sindaco della municipalità, scrive, nello stile asciutto che è proprio di chi fornisce un parere politico-giuridico per il ruolo che ricopre: «Monsignore, voi desiderate sapere da me come il re deve far uso dei tre freni per mezzo dei quali la potenza assoluta è regolata. Ecco il mio parere. Innanzitutto attraverso i tre freni, di cui vi ho già parlato nella mia precedente missiva, grazie ai quali la potenza assoluta del principe e monarca, che è chiamata tirannica quando se ne fa uso contro ragione, è tenuta a freno e ridotta a civiltà e in questo modo è reputata giusta, tollerabile e aristocratica»<sup>3</sup>. Il tema della riduzione dell'autorità regale alla *civilité* delle leggi è uno dei grandi temi che i protestanti mettono in campo negli anni delle guerre civili<sup>4</sup>. E che si riallaccia alla grande tradizione del “costituzionalismo” francese del secolo XVI<sup>5</sup>. L'espressione *civilité des lois* torna infatti nel *Réveille-matin des Français*, il *pamphlet* ugonotto pubblicato nel 1574, due anni dopo la strage di San Bartolomeo, dove si dice che la ragione è l'anima stessa della legge che si impone naturalmente al re. Nelle *Vindicae contra Tyrannos*, un altro celebre libello di parte ugonotta uscito nel 1579, scritto da Philippe Duplessis-Mornay sotto lo pseudonimo di Junius Brutus, si legge che la «raison de plusieurs sages» prevale necessariamente su quella di un principe. Ma si tratta di una formula largamente impiegata anche da Etienne Pasquier nelle sue *Recherches de la France* del 1560<sup>6</sup>.

Attraverso le *remonstrances* e i *discorsi*, i Parlamentari – all'interno della loro cerchia, nella loro “comunità di discorso” – trasmettono una certa visione della loro istituzione e della stessa *civilité* francese. Verificando le decisioni del re senza abusare del suo diritto

<sup>3</sup> Montaigne, *maire de Bordeaux: lettres (1581-1585)*, A-M. Cocula éd., L'Horizon Chimerique, Bordeaux 1992, p. 54. La dottrina politica dei *tre freni* moderatori del potere regale aveva trovato la sua prima formulazione in Claude de Seyssel. C. Seyssel, *La Grand'Monarchie de France*, Paris, Galiot du Pré, 1558, p. 10 sgg.

<sup>4</sup> A. Leca, *La place de la “Lex digna” dans l'histoire des institutions et des idées politiques*, in M. Ganzin (dir.), *L'influence de l'Antiquité dans la pensée politique européenne, XVI-XX siècles*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 149.

<sup>5</sup> N. Matteucci, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 41-47.

<sup>6</sup> E. Pasquier, *Les Recherches de la France*, édition critique établie sous la direction de M. M. Fragonard – F. Roudaut, Paris, Honoré Champion, 1996, 3 voll. Si veda inoltre Th. De Mornay, *Vindicae contra tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino, La Rosa, 1994. Su questo, A. Jouanna, *Le Pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 80-83 e, soprattutto, V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione. 1559-1572*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1959, specialmente pp. 153-154.

di *remontrance*, il Parlamento *guida* la monarchia sul cammino della ragione e della *civilité* della legge<sup>7</sup>, unica via per assicurare l'armonia del corpo politico nel suo complesso. I Parlamenti si appoggiano sui principi ereditati da una lunga *tradizione* storica che appare ai loro occhi drammaticamente in discussione sotto il peso della crisi istituzionale aperta dalle guerre civili che stanno squassando «la loi du Royaume»<sup>8</sup>. La *tradizione* in questione – per impiegare la categoria usata da Merio – è stata indicata da molti giuristi e storici delle dottrine come quella del “costituzionalismo”. Secondo quella tradizione – come emerge dalla lettera di Montaigne che abbiamo citato – ogni costituzione scritta doveva riconoscere l'antica diversità costituzionale e adattarvisi<sup>9</sup>. A ben vedere, la scrittura di Montaigne parla ancora la ‘lingua della giurisprudenza’. Questa, alla fine del Cinquecento non è però ancora la lingua di un sapere «assoggettato»: non è ancora la lingua di una scienza che elabora un oggetto ad essa preconstituito ed esterno (il codice, ad esempio), come sarà invece nell'idea ottocentesca del diritto. Il diritto non è un *dato*, ma deve essere ‘trovato’ mediante l'attività interpretativa. L'attività interpretativa del giurista si esplica in tutte le forme letterarie del diritto, ma soprattutto nel *consilium sapientis*, nel parere legale. Questo è il vero ponte tra la scienza e la prassi, tra diritto e politica. La letteratura *consulente* segna la vita della cultura giuridica e la *forma mentis* del giurista nel XVI secolo, ma è anche un fenomeno di rilievo per la nascita della moderna letteratura politica, che proprio il *consilium* contribuisce a concentrare. Questo consiglio non è tuttavia esposto da Montaigne – com'era d'uso nella sua comunità di discorso – in un'orazione, in un trattato o in uno *speculum principis*.

Montaigne è certo partito da una «retorica delle citazioni», così com'era praticata nelle Corti di giustizia, ma la differenza via via più sensibile mano a mano che gli *Essais* avanzano tra la ‘retorica’ dell'antico consigliere del Parlamento di Bordeaux e quella dei suoi colleghi rimasti in carica, ha a che fare con lo statuto stesso dell'*autore*, il «*chi parlava*» nei *Saggi*. In Montaigne, la *persona* si costituisce poco a poco a partire dalla persona privata, che essa compie e alla quale dà forma. Insomma, se vogliamo applicare in questo

<sup>7</sup> L'uso del termine «civilité» si trova già in Seyssel, dove scrive che le corti sono a conoscenza di tutte le ordinanze concernenti l'interesse delle parti e di tutte le lettere reali per poter giudicare della loro «civilité et incivilité», e che soprattutto per mezzo del freno della *giustizia* «la puissance absolue du prince et Monarque [...], est réfrénée et réduite à civilité» (*La Monarchie de France*, textes établis et présentés par J. Poujol, Paris, Librairie d'Argences, 1960, pp. 118 e 143).

<sup>8</sup> S. Daubresse, *Le Parlement de Paris, ou, la voix de la raison : 1559-1589*, Genève, Droz, 2005, p. 269.

<sup>9</sup> J. Tully, *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge U. K., Cambridge University Press, 1995 p. 34.

caso il criterio del *Chi?* dobbiamo riconoscere che colui che prende la parola nei *Saggi* costituisce se stesso in autorità, con questo stesso *atto di parola*<sup>10</sup>.

Sembra possibile, allora, trovare in Montaigne, proprio in ragione della novità anche «formale» dei *Saggi* (cioè del carattere *inedito* della loro forma linguistica ed espressiva, cioè della ‘*parole*’ che è in gioco negli *Essais*, ma anche della ‘*langue*’ nella quale essi vivono e che contribuiscono a trasformare) un momento originale, *irriducibile*, di quel discorso politico che si svolge all’interno della comunità dei parlamentari e dei giuristi nella Francia nell’ultimo quarto del secolo XVI<sup>11</sup>.

Si tratta di far vedere come proprio la crisi della “costituzione” dell’*Estat*<sup>12</sup> è ciò che mette in questione, a partire dalla contingenza dell’attualità politica, cioè dall’urgenza della guerra civile, l’ordine del *discorso politico* e gli impone una triplice domanda: *a chi* parla colui che pone la questione politica, *da dove* parla, e in quale *modo*. Ad esempio, per restare al celebre *avant-propos*, *Au lecteur*, da dove parla e a chi, e in quale modo, un autore che esordisce così: «Questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall’inizio che non mi sono proposto, con esso, alcun fine, se non domestico e privato. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria?»

Di certo, al carattere «domestico e privato» del libro non ha creduto il primo traduttore italiano dei *Saggi* che, di fronte ad un titolo così bizzarro, decide di intitolare la sua traduzione parziale degli *Essais* “*Discorsi morali, politici e militari*”<sup>13</sup>, in accordo con il concetto allora invalso di *discorso* come «un genere con il quale si intendeva un ragionamento stilisticamente abbastanza sciolto spesso organizzato nella forma di un commento libero ad un’autorità storica, a Tito Livio o a Tacito, ma non vincolato alle consuetudini dotte della filologia intra- o intertestuale»<sup>14</sup>, di cui testimoniano prestigiosamente i *Discorsi* di Machiavelli. Ciò evidentemente nel tentativo di far rientrare in un genere politico-letterario più noto un testo che invece sfugge all’iscrizione in ogni

<sup>10</sup> I magistrati nell’esercizio della loro funzione sono dei «*porte-parole*», secondo Marc Fumaroli, essi fanno della loro persona l’avvocato rappresentante del re: i «portavoce dell’Origine, dell’Antichità, vale a dire della Verità» (M. Fumaroli, *L’Age de l’éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Paris, Albin Michel, 1980, p. 490).

<sup>11</sup> Abbiamo cercato di tracciare un quadro di quel dibattito nel nostro *Genealogie della consuetudine nell’epoca delle guerre di religione in Francia*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», n. 58, 2018, pp. 155-176.

<sup>12</sup> Sul problema della ‘costituzione’ in Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro *Montaigne et le problème de la constitution*, in «Montaigne Studies», Vol. 1-2, 2016, pp. 49-63.

<sup>13</sup> Si tratta di una prima, ancora parziale, traduzione italiana dei *Saggi* dovuta a Girolamo Naselli, che esce a Ferrara nel 1590 presso l’editore Benedetto Mamarello. A quasi mezzo secolo di distanza risale la prima traduzione integrale, presso l’editore veneziano Marco Ginammi che la pubblicò in due volumi (1633-1634).

<sup>14</sup> M. Scattola, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, cit., p. 92. Si veda J. G. A. Pocock, *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 32-50.

precedente *genre*, intuendone tuttavia con sicurezza il carattere non «privato», ma invece precisamente *politico*<sup>15</sup>.

## 2. Le ragioni dell'obbedire

Il Montaigne politico del suo tempo<sup>16</sup>, riconosciuto nella cerchia stretta dei suoi amici, ma anche «negli spazi di servizio» della corte, scrive in un *contesto* in cui i fondamenti dell'autorità politica sono oggetto di un profondo e persistente disaccordo e in cui le ragioni dell'obbedire al re e alle leggi sono altrettanto numerose delle ragioni del disobbedire. I *Saggi* testimoniano, così, dell'ampiezza di questa crisi delle forme di subordinazione, dei doveri e delle obbligazioni, che si traduce in un livello inaudito di violenza, di crudeltà e di corruzione. Per far fronte a questa situazione nella quale i progetti portati avanti dai riformati di tendenza calvinista si rivelano altrettanto, se non più rovinosi dello *status quo* al quale essi pretendono di porre rimedio, Montaigne giudica necessario resistere alle sirene della trasformazione radicale del regime politico e sociale in vigore e anzi obbedire scrupolosamente alle leggi e alle autorità costituite<sup>17</sup>. Questa *tensione* tra una coscienza lucida dell'imperfezione delle istituzioni e un appello per lo meno sorprendente all'obbedienza, costituisce il nodo della riflessione politica che si delinea nei *Saggi*. Ne risulta una concezione singolare del rapporto tra il comandare e l'obbedire, tra i sudditi e il potere politico, tra governanti e governati all'interno della comunità politica, che qui ci proponiamo di interrogare nella sua complicazione, svolgendo la questione che attraversa la politica dei *Saggi*: *A favore di chi? / Contro chi?* Da un lato, una lunga tradizione interpretativa ritiene che la critica dell'innovazione (*la nouvelleté*) e l'appello all'obbedienza costituiscano l'alfa e l'omega del pensiero politico e sociale di Montaigne. In questa prospettiva, la tonalità critica di certi passi non sarebbe sufficiente ad attenuare l'orientamento sostanzialmente 'conservatore' degli *Essais*<sup>18</sup>. D'altra parte, molti commentatori attribuiscono un valore maggiore alla dimensione

<sup>15</sup> Anche se, come Merio Scattola fa notare, tale genere di *scritture* «pur entro le convenzioni della finzione letteraria, presupponeva una comunità ristretta di privati, di amici, che si scambiavano opinioni *inter parietes domesticos* con forte senso di complicità» (*Per una epistemologia*, cit., p. 93).

<sup>16</sup> Ph. Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Odile Jacob, Paris, 2014, p. 15; Id., *Éléments d'une sociologie des Essais*, in *Montaigne*, a cura di Th. Gontier et P. Magnard, Paris, Éditions du Cerf, 2010, pp. 45-66.

<sup>17</sup> A. Biral, *Montaigne e Charron. Etica e politica nell'età delle guerre di religione*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 65-82.

<sup>18</sup> Sul "conservatorismo politico" di Montaigne si veda H. Friedrich, *Montaigne*, Bern-München, Francke Verlag, 1949; F. S. Brown, *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève, Droz, 1963; M. Horkheimer, *Montaigne e la funzione dello scetticismo* (1938), in Id., *Teoria critica*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 196-252; P. Manent, *Montaigne. La vie sans loi*, Flammarion, Paris 2014, pp. 219-245.

‘sovversiva’ dei *Saggi*, e in questo caso Montaigne appare, sotto la superficie di un attaccamento formale alle istituzioni, come un autore risolutamente rivolto alla *riforma*. Queste interpretazioni canoniche hanno, in realtà, in comune molto di più di quanto non sembri a prima vista. Tutte due infatti concorrono a sottostimare lo sforzo dispiegato costantemente da Montaigne lungo i *Saggi*, mirante a legare ostinatamente l’imperativo di *obbedienza* e la difesa della libertà dei soggetti di fronte ai comportamenti tirannici del potere. In questo modo, entrambe le interpretazioni non colgono la singolarità dell’idea di *prudenza* che si esprime in filigrana nei *Saggi*.

Leggiamo dal capitolo “Della moderazione”: «L’eccesso nella filosofia è dannoso», dice Montaigne citando Platone<sup>19</sup>, e anche nella virtù, esso «alla fine rende un uomo selvatico e vizioso, disdegnante le religioni e le leggi comuni, nemico delle relazioni sociali, nemico dei piaceri umani, incapace di qualsiasi governo politico (*de toute administration politique*)» (I, 30, 262). Vorremmo richiamare l’attenzione su quell’attitudine alla *prudenza* che sembra ancora orientare qui l’etica e il pensiero politico di Montaigne. Gli interpreti hanno per lo più trascurato la postura *attiva* che quest’attitudine dei governati possiede in Montaigne. La capacità di *administration politique*, di *administratio* dunque, cioè di *governo*, che essa comporta in un uomo non reso «selvatico», cioè nemico della *conversation civile* e delle *voluptez humaines*. Essa è tutt’altro che un atteggiamento rinunciatario e passivo di fronte al comando, è piuttosto la modalità specifica della moderazione, di una virtù che comporta delle condizioni ben precise di esercizio (*executio*), è cioè una relazione complessa, qualcosa come – dice Montaigne poco dopo parlando degli “aphrodisia” nel matrimonio – un «plaisir retenu», «une volupté aucunement prudente», per non «rendere schiava la nostra naturale libertà (*esclave nostre naturelle franchise*)». È su questa *relazione* improntata insieme alla *franchise* e alla capacità di governo, che concentreremo da qui in poi la nostra analisi, per cercare di comprendere, in conclusione, di quale *prudenza* nel campo politico si parli nei *Saggi*, e dunque «a favore di chi», e «contro chi».

### 3. La critica della consuetudine

Montaigne si mostra molto critico nei confronti di un approccio alle «choses publiques» che sia orientato alla ricerca della «parfaite forme de police» (III, 8, 933). È

<sup>19</sup> Platone, *Gorgia*, 484 c. I *Saggi* sono citati nella traduzione di Fausta Garavini (Montaigne, *Saggi*, trad. it. di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 1966; nel corpo del testo, tra parentesi, la cifra romana indica il libro, i numeri il capitolo e le pagine della traduzione italiana e dell’edizione francese (*Les Essais*, éd. Villey – Saulnier, Paris, PUF, 2004).

in un passo di “Della vanità” che le ragioni di questa critica sono esposte con maggiore nettezza: «E certo tutte quelle descrizioni di governi, immaginate per arte, risultano ridicole e inadatte a mettersi in pratica. Quelle grandi e lunghe discussioni (*altercations*) sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti, sono discussioni convenienti soltanto all’esercizio del nostro spirito: come si trovano nelle arti molti argomenti la cui essenza sta nel dibattito e nella disputa, e non hanno alcuna vita fuori di lì. Tale descrizione di governo (*peinture de police*) sarebbe valida in un mondo nuovo, ma noi prendiamo gli uomini già legati e abituati a certi costumi; non li generiamo, come Pirra o come Cadmo. Qualsiasi potere abbiamo di rieducarli e assoggettarli di nuovo, non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale (*leur ply accoustumé*) senza rompere tutto» (III, 9, 957; 1273). La ricerca del miglior regime non costituisce il quadro più appropriato per determinare il giudizio e l’azione politica.

Associata ai «*discours politiques*»<sup>20</sup>, essa è sostenuta da un’ambizione giudicata inadeguata: «semble la visée injuste, à laquelle on ne peut atteindre» (III, 9, 990). È evidente che il principale difetto di questo tipo di approccio consiste nel postulare l’esistenza di individui e di comunità privi di qualunque *ply accoustumé*. Del resto, questo difetto è giudicato a tal punto fonte di equivoci e di inganni, che Montaigne arriva ad affermare che «l’excellente et meilleure police est à chacune nation celle sous laquelle elle s’est maintenue» (*ibid.*). Per comprendere quale sia la natura e la portata del cambiamento di prospettiva riguardo al politico che qui si esprime, esamineremo il trattamento che Montaigne riserva alla questione della consuetudine, in particolare nel capitolo 23 del libro I.

La critica della consuetudine attraversa tutta la prima parte di questo capitolo. I motivi della critica sono molteplici. Insieme di norme che includono gli usi, le credenze e la legge positiva, la *coutume* è all’inizio presentata come «una maestra di scuola prepotente e traditrice» che «ci mette addosso a poco a poco, senza parere, il piede della sua autorità» (I, 23, 109; 140). Mostrando un volto «furioso e tirannico», essa soffoca

<sup>20</sup> «I ragionamenti di Machiavelli (*Les discours de Machiavel*), per esempio, erano abbastanza solidi per l’argomento; eppure è stato molto facile controbatterli; e quelli che l’hanno fatto non hanno lasciato minori opportunità di controbattere i loro. Si troverebbe sempre, in un tale argomento, di che fornir risposte, controrisposte, repliche, tripliche, quadrupliche, e tutta l’infinita orditura di dibattiti che il nostro cavillare ha allungato quanto ha potuto a vantaggio dei processi. [...] Io penso lo stesso di questi *discorsi politici*: qualunque sia il partito al quale vi iscrivate (*quelque rôle qu’on vous mette*), avete buon gioco quanto il vostro compagno, purché non veniate a urtare i principi troppo elementari ed evidenti. E tuttavia, secondo la mia opinione, negli affari pubblici non v’è indirizzo tanto cattivo, purché antico e costante, che non sia preferibile al cambiamento e alla mutazione.» (II, 17, 655; 875-76, corsivi nostri). Su questo ci permettiamo di rinviare al nostro *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010, specialmente pp. 78-90.

anche le più piccole aspirazioni di libertà. Il seguito del saggio preciserà questa immagine: la consuetudine appare successivamente come potenza di mistificazione capace di generare «i veri semi e le vere radici della crudeltà, della tirannia e del tradimento» (I, 23, 110; 142). L'impero della consuetudine appare tanto più sproporzionato quanto più dà credito a una diversità inaudita di opinioni, di osservazioni e di «choses receues», i cui fondamenti ultimi sono i più fragili, non avendo altro sostegno «che la barba bianca e le rughe dell'uso» (I, 23, 116-117; 152). Dapprima in preda a una vertigine insostenibile, chiunque cerchi di sottrarsi a «ce violent prejudice de la coustume» (I, 23, 117) vedrà i diritti della libertà e della verità alla fine riconosciuti. Eppure, la fiducia con cui Montaigne si impegna all'inizio del capitolo a smascherare gli eccessi della *coutume* sfuma rapidamente. Dopo aver denunciato con forza gli eccessi ai quali «la regina e imperatrice del mondo» ha dato credito, inizia ben presto a sottolineare il dovere che incombe su «un uomo di senno dal seguire lo stile comune» (154), facendo osservare che «è regola delle regole e legge generale delle leggi (*la regle des reigles, et generale loy des loix*), che ognuno osservi quelle del luogo in cui si trova» (I, 23, 118; 154). Montaigne precisa come questa regola, tuttavia, non riguardi che il foro esterno e come «il saggio debba nell'intimo separar la sua anima dalla folla e mantenerla libera e capace di giudicare liberamente le cose; ma quanto all'esteriore, debba seguire interamente i modi e le forme acquisite (*les façons et formes receues*)» (I, 23, 118; 154). Prima di interrogare le implicazioni di questo invito all'obbedienza, conviene intanto prendere in esame il motivo che giustifica questo cambiamento repentino di trattamento riservato da Montaigne alla *coutume* in questo capitolo.

Nel seguito del testo, Montaigne mostra il radicale scetticismo che suscita in lui la volontà di modificare le leggi stabilite: da una parte fa notare che allo stesso modo che per un «bastiment», il cambiamento apportato a una delle sue parti è suscettibile di distruggere la «police» nel suo insieme (I, 23, 119); dall'altra considera che il fatto di intraprendere queste «mutations d'estat» è indissociabile da un'attitudine, da un atteggiamento «molto dannoso»<sup>21</sup> che comporta «grande amore di sé e presunzione» (I, 23, 120; 156). Questi due ordini di ragioni concorrono a sostenere un rifiuto categorico dell'innovazione: «La novità mi disgusta, sotto qualsiasi aspetto si presenti, e ho ragione, perché ne ho veduti effetti molto dannosi» (I, 23, 119; 155), scrive Montaigne. I *destinatari* di questo discorso, coloro *contro i quali* sta parlando qui<sup>22</sup>, sono evidentemente

<sup>21</sup> «E ci accade quel che Tuciddide narra delle guerre civili del suo tempo, che per favorire i pubblici vizi li battezzavano con nuovi nomi più dolci, temperando e ingentilendo la loro vera qualità» (I, 23, 120; 156).

<sup>22</sup> Sul punto, si veda P. Mathias, *Sans Dieu ni maître: le «fidéisme» de Montaigne*, in Ph. Desan, sous la direction de, *«Dieu à notre commerce et société». Montaigne et la théologie*, Genève, Droz, 2008, pp.

i riformati, coloro che vogliono introdurre «nouvelletés» nello Stato in ragione del loro *credo* religioso. Infatti, dopo avere sottolineato che il più evidente carattere «di un'estrema giustizia e utilità» della «religione cristiana» consiste nel raccomandare «di obbedire al magistrato» e nel mantenere le forme di governo (I, 23, 120; 157), Montaigne s'impegna a svolgere l'argomento secondo il quale la ricerca della «novità» sarebbe comunque viziata dalla «presunzione». Colui che «si impaccia di scegliere e di cambiare», afferma, «si arroga l'autorità di giudicare» (I, 23, 121; 158). Il seguito del testo suggerisce che questa «usurpation» risulta da una confusione delle regole e delle sfere di esercizio della *jurisdiction*, a causa della quale una «raison privée» arriva ad imporsi al di fuori della sua «jurisdiction»: e allora è «quanto mai iniquo voler sottoporre le costituzioni e le regole pubbliche e immobili all'instabilità di una fantasia personale (*privée fantaisie*) (la ragione personale ha solo una giurisdizione personale)» (*ivi*). In un senso analogo Montaigne scrive in “Della vanità” che «de conclure par la suffisance d'une vie particuliere quelque suffisance à l'usage public, c'est mal conclud» (III, 9, 992). È la consapevolezza di questo arbitrio che porta Montaigne ad affermare che «anche il miglior pretesto per un'innovazione è molto dannoso» (I, 23, 156). L'innovazione si presenta qui come una potenza normativa («questo tuttavia si fa per riformare le nostre coscienze e le nostre opinioni») che minaccia di imporre al corpo politico una direzione orientata dalla «passione particolare», piuttosto che dalla «cause en commun» e «l'interest de tous et de l'estat» (III, 10, 1012). Se la critica della *coutume* deve essere sottratta alla sfera pubblica è perché, dunque, essa può accreditare un impiego ingiusto della «raison privée» e delle regole che la determinano. Il capitolo 23 del libro I permette, in definitiva, di identificare due *patologie* politiche complementari dalle quali bisogna guardarsi: da un lato l'eccesso di una consuetudine che accredita tanto l'assoggettamento dello spirito quanto l'intolleranza e la servitù; e dall'altro la “nouvelleté” che suscita la presunzione di fare tabula rasa dell'ordine della *coutume* e di imporre una serie di regole comuni dettate da una «privée fantaisie»<sup>23</sup>. In entrambi i casi, ciò che ne risulta è una indeterminazione delle ragioni e delle “giurisdizioni” che porta alla *tirannia*, cioè al male peggiore. Alla fine del capitolo, Montaigne riconosce tuttavia che di fronte a circostanze nelle quali la corruzione delle istituzioni era talmente estesa che rispettare le leggi non avrebbe che

259-276, in part. p. 270. Nella limpida sintesi del pensiero teologico-politico dei calvinisti tracciata in *Teologia politica*, Merio Scattola scrive: «anche qui una mediazione indiretta, nella quale la volontà di Dio opera attraverso la natura e la fondazione giuridica del potere, si accompagna a una manifestazione diretta con la quale Dio dichiara immediatamente il proprio volere.» (M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 93).

<sup>23</sup> Cfr. R. Gatti, *Montaigne e i dilemmi della tolleranza scettica*, in «Filosofia politica», 3, 2014, pp. 487-503.

peggiore la situazione, per evitare il peggio è stato necessario «non soltanto comandare secondo le leggi, ma alle leggi stesse, quando la necessità pubblica lo richiedeva», come testimonia Plutarco (I, 23, 161).

In via di principio, il rifiuto dell'innovazione non implica che la consuetudine debba essere posta al riparo dalla critica e che ogni volontà di trasformazione sia respinta a priori. Ma, evidentemente, il contesto delle guerre civili non autorizza questa via: «L'innovation est de grand lustre, mais elle est interdite en ce temps» (III, 9, 1023). Nemici mortali, ugonotti e cattolici radicali riuniti nella *Ligue* sembrano incontrarsi in «una struttura ideale simile», in una comune volontà di imporre alla società un orientamento ispirato dalla legge di Dio<sup>24</sup>. Ora, per Montaigne, ogni tentativo volto a basare l'autorità delle leggi su un fondamento che trasgredisca il principio dell'impenetrabilità della legge divina e naturale, è il segno di una «presunzione» suscettibile di avvalorare l'uso arbitrario di una «raison privée». In questo senso, non è tanto l'innovazione in quanto tale che è oggetto della critica di Montaigne, il «contro chi?» essa è rivolta, quanto un certo tipo di *nouvelleté* che si richiama ad una verità ritenuta incommensurabilmente superiore alle verità istituite e accreditate dalla consuetudine. Se la 'novità' deve essere attenuata nella sua forma per evitare che l'agente del cambiamento si serva dell'inconsistenza di ciò che combatte per arrogarsi il diritto di giudicare di ciò che è comune, la critica della *coutume* resta tuttavia necessaria. Certo, la possibilità stessa di smarcarsi da ciò che è inaccettabile, e in particolare dalla tirannia e dalla crudeltà, presuppone il diritto alla critica. Ma per premunirsi *contro* i suoi propri eccessi, la critica deve abbandonare ogni pretesa che miri a adottare e imporre un punto di vista *esteriore* alla consuetudine. È di questo scoglio che gli autori dei «discours» che trattano della politica sono per lo più ignari.

Presupponendo un grado zero di *accoutumance*, essi perdono di vista un dato essenziale della formazione delle regole della vita individuale e collettiva, essendo la consuetudine il solo elemento di legame e di comunicazione adeguato a una pluralità irriducibile<sup>25</sup> di esseri imperfetti. Più ancora, collocandosi in una posizione presunta 'esterna' e 'superiore' all'ordine della consuetudine, gli autori politici sottovalutano anche la presa che quella esercita su di essi. Sempre nel capitolo 23 del libro I, Montaigne offre un prezioso avvertimento al suo *lettore*, a colui cioè che desidera rendere partecipe della sua *conversation*, del suo *discorrere*: «il principale effetto della sua [della *coutume*]

<sup>24</sup> M. Scattola, *Teologia politica*, cit., p. 93. Sulla teologia politica dei riformati, specialmente pp. 93-105.

<sup>25</sup> Sul tema della *pluralità*, si veda l'importante volume di N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 391-424.

potenza è che essa ci afferra e ci stringe in modo che a malapena possiamo riaverci dalla sua stretta e rientrare in noi stessi per discorrere e ragionare sui suoi comandi (*pour discourir et raisonner de ses ordonnances*)» (I, 23, 115; 150). Allo stesso modo della *fortuna* (I, 47, 286), la consuetudine esercita un'influenza surrettizia sul nostro pensiero, sul nostro *discourir et raisonner*. Nella loro pretesa di sottrarsi alle sue *ordonnances* per mezzo di una determinazione unilaterale della volontà, gli autori delle *altercations* politiche non vedono neppure le sottili risorse, che sono anche del linguaggio, per mezzo delle quali la consuetudine è in grado di asservirli a sé. Così Montaigne si chiede *per chi* essi fanno quei discorsi: «E poi, per chi scrivete?» (II, 17, 657; 877). I dotti, nella comunità dei quali importa soltanto la giurisdizione sui libri (*Les sçavans à qui touche la jurisdiction livresque*), «non conoscono altro pregio che la dottrina (*autre prix que de la doctrine*), e non approvano altro modo di procedere nei nostri spiriti se non quello dell'erudizione e dell'arte» (II, 17, 657; 877). La polemica di Montaigne è rivolta qui *contro* l'eloquenza *deliberativa*, o *politica*, del suo tempo. Essa è molto forte ed è indirizzata soprattutto *contro* i magistrati, e cioè proprio coloro che appartengono allo stesso ceto o al medesimo segmento cetuale al quale egli stesso appartiene, e cioè «interlocutori del medesimo discorso»<sup>26</sup>. I *Saggi* cercano, allora, di mettere in campo un diverso discorso, un *posizionamento*, e un *modo di dire* le «choses publiques» che si smarchi sia dalla consuetudine («le anime comuni e volgari non vedono la grazia e l'importanza di un ragionamento elevato e sottile») sia dalla tentazione di opporvisi frontalmente appoggiandosi a una «ragione privata», alla «jurisdiction livresque» in cui si svolge l'«infinie contexture de débats» di quelle retoriche politiche dalle quali il *vulgaire* è «guidato e condotto». «Ora queste due specie occupano il mondo. La terza – scrive Montaigne parlando di sé –, alla quale toccate in sorte, quella delle anime disciplinate e forti di per se stesse (*des ames réglées et fortes d'elles-mêmes*), è così rara che a ragione non ha nome né classificazione fra noi (*elle n'a ny nom ny rang entre nous*)» (*ibidem*).

#### 4. «De l'ordonnance publique»

Leggiamo in “Della vanità”: «E certo tutte quelle descrizioni di governi, immaginate per arte (*feintes par art*), risultano ridicole e inadatte a mettersi in pratica. Quelle grandi e

<sup>26</sup> M. Scattola, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, cit., p. 90. Si veda J. Balsamo, *Un gentilhomme et ses patrons: remarques sur la biographie politique de Montaigne*, in *Montaigne politique. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005*, réunis par Ph. Desan, Paris, H. Champion, 2006, p. 225-226 ; F. Brahami, «Être à soi»: *la place du politique dans les Essais*, *ivi*, pp. 39-56 e Id., *Montaigne et la politique*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 33-34, 2004, pp. 15-37.

lunghe discussioni (*ces grandes et longues altercations*) sulla miglior forma di società e sulle regole più utili per tenerci uniti, sono discussioni convenienti soltanto all'esercizio del nostro spirito: come si trovano nelle arti molti argomenti la cui essenza sta nel dibattito e nella disputa (*en la dispute*), e non hanno alcuna vita fuori di lì» (III, 9, 957). Ecco «contro chi» si parla qui: contro i teorici di *polices* immaginarie *feintes par art*. Volto a determinare le condizioni di possibilità di una critica immanente dell'ordine della consuetudine, il «punto di vista» di Montaigne, il «dove» del suo posizionamento, è all'origine di un modo per lo meno singolare di intendere i fondamenti dell'autorità politica e i doveri dei governati. «Un tempo ho provato – Montaigne afferma – a usare nel servizio degli affari pubblici le opinioni e le regole di vita di essere stato incline ad applicare alla vita pubblica una rigida etica personale, delle convinzioni e delle regole di vita rozze, nuove, ovvero incorrotte (*rudes, neufves ou impollues*) come le ho create a casa mia (*chez-moi*)», ovvero «in privato». Le ho trovate – dice – «inadatte e dannose a questo servizio» (III, 9, 991; 1323).

La vita politica richiede che si sia disposti, invece, ad abbandonare quelle regole personali e che ci si adatti a una fortuna variabile, la qual cosa può comportare che si debba abbandonare «le droit chemin». L'idea secondo la quale certe *pratiche* che vengono ascritte alla moralità ordinaria si rivelino tuttavia necessarie alla conservazione del corpo politico riceve un decisivo chiarimento nel capitolo 1 del libro III, «Dell'utile e dell'onesto». All'inizio di questo capitolo-cerniera dei *Saggi*, Montaigne scrive: «in ogni governo ci sono degli uffici necessari (*des offices necessaires*), non solo abietti, ma anche viziosi; i vizi vi trovano il loro posto e sono utili a fissare il nostro legame (*la consture de nostre liaison*), come i veleni a conservare la nostra salute» (III, 1, 791; 1048). Citando Cicerone<sup>27</sup> in «Delle carrozze»: «ogni ufficio (*toute magistrature*), come ogni arte, proietta il suo fine fuori di sé (*jette sa fin hors d'elle*)» (III, 6, 903, 1201). Privata di ogni valore *intrinseco*, la politica costituisce tuttavia lo strumento indispensabile per proteggere il corpo sociale dalla volontà di potenza degli altri stati e dalla «presunzione» dei riformatori. È nel suo mantenere la pace e le libertà dei governati che la politica fa opera «utile e onesta» (II, 9, 952).

E tuttavia, per Montaigne il potere politico può produrre benefici effetti solo se si assoggetta al principio della distinzione della sfera pubblica e di quella privata, come delle regole che rispettivamente ne determinano l'orientamento. La *logica* che presiede a questa distinzione appare lungo tutti i *Saggi*: da una parte si trova la sfera politica che concerne in primo luogo le *azioni*, e lo spazio in cui si esprime la «raison publique» (III,

<sup>27</sup> «Nulla ars in se versatum» (Cicerone, *De finibus*, V, VI).

1, 798); dall'altra vi è la sfera *privata*, spazio di espressione delle «loix ethiques» che «regardent le devoir particulier de chacun en soy» (III, 13, 1070).

La *premessa* che sostiene questa distinzione è riassunta perfettamente in un passo cruciale del capitolo “De l'utile et de l'honneste”: «la volontà e i desideri si fanno legge da soli; le azioni devono riceverla dall'ordinamento pubblico (*de l'ordonnance publique*)» (III, 1, 1054; 795). Ai fini del nostro discorso, ciò che rileva osservare è che, perché la sua *utilità* possa superare i rischi di cui il potere politico è portatore, bisogna che quest'ultimo si mantenga all'interno della 'giurisdizione' che è la sua. Non sarà tuttavia dall'eloquenza *deliberativa* dello «stile de Parlement», dalla retorica istituzionale di quella «comunità di citazione»<sup>28</sup> che sono i Parlamenti, che la libertà dei governati sarà salvaguardata nel dramma politico francese del secolo sedicesimo. Quell'eloquenza, per Montaigne, «è uno strumento inventato per governare e agitare una folla e un popolo indisciplinato, ed è uno strumento che si adopera solo negli Stati malati, come la medicina; in quelli dove il volgo, dove gli ignoranti, dove tutti hanno potuto tutto, come quello di Atene, di Rodi e di Roma, e dove le cose sono state in perpetua tempesta, là sono affluiti gli oratori. [...] L'eloquenza è maggiormente fiorita in Roma quando gli affari andavano peggio, e la tempesta delle guerre civili li agitava: come un campo libero e incolto produce erbe più vigorose. Sembra quindi che i governi (*les polices*) che dipendono da un monarca ne abbiano meno bisogno degli altri: perché la stoltezza e la faciloneria che si trova nel volgo, e che lo rende soggetto a esser guidato e condotto per le orecchie al dolce suono di quell'armonia, senza che arrivi a pesare e a conoscere la verità delle cose con la forza della ragione, questa faciloneria, dico, non si trova tanto facilmente in uno solo; e con una buona educazione e un buon consiglio è più agevole preservarlo dagli effetti di tale veleno» (I, 51, 306; 396). Nei suoi 'discorsi politici e morali', Montaigne non smette allora di ricordare «*au lecteur*» che l'eccesso, l'assenza di moderazione, costituisce un'inclinazione connaturata all'esercizio del potere. Il suo sospetto nei confronti dei principi è, in questo senso, sistematico. Così, nel momento in cui gli si chiede se Tiberio fosse un «*affronteur*», e cioè un ipocrita ingannatore, risponde senza esitazioni: «Lo credo; non è una cosa strana per la gente del suo mestiere (*à gens de sa profession*)» (III, 1, 1047; 790). Non trovando ostacoli di fronte a sé, il potere dei sovrani è capace di estendersi indefinitamente: molti principi «non accettano gli uomini a metà e disprezzano i servigi limitati e condizionati» (III, 1, 1054; 794). Per

<sup>28</sup> Considerate «come gruppi trasversalmente e longitudinalmente chiusi, come tradizioni che insistono su se stesse e che si evolvono per cause interne e con dinamiche autonome, se non addirittura autoctone» (M. Scattola, *Per una epistemologia delle dottrine politiche europee*, cit., p. 101). Si veda su questo J. G. A. Pocock, *Political Thought and History*, cit., pp. 51-66.

Montaigne, come per la Boétie, lo *spettro* della smoderatezza – cioè della tirannide – non è solo contingente, ma consustanziale all'esercizio del potere: potenzialmente, tutti i principi sono in grado di diventare «tyrans et injustes usurpateurs des biens de leurs subjects» (I, 14, 64). Questa loro attitudine è sospesa come una spada di Damocle al di sopra della fragile distinzione delle ragioni e delle «giurisdizioni». Al tempo di Montaigne, essa è tanto più minacciosa in quanto rischia di essere riattivata da tutti coloro che, cattolici o riformati, in nome della 'legge naturale' o divina, sono inclini ad impadronirsi delle istituzioni per imporre la loro «privée fantaisie» e fomentare così una guerra civile dissolutrice del legame sociale.

La consapevolezza di questo pericolo obbliga tuttavia Montaigne a prendere atto dei limiti dell'ipotesi dell'individuo *separato* che, allo scopo di preservare la propria libertà, e la propria virtù, delegherebbe *in toto* l'esercizio del potere ad un soggetto meglio adattabile a quegli ingrati *uffici*. In linea di principio, Montaigne vorrebbe credere davvero alla possibilità di una separazione netta, una dissociazione tra una sfera pubblica suscettibile di istituirsi come istanza autonoma di arbitraggio tra i differenti interessi in campo, e una sfera privata che da sola contenga le risorse essenziali alla «connaissance et gouvernement de soy» (II, 2, 340). Ma la constatazione della mancanza di moderazione dei governanti vanifica questo orizzonte d'attesa. Come contribuire alla moderazione dei poteri senza rischiare di usurpare l'autorità del giudicare? A chi rivolgere l'istanza del *consigliere* sui limiti che il governato deve osservare in ordine al modo di praticare l'obbedienza?

##### 5. *Il consigliere del principe*

I *Saggi* riservano un posto del tutto particolare alla figura del consigliere del principe<sup>29</sup>. Essa è introdotta in particolare, in "Dell'esperienza", sotto forma di ipotesi: «Talvolta mi si domandava di che cosa avrei pensato di essere capace, nel caso che a qualcuno fosse venuto in mente di servirsi di me quando avevo l'età adatta [...] "Di nulla", risposi. E mi giustifico volentieri di non saper fare cosa che mi renda schiavo degli altri. Ma l'avrei cantata chiara (*dict ses veritez*) al mio padrone (*à mon maistre*), e avrei sindacato i suoi costumi (*contrerollé ses meurs*), se avesse voluto» (III, 13, 1077; 1441). Se fosse stato chiamato ad essere il consigliere del re, scrive Montaigne, egli si sarebbe impegnato a *dirgli la verità*. Questa esigenza di 'dire la verità' non è altro che un modo di

<sup>29</sup> Su questo si veda A. Legros, *Montaigne, son livre et son roi*, in «Studi Francesi», vol. 122, 1997, pp. 259-274 e Th. Berns, «*Ô mes conseillers, il n'y a nul conseiller*»: la politique de l'amitié chez Montaigne, in *Montaigne politique*, cit., pp. 47-72.

onorare il dovere di «franchise», di sincerità, che egli si è assunto nell'impegno con il suo lettore all'inizio del libro 'sincero'. È però anche una maniera di corrispondere ad un'esigenza in senso stretto politica: «non c'è alcuna categoria di uomini che più di costoro abbia bisogno di avvertimenti sinceri e liberi (*de vrais et libres advertissements*)», dice Montaigne dei principi (III, 13, 1078; 1442). «*A chi*», e a quale esigenza, in quale maniera, dunque, il consigliere deve rispondere? Sembra di poter dire che una parte essenziale del discorso del consigliere, della sua «presa di posizione», consista nel persuadere il principe del valore *politico* della 'moderazione' come *modo* di esercizio del comando.

Nel corso dei *Saggi* questo orientamento sembra assumere la forma di massime di prudenza, sostenute dal ricorso costante alla 'citazione', secondo uno *stile* tradizionale<sup>30</sup> all'interno delle comunità di discorso *savantes* della prima età moderna. Dapprima, sono le questioni *militari* che fungono da laboratorio per sostenere l'argomentazione in favore della moderazione. Così, secondo Montaigne, la riuscita nella guerra appare intimamente legata alla capacità di *trattenersi* di coloro che guidano gli eserciti. Al di là della messa in valore del saper temporeggiare (II, 34, 737), gli *Essais* sottolineano l'importanza di non sfidare inopportuno l'avversario (I, 24, 129-130) e di non abusare della condizione di superiorità acquisita nella vittoria (I, 47, 282).

Negli affari militari non c'è dubbio, per Montaigne, che la moderazione, che si traduce anche in «fiducia pura e schietta (*fiance pure et nette*)» (I, 24, 130; 170), è spesso capace di un'efficacia insospettata, superiore perfino alle azioni più impetuose. I buoni, inopinati spesso, effetti della moderazione si sperimentano anche nello spazio *interno* dell'io. I *Saggi* richiamano così l'attenzione del lettore sulla valenza propriamente *politica* del 'trattenersi', della 'misura' e della 'moderazione' nell'esercizio del governo. Come Machiavelli prima di lui, Montaigne insiste sulla necessità per il principe desideroso di consolidare il suo potere di conciliarsi con il popolo. È proprio su questo piano, del resto, che si manifesta con maggiore chiarezza il bisogno dei governanti di contare su «*de vrais et libres advertissements*» da parte del consigliere e quindi di instaurare lì una vera relazione di governo, degna di «*une vie publique*»: «Essi conducono una vita pubblica e devono rendersi graditi all'opinione di tanti spettatori che, poiché si è soliti tacer loro tutto ciò che li distoglie dalla loro idea (*de leur route*), si trovano, senza accorgersene, fatti oggetto dell'odio e dell'avversione dei loro popoli, spesso per cose

<sup>30</sup> «Poiché ogni novità deve sempre essere mediata all'interno dei sistemi di saperi esistenti, la vera innovazione può avvenire solo come ristrutturazione complessiva del quadro tradizionale» (M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 305; Id., *Models in History of Natural Law*, in «*Jus commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*», 28, 2001, pp. 91-159).

che avrebbero potuto evitare, senza alcun danno per il loro stesso piacere, se qualcuno li avesse avvisati e corretti a tempo» (III, 13, 1078; 1442-43).

L'esercizio del *commandement* richiede allora di essere *bilanciato* da un esercizio tempestivo dell'*office*, dell'avvertimento e della «correzione», cioè da un giudizio esercitato con *franchise* e senza finzione, che intervenga a *mediare*, a contenere e limitare l'azione di governo dei sovrani e a impedire che questa susciti l'avversione e l'odio del loro popolo: «Generalmente i loro favoriti guardano a se stessi più che al signore, e fanno bene, in quanto in verità la maggior parte dei doveri della vera amicizia si trovano, nei confronti del sovrano, a una prova difficile e rischiosa (*un rude et perilleus essay*); sicché occorre non solo molto affetto e molta franchezza (*d'affection et de franchise*), ma anche molto coraggio» (III, 13, 1443). Il “coraggio della verità”, la parola sincera *detta* di fronte al principe, *envers le souverain*, è necessaria prerogativa e condizione dell'*essay* «rude» di cui parla qui Montaigne. La vita politica, così, non è neutralizzata nel senso che nello spazio politico agisca una sola forza legittima, ma prevede la coesistenza necessaria di più principi, magari subordinati in un rapporto gerarchico di “obéissance”, ma comunque capaci di esercitare una certa “mediazione” l'uno sull'altro proprio in ragione dei *limiti* di questa “obbedienza”, mai davvero *ab-soluta*<sup>31</sup>. Se fosse stato chiamato ad essere consigliere del re, scrive Montaigne, si sarebbe impegnato a dirgli la verità. A onorare questo dovere di *franchise*. La relazione tra il principe e il consigliere è, dunque, *politica*. E richiede equilibrio da entrambe le parti. È proprio questo equilibrio che la corruzione portata dalle guerre civili ha messo in crisi. Più della stessa mancanza di coraggio e di *franchise*, il tempo *malato* del presente ha spezzato definitivamente proprio il vincolo che ancora teneva legato il principe all'azione di *freno*, «avvertimento» e «correzione» esercitata dal consigliere. Ma, dice Montaigne, poiché «avevamo abbastanza anime mal nate senza guastare quelle buone e generose» (III, 12, 1042; 1392), è possibile comunque lasciare aperto uno spiraglio all'avvento di un nuovo Epaminonda, che faccia conoscere le ragioni che sostengono il valore *etico* e *politico* di un'azione orientata alla moderazione. In altri termini, per colui che cerca di suscitare i rari fermenti di moderazione rimasti ormai in un *temps troublé* della «raison publique», la sfida consiste nel dare consiglio conveniente al proprio principe senza confidare troppo nella sua virtù. È questo forse

<sup>31</sup> Con un'oscillazione tra *obbedienza* e *resistenza* che ricorda un tratto caratteristico della dottrina giuridica di diritto comune, pur insistendo sullo stretto dovere di far salvi negli atti normativi del principe i ‘diritti di natura’, Bodin mostra una chiara propensione a un'obbedienza che eviti ogni pretesto all'inobbedienza contro il sovrano. La sua dottrina della funzione pubblica esalta l'obbedienza, «essendo l'obbedienza il primo e più fondamentale dovere del magistrato» (J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Prente e D. Quagliani, Torino, UTET, 1997, vol. II, p. 144).

che vuol dire una «offre de service» da parte di Montaigne che, comunque, si coniuga al condizionale.

In “Dell’utile e dell’onesto”, Montaigne evoca quei principi che «non accettano gli uomini a metà e disprezzano i servigi limitati e condizionati» (III, 1, 1054; 794). Questa relazione che sottomette l’individuo all’arbitrio del potere è falsa. In queste circostanze non è possibile farsi alcuna illusione sulla capacità di moderare l’azione di quei principi per mezzo del consiglio: «Non c’è rimedio», scrive Montaigne. Quando il principe mette in atto – o minaccia – di agire *fuori* da ogni *misura*, sembra non esservi che una sola condotta possibile: «io dico loro francamente i miei limiti; poiché schiavo io non devo esserlo che della ragione» (*ibidem*, 1054). Come potrà infatti questo *franc-parler* articolarsi al dovere di obbedienza, che non ammette per principio alcuna eccezione? E come potrà esso partecipare al proposito di *moderazione* che sta alla base della comunità politica per Montaigne?

È necessario ricordare che, se l’imperativo dell’obbedienza al quale Montaigne acconsente si applica in ogni circostanza, ciò non significa che esso riguardi *l’intero* soggetto di fronte al suo re<sup>32</sup>. Come emergeva a proposito della consuetudine, l’obbedienza alle leggi e alle autorità politiche concerne il foro esterno: «Ogni riverenza e sottomissione è loro dovuta, salvo quella dell’intelletto», dice Montaigne di ciò che si deve ai sovrani (III, 8, 935; 1245). Per comportarsi con *lealtà* «secondo un sentimento moderato, e che non vi leghi all’uno tanto strettamente che egli possa pretendere tutto da voi» (III, 1, 794; 1052), senza rimettere in causa i fondamenti del dovere di obbedienza, è dunque legittimo trovare i suoi *limiti*, mettere un *freno* alla stessa disposizione all’obbedienza secondo «une moienne mesure» (*ibid.*), uno *stile* misurato. Con i *Politiques*, infatti, Montaigne condivide l’idea che l’obbedienza al re e alle leggi sia la sola maniera di sfuggire alla guerra civile, di mantenere l’autonomia dell’ordine politico e di rispettare la libertà dei soggetti<sup>33</sup>. E tuttavia, per l’autore dei *Saggi*, bisogna evitare di nascondere il fondamento *contingente* dell’autorità politica. Contrariamente ad autori come Etienne Pasquier, Jean Bodin e Louis Le Roy, Montaigne non invita il suo «lecteur» ad obbedire in virtù della trascendenza e assolutezza dell’ordine politico, la sfida consiste piuttosto nell’obbedire ricordando che è la stessa relazione di obbedienza

<sup>32</sup> Ph. Desan, *Montaigne et le doute judiciaire*, in M.-L. Demonet et A. Legros, éd. par, *L’écriture du scepticisme chez Montaigne*, Genève, Droz, 2004, pp. 179-187; S. Giocanti et G. Lèpan, *Parole et obligation chez Montaigne et Hobbes*, in E. Ferrari et Th. Gontier, sous la direction de, *L’Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris, Garnier, 2016, pp. 229-248.

<sup>33</sup> Su questo, T. Reiss, *Montaigne et le sujet du politique*, in «Œuvres et critiques», vol. VIII, 1-2, 1983, pp. 127-152 e G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984, p. 191.

a conferire legittimità a quest'ordine<sup>34</sup>. Come scrive Montaigne, «il diritto della virtù deve prevalere sul diritto della nostra obbligazione» (III, 1, 801). Questa *misura* non corrisponde affatto a una postura di *a-patia* o di puro e semplice «ritrarsi» dallo spazio politico: essa non può darsi piuttosto senza uno sforzo che sviluppi capacità di obbedienza specifiche grazie alle quali essa sia *soggettivata*. È necessario, così, contenere le passioni che l'inclinerebbero a sottomettersi *indebitamente*: «Io guardo i nostri re con affetto schietto, legittimo e di buon cittadino (*d'une affection legitime et civile*), né detestato né sopito da interesse privato [...] La causa generale e giusta non mi tocca che moderatamente e senza eccitazione. Non sono soggetto a quelle ipoteche e a quegli impegni penetranti e intimi; la collera e l'odio sono al di là del dovere della giustizia, e sono passioni che servono soltanto a coloro che non si attengono abbastanza al loro dovere in virtù della semplice ragione» (III, 1, 792; 1050). Così, Montaigne mette in pratica l'idea di una limitazione interna a una comunità di discorso «*legitime et civile*», che include coloro che si attengono alla 'semplice ragione' e che intende il principio di obbedienza come soggettivazione della propria «dealtà» nella libertà di uno *stile*, cioè in un modo di esistenza<sup>35</sup> e in una *presa di parola* che si esprime in un libro come i *Saggi*, «libro consustanziale al suo autore» (II, 18, 665; 888).

<sup>34</sup> Cfr. M.-L. Demonet, «*Le Politique nécessaire*» de Montaigne, in Ph. Desan, sous la direction de, *Montaigne politique*, cit., pp. 35-36.

<sup>35</sup> Su questo, rinviamo al nostro «*Le réel de la philosophie*»: Montaigne, Foucault et le gouvernement de la vie, in *Les Usages philosophiques de Montaigne, du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Hermann, 2018, pp. 391-406.

## LES RÈGLES ET LA VIE: MONTAIGNE ET LA NORMATIVITÉ DU SOCIAL

Dans un passage de son livre sur Montaigne penseur du social Philippe Desan écrit : « La place du corps dans l'œuvre de Montaigne est conflictuelle : à la foi essentielle – au moment de l'écriture –, mais aussi non essentielle – puisque le corps particulier est censé faire place à un corps social ou politique »<sup>1</sup>. On sait, en effet, que la référence au corps et à ses fonctions pour penser l'organisation sociale accompagne depuis les origines grecques<sup>2</sup> toute une longue tradition du discours politique qu'arrive jusqu'à la Renaissance, marqué par le paradigme qui fonde la similitude du corps humain et du corps social<sup>3</sup> : l'un et l'autre fonctionneraient selon le même principe et seraient soumis au même cycle naturel naissance/croissance/déclin/extinction. L'emploi du paradigme 'organique' pour penser le corps social est présent aussi dans les *Essais* : « Les maladies et conditions de nos corps se voient aussi aux états et polices : les royaumes, les républiques naissent, fleurissent et fanissent de vieillesse, comme nous. » (II, 23, 682)<sup>4</sup>. Sans évidemment vouloir retracer l'histoire complexe de l'analogie entre corps naturel et corps social et politique, disons simplement qu'elle a pendant des siècles fourni le meilleur cas de figure pour représenter la constitution et le fonctionnement de la Cité.

Dans la lecture que fait Montaigne de la société comme corps *vivant*, l'articulation entre la loi et la règle sociale se situe à l'endroit de « l'habitude » de l'organisme, qui garantit une *autorégulation* immanente, *coutumière* : l'autoconservation de la vie du social dépend précisément de ses habitudes. Le champ d'application de cette métaphore est assez vaste, parce qu'il embrasse dans *Les Essais* non seulement le domaine des

<sup>1</sup> Ph. Desan, *Montaigne. Penser le social*, Paris, Odile Jacob, 2018, p. 146.

<sup>2</sup> Voir par exemple : Platon, *République*, 443D – 445A ; Aristote, *Politique*, 1290b 25-40.

<sup>3</sup> Voir P. Archambault, « The Analogy of the 'Body' in Renaissance Political Literature », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XXIX, 1967, p. 21-53 ; G. Dohrn-van Rossum - E.-W. Böckenförde, « Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper », dans R. Koselleck, O. Brunner, W. Conze (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. IV, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, pp. 519-622 ; D. G. Hale, *The Body Politics. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague-Paris, Bouton, 1971 ; D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von Antike bis zur Gegenwart*, München, Fink, 1983, p. 302-488 ; T. Struve, *Die Entwicklung des organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1978, p. 10-19 ; J.-P. Moreau, « Le "corps politique" aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles: avatars d'une métaphore », dans M.T. Jones-Davies (dir.), *Shakespeare et le corps à la Renaissance*, Société française Shakespeare, Actes du congrès 1990, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 53-79.

<sup>4</sup> Nous citons Montaigne dans le texte d'après l'édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France (*Les Essais*, Paris, PUF, collection « Quadrige », 2004). Nous en modernisons l'orthographe.

institutions et des « polices », mais encore celui des pratiques et des relations des hommes en tant que coutumes, habitudes contractées pendant longtemps dans la *contexture* du social. L'ordre social reflète le type de gouvernement propre à chaque société, qu'elle soit « sauvage » ou civilisée. En s'agissant d'une « pratique des hommes », le problème est au premier chef celui de la façon dont s'entre-règlent et s'ajustent réciproquement les conduites humaines. La société dessine une « couture » vivante qui trouve d'elle-même sa structure et compose un corps organisé avec tous les corps qu'elle réunit, sans un ordre préconstitué. La métaphore organique appliquée à la politique ne semble pas autoriser dans l'œuvre de Montaigne un discours édifiant sur la « merveilleuse relation et correspondance en cette universelle police des ouvrages de nature » (II, 23, 682), mais tout au plus un discours politiquement sceptique qui fait référence à un état pathologique du corps social « en un temps malade comme celui-ci » (III, 9, 993). Non seulement « la conservation des états est chose qui vraisemblablement surpasse notre intelligence », dit Montaigne (III, 9, 959), mais il est imprudent et vain de se fier à une traduction dans la pratique d'un modèle quelconque de bon gouvernement constitué à l'avance, conçu par l'esprit, inspiré ou divinement éclairé du Législateur. Ce que nous essayerons de montrer est la façon dont l'image du corps social et politique chez Montaigne valorise la dimension d'une *pluralité constitutive* de la construction politique : « le bâtiment des diverses pièces ». Cette image – héritée de celle du corps humain décrit dans son action multiple et plurielle, dans sa mobilité et son instabilité – implique moins la thérapeutique « artificielle » d'une violente *reductio ad unum*, c'est-à-dire l'altération de sa constitution naturelle, que la conception plurielle d'une société qui trouverait en soi les règles de sa contexture, c'est-à-dire la normativité du lien social. En effet, pour Montaigne, le monde social, la « société des hommes », se constitue de manière autonome, pour ainsi dire spontanée, et produit naturellement ses propres formes d'organisation (« se tient et se coud, à quelque pris que ce soit »), auxquelles le *sage* Législateur peut seulement consentir.

Chaque forme d'organisation est issue en effet des formes de vie<sup>5</sup>. C'est pourquoi l'organisation d'une société ne doit être aucunement troublée par le *devoir-être* abstrait de

<sup>5</sup> « Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux-mêmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature. Ceux qui sont duits à la monarchie en font de même. Et quelque facilité que leur prête fortune au changement, lors même qu'ils se sont, avec grandes difficultés, défaits de l'importunité d'un maître, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultés, pour ne se pouvoir résoudre de prendre en haine la maîtrise » (I, 23, 116). Dès que les peuples acceptent de se subordonner à la *maîtrise* de la régulation concrète de leur police, de la forme spécifique de gouvernement dans laquelle ils ont su se cultiver et se nourrir, le pouvoir de gouverner les hommes est légitime. Non pas dans le sens qu'il serait rationnellement fondé et qu'il aurait pour cela un caractère prescriptif, mais parce qu'il maintient

toutes « ces descriptions de police, feintes par art », « ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher ». Ces « descriptions de police », c'est-à-dire les théories politiques, « sont altercations propres seulement à l'exercice de notre esprit ». Tout *volontarisme* politique, qui caractérisera la théorie moderne du contrat social selon le droit naturel<sup>6</sup> – toute décision visant à modifier le cours « organique » des événements par un coup de force souverain – est donc considéré par Montaigne comme un éloignement de la spontanéité naturelle propre à toute forme d'association humaine. Ce n'est pas la volonté, et moins encore celle du Législateur, à *instituer* le politique. Comme l'écrit Frédéric Brahami<sup>7</sup>, le politique chez Montaigne est l'espace d'un automatisme *routinier* de l'agir humain, conforme au mouvement de sa vie matérielle<sup>8</sup>, et non pas d'un artifice subjectif de la volonté. Le « ciment » qui maintient ensemble le « bâtiment de diverses pièces », la liaison qui connecte chaque partie de la société des hommes, implique des explications d'ordre « naturel » et nullement d'ordre artificiel-mécaniste<sup>9</sup>. Or, selon Montaigne, les « corps mal unis » trouvent d'eux-mêmes, par un mouvement spontané et auto-constitutif, la

en bonne santé la forme de vie commune, qui est pour chaque peuple sa propre « forme de police ».

<sup>6</sup> Sur la différence entre les théories du droit naturel, en particulier la doctrine du *ius gentium* chez Grotius, et Montaigne, voir dans ce volume M. Randall, « Comprendre le divers : Montaigne et les limites du droit des nations ». Sur le rapport Hobbes-Montaigne, cf. E. Ferrari et T. Gonthier (dir.), *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2016 ; D. L. Sedley, « Nasty, brutish, and long: the life of Montaigne's *Essais* in Hobbes theory of contract », dans Z. Zalloua (dir.), *Montaigne After Theory/Theory After Montaigne*, Washington, University of Washington Press, 2009, p. 161-179.

<sup>7</sup> F. Brahami, « Montaigne et la politique », *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, vol. VIII, 33-34, Janvier-Juin 2004, p. 15-37. Du même auteur voir aussi *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, 2001.

<sup>8</sup> « La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et dérégulée », écrit Montaigne (II, 9, 988). Sur ce point, cf. A. Tournon, « Route par ailleurs ». *Le « nouveau langage » des Essais*, Paris, Champion, 2006, p. 151-169.

<sup>9</sup> Chez Platon, ce n'est qu'en tant que mœurs (*éthé*) – c'est-à-dire en tant que règle commune ou coutume – que les lois peuvent devenir stables en même temps qu'assez fluides pour pouvoir tolérer les nécessaires variations à venir dans la législation. Car seules les mœurs lient en un ensemble réellement *vivant* les lois de la cité : « [...] il ne faut ni les appeler des lois ni les passer sous silence [...] car elles sont les liens qui font la continuité de toute constitution, placées qu'elles sont entre les lois déjà écrites et promulguées et celles qui restent à promulguer, exactement comme des coutumes ancestrales et tout à fait anciennes qui, sagement établies et fidèlement observées, tiennent enveloppées d'une entière sauvegarde les lois déjà écrites, mais qui, échappant à la sagesse et à la mesure, comme les étais dans la charpente d'un édifice, quand ils viennent à céder en son centre, font que tout le reste croule et se renverse pièce sur pièce, aussi bien ces pièces de soutien que celles qu'on a, plus tard, solidement bâti, et qu'entraîne la chute des premières. Voilà quelles observations nous obligent, Clinias, à lier ensemble toutes les pièces de la nouvelle cité, ne négligeant, autant que possible, aucun élément, petit ou grand, de ce qu'on nomme lois ou coutumes (*éthé*) ou usages, car c'est de leur ensemble qu'est faite la liaison intime d'une cité (*polis sundéitai*), et ni les uns ni les autres ne peuvent subsister sans le reste, si bien qu'il ne faut pas nous étonner de voir une foule de coutumes et d'usages, sans grande portée apparente, affluer dans notre législation et en augmenter l'étendue » (Platon, *Les Lois*, VII, 793b-c, trad. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956).

façon de mieux s'unir les uns aux autres en produisant une trame de liens, à savoir la *contexture* du social, le *con-texte*, la *texture* de la société (du latin *contexere*, tisser ensemble, lier). La contexture est donc l'entrelacement, l'agencement pratique des parties, et l'ensemble des circonstances dans lesquelles se produit la relation sociale entre les hommes, un milieu vital, la « condition des coutumes de cette contrée ou de celle-là. » (II, 12, 579).

L'action politique doit s'en tenir en ce sens à ce qui est commun, au concret des relations, aux « commerces des hommes ». Il n'est donc point de prudence politique, de *phronesis*, qui ne soit de l'ordre du commun, de l'ordinaire, il n'y a de véritable *sagesse* du Prince qui ne se nourrisse des idées « les plus vulgaires et usités », étant donné que « les plus basses et lâches, et les plus battues, se couchent mieux aux affaires » (III, 8, 933). Le cœur de la « police » est dans le *gouvernement*, et donc dans la maîtrise dont le gouvernant est capable dans l'exercice de sa pratique gouvernementale, sa *ménagerie*<sup>10</sup> : caractère concret de la routine, et non pas l'application de modèles théoriques, ou vertu abstraite ; exercice (*essai*) de l'action pratique vis-à-vis des gouvernés, jour après jour, dans une relation qui se joue dans l'espace social. Selon Montaigne, celui qui exerce l'office de gouverner les hommes doit avoir conférence avec les autres vies : pour qu'il y ait gouvernement il doit y avoir une relation réelle, une « conférence », un « art de conférer » (III, 8) *effectif* entre celui qui conduit, le gouvernant, et celui qui est gouverné. Un rapport conversationnel – pour ainsi dire – qui implique une relation à soi et aux autres qu'on peut définir éminemment *sociale*. Les termes de « usage », « coutume », « plates raisons » renvoient, dans le cadre de la métaphore organique du social, à cette forme d'énergie accumulée et stratifiée dans le temps, cristallisée dans la répétition uniforme des comportements des hommes en société, et qui en vient à se convertir dans une dynamique immanente à la société même, conçue comme un corps composé de mille « lopins » toujours en mouvement. Cette pluralité de corps évolue dans l'espace public.

\*\*\*

La « coutume », en tant que concept-pivot de la pensée politique de Montaigne, se distingue alors du concept exclusivement juridico-prescriptif de l'habitude<sup>11</sup>. La

<sup>10</sup> « Mesnage » équivaut au grec *oikonomia*, c'est-à-dire « gouvernement de la maison (*oikos*) ». La Boétie avait traduit l'*Oikonomikós* de Xénophon par *La Ménagerie de Xénophon* (Paris, F. Morel, 1571). La « ménagerie » est, donc, la gestion, l'art et la manière de bien gérer un grand domaine, une grande « maison », de bien administrer un certain territoire. Dans les *Essais* « ménager » prend plus précisément le sens de *gouverner*, par exemple dans le chapitre « De ménager sa volonté » (III, 10).

<sup>11</sup> Le mot (et le concept) d'*habitude*, entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle, est sémantiquement plus proche du latin *habitus* (et du grec *béxis*, « manière d'être », « constitution physique ») n'a pas encore

coutume est en effet une notion qui exclut toute référence à un système d'évaluation de droit naturel<sup>12</sup>. C'est *maintenant* et *ici*, dans « cette condition de vivre » (III, 9), dans l'espace déterminé du tissu du social, que ce monde, ce flux d'événements réglés qu'est une société doit être compris et « essayé », c'est-à-dire testé. Chez Montaigne, comme on le sait, « tout ce qui branle ne tombe pas » et un *état* « tient même par son antiquité, comme les vieux bâtiments » qui n'ont plus les fondements et pourtant ne s'effondrent pas, mais vivent et « se soutiennent en leur propre poids » (III, 9, 960). Aux mythes de Pyrrha ou Cadmus<sup>13</sup> qui créent les hommes *ex nihilo*, et à Lycurgue, le Législateur de Sparte (III, 9, 957), Montaigne préfère Solon, le Législateur d'Athènes qui prend les hommes « obligez déjà et formez à certaines coutumes » (III, 9, 957). Il ne vise donc pas à créer *ex nihilo*, mais toujours *ex aliquo* : il corrige ce qui existe, compose les lois avec ce qui est en usage, et en vertu de la coutume<sup>14</sup>. La société est instituée depuis

pris le sens de l'autre constellation conceptuelle *éthos-consuetudo*. Le mot est employé onze fois dans les *Essais* (cf. Roy E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, deux volumes, Genève, Droz, 1981). Mais le substantif « habitude » a aussi un sens plus technique, qui est présent dans la plupart des cas (sept fois sur onze dans les *Essais*). Il s'agit d'un concept qui permet de penser l'acquisition de la constance ou de la maîtrise. Dans deux occurrences on trouve l'emploi concomitant d'*habitude* et *nature*, ou *naturel*. Dans I, 14, 68, par exemple : « Forcerons-nous la générale habitude de nature, qui se voit en tout ce qui est vivant sous le ciel, de trembler sous la douleur ? ». Voir sur ce sujet, F. Goyet, *Les Audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2009, sur la notion éthique d'habitude chez Montaigne p. 237-260. Voir aussi M. Watkins, « Negotiating with a New Sovereign: Montaigne's transformation of Habit into Custom », dans T. Sparrow & A. Hutchinson (dir.), *A History of Habit From Aristotle to Bourdieu*, Langham, Lexington Books, 2013, p. 89-118 ; A. Tournon, « Coutume », dans Ph. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2007, p. 230-233.

<sup>12</sup> On sait que ce n'est que vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle que s'imposent des études systématiques sur les peuples primitifs, à partir de deux angles d'approche : leurs « coutumes » et leurs « croyances ». Sur la préhistoire de l'ethnologie, voir S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Turin, Einaudi, 2014. Sur Montaigne et la naissance de l'ethnologie moderne voir C. Lévi-Strauss, *De Montaigne à Montaigne*, édition établie et présentée par E. Désveaux, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016 (il s'agit de deux conférences de Lévi-Strauss, la première, « Une science révolutionnaire : l'ethnographie », prononcée en janvier 1937, et la seconde, « Retour à Montaigne », en avril 1992 ; cf. la présentation d'Emmanuel Désveaux, p. 7-29). Sur la lecture lévi-straussienne de Montaigne voir J. F. Dupeyron, « Lévi-Strauss lecteur de Montaigne », dans Ph. Desan, (dir.), *Les usages philosophiques de Montaigne. Du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hermann, 2018, p. 371-390.

<sup>13</sup> « 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 [...]. Telle peinture de police serait de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligés déjà et formés à certaines coutumes : nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus. Par quelque moyen que nous ayons loi de les redresser et ranger de nouveau, nous ne pouvons guère les tordre de leur pli accoutumé que nous ne rompons tout » (III, 9, 957).

<sup>14</sup> Quand la diversité artificielle et humaine se fait raide, elle devient *coutume*. Cette fixation permet une véritable contemplation du divers, selon les pays et les mœurs : « (c) Il en est où se voit des bordels publics de mâles [...], où les enfants ne sont pas héritiers [...], où ils font cuire le corps des trépassés » (I, 23, 112). La diversité des mœurs est donc constituée, pour l'œil extérieur, de cette multitude d'habitudes prises par les hommes en des lieux différents. Bien entendu, pour l'œil intérieur, « accoutumé », le *pli* ne se perçoit pas comme tel e se confond avec l'originel : « (a)

toujours, selon Montaigne qui semblerait mépriser la « humaine prudence » voulant détruire le dépôt de mœurs et de formes de vie au nom d'une improbable perfection sociale à venir, et qui « présume d'embrasser et causes et conséquences, et mener par la main le progrès de son fait » (III, 8, 934). Cela est particulièrement vrai dans le domaine du politique : la société s'assemble selon des lois dont la logique échapperait à l'exercice de la simple raison.

Dans le chapitre 23 du premier livre des *Essais*, intitulé "De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue", Montaigne avait largement traité de « la force de la coutume », au sujet de la « conservation des états » par le moyen de la prudence et de l'intelligence humaines en relation à un savoir déjà institué. Dans ce chapitre, Montaigne fait l'apologie de la politique de la conservation du tissu social à partir de l'idée que le bénéfice des lois déjà existantes consiste en leur durabilité et stabilité. Ce dégoût pour la 'nouvelleté' vient du fait qu'on peut en mesurer, à cause des guerres civiles de religion, les « effets très-dommageables » (I, 23, 119). L'ordre socio-politique est tout comme « un bâtiment de diverses pièces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en ébranler une, que tout le corps ne s'en sente » (*ibidem*). En outre, il précise que généralement ceux qui secouent un État sont les premières victimes de leur action : « Le fruit du trouble ne demeure guère à celui qui l'a ému, il bat et brouille l'eau pour d'autres pêcheurs » (*ivi*). Après tout, comme nous pouvons le lire, c'est « amour de soi et présomption » d'avoir si confiance dans nos idées pour les imposer au détriment de la paix publique et avec le risque de « guerres intestines » qui découleraient en ce cas de « l'instabilité d'une privée fantaisie » (*ivi*, 121).

Et les communes imaginations que nous trouvons en crédit autour de nous, et infuses en notre âme par la semence de nos pères, il semble que ce soient les générales et naturelles » (I, 23, 115-116) ; la coutume se fonde non sur un donné mais sur une *accoutumance*, évolution lente et insensible d'habitudes qui deviennent lois. « En termes durkheimiens, nous pourrions dire que la coutume nous préserve de l'anomie », écrit Philippe Desan (*Montaigne : penser le social*, p. 122). Trois siècles plus tard, Durkheim dira : « La structure politique d'une société n'est que la manière dont les différents segments qui la composent ont pris l'habitude de vivre les uns avec les autres » (É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1938 [1895], p. 18). Selon Durkheim, les lois « ne sont rien d'autre que des mœurs mieux définies » (É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, [thèse latine, 1893], trad. fr. A. Couvillier, Paris, Marcel Rivière, 1966, p. 85). Nul doute que Montaigne ne voie aussi, dans le terme de « coutume », la référence au droit coutumier, cette loi ancestrale plus fondée sur un consensus qu'un droit romain imposé de l'extérieur ; sur Montaigne et le droit civil romain, voir I. Maclean, « Montaigne et le droit civil romain », dans *Montaigne et la rhétorique*, Actes du colloque de St. Andreas [28-31 mars 1992], J. O'Brian, M. Quainton et J. J. Supple (dir.), Paris, Éditions Classiques Garnier, 2006, réimpression de l'édition de 1995, p. 163-176. Même « vicieuse » la coutume ancienne a la vertu d'avoir été implantée depuis longtemps. En second lieu, il fera bon suivre la coutume générale d'un pays et de ne pas s'en écarter, sans se laisser aller aux caprices de la mode : « ces considérations ne détournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le style commun [...]. Le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse [...]. Quant au dehors [...], il doit suivre entièrement les façons et formes reçues » (I, 23, 118).

Dans le chapitre 43 du livre II, Montaigne affirme que « en toutes choses, sauf simplement aux mauvaises, la mutation est à craindre [...] et nulles lois ne sont en leur vrai crédit, que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée ; de mode que personne ne sache leur naissance, ni qu'elles n'aient jamais été autres » (I, 43, 270). Dans le chapitre « De la présomption », il est écrit que dans le domaine politique, « il y a un beau champ ouvert au branle et à la contestation », comme tout ce qui touche à l'expérience concrète et à « la diversité des évènements humains » (II, 17, 655). Et toutefois, comme nous l'évoquions plus haut, la « société des hommes se tient et se coud, à quelque pris que ce soit » : comme « des corps mal unis qu'on empêche sans ordre trouvent d'eux même la façon de se joindre et de s'emplacer les uns parmi les autres »<sup>15</sup>. L'image d'une communauté sociale et politique qui fonctionne comme un organisme possédant des lois propres et qui régit le discours sur la « police », est emprunté à un autre paradigme qui soutient la représentation de l'homme et de la société comme *texture*, un bâtiment tissu. « A quoi faire démembrons-nous en divorce un bâtiment tissu d'une si jointe et fraternelle correspondance ? » (III, 13, 1114), se demande Montaigne.

\*\*\*

Le paradigme « textile », d'origine platonicienne<sup>16</sup>, affirme aussi bien la fragilité du tissu vivant du social que sa stabilité : « La liaison et texture de cette monarchie et ce grand bâtiment ayant été démis et dissous, notamment sur ses vieux ans, par elle, donne tant qu'on veut d'ouverture et d'entrée à pareilles injures » (I, 33, 119). Ce qui nous conduit à lire le célèbre passage emprunté à Plutarque sur le roi Philippe de Macédoine et la ville de Poneropolis<sup>17</sup>, dans le chapitre « De la vanité » : « Le roi Philippus fit un amas, écrit Montaigne, des plus méchants hommes et incorrigibles qu'il put trouver, et les logea tous en une ville qu'il leur fit bâtir, qui en portait le nom. J'estime qu'ils dressèrent des vices mêmes une texture politique entre eux et une commode et juste société » (III, 9, 956)<sup>18</sup>. Selon le paradigme de l'organisme social et de son ordre

<sup>15</sup> Voir sur ce passage S. Peytavin, « 'Des corps mal unis' (Montaigne, *Essais*, III, 9, 265). D'un discours ambigu sur les affections sociales à l'essai de la douceur comme affection civique », dans F. Brahami (dir.), *Les affections sociales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, p. 85-108.

<sup>16</sup> Sur le paradigme platonicien du *tissage* come modèle politique d'une société complexe, voir Platon, *Politique*, 279A-283A.

<sup>17</sup> Cette ville mythique de Poneropolis (la ville des méchants) aurait été fondée en Trace par Philippe de Macédoine. Cf. Plutarque, *Moralia*, « *De curiositate* », X, 520b, la traduction du bref passage cité ici par Montaigne se trouve dans *De la Curiosité (Les Œuvres morales & meslées de Plutarque)*, traduites du grec par Jacques Amyot, Paris, De l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572, p. 63-68, ici p. 66).

<sup>18</sup> Cette dernière remarque, cependant, ne se trouve pas dans le texte de Plutarque traduit par Amyot. Les hommes, selon Montaigne, dès qu'ils se retrouvent ensemble, et quelle que soit la

en tant que « contexture », il est possible de nommer ses dysfonctionnements, comme autant de « maladies » dont la cause serait le déséquilibre humoral du corps politique (comme chez Machiavel et une bonne partie de la pensée politique de la Renaissance). En effet, la *couture* forme des « pièces » en unités organiquement liées, dont l'intégrité est naturellement menacée par la déchirure et le démembrement. Et pourtant le paradigme *textile* impose une représentation du corps de la société comme structure dans laquelle même le vice, les défauts, la méchanceté, peuvent être fonctionnels ; où même la futilité est considérée comme utile à la vie du social. Corps naturels et corps sociaux ont la même capacité de résistance à la maladie, une capacité pour ainsi dire immunitaire, une force conservatrice qui vise à les maintenir en vie, à les faire durer dans le temps.

Comme nous l'apprenait déjà Platon, Montaigne nous le rappelle : « (*l*) chose puissante et de difficile dissolution qu'une civile police. Elle dure souvent contre des maladies mortelles et intestines, contre l'injure des lois injustes, contre la tyrannie, contre le débordement et ignorance des magistrats, licence et sédition des peuples. » (III, 9, p. 959). La « police » est un corps composé de relations sociales que sa pesanteur même, le poids de ses institutions, soutient d'autant plus fermement qu'il est très ancien. Le corps social a donc, comme le corps humain, sa forme maîtresse, son « pli accoutumé », si bien qu'on ne saurait sans risque tenter de l'aplanir à partir d'un modèle théorique qui ferait bon marché de sa coutume, de la *seconde nature* qu'inscrit l'habitude dans le tressage de chaque société – si nous voyons « tel siècle produire telles natures et incliner l'humain genre à tel ou tel pli » (II, 12, 575). Priver de son « pli accoutumé » un corps humain ou tout corps politique serait donc une erreur tout aussi lourde de conséquences<sup>19</sup>. S'il

disposition initiale en laquelle le hasard les a jetés, trouvent d'eux-mêmes, sans qu'ils aient à y penser, la manière de se situer les uns par rapport aux autres, afin de former un ordre viable. Sans savoir ce qu'ils font, ils font pourtant au mieux. C'est que la nature les porte et les guide. Avec elle, l'unité du corps social surgit immanquablement du chaos. La nature, dès qu'elle a des hommes entre ses mains, produit des sociétés. C'est-à-dire que, contrairement à ce que l'on pourrait naïvement penser, l'ordre social ne dépend pas de l'ordre moral. Alors même que tout en annonce la ruine, une société est donc susceptible de perdurer. Comme le dit Hugo Friedrich, Montaigne « voit dans la société et l'État des formations données en dehors de toute valeur. Leur ordre constitué de purs 'désordres' est mystérieux, mais réel » (H. Friedrich, *Montaigne* [1949], trad. fr. de R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 201). Sur la « commode et juste société », voir notre « Montaigne et le problème de la constitution », *Montaigne Studies*, vol. XXVIII, 1-2, 2016, p. 49-63, en particulier p. 56.

<sup>19</sup> Ce qui rend légitime une institution ne doit pas être recherché dans sa conformité à l'universalité abstraite d'une norme éternelle. Ni dans sa correspondance à un ordre « harmonieux » imaginé par des philosophes, mais plutôt dans son efficacité concrète pour la santé du corps social dont elle fait déjà partie, c'est-à-dire dans son économicité, dans la convenance singulière avec le régime et la « forme de vie », la *coutume* de ce corps qui la soutient et dans lequel elle est « incorporée », dès que ce corps a pris, avec le temps, son pli habituel : « On va troublant et éveillant le mal par oppositions contraires. Il faut que ce soit la forme de vivre qui doucement l'alanguisse et reconduise à sa fin : les violentes harpades de la drogue et du mal sont toujours à notre perte, puisque la querelle se démêle chez nous et que la drogue est un

convient de parler d'obligation sociale, la dimension de la contrainte est ici beaucoup moins significative que celle du consentement, entendu comme trame discrète et continue du devoir, *contexture* dans laquelle il est bien plus aisé de se fondre que de résister.

Le devoir social enveloppe, et de cet enveloppement doit partir l'analyse, en considérant l'action lorsqu'on se laisse aller à « suivre », à « obéir aux lois de son pays » (II, 12, 578), et que l'obligation a toute l'apparence d'une tendance naturelle. Le motif classique de l'habitude resurgit donc chez Montaigne, au cœur de l'analyse de la socialisation. Car c'est par une habitude, qui se présente au-devant de nous comme une voie déjà tracée que nous optons quasi-naturellement pour ce qui est conforme à la règle. Autant dire que, dans le cas de l'homme, si la règle n'est pas naturelle, il est néanmoins naturel qu'il y ait des règles<sup>20</sup>, articulées les unes aux autres et composant un tout, un ensemble d'habitudes acquises, « les façons et formes reçues » qu'il faut « suivre entièrement » (I, 23, 118), qui font bloc et forment ce que Montaigne appelle la *coutume* : « C'est par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté » (I, 23, 116).

Répétons donc que toute société humaine dessine une « contexture » qui trouve d'elle-même sa structure, et compose de toutes les parties disparates qu'elle réussit à réunir, un corps organisé. Paradigme de la représentation des Etats, qui connaissent aussi les mêmes maladies et les mêmes conditions que lui, le corps-texture s'impose alors comme modèle descriptif. En saisissant le corps social comme un faisceau de relations concrètes, comme un ensemble structuré de fonctions vitales qui rendent possible un ensemble *réglé* et s'alimentant de ses commerces, Montaigne transfère métaphoriquement les activités physiologiques et biologiques à ce corps vivant qu'est la société. Corps toujours vivant dans un milieu physique concret et déterminé – un *air*, écrit Montaigne : « Si par expérience nous touchons à la main que la forme de notre être

secours infiable, de sa nature ennemie à notre santé et qui n'a accès en notre état que par le trouble. Laissons un peu faire : l'ordre qui pourvoit aux puces et aux taupes, pourvoit aussi aux hommes qui ont la patience pareille à se laisser gouverner que les pouces et les taupes » (II, 37, 767). Ainsi, la vie du corps est un tissu d'habitudes – comme l'ordre social est un tissu de coutumes – qu'il est bien périlleux de contrarier. Suivre notre coutume corporelle est encore notre meilleur gage de *santé* : « La santé, je l'ai libre et entière, sans règle et sans autre discipline que de ma coutume et de mon plaisir » (*ibid.*, 766). À l'éloge du plaisir, s'agissant de sa santé, Montaigne ajoute l'éloge de la coutume. En effet, il nous déclare : « (b) Ma forme de vie est pareille en maladie comme en santé : même lit, mêmes heures, mêmes viandes me servent, et même breuvage. Je n'y ajoute du tout rien, que la modération du plus et du moins, selon ma force et appétit. Ma santé, c'est maintenir sans destourbier mon état accoutumé. [...] Je ne crois rien plus certainement que ceci : que je ne saurai être offensé par l'usage des choses que j'ai si longtemps accoutumées » (III, 13, 1080).

<sup>20</sup> Sur la question des règles chez Montaigne, voir B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007.

dépend de l'air, du climat e du terroir où nous naissons, non seulement le teint, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultés de l'âme (*c*) '*et plaga coeli non solum ad robur corporum, sed etiam animorum facit*', dit Végèce » (II, 12, 575). En manière que – poursuit Montaigne quelques lignes après dans l' "Apologie de Raimond Sebond" :

(*b*) ainsi que les fruits naissent divers et les animaux, les hommes naissent aussi plus et moins belliqueux, justes, tempérants et dociles : ici sujets au vin, ailleurs au larcin, ou à la paillardise ; ici enclins à la superstition, ailleurs à la mécréance ; (*c*) ici à la liberté, ici à la servitude ; (*b*) capables d'une science ou d'un art, grossiers ou ingénieux, obéissants ou rebelles, bons ou mauvais, selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelles complexion si on les change de place, comme les arbres » (III, 12, 575)<sup>21</sup>.

\*\*\*

Le corps social – espace des échanges et des « commerces », des relations où rien n'est jamais fixé une fois pour toutes – est saisi donc dans sa constante mutation et dans l'interaction dynamique avec le lieu, « selon l'inclination » que ce dernier produit au niveau des opinions et des pratiques des hommes, « si nature enserme dans les termes de son progrès ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les créances, les jugements et opinions des hommes » (III, 12, 575). Il s'agit d'un corps qui subit des métamorphoses,

<sup>21</sup> De tout cela il découle, pour Montaigne, que les êtres vivants absorbent, comme en une espèce d'osmose avec le milieu, le teint et les contenus, la manière de se comporter, les vêtements et les modes de vie, dans lesquels ils sont progressivement, incessamment capturés : la manière d'être, les coutumes et les habitudes vers lesquelles le temps et le lieu les « inclinent », comme les arbres, et qui leurs donnent « tel ou tel tour », l'économie des divers dispositifs qui gouvernent les êtres vivants et leurs sociétés, et les conduisent vers leur 'bien' au moyen des règles qu'ils se donnent. Mais d'où tirons-nous la « norme de nos coutumes », si « ici avec nous - observe Montaigne – j'ai vu quelque chose qui entraînerait la peine capitale devenir légitime » (II, 12, 579) ? Autrement dit, si la règle, soumise toujours et partout « à l'incertitude de la fortune dans la guerre », varie également avec les circonstances changeantes ? En fait - concède Montaigne -, ce que la nature nous avait réellement donné, nous le suivrions certainement d'un commun accord. Et non seulement tout le monde, mais tout homme particulier « ressentirait l'imposition et la violence que quiconque voudrait pousser contre cette loi leur ferait subir ». Protagoras est allé jusqu'à ne pas concéder à la justice des lois « autre essence que l'autorité et l'opinion du législateur », ainsi, les bons et les honnêtes « ont perdu leurs qualités et les noms vides de choses indifférentes sont restés ». Thrasymaque va plus loin et estime qu'il n'y a pas d'autre droit que « le profit du plus fort » (II, 12, 580). Quelques lignes plus loin, Montaigne semble vouloir donner une version plus atténuée et moins radicale de cette absence d'universalité en termes de coutumes et de lois. L'idée d'une justice *naturelle* réapparaît de façon inattendue, mais plutôt comme une réalité inaccessible, désormais irrémédiablement perdue : « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit chez d'autres créatures, mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout pour de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance » (II, 12, 580). Sur le rapport entre « règles » e « justice » chez Montaigne voir F. Rigolot, « Nicomaque et la *règle de plomb* : fictions légitimes et illégitimes de la justice montaignienne », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, vol VIII, 21-22, Janvier-Juin 2001, p. 87-98. Sur le rapport entre coutumes e lois chez Montaigne, voir U. Langer, « Montaigne's Customs », *Montaigne Studies*, vol. IV, 1-2, 1992, p. 81-96. Sur la relation entre les lois et la vie, cf. P. Manent, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, p. 271-305. Voir aussi notre livre *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milan, Franco Angeli, 2010, p. 204-238.

des flux d'humeurs imposées par les différentes pathologies ou par la vieillesse, comme le corps de Montaigne lui-même. Comme toutes autres choses, ces flux continus « ont leur révolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choux ». Citons la suite de ce texte, particulièrement saisissant :

Si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons-nous attribuant ? [...] (b) si nous voyons tantôt fleurir un art, une opinion, tantôt une autre, par quelque influence céleste : tel siècle produire telles natures, et incliner l'humain genre à tel ou tel pli ; [...] que deviennent toutes ces belles prérogatives nous nous allons flottant ? Puisqu'un homme sage se peut mécompter, et cent hommes, et plusieurs nations, voire et l'humaine nature selon nous se mécompte plusieurs siècles en ceci ou en cela, quelle sureté avons-nous que parfois elle cesse de se mécompter, (c) et qu'en ce siècle elle ne soit en mécompte ? (II, 12, 575-576)<sup>22</sup>

Le corps social, à son tour, est toujours en mouvement, traversé par ces flux même lorsqu'il est infirme : « Mais d'un tel corps le membre moins malade s'appelle sain » (III, 13, 993). L'analyse sociale et politique conduite dans les *Essais* est alors une enquête sur le présent d'un âge malade pensé à travers le corps en mouvement, le corps tel qu'il est devenu au fil du temps. La problématique du corps d'une société *en situation* dans un temps donné, donc de son corps historique en tant que corps social et politique, (enclin « ici à la liberté, ici à la servitude », comme le dit Montaigne bien avant Montesquieu<sup>23</sup>), ouvre à la question des institutions. Le paradigme du social comme texture, une configuration<sup>24</sup> historique et matérielle, est alors l'instrument d'un discours critique qui sape les fondements du discours traditionnel sur le « corps politique », l'espace sur lequel puisse agir le Législateur. À ce niveau, les prétentions de ce dernier à guérir les pathologies du social sont rabaissées radicalement. En revanche, Montaigne prône l'efficacité de la dynamique interne, de la physiologie spontanée du social en tant que corps historique :

<sup>22</sup> Les croyances, les opinions, qui sont le soubassement des coutumes, sont comparées à des « choux », è des végétaux qui naissent, se développent et meurent, des productions de la nature féconde, soumises aux influences célestes et climatiques, variables donc, et ne pouvant par là même se prévaloir de l'autonomie du vrai. Jean Starobinski, commentant cette page, écrit : « Montaigne développe implicitement toute une théorie du déterminisme physique (céleste, climatique) de l'histoire, et en tire aussitôt la conséquence : ce que nous disons, ce que nous croyons savoir n'a pas plus de validité que ce que disaient et pensaient les hommes d'autres lieux et d'autres âges » (J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1982, p. 321).

<sup>23</sup> Sur le rapport Montesquieu-Montaigne nous nous permettons de renvoyer à notre livre *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milan, Franco Angeli, 2020.

<sup>24</sup> Le concept de « configuration » a été introduit en sociologie par Norbert Elias dans *Über den Prozeß der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969<sup>2</sup>, trad. fr. *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973. Le corps et le corps social, pour Elias, ne sont que de des moments d'une même « co-configuration », c'est-à-dire d'un même réseau d'interdépendances.

Nous n'avons pas seulement à tirer consolation de cette société universelle de mal et de menace, mais encore quelque espérance pour la durée de notre Etat ; d'autant que naturellement rien ne tombe là où tout tombe. La maladie universelle est la santé particulière ; la conformité est qualité ennemie à la dissolution. Pour moi, je n'en entre point au désespoir, et me semble y voir des routes à nous sauver. (III, 9, 961)<sup>25</sup>.

Il s'agit de reconnaître enfin que toute interprétation de notre condition civile est inévitablement dynamique. Bref, la société et l'État ne sont pas « là-devant », ils constituent plutôt une ambiance, un milieu, un contexte sur lequel nous sommes susceptibles de porter un regard pour procéder à des évaluations pratiques, mais sans capacité d'en objectiver précisément les structures ni de disposer d'instruments régulateurs fiables offrant des résultats définitifs. « Nous guidons les affaires en leurs commencement, remarque Montaigne, et les tenons à notre merci : mais après, quand ils sont ébranlés, ce sont eux qui nous guident et emportent, et avons à les suivre » (III, 10, 1018). Socialement, et sans être tout à fait impuissants, nous sommes ainsi appelés à *ployer*, à « suivre », ce qui ne signifie nullement subir, mais bien plutôt *s'ajuster à, se composer avec*<sup>26</sup>. Le véritable enjeu d'une vie proprement réglée consiste, selon Montaigne, dans le fait de parvenir à coïncider avec la mobilité des choses, et d'abord avec celle des hommes, des leurs croyances et des leurs pratiques sociales. Les pratiques sociales et politiques, leurs normes, leurs règles, sont donc appréhendées dans leur « vérité effective », pour user de cette expression de Machiavel – la « *verità effettuale* » – dans le célèbre chapitre XV du *Prince*<sup>27</sup>, qui s'applique opportunément à une remarque du chapitre « De l'art de conférer » :

<sup>25</sup> Dans ce passage on peut souligner l'éloge d'une autre manière de l'action politique, une action plus *naturelle*. Il faut que la thérapie du politique ne se limite jamais à faire mourir la « mauvaise chair » du corps malade, il faut qu'elle garde la vraie santé du corps social et sa « longueur de vie » : il s'agit alors de rendre chaque partie d'une société démembrée à la forme de police « sous laquelle elle s'est maintenue. Sa forme et commodité essentielle dépend de l'usage » (III, 9, 957). *L'usage* implique une physiologie des habitudes auxquelles la vie s'est « accoutumée » et que font une « seconde nature ». Les mœurs, donc, auxquelles le Législateur doit regarder au moment où il donne les lois à des hommes qui sont « obligez déjà et formez à certaines coutumes ». La figure du Législateur que Montaigne évoque est celle de Solon : « On demandait à Solon s'il avait établi les meilleures lois qu'il avait peu aux Athéniens : Oui bien répondit-il, de celles qu'ils eussent reçues. Varron s'excuse de pareil air : que s'il avait tout de nouveau à écrire de la religion, il dirait ce qu'il en croit, mais, étant déjà reçue et formée, il en dira selon l'usage plus que selon la nature » (III, 9, 957). Voir Plutarque, *Vie de Solon*, XXIII. Lorsque Solon répond qu'il a donné aux Athéniens les meilleures lois dont ils étaient capables, et lorsque Rousseau expliquera qu'un peuple vieilli dans ses préjugés est incapable de reformation, et qu'il vaut mieux le laisser à ses mœurs corrompues que lui imposer une législation parfaite (*Du Contrat social*, II, 8, dans Rousseau, *Œuvres Complètes*, tome III, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1964, p. 385), c'est bien d'une réticence, d'une résistance du corps social tel qu'il existe de fait, qu'il s'agit.

<sup>26</sup> « La société publique n'a que faire de nos pensées : mais le demeurant, comme nos actions, notre travail, nos fortunes et notre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service, et aux opinions communes » (I, 23, 118).

<sup>27</sup> « Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose (*andare drieto alla verità effettuale della cosa*) que

N'est merveille, écrit Montaigne, si en toutes les pièces du service de notre société, il y a un si perpétuel, et si universel mélange de cérémonies et apparences superficielles ; si que la meilleure et plus effectuelle part des polices consiste en cela. C'est toujours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle. (III, 8, 930)

## MONTAIGNE ET LE PROBLÈME DE LA CONSTITUTION

La formule selon laquelle la “puissance absolue” doit être reconduite “sous la civilité de la loy” est utilisée par Montaigne, maire de Bordeaux, dans une lettre adressée le 22 novembre 1582 à Nantouillet, Conseiller du Roi. Montaigne écrit:

Monseigneur, vous desirez savoir de moi comment le roi doit entretenir les trois freins par lesquels la puissance absolue est réglée. Voici mon sentiment. Et premierement, touchant les trois freins, dont je vous ai déjà parlé en ma précédente missive, par lesquels la puissance absolue du prince et monarque, laquelle est appelée tyrannique quand on en use contre raison, est refrenée et réduite à civilité et par ainsi est réputée juste, tolérable et aristocratique. Je dis derechef que le roi ne peut faire chose plus agréable, plus plaisante, et plus profitable à des sujets, ni plus honorable et louable à lui mesme que d'entretenir lesdites trois choses par lesquelles il acquiert le nom de bon roi, de très chrétien, de père du peuple, et bien aimé, et tous autres titres que peut acquérir un vaillant et glorieux prince. Tel est mon doloir et avis<sup>1</sup>.

L'exigence de la réduction de l'autorité royale à la “civilité des lois” est aussi l'une des questions les plus importantes que les protestants mettent en jeu en ce temps-là<sup>2</sup>. Le contrôle de la “civilité” consiste, par exemple, à vérifier que les lettres patentes du roi ne contrastent pas le droit et la raison, à seule fin que soit assurée la conservation de la “chose publique”. Cette expression, “civilité des lois”, on la retrouve dans le *Réveille-matin des François*, publié en 1574, où l'on dit que la raison est l'âme même de la loi, que s'impose naturellement au roi<sup>3</sup>. Mais il s'agit d'une formule employée aussi par Etienne Pasquier dans le premier tome des *Recherches de la France* de 1560<sup>4</sup>. Par le moyen des

<sup>1</sup> Montaigne, *maire de Bordeaux: lettres (1581-1585)*, éd. A-M. Cocula, Bordeaux, l'Horizon Chimerique, 1992, p. 54. La théorie politique des trois freins du pouvoir royal a eu sa première formulation chez Claude de Seyssel. Le premier frein est la religion, le second la justice, “bien autorisée en France à cause des parlements qui ont été institués principalement pour cette cause”, et le troisième la police, et en particulier les privilèges accordés aux différentes groupes sociales, comme les “avis et conseils des officiers et des corps”. C. de Seyssel, *La Monarchie de France* [1519], textes établis et présentés par J. Poujol, Paris, Librairie d'Argences, 1961, p. 113-120. Cf. W. E. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-century France: A Study in the Evolution of Ideas* [1941], New York, Octagon Books, 1969, vol. XLVII, p. 30 sq. et C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, 1940, Ithaca, Cornell University Press, chap. V.

<sup>2</sup> A. Leca, “La Place de la ‘Lex digna’ dans l'histoire des institutions et des idées politiques”, dans *L'Influence de l'Antiquité dans la pensée européenne, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Centre d'études et de recherches d'histoire des idées politiques, CERHIP, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1996, p. 149.

<sup>3</sup> *Réveille-matin des François, et de leurs voisins*, Composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues, Epistre, Edimbourg, de l'Imprimerie de Jacques James, 1574.

<sup>4</sup> E. Pasquier, *Les Recherches de la France*, dans *Les Œuvres d'Estienne Pasquier*, Amsterdam, Compagnie des Libraires Associés, 1723, deux volumes in-folio, t. I, p. 65. Voir sur cela A.

remontrances et des discours, les parlementaires transmettent une certaine vision de leur institution et de la monarchie elle-même. En vérifiant les décisions du roi sans abuser du droit de remontrance, le Parlement maintient la monarchie sur la voie de la raison et de la “civilité de la loi”<sup>5</sup>, la seule en mesure d’assurer l’harmonie du corps politique et l’obéissance des sujets. Les Parlements s’appuient sur les principes hérités d’une longue tradition historique qu’apparaît à leur yeux tragiquement mise en cause sous le poids de la crise institutionnelle et des guerres civiles qui déchirent l’état et “la loi du Royaume”<sup>6</sup>.

La tradition en question a été appelée par les historiens du droit celle du “constitutionnalisme”. Selon cette tradition chaque constitution écrite devait reconnaître l’ancienne diversité constitutionnelle et s’y adapter. Cette façon d’entendre le constitutionnalisme – note James Tully – remonte à Claude de Seyssel, à Louis Le Roy et à Michel de Montaigne<sup>7</sup>.

Est-il possible de retrouver dans les *Essais* le moment d’une pensée de la constitution? À l’époque de Montaigne, pour la pensée politique et juridique le thème décisif auquel il faut penser est le problème de la constitution. Mais pour Montaigne, en effet, la constitution est plutôt l’*enjeu* qui permet de juger de la pertinence des discours de la philosophie par rapport au problème politique posé dans l’urgence dramatique de la guerre civile ; à savoir ce qui met en question le statut même de la philosophie politique. Le mot de “constitution” sous-entend – chez Montaigne – ce qui tient ensemble, dans ses liens constitutifs, tout le royaume et permet au corps politique de vivre sa vie, même dans la tempête de la guerre civile et dans le risque de la dissolution de l’*“estat”*.

\*\*\*

Ce n’est pas par hasard si l’exemple fictif de l’ordre politique que Montaigne nous présente dans “De la vanité”<sup>8</sup> est la ville des “meschans hommes”, *Poneropolis*:

Jouanna, *Le Pouvoir Absolu. Naissance de l’imaginaire politique de la royauté*, Paris, Gallimard, 2013, p. 168-169.

<sup>5</sup> “Par le moyen du frein de la justice la puissance absolue du prince et Monarque [...], est réfrénée et réduite à civilité” (C. de Seyssel, *La Monarchie de France*, éd. cit., p. 118 e p. 143).

<sup>6</sup> Voir S. Daubresse, *Le Parlement de Paris, ou, la voix de la raison: 1559-1589*, Genève, Droz, 2005, p. 269 sq. Voir aussi l’article de A. Biral, “Montaigne e Charron. Etica e politica nell’epoca delle guerre di religione”, dans *Id.*, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, éd. G. Duso, Milano, Franco Angeli, 1999, p. 65-82.

<sup>7</sup> J. Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of diversity* (1995); trad. *Une étrange multiplicité: le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Québec, Presses de l’Université de Laval, 1999, p. 84.

<sup>8</sup> Nous citons Montaigne dans le texte d’après l’édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France: Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l’Exemplaire de Bordeaux, par Pierre Villey, sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier [1965],

Le Roy Philippus fit un amas, des plus meschans hommes et incorrigibles qu'il peut trouver, et les logea tous en une ville qu'il leur fit bastir, qui en portoit le nom. J'estime qu'ils dressarent des vices mesme une contexture politique entre eux et une commode et juste société." (III, 9, 956)

Après avoir constaté que les lois dérivent de la "cousture fortuite" de la nécessité, Montaigne ajoute: "car il en a esté d'aussi farouches qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutefois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote scauroyent faire". Comme on le sait, à ce point Montaigne fait suivre la critique de toutes les "descriptions de police, feintes par art", chacune "inepte à mettre en pratique". L'auteur des *Essais* se situe en marge par rapport au débat politique et constitutionnel de son temps: d'une part il ne veut pas subordonner le droit positif à la seule volonté du prince<sup>9</sup>, mais de l'autre part il refuse de le déduire des modèles de rationalité qu'invoquent, juste à cette époque-là, les théoriciens de l'absolutisme monarchique pour construire le schéma logique de l'obligation politique. C'est dans la concrète réalité juridique de son temps, dans ses pratiques effectives, et non pas dans les spéculations théoriques qu'on peut repérer le point d'appui de Montaigne. Bodin, en l'opposant à la loi, avait défini cette coutume d'une façon très claire:

Je répons que la coutume prend sa force peu à peu, et par longues années d'un commun consentement de tous, ou de la plupart; mais la loi sort en un moment, et prend sa vigueur de celui qui a puissance de commander à tous: la coutume se coule doucement, et sans force, la loi est commandée et publiée par puissance, et bien souvent contre le gré des sujets<sup>10</sup>.

L'antithèse conceptuelle est ici, chez Bodin, toute autre par rapport à celle que traditionnellement oppose le droit positif à l'équité, les rapports de force constitués en loi à la raison ou à la morale.

augmentée en 2004 d'une préface et d'un supplément de Marcel Conche, Paris, coll. "Quadrige", 2004.

<sup>9</sup> Voir M. Isnardi Parente, "Le Volontarisme de Bodin: Maïmonide ou Duns Scot", dans H. Denzer (dir.), *Jean Bodin. Actes du Colloque Jean Bodin à Munich*, München, Verlag C. H. Beck, 1973, p. 39-51; voir aussi Th. Berns, "Bodin: la souveraineté saisie par ses marques", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, LXII, 2000, p. 611-623.

<sup>10</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, I, 10, Paris, Fayard, 1986, t. I, p. 307-308. Bodin ne fait ici que citer un axiome commun à tous les juristes "coutumiers" de son époque. Sur le rapport entre coutumes et lois chez les juristes et chez Montaigne voir U. Langer, "Montaigne's Customs", *Montaigne Studies*, vol. IV, 1-2, 1992, p. 81-96.

Il ne s'agit ici de rien d'autre que de l'origine de la règle, et des façons selon lesquelles celle-ci reste en vigueur. Bref, à une *bétéronomie* – la loi statuée par le prince souverain<sup>11</sup>, “maître de la loi”<sup>12</sup> selon Bodin – s'oppose une *autonomie* (dans le sens étymologique du terme), c'est-à-dire les coutumes que la communauté a adopté, en établissant ses propres règles, et qu'elle continue à observer par consentement commun depuis toujours.

C'est précisément à partir de cette force ordnatrice que Montaigne s'interroge sur la nature de la “constitution”. Quand il écrit que “nulles loix ne sont en leur vray credit, que celles auxquelles Dieu a donné quelque ancienne durée: de mode que personne ne sçache leur naissance, ny qu'elles ayent jamais esté autres” (I, 43, 270), ou encore quand il dit: “Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage” (II, 12, 583), Montaigne attribue aux lois une valeur dérivant du fait qu'elles sont “en usage”; il s'attache désormais à appréhender ce mode de fonctionnement à partir de ce jugement, même quand il affirme sa loyauté à la “cause des loix et de defence de l'ancien estat” (III, 1, 793), à l'image des “loix receuës et antiennes de cette monarchie” dans “De la vanité” (III, 9, 994), et au “vieux train” et à l’“ancienne police des loix”<sup>13</sup>. Parce que la durée, la longue observance, est précisément la garantie du consentement collectif et de l'autonomie, selon le droit de l'ancienne constitution du pays<sup>14</sup>.

\*\*\*

La réflexion la plus claire de Montaigne sur le problème de la constitution se trouve dans “De la vanité”, le chapitre 9 du livre III des *Essais*. Après avoir exposé dans la première partie du chapitre son inclination pour les voyages et son “humeur avide des choses nouvelles et inconnues” (III, 9, 948), Montaigne nous dit qu'il se détourne volontiers du gouvernement de sa maison et du peu de plaisir qu'il retient “à commander” et à être obéi. En s'éloignant ainsi du mode de vie de son père. Il ajoute à un certain moment: “La philosophie politique aura bel accuser la bassesse et sterilité de mon occupation, si j'en puis une fois prendre le goust comme luy.” (III, 9, 952). C'est parce qu'il comprend les limites de cette forme de vie-là que Montaigne évoque ici la philosophie politique, mais il admet que “l'autre cause qui me convie à ces promenades,

<sup>11</sup> *Les Six Livres de la République*, I, 10, éd. cit., p. 307. La loi dépende du pouvoir souverain “car la loy depend de celui qui a la souveraineté, qui peut obliger tous ses subjects, et ne peut s'y obliger soy même” (I, 8, éd. cit., p. 195).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>13</sup> Voir F. Brahami, “Montaigne et la politique”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 33-34, 2004, p. 15-37 et *Id.*, “‘Être à soi’. La place du politique dans les *Essais*”, dans Ph. Desan (dir.), *Montaigne politique*. Actes du colloque international tenu à University of Chicago (Paris) les 29 et 30 avril 2005, Paris, Champion, 2006, p. 39-56; voir aussi D. L. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

<sup>14</sup> W. C. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, *op. cit.*, p. 30 sq.

c'est la disconvenance aux mœurs presentes de nostre estat" (956). C'est à ce point qu'émerge l'actualité politique et institutionnelle à introduire le lecteur "suffisant" à ces pages qu'on peut lire comme un véritable petit *essai* sur la constitution, inclus au cœur du chapitre: "Car en mon voisinage, nous sommes tantost par la longue licence de ces guerres civiles envieillis en une forme d'estat si desbordée, *Quippe ubi fas versum atque nefas*<sup>15</sup>, qu'à la verité c'est merveille qu'elle se puisse maintenir" (956). L'indice que nous sommes sur le terrain de la *politeia*, c'est à dire de la "constitution" dans le sens ancien, est donné par le fait que c'est de la "forme d'estat" qu'il s'agit ici, dans le sens du *regimen*, du "régime" de la cité<sup>16</sup>, de l'ordre et de la concrète *complexion* de ses parties. En effet le texte continue avec une description de la « contexture » politique qui ne se place pas sur le plan a-historique d'une abstraction des pratiques politiques et sociales de la société dans laquelle elle se situe, mais à partir de son être effectif, de la constitution réelle de ses parties, de "la liaison et contexture de cette monarchie" qui tient ensemble une forme historique de société<sup>17</sup>:

En fin je vois par nostre exemple que la societé des hommes se tient et se coust, à quelque pris que ce soit. En quelque assiette qu'on les couche, ils s'appilent et se rengent et s'entassant, comme des corps mal unis qu'on empoche sans ordre trouvent d'eux mesme la façon de se joindre et s'emplacer les uns parmy les autres, souvent mieux que l'art ne les eust sçeu disposer. Le Roy Philippus fit un amas, de plus meschants hommes et incorrigibles qu'il peut trouver, et les logea tous en une ville qu'il leur fit bastir, qui en portoit le nom. J'estime qu'ils dressarent des vices mesme une contexture politique entre eux et une commode et juste societé (III, 9, 956).

Même durant les guerres de religion, la société "se tient et se coust", elle ne meurt pas, le lien social ne se dissout, mais il se maintient et il vieillit en s'adaptant aux circonstances qui changent, à leur *branle* continu; les parties qui la composent "s'appilent et se rangent" à la recherche d'une façon "de se joindre et s'emplacer" les unes avec les autres. Elles arrivent ainsi à une manière de se connecter dans une contexture, à une composition d'un régime qui en fixe chaque fois les liens. La "contexture" politique, la "constitution" d'une collectivité, n'est donc autre chose que la *cousture* sociale qui la soutient. Ou plutôt, comme on voit bien dans l'exemple de la ville de Poneropolis, elle

<sup>15</sup> Virgile, *Géorgiques*, I, 505.

<sup>16</sup> Selon Pierre Villey, Montaigne lit *Les Politiques* d'Aristote dans la traduction célèbre de Louis Le Roy, éditée à Paris en 1568 (rééditée en 1576). Voir P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, 2 volumes, t. II, p. 68.

<sup>17</sup> "Il y a grand doute, s'il se peut trouver si evident profit au changement d'une loy receue, telle qu'elle soit, qu'il y a de mal à la remuer: d'autant qu'une police, c'est comme un bastiment de diverses pièces jointes ensemble, d'une telle liaison, qu'il est impossible d'en esbranler une, que tout le corps ne s'en sente" (I, 23, 119).

émerge avec cette société qui est en même temps “commode” et “juste”<sup>18</sup>, métabolisant – pour ainsi dire – ses vices. C’est le cas des vieilles institutions de la société française, sous les coups terribles de la guerre civile. L’ancienne “constitution” reste en place et, même dans les moments des luttes intestines, elle se maintient parce qu’elle se situe sur un plan de réalité qui est plus profond et plus *épais* que celui des lois établies qui, elles, viennent toujours *après* cette couture-là. La structure constitue dans le temps le corps social et lui donne sa propre forme de vie:

Je vois, non une action, ou trois, ou cent, mais des moeurs en usage commun et reçu si monstrueuses en inhumanité sur tout et desloyauté, qui est pour moy la pire espece des vices, que je n’ay point le courage de les concevoir sans horreur; et les admire quasi autant que je les desteste. L’exercice de ces meschancetez insignes porte marque de vigueur et force d’ame autant que d’erreur et desreglement.

L’exercice de ces “meschancetez insignes” porte en soi la marque d’un jeu de forces mobiles et vitales, d’une vigueur qui est attestée par l’exercice même, c’est à dire par le mouvement et dans ses opérations que Montaigne “admire” presque autant qu’il les “déteste”, parce qu’elles sont le signe d’une énergie sociale diffusée dans le corps collectif malgré les convulsions de la maladie politique qui risque de le déchirer. Cette *vie* est encore présente dans les mœurs et dans les humeurs de la société, elle est capable de lui redonner ses forces et de ne pas la laisser mourir, car elle agit au cœur d’une nécessité métapolitique, et même métajuridique:

La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme apres en loix; car il en a esté d’aussi farouches qu’aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutesfois ont maintenu leurs corps avec autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sçauroyent faire (III, 9, 956-957).

La *couture* fortuite prend une forme de loi seulement *après*. La constitution effective d’un pays est la texture historique des relations qui composent concrètement les hommes dans une configuration déterminée par la nécessité, elle ne peut donc être jugée qu’à partir de sa capacité réelle de maintenir la santé du corps social et d’en assurer la durée. La plupart des *coutures* produites par la contingence ont mieux exercé cette fonction des descriptions “feintes par art” par la philosophie politique, de Platon ou

<sup>18</sup> Voir sur ce passage S. Peytavin, “‘Des corps mal unis’ (Montaigne, *Essais*, III, 9, 265). D’un discours ambigu sur les affections sociales à l’essai de la douceur comme affection civique”, dans F. Brahami (dir.), *Les affections sociales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 85-108.

d'Aristote par exemple. La constitution n'est ainsi que l'ordre concret du gouvernement, la *police* effective pensée par Montaigne:

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 meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit; comme se trouve és arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là (III, 9, 957).

La *quête* de Montaigne ne vise pas à retrouver les "lois fondamentales" d'un équilibre supposé originaire et naturel du corps politique, mais plutôt à les garder dans le "mouvement inégal, irrégulier, et multiforme" de sa vie (III, 3, 819)<sup>19</sup>. Dans "De la vanité" Montaigne reconnaît ainsi l'autorité de la *coutume* et refuse les *peintures de police* comme des utopies d'une théorie abstraite et incapable de se traduire dans une pratique politique: "Telle peinture de police seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coutumes; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus" (III, 9, 957). Les mythes de la société idéale et de la régénération totale ne révèlent rien d'autre que les artifices de l'imagination, simples images d'une *police* "feintes par art". Les êtres humains sont toujours déjà "obligez" et "formez" par des mœurs déterminées, ils sont toujours enracinés dans une certaine forme de vie, dans certaines manières d'être, dans certaines façons de faire qu'influencent leurs relations et règlent leur vivre ensemble. Ils ne surgissent pas des dents du dragon jetés tout à coup sur terre, déjà armés comme les guerriers de Cadmus et prêts au combat<sup>20</sup>.

La *couture* qui lie ensemble les hommes en une société est toujours là, déjà *constituée*, et c'est à partir de cette "constitution" que les lois se forment et qu'elles peuvent régler les conduites effectives des hommes: "Par quelque moyen que nous ayons loy de les redresser et renger de nouveau, nous ne pouvons guieres les tordre de leur ply accoustumé que nous ne rompons tout" (III, 9, 957). La constitution, c'est à dire la *police* dans le sens qu'on essaie de percevoir ici, ne saurait tenir compte du "ply accoustumé" du collectif dans lequel seulement elle vit. C'est cette coutume-là qui a formé des sédiments dans le corps du pays au cours du temps, et qui permet d'exprimer sa propre complexion, la forme qu'a pris la *couture* de ses parties et qui s'est traduite ensuite dans

<sup>19</sup> Voir A. Tournon, "Route par ailleurs". Le "nouveau langage" des Essais, Paris, Champion, 2006, p. 151-169.

<sup>20</sup> L'image sera reprise par Montesquieu: *Pensées*, n° 1266, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, sous la direction d'A. Masson, Paris, Nagel, 1950, t. II, p. 344. Sur le rapport entre Montaigne et Montesquieu, voir notre *Il Movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2015, p. 75 sq.

les lois et dans la civilité. Sur ce point, Montaigne emprunte à Solon: “On demandoit à Solon s’il avoit estably les meilleures loys qu’il avoit peu aux Atheniens: Ouy bien respondit-il, de celles qu’ils eussent receuës” (III, 9, 957), et à Varron: “Varro s’excuse de pareil air: que s’il avoit tout de nouveau à escrire de la religion, il diroit ce qu’il en croid, mais, estant desjà receü et formée, il en dira selon l’usage plus que selon la nature” (*ibidem*). Quand il s’agit de la “cousture” qui tient ensemble le corps social et qui en assure la santé et la vie, Montaigne fait recours à la notion d’usage, c’est à dire à une norme “desjà receü et formée”, liée à la forme de vie expérimentée d’une nation, à son *ethos* et à son milieu déterminé:

Non par opinion mais en verité, l’excellente et meilleure police est à chaque nation celle sous laquelle elle s’est maintenue. Sa forme et commodité essentielle despend de l’usage. Nous nous desplaisons volontiers de la condition presente. Mais je tiens pourtant que d’aller desirant le commandement de peu en un estat populaire, ou en la monarchie une autre espece de gouvernement, c’est vice et folie (III, 9, 957).

Ce qui est en question ici n’est rien d’autre que le rapport qui lie la constitution, la *complexion* de l’*estat* dans sa réalité historique, la *police* qui est “à chaque nation celle sous laquelle elle s’est maintenue”, et les diverses formes de gouvernement, les “régimes” dans le sens de la philosophie ancienne, d’Aristote à Polybe: l’“espèce de gouvernement”. Dans ce cas l’espèce monarchique, ou démocratique, “en un estat populaire”. Ce qui est décisif est l’éclaircissement de la notion de *police* que Montaigne développe dans “De la vanité”. Nous ne pouvons trouver à l’origine d’autre force que celle d’une “nécessité” *anonyme*, il n’existe pas de pouvoir supérieur qui dicte la loi et prolonge par son moyen l’obligation. L’ordre qui se dessine se mêle ainsi avec la matière sociale qu’il va commander, la “cousture fortuite”, et après il devient tissu juridique, habit quotidien, étoffe d’une expérience qui se fait loi. La texture se compose par elle-même et “se tient unie”, et puis elle deviendra un “bastiment de diverses pièces”, cimenté par la trame de la vie commune qui se détend dans le temps, comme un *pli*, une habitude collective.

Cette articulation interne est “physiologique” plutôt qu’organique: il s’agit d’un *ordre* observé du social, sa référence concrète est la société historique des hommes dans sa nature plurielle plutôt qu’une relation de commandement et d’obéissance: “Sa forme et commodité essentielle despend de l’usage”. La forme de la *cousture* n’est pas “juridique” au sens d’un model *légal* de constitution, comme ne l’était pas chez les Grecs la *πολιτεια*,

d'où vient le mot français de *police*<sup>21</sup>. Elle n'est ni le *quod est* ni le *quid est*, mais plutôt un *comme*, le *quo-modo*. Ce *comme* dépend de l'usage – pour Montaigne – et de sa “commodité essentielle”, de sa *com-moditas*, c'est-à-dire de la juste mesure, de son rythme et de sa facilité. *Commodus* en latin est tant un adjectif qu'un nom propre, et il a précisément ces significations, et la *commoditas membrorum* désigne la proportion harmonique des membres du corps, sa “constitution”, son mode d'être habituel.

\*\*\*

De même que la métaphore du corps a été employée dès la philosophie grecque pour désigner l'organisation et l'unité de la communauté politique ainsi dans la médecine ancienne le dispositif conceptuel qui fait référence à l'Etat a été transposé de façon symbolique au corps physique. Corps et État sont convoqués pour décrire et expliquer leur réciproque organisation et leur ordre, sans toutefois que cela se relie directement au mot *constitutio*. Les écrits du médecin romain d'origine grecque Galien assument à partir du XVI<sup>e</sup> siècle une importance prééminente pour la notion de *constitutio*. Un des ses commentateurs comme François Valleriola, médecin français ayant vécu entre Valence et Turin, où il meurt en 1580, a traité brièvement du concept de *constitutio* dans le livre *Commentarii in librum Galeni, De constitutione artis medicae*, paru en 1576. En faisant de ce concept le point de départ de son commentaire aux écrits de Galien et en soulignant la différence de signification que celui-ci avait décrit, de façon très emblématique pour l'époque, Valleriola assimile “*constitutio*” et “*pro bona corporis compage et habitu*”, l'assemblage et l'*habitus* du corps, l'*habitus*, son habitude: “*Constitutio porro, ut varium nomen est, sic varie quoque sumitur, interdum enim pro bona corporis compage et habitu, ut Gal. Lib. De opt. Corporis constitutione sumpsit, et Cicero in eo significato est usus lib. Officiorum primo*”<sup>22</sup>. L'influence des livres de médecine devient bientôt concrète, même dans les “anatomies politiques” et dans le genre littéraire de la “Politique”<sup>23</sup>. La “Politique” n'était pas encore à ce temps-là une discipline juridique, mais plutôt une partie de la philosophie pratique. Les livres de politique du XVI<sup>e</sup> siècle représentent toutefois, à

<sup>21</sup> Voir L. Febvre, “Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées”, dans *Civilisation, le mot et l'idée*, Première semaine internationale de synthèse, 2<sup>e</sup> fasc., Paris, 1930, article repris dans *Id., Pour une histoire à part entière*, Paris, Sevpen, 1962, ici p. 494-495.

<sup>22</sup> Francisci Valleriolae doctoris medici *Commentarii in librum Galeni, De constitutione artis medicae. A nemine hactenus editi, et nunc recens in lucem emissi*, Augustae Taurinorum, apud haeredes Nicolai Beulaque, 1576, p. I sq.

<sup>23</sup> Voir G. Dohrn-van Rossum, *Organ*, dans O. Brunner et al. (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, vol. IV, p. 526 sq.; P. Archambault, “The Analogy of the ‘Body’ in Renaissance Political Literature”, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXIX, 1967, p. 21-53 ; J.-P. Moreau, “Le ‘corps politique’ aux XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles: avatars d'une métaphore”, dans M.T. Jones-Davies (dir.), *Shakespeare et le corps à la Renaissance*, Société française Shakespeare, Actes du congrès 1990, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 53-79.

l'aube de la modernité, le début du *jus publicum europaeum* comme discipline, à partir de la *Politique* d'Aristote. Dans ce contexte on trouve les trois lignes de développement du concept de "constitution"<sup>24</sup>: la réception et l'adéquation de la doctrine aristotélicienne relative aux formes d'État ; une discussion plus ample sur la définition d'"estat" et de ses fins, en utilisant aussi l'analogie du corps; le développement de la science politique comme doctrine morale-pratique pour la réalisation du bonheur individuel et collectif. Ici, le critère organisateur émerge comme l'un des éléments fondamentaux qui caractérisent la *constitutio*.

Le théologien parisien Jean Michel (Johannes Michaelis) dans son *Anatome corporis politici* du 1564, plaçait à côté de la dichotomie "homme animal social/politique" celle "*corpus humanum/corpus politicum*"<sup>25</sup>, établissant que la loi est le facteur décisif de la communauté politique:

*Quo denim facit anima in corpore humano, hoc favere videtur lex in corpore Politico [...] Tolle animam a corpore, [...] remanebit, [...] mortuum cadaver, [...] sic tolle legem a corpore Politico, ecquid aliud erit, nisi chaos horrendum [...]. Ubi nullus ordo, nulla fidelis societas*<sup>26</sup>.

Sans la loi le corps politique n'est qu'un cadavre ou un chaos "*horrendum*". Il n'existe pas de société et d'ordre sans loi. Le contenu de la loi n'est pas établi avec précision, mais en revanche fixé par un objectif généralement acceptable et sa forme essentielle: "*Voluntas [...] legislatoris [...] haec est, ut faciat homines bonos*"<sup>27</sup>. La volonté du législateur donne forme au corps politique et produit ainsi "*homines bonos*". Jean Michel observe, cependant, en relation aux trois états – *ecclesia, nobilitas, plebeius* – trois vertus essentielles pour le corps politique: "*Ita in corpore politico sunt tres praecipuae virtutes, in quibus sita est totius corporis habitudo: scilicet Religio, Iustitia et Obedientia. Nam quamdiu haec tres virtutes integrae et illasae perseverant in corpore, illud sine dubio bene habet [...]*"<sup>28</sup>. Ce texte est indicatif: le choix lexical "*habitudo*" et "*bene habere*" correspond évidemment à celle de Valleriola, qui compare explicitement, comme nous avons vu, *constitutio* et "*pro bona corporis compage et habitu*". Jean Michel applique ces termes dans le sens d'une structure constituée du *corpus politicum*, c'est-à-dire au royaume de France pendant les guerres civiles, et leur donne

<sup>24</sup> Sur l'histoire du concept de constitution, voir H. Mohnhaupt et D. Grimm (dir.), *Verfassung: Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart. Zwei Studien*, Berlin, Dunker & Humblot, 2002.

<sup>25</sup> Jo. Michaelis, *Anatome corporis politici, sive liber de institutione ecclesiastici et civilis ordinis ex apposita comparatione, et similitudine corporis humani, in 8°*, Parisiis, apud Nicolas Chesneau, 1564, p. I, 6.

<sup>26</sup> Jo. Michaelis, *Anatome corporis politici, op. cit.*, p. 64.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 11 b.

<sup>28</sup> *Ibid.*

ainsi une connotation politico-juridique qui les fait coïncider immédiatement avec l'ordre de la loi.

\*\*\*

Examinons maintenant plus en détail le point de vue de Montaigne. La métaphore médicale est employée dans les *Essais* pour désigner le corps politique et ses maladies<sup>29</sup>, mais ce qui permet de déterminer son ordre et la connexion de ses parties ne semble pas être la loi en tant qu'expression de la volonté du législateur. Par conséquent, la physiologie politique de Montaigne assume un sens différent par rapport aux principales "médecines politiques" de son époque. Ce n'est pas la *loi*, mais l'*habitus* – le régime de vie et le gouvernement<sup>30</sup> – qui peut tenir ensemble et garantir la santé du corps social, et donc déterminer la forme avantageuse de sa *police*. Nous obtenons un composé de toutes ces manières de vivre dont le temps a poli les rugosités et arrondi les angles, un mélange<sup>31</sup>, ou encore tissu des relations qui permettent la vie commune, c'est-à-dire la mixité de la texture où les diverses pièces sont reliées en tant que parties d'un même corps qui "tient mesme par son antiquité : comme les vieux bastimens, ausquels l'aage a desrobé le pied" (III, 9, 960). La loi est devenue adéquate par le fait qu'elle a été métabolisée par le corps social, mêlée à ce corps jusqu'au point de ne plus être perçue comme quelque chose d'extérieur. L'état immémorial des choses est devenu estimable parce qu'il est désormais devenu instinctif, comme une *habitude*, un *habitus*<sup>32</sup> qui permet une adaptabilité de la vie collective acquise par l'*usage*, comme une "seconde nature" que l'innovation imposée du haut empêcherait :

<sup>29</sup> G. Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988, p. 135 sq. Sur le rapport loi-médecine voir aussi E. A. Johnson, *Knowledge and Society. A Social Epistemology of Montaigne's Essays*, Charlottesville, Rookwood Press, 1994, p. 105-119. Nous nous permettons de renvoyer, à cet égard, à notre livre *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano, 2010, p. 31-38.

<sup>30</sup> Le mot latin *regimen* conserve la même duplicité sémantique du mot grec de la médecine ancienne *diata*, qui traduit et désigne le régime de vie, la "diète" d'un individu ou d'un group, entendue comme la proportion harmonique entre la nourriture, l'exercice physique et le travail. Voir Hippocrate, *Du Régime*, texte établi et traduit par R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967. Le titre *De regimine* est commun tant aux traités de médecine qu'aux traités politiques.

<sup>31</sup> "La vertu assignée aus affaires du monde est une vertu à plusieurs plis, encoigneures et couddes, pour s'appliquer et joindre à l'humaine foiblesse" (III, 9, 991).

<sup>32</sup> "*Habitude*" est employé onze fois dans les *Essais* et reprend tous les sens usuels du mot latin *habitus*, le substantif qui dans la Scolastique traduit le mot grec *hexis*. Le sens moderne d'habitude est déjà à peu près attesté au XVI<sup>e</sup> siècle, et relève du terrain sémantique d'*habitus*, "manière d'être", "constitution physique", etc. La notion d'*habitude* dénote la constance, la stabilité et la *complexion*. Ainsi, selon Montaigne les Spartiates ont voulu donner un enseignement aux enfants "par l'essai de l'action, en les formant et moulant vivement, non seulement de préceptes et paroles, mais principalement d'exemples et d'œuvres, afin que ce ne fût pas une science en leur âme, mais sa complexion et habitude" (I, 25, 143). Et encore, dans "De la cruauté": "On voit aux âmes de ces deux personnages [= Caton et Socrate] une si parfaite habitude à la vertu qu'elle leur est passée en complexion" (II, 11, 425).

Il y a grand à dire, entre la cause de celui qui suyt les formes et les loix de son pays, et celui qui entreprend de les regenter et charger. Celuy-là allegue pour son excuse la simplicité, l'obeissance et l'exemple: quoy qu'il face, ce ne peut estre malice, c'est, pour le plus, malheur. [...] L'autre est en bien plus rude party, car qui se mesle de choisir et de changer, usurpe l'autorité de juger, et se doit faire fort de voir la faute de ce qu'il chasse, et le bien de ce qu'il introduit (I, 23, 121).

De cette dernière citation, il ressort clairement que l'un des effets les plus importants de la position de Montaigne à cet égard est éminemment politique, et illustre comme le consentement est ici plutôt le signe d'un sentiment commun dans le fait même d'un partage de la vie ; il est le *sens* de ce partage et de ses modalités gouvernementales, c'est-à-dire des formes de *police* et des lois du pays qu'il faut "suivre" et auxquelles les peuples sont "duits":

Les peuples nourris à la liberté et à se commander eux mesmes, estiment toute autre forme de police monstrueuse et contre nature. Ceux qui sont duits à la monarchie en font de mesme. Et quelque facilité que leur preste fortune au changement, lors mesme qu'ils se sont, avec grandes difficultez, deffaitz de l'importunité d'un maistre, ils courent à en replanter un nouveau avec pareilles difficultez, pour ne se pouvoir resoudre de prendre en haine la maistrise (I, 23, 116).

Dès que les peuples acceptent de se subordonner à la *maîtrise* de la régulation concrète de leur police, de la forme spécifique de gouvernement dans laquelle ils ont su se cultiver et se nourrir, le pouvoir de gouverner les hommes devient légitime. Non pas dans le sens qu'il serait rationnellement fondé et qu'il aurait pour cela un caractère prescriptif, mais parce qu'il maintient en bonne santé la forme de vie commune, qui est pour chaque peuple sa propre "forme de police". Qu'il y ait *obéissance* des parties du corps par rapport à la régulation de sa propre "forme de police" est certes indéniable et, en quelque sorte, nécessaire et naturel entre les diverses *pièces* d'un corps sain, mais ce que produit cette subordination ne peut être que le commun consentement de ceux qui sont gouvernés. La société présuppose – exige même – des régulations: il n'existe pas de société sans règles. Mais cette normativité est toujours exposée à la rectification et au changement, elle est toujours autorégulation contingente. Si même «des lois de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coutume» (I, 23, 115), sur la base de quel critère pourrait-il alors condamner cette coutume-là si ce n'est sur la base d'une autre coutume? La régulation, la loi en tant que règle en acte, n'a rien de naturel évidemment.

Les lois sont ce qui permet le passage de la "couture fortuite" à la stabilité, à condition toutefois qu'avec elles on ne prétende affaiblir ce qui échappe tout règlement, c'est-à-dire les formes changeantes de la *praxis* humaine dans l'histoire. Ce qui compte

n'est pas tant la bonté ou la méchanceté des lois, mais le rôle qu'elles revêtent, *en tant que lois*, pour la lente texture du lien politique et social. Il s'agit d'une texture qui s'entrelace progressivement sans que n'ait à intervenir l'intelligence supérieure d'un Aristote ou d'un Platon<sup>33</sup>, avec leurs descriptions de police imaginées "par art". La trame difficile de la politique est tissée avec ce qu'est *déjà là*, avec tout ce que l'histoire y a déposé comme institutions, législation, usages et mœurs. Ce qui rend légitime une institution ne doit pas être recherché dans sa conformité à l'universalité abstraite d'une norme éternelle, ni dans sa correspondance à un ordre "harmonieux" fondé sur la loi naturelle, mais plutôt dans son efficacité concrète pour la santé du corps social dont elle fait déjà partie, c'est-à-dire encore une fois dans son économie, dans la *convenance* singulière avec le régime et la forme de vie, la *coutume*, de ce corps qui la soutient et dans lequel elle est "incorporée", dès que ce corps-là a pris – avec le temps – son pli habituel:

On va troublant et esveillant le mal par opposition contraires. Il faut que ce soit la forme de vivre qui doucement l'allanguisse et reconduise à sa fin: les violentes harpades de la drogue et du mal sont toujours à nostre perte, puis que la querelle se desmesle chez nous et que la drogue est un secours infiable, de sa nature ennemi à nostre santé et qui n'a accez en nostre estat que par le trouble. Laissons un peu faire: l'ordre qui pourvoid aux puces et aux taulpes, pourvoid aussi aux hommes qui ont la patience pareille à se laisser gouverner que les pouces et les taulpes. (II, 37, 767).

Le *laisser faire* que Montaigne suggère ici révèle sa méfiance à l'égard de toute théorie politique qui agit exactement comme cette médecine qui, d'en haut d'un savoir extérieur et superbe, prétend affronter la maladie du corps "avec oppositions contraires", avec la prescription d'un remède qui intervient en altérant violemment sa "forme de vivre" pour faire surgir à son intérieur la lutte contre le mal, mais qui est en réalité lui-même ennemi de la santé du corps et agitateur du désordre qu'il devrait guérir. En définitive, on pourrait se demander si l'état "normal" d'une société n'est pour Montaigne justement son "désordre", sa crise même, le branle et la maladie plutôt que l'ordre ou l'harmonie. Le *laisser faire* vise, alors, une autre économie du corps en mouvement: une économie qui rassemble inopinément à "l'ordre qui pourvoid aux puces et aux taulpes". La critique de la médecine et des thérapies des médecins dessine ainsi – en même temps et avec un lexique très connoté politiquement – le profil polémique d'une modalité précise de la domination tyrannique et de ses prétentions d'imposer son autorité de l'extérieur et indépendamment de l'efficacité réelle de ses actions: "Les medecins ne se contentent point d'avoir la maladie en gouvernement, ils rendent la santé malade, pour garder qu'on

<sup>33</sup> Voir, sur ce point, P. Manent, *Montaigne. La vie sans loi*, Paris, Flammarion, 2014, en particulier p. 157-160.

ne puisse en aucune saison échapper leur autorité.” (II, 37, 766). De sa santé, Montaigne nous informe sur l'économie par laquelle il l'a déplacée hors de l' "Empire de la médecine" (II, 37, 771). Hors de la "jurisdiction" particulière de ces médecins que ne s'aperçoivent pas "que la totale police de ce petit monde leur est indigestible" (III, 37, 774). De cette "santé" conquise malgré (et sans) la médecine, il nous dit: "La santé, je l'ay libre et entière, sans règle et sans autre discipline que de ma coutume et de mon plaisir" (II, 23, 766).

Les règles de cette nouvelle économie d'un corps soustrait à la tyrannie d'un pouvoir despotique tel que celui des médecins et de leur police, ne sont alors rien d'autre que celles mêmes de l'usage, qui sait produire une santé "libre et entière" dans les sociétés où l'on vit plus sainement et plus heureux, c'est-à-dire dans les sociétés où l'ordre de leur mode de vie "doibt au mal son cours comme à la santé" (III, 37, 767). En définitive, ces règles sont celles qui permettent de gouverner les échanges et les commerces<sup>34</sup> entre les parties du corps, entre le "dedans" et le "dehors", et qui consentent à des corps sociaux de suivre librement et entièrement leur propre mouvement. Leurs "polices et coutumes particulières", comme c'est le cas des habitants de la vallée d'Angrougne ou de ceux de Lahontan, dont parle Montaigne dans "De la ressemblance des enfans aux peres", coïncide avec leur *métabolisme* et avec leur propre régime de vie auquel il faut s'en tenir sans autre contrainte que le respect de l'*usage* (III, 37, 778). Sans la médecine et sa *maîtrise*, son "ordre superbe et impiteux", son autorité et ses prescriptions: "Il n'est nation qui n'ait été plusieurs siècles sans la médecine, et les premières siècles, c'est à dire les meilleurs et les plus heureux" (766). Bref, la critique de Montaigne envers la médecine, conduite à partir de la plus classique tradition du scepticisme ancien, implique en réalité, directement et non seulement de façon métaphorique, la critique d'une modalité bien identifiable du pouvoir. Cette critique est alors une déconstruction – bien au-delà le *topos* sceptique dérivé de Sexte Empirique<sup>35</sup> – d'une *police* fondée sur la servitude des corps et sur la transcendance de l'autorité souveraine: celui du médecin est, en fait, un modèle essentiellement politique, ou théologico-politique, où le sens même de la métaphore du corps politique est renversé. C'est précisément ce modèle-là, et le pouvoir qui s'articule à son intérieur, qui subit une subversion et un déplacement

<sup>34</sup> Ph. Desan, *Les Commerces de Montaigne. le discours économique des Essais*, Paris, Nizet, 1992. Philippe Desan parle ici d'un modèle commercial et échangiste à l'œuvre chez Montaigne.

<sup>35</sup> D. Brancher, "Montaigne face à la médecine: écriture sceptique et modèle médical à la Renaissance", *Nouveau Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, n° 2, II, 2007, p. 41-65. Sur les métaphores médicales dans les *Essais*, voir le très beau livre de G. Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Champion, 2001, en particulier p. 273-310.

radical à la lumière de ce que Montaigne nous dit de la vie et de son mouvement, de la vie *comme* devenir du corps et de son usage positif. Son pli n'est que l'effet de ce long procès continu.

Pour conclure, nous pourrions affirmer que la médecine, en tant que pratique qui vise seulement à la domination des corps et à leur réduction en objets d'une volonté qui s'exerce sur eux, est un *miroir* de la politique pour Montaigne. La critique de cette médecine et de sa "jurisdiction" coïncide avec la critique d'une certaine politique et de l'image qu'elle se fait du corps. Un corps qu'elle se représente, préalablement, comme immobile et sans une vie propre, abstraction faite du milieu dans lequel il vit, des mœurs qu'il a lentement formé en lui, du mouvement vital qu'il a cristallisé en soi, des pratiques et d'habitudes sociales qu'il a incorporé dans son histoire, des éléments différentiels et de la pluralité qu'en a tissé par la trame vivante, irréductible à la fixité d'une forme, d'un modèle de santé pré-constitué. C'est bien ce que représentent les médecins politiques contemporains de Montaigne avec toutes leurs théories, diagnostics et thérapies, pour s'assurer leur pouvoir sur cet objet. Ce corps qui n'est plus un corps de sang et de chair, mais est désormais réduit à un corps inanimé, sans constitution, dévitalisé, vidé de ses humeurs, "momifié". C'est-à-dire dépolitisé par cette même médecine qui l'a fixé à son immobilité, réduit à la paix du *rigor mortis*, tout comme le sera le corps politique moderne qu'on pensera sur la base du principe de souveraineté.

La philosophie politique est en train de devenir la science d'un corps qui n'est pas sujet à la corruption, capable d'unir ses parties "en un corps parfait de République"<sup>36</sup>, comme chez Bodin et plus tard chez Hobbes, neutralisé par l'unité de la *puissance absolue* qui définit le pouvoir étatique dans le projet qu'organise entièrement le politique à partir de la loi, principe d'ordre et de stabilité qui dessine l'idée de souveraineté: unitaire, indivisible, invariable, perpétuelle. Une perspective qui consiste à évacuer de ce corps-là l'inattendu et le fortuit<sup>37</sup>, et dans laquelle le souverain est supérieur à toute loi, non pas parce que son pouvoir est arbitraire et "délié des lois", mais précisément parce que c'est lui qui fait toute loi positive. Son pouvoir est – comme nous dit Bodin – de *faire* la loi:

Or il faut que ceux-là qui sont souverains ne soient aucunement sujets aux commendements d'autry, et qu'ils puissent donner loy aux sujets et casser ou aneantir les loix inutiles, pour en faire d'autres: ce que ne peut faire celuy qui est sujet aux loix

<sup>36</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, I, 2, éd. cit., p. 46.

<sup>37</sup> Ph. Desan, *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris, PUPS, 2008, p. 118.

ou à ceux qui ont commandement sur luy. C'est pouquoi la loy dit que le Prince est absous de la puissance des loix<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> J. Bodin, *Les Six Livres de la République*, I, 8, éd. cit., p. 191. “Toutefois – précisait Bodin, reprenant lui aussi la métaphore de la médecine politique – nous ne voulons pas aussi figurer une République en Idée sans effet, telle que Platon et Thomas le More Chancelier d'Angleterre ont imaginé, mais nous contenterons de suivre les règles Politiques au plus près qu'il sera possible. En quoi faisant, on ne peut justement être blâmé, encore qu'on n'ait pas atteint le but où l'on visait, non plus que le maître pilote transporté de la tempête, ou le médecin vaincu de la maladie ne sont pas moins estimés, pourvu que l'un ait bien gouverné son malade, et l'autre son navire.” (*Ibidem*, I, 1, p. 31).

## HOBBS, MONTAIGNE E LA DIFFERENZA DEI COSTUMI

### 1. Le 'maniere' nello Stato civile

John Florio, il primo traduttore in inglese dei *Saggi* di Montaigne<sup>1</sup>, nel suo celebre dizionario bilingue italiano-inglese del 1598, alla voce «*Costumi*» e alla voce «*Maniere*» rinvia in entrambi i casi a «*Manner*» come al loro primo significato. Sugerendo nella traduzione l'equivalenza semantica dei due termini, Florio porta nell'ordine: «*manner, fashion, use, custome, woont*»<sup>2</sup>. Nel secolo XVI e XVII anche il francese «*maniere*», uso sostantivato dell'aggettivo «*manier*» (i filologi moderni lo fanno derivare da *manus*), poteva essere adoperato come sinonimo di *mœurs* (o *meurs*, come talvolta ancora si legge in Montaigne), cioè di “costumi”. E tuttavia “maniere di essere” e “costumi” non si sovrappongono esattamente quanto al loro significato. La prima espressione rinvia infatti ad uno *stile*, ad un certo tipo di condotta o di comportamento che non necessariamente è indicizzato a una visione comune delle cose. La seconda, “*mœurs*”, concerne una condotta collettiva, spesso ben stabilita, una consuetudine (*coutume*) talvolta anche codificata e, per ciò stesso, perfettamente identificabile. Nel primo caso l'originalità della condotta individuale mantiene un suo ruolo, il soggetto può pretendere cioè di praticare, malgrado tutto, uno spazio che ritiene essere di libertà; nel secondo è richiesta piuttosto la conformità alla regola preesistente, ad una relativa omogeneità delle condotte soggettive. Le “maniere” si trovano, in questo caso, ad essere legate a convenienze e consuetudini sociali già stabilite e, quindi, restano espressione delle *mœurs*, dei costumi (*mores*) effettivamente in uso in un determinato tempo e in un determinato luogo. La questione da pensare è perciò la seguente: le maniere di essere particolari non sono nient'altro che l'applicazione obbligata dei costumi? Del *dentro* che si esteriorizza in un *fuori*? O piuttosto i costumi lasciano spazio ad uno stile che, pur iscrivendosi in una configurazione riconosciuta, è tuttavia in grado di imprimere alla pratica di sé il proprio contrassegno rispetto a un uso socialmente accettato e consolidato storicamente per la sua forza consuetudinaria<sup>3</sup>?

<sup>1</sup> *The Essayes, or Morall, Politike and Militarie Discourses of Michaell Lord of Montaigne*, trad. J. Florio, Printed by V. Sims for E. Blount, 3 Voll., London 1603.

<sup>2</sup> J. Florio, *A Worlde of Wordes*, Edward Blount, London 1598, p. 215.

<sup>3</sup> Sulla redazione scritta del diritto consuetudinario in rapporto al tema dell'abitudine ci permettiamo di rinviare al nostro *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne*

Partiremo dal capitolo undicesimo del *Leviatano*<sup>4</sup>, “*Of the difference of manners*”, che ci aiuterà a mettere a fuoco il problema che cerchiamo di indagare. Quando Hobbes parla qui della diversità o della «varietà» delle *manners* si tratta di maniere d’essere *individuali*, suscettibili di reagire con maggiore o minor pertinenza ad una situazione data, oppure si tratta di comportamenti codificati, costumi propri ad un certo gruppo o ad una certa popolazione, come era ancora in Montaigne? E soprattutto: quale peso i caratteri e l’educazione degli uomini hanno sulle condotte di ognuno e sulla necessità del mantenimento dell’ordine nel *Common-wealth*? Da un lato è certo che nel capitolo undicesimo del *Leviatano* ciò di cui si tratta è una «inclinazione generale» che si riferisce ad una caratteristica comune e sempre uguale a se stessa, in qualche modo “naturale”<sup>5</sup> per l’umanità nel suo insieme; dall’altro però si tratta di rendere conto delle reazioni individuali più o meno adattate alle circostanze (*circumstances*) – cioè ai contesti ‘ambientali’ che si presentano di volta in volta –, il che lascerebbe supporre che su un fondo di “naturalità” l’artificio è comunque in grado di intervenire senza pregiudicare per questo il suo statuto.

Il concetto di *manners* – ‘costumi’ – compare nel *Leviatano* a designare un insieme di comportamenti regolari che consentono di descrivere la vita collettiva degli uomini. Qui la nozione di ‘costumi’ non soltanto non sembra avere una dimensione assiologica, ma non rinvia a comportamenti la cui specificità differenzia un gruppo umano da un altro, da questa o quell’epoca, in cui la consuetudine, l’abitudine, la lunga durata, sarebbero i fattori costitutivi. Al contrario, le *manners* indicano un insieme di tendenze ad agire presenti nella ‘natura umana’, e sono esplicitamente definite attraverso la distinzione dall’idea di ‘uso’ che sarebbe invece storicamente relativa: «Per COSTUMI (*Manners*) – scrive Hobbes all’inizio del capitolo undicesimo del *Leviatano* sul quale ci concentreremo – non intendo qui il comportamento educato (*Decency*) come il modo in cui si dovrebbe

*e Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2020. La bibliografia sul concetto di “abitudine” è vastissima. Per una ricognizione complessiva si veda almeno M. Piazza, *L’antagonista necessario. Il pensiero francese dell’abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano 2015, e Id., *Creature dell’abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018. Cfr. anche T. Sparrow, A. Hutchison, a cura di, *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, Lexington Books, Langham 2013. Sulla declinazione *politica* del concetto di abitudine si veda la sezione monografica della rivista «Conceptos Históricos», 6, 9, 2020, intitolata “El Hábito como Concepto Político”.

<sup>4</sup> Il *Leviathan* è citato da T. Hobbes, *Leviathan*, edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth 1985; la traduzione utilizzata è: Hobbes, *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico*, trad. it. a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Laterza, Roma-Bari 2004 (d’ora in poi *Leviatano*, con l’indicazione del numero del capitolo e della pagina seguito, ove presente, da quello dell’edizione inglese).

<sup>5</sup> Carl Schmitt rileva come nella teoria hobbesiana della sovranità il fondamento *naturalistico* – le passioni e i bisogni degli esseri umani – coesiste con l’apertura verso un ordine trascendente (C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes (1938)*, in Id., *Sul Leviatano*, trad. it. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2011, p. 77).

salutare un'altra persona o il modo in cui si dovrebbe lavarsi la bocca o usare gli stuzzicadenti in compagnia e altre questioni di *buona educazione* (*Small Morals*), ma piuttosto quelle qualità umane che interessano la loro vita associata (*living together*) in pace e in unità<sup>6</sup>. L'attaccamento alla consuetudine, nel senso del diritto consuetudinario (assunto per distinguere il giusto dall'ingiusto), sarà descritto da Hobbes come un'inclinazione che si spiega solo per mezzo dell'*ignoranza* delle fonti autentiche della "giustizia"<sup>7</sup>.

La prima parte del *Leviatano* («Dell'uomo») segue una traiettoria che va dall'interno all'esterno o, per meglio dire, dall'elemento 'psico-fisiologico' a quello sociale. Il capitolo decimo dell'opera ha messo in luce il funzionamento pratico del confronto a partire dalla stima sociale di qualcuno in funzione delle proprie qualità naturali o della posizione che occupa nel mondo. Si tratta in particolare, per Hobbes, di mostrare come la combinazione dei poteri strumentali (ricchezza, reputazione, relazioni) e dei poteri naturali (bellezza, forza, eloquenza, prestanza) permette di acquisire sempre maggior *potere* ed influenza. E tuttavia, nello stesso tempo, il valore di un individuo è sempre relativo: esso ha il suo «prezzo»<sup>8</sup>, il che vuol dire che dipende dal giudizio altrui, che risponde a sua volta a determinati criteri di utilità sociale. Questa logica della comparazione incontra il suo punto di ancoraggio nella «*Repubblica o Stato*», proprio perché è nella sua *persona fittizia* che si trova la «fonte dell'onore civile». Una maniera per dire che il riconoscimento delle qualità naturali che, *di diritto*, può avere luogo al di fuori dell'istituzione delle repubbliche, non può di fatto compiersi realmente se non nel seno dello stato civile, cioè nel *Common-wealth*.

È solo in questo quadro che il possesso di potere e influenza può essere legittimamente assicurato e giuridicamente protetto. Il capitolo undicesimo tratta perciò della diversità delle maniere di comportarsi nello stato *civile*. Hobbes infatti mette subito in chiaro il suo rifiuto di assimilare le «*manners*», le «maniere», alle *small morals*, a ciò che dipende dal *decorum*, dal comportamento esteriore, dal «comportamento educato come

<sup>6</sup> *Leviatano*, cap. 11, «La differenza dei 'costumi'», p. 78; *Leviathan*, p. 161.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra *costumi* e diritto consuetudinario in Hobbes, si veda C. Béal, *Hobbes, la coutume et la Common Law*, in «Noesis», 34, 2020, pp. 29-42. Cfr. A. Milanese, *Les mœurs selon Hobbes*, in F. Toto, L. Simonetta, G. Bottini, *Entre nature et histoire. Mœurs et coutumes dans la philosophie moderne*, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 109-138. Il tema *giuridico* della consuetudine in Hobbes, di cui non è questione in questa sede, è certamente molto rilevante e meriterebbe una trattazione a parte (si veda M. Piccinini, «*I speak generally of Law*». *Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 26 (51), 2014, pp. 119-163).

<sup>8</sup> «Il valore, o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno e dalla stima di altri» (*Leviatano*, cap. 10, cap. 11, p. 70; *Leviathan*, p. 151)

il modo in cui si dovrebbe salutare un'altra persona», e cioè alle «buone maniere», alla *buona educazione* degli uomini. La sua attenzione si rivolge piuttosto a «quelle qualità umane che interessano la loro vita associata in pace e in unità»<sup>9</sup>. La differenza delle maniere di essere di cui si tratta, dunque, è innanzitutto una differenza nella *maniera*, cioè nella via (*way*) che porta alla «soddisfazione» (*contented life*). E questa differenza di dispiega su un piano di somiglianza, «un'inclinazione generale di tutta l'umanità (*generall inclination of all mankind*)»<sup>10</sup>: il carattere «perpetuo e ininterrotto»<sup>11</sup> del desiderio di un sempre maggiore *potere* che si estingue solo con la morte. In conformità con i principi fondamentali dell'ontologia hobbesiana, come noto, ogni essere è corpo e ogni corpo è in movimento, un corpo in movimento si muove eternamente a meno di non esserne impedito, e i «piccoli inizi di movimento all'interno del corpo umano»<sup>12</sup> sono chiamati *conatus* (*Endeavour*)<sup>13</sup>.

Il *desiderio*<sup>14</sup> designa, nella maniera più generica, il *conatus* nel suo movimento di avvicinamento «quando si rivolge a qualcosa che ne è la causa»<sup>15</sup>. Appare chiaramente come questo movimento incessante non ha termine – scrive Hobbes: «non si dà infatti in questa vita né il *finis ultimus* né il *summum bonum* di cui si parla nei libri degli antichi filosofi morali»<sup>16</sup> –, anche se esso si arresta con la morte. Esso è, in senso stretto, *interminabile* e dunque, per essenza, insoddisfatto. Ne discende che la *felicità* –

<sup>9</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 78; *Leviathan*, p. 160. Sui 'codici di comportamento' nella prima età moderna si veda il fondamentale volume di N. Elias, *La civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale* (*Über den Prozess der Zivilisation*, 1936-37; trad. it., in due volumi, il Mulino, Bologna 1982-83).

<sup>10</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 78; *Leviathan*, p. 161.

<sup>11</sup> Ivi. Sulle radici storico concettuali dell'antropologia individualistica di Hobbes, «corrispondente ad un essere umano per il quale i suoi vincoli sociali, politici e religiosi sono diventati problematici», si veda R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, trad. it. di G. Panzieri, il Mulino, Bologna 1972, p. 26 sgg.

<sup>12</sup> *Leviatano*, cap. 6, p. 41; *Leviathan*, p. 119.

<sup>13</sup> N. Marcucci, *Lo specchio del Leviatano. Il potere di riconoscere tra antropologia e rappresentanza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 65-73. Per una tematizzazione precisa della dottrina del *conatus*, cfr. M. Bertman, *Conatus in Hobbes' De Corpore*, in «Hobbes Studies», XVI, 2001, pp. 25-39.

<sup>14</sup> Sul desiderio in Hobbes, si veda G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Sull'immaginazione nel suo carattere soggettivo, cfr. Id., *Hobbes on Time and Politics*, in «Hobbes Studies», XVIII, 2005, pp. 3-27. Sul tema del desiderio approfondisce R. Rudolph, *The Micro-Foundations of Hobbes' Political Theory: Appetites, Emotions, Dispositions, and Manners*, in «Hobbes Studies», IV, 1991, pp. 34-52; si veda inoltre L. Foisneau, *Hobbes on desire and happiness*, in «Homo Oeconomicus», 31, 4, 2014, pp. 411-422.

<sup>15</sup> *Leviatano*, p. 41; *Leviathan*, p. 119. Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1999, spec. pp. 90-92.

<sup>16</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 78; *Leviathan*, p. 160. Sul piano *antropologico* in cui si iscrive il rifiuto hobbesiano della morale degli antichi, si veda l'importante saggio di C. A. Viano: *Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XVII, 1962, pp. 355-392, in part. p. 372

contrariamente a quanto accade negli Antichi – non consiste nel riposo di uno spirito soddisfatto, ma al contrario in un movimento incessante, sempre *inquieto* e insaziabile<sup>17</sup>.

L'acquisizione di un oggetto desiderato, lungi dal soddisfare il soggetto rappresenta soltanto il 'rilancio' del desiderio verso un *altro* oggetto, e così via di seguito<sup>18</sup>. Ora, questo processo trova la sua spiegazione causale, per Hobbes, nel fatto che l'oggetto del desiderio dell'uomo non è mai davvero un oggetto (un oggetto *qualsiasi*), ma piuttosto l'assicurazione futura del suo godimento, vale a dire la perpetuazione del desiderio stesso. Si tratta allora di rendere possibile la riproduzione del desiderio futuro senza accontentarsi della sua soddisfazione immediata. Lo scopo è così chiaramente definito: l'azione «volontaria» si congiunge all'*inclinazione* per cercare di assicurare le condizioni della soddisfazione *potenzialmente* permanente dei desideri, e non semplicemente la loro soddisfazione puntuale. La cosa può essere intesa in due modi, che tuttavia non sono incompatibili tra loro: consolidare il bene acquisito lanciandosi in nuove imprese (il re assicura il suo potere per mezzo delle leggi e per mezzo della guerra); oppure considerare che il bene acquisito non offre una soddisfazione sufficiente (il re intraprende allora nuove conquiste, ma può anche aspirare a vivere nel lusso e negli agi, ovvero desiderare di essere lodato e ammirato per qualcosa d'altro dalla sua sola funzione regale propriamente detta). In ogni caso, in Hobbes, il motivo *oggettivo* del consolidamento del bene acquisito si lega al carattere *soggettivo* del desiderio ininterrotto. A partire da questa aspirazione fondamentale, il vero luogo della «differenza» delle maniere di essere si situa nella via da percorrere per consolidare il godimento *presente* ed «assicurarsi per sempre l'accesso al desiderio futuro»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes. Il suo fondamento e la sua genesi* (1936), in Id., *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, con il saggio di A. Momigliano *Ermenutica e pensiero politico classico in L. Strauss*, a cura di P. F. Taboni, Argalia, Urbino 1977, p. 307. È approfondendo la posizione di Tacito e del suo recupero teorico nell'ambito dell'arte di governo italiana del Quattrocento e del Cinquecento, che Hobbes legge l'ambizione come la causa dell'insoddisfazione e della sofferenza, nei confronti della quale la funzione pubblica assolve un compito di contenimento degli eccessi. Per un approfondimento, cfr. G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Cronopio, Napoli 2009.

<sup>18</sup> Si veda A. Ferrarin, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, Ets, Paris 2001. Sulla crucialità del nesso temporalità-antropologia-politica: M. Farnesi Camellone, *La passione rimossa. Nota sulla speranza nel Leviatano*, in G. M. Chiodi - R. Gatti, a cura di, *La filosofia politica di Hobbes*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 233-240. Cfr. F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>19</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 78; *Leviathan*, p. 161. «*Disposeth*» ricorre 8 volte nel primo libro del *Leviathan*, 6 nel capitolo 11 («*inclined/ inclinatio*»), semanticamente affine a «*disposition*», ricorre 29 volte nel primo libro con 22 occorrenze nel cap. 11). Nel capitolo 11 della traduzione latina del *Leviatano* – «*De Varietate morum*» – Hobbes usa sempre «*disponit*» (da *disponere*: l'atto di «disporre», collocare in una determinata maniera, e quindi, in senso figurato, anche l'inclinazione, l'attitudine, la disposizione d'animo verso qualcosa, una postura, un modo di vita). Cfr. Th. Hobbes, *Leviathan, sive, De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Joan Blaeu, Amsterdam 1668, pp. 49-54.

In un certo senso si tratta di una questione di *metodo*, che dipende dalla disposizione passionale di ogni individuo, dalla differente maniera di reagire che nasce dalla «differenza di conoscenza o di opinione»<sup>20</sup> di cui ciascuno dispone per valutare le cause suscettibili di produrre gli effetti desiderati.

All'inizio del capitolo undicesimo del *Leviatano* Hobbes tratta di questa «disposizione»<sup>21</sup> passionale nel triplice registro del «potere», della «competizione» e del «desiderio di agi e di piaceri sensuali». Cerchiamo di seguire il suo movimento di pensiero. Il desiderio ininterrotto riceve una prima e fondamentale determinazione nella forma del desiderio *del potere* o, meglio, del desiderio *incessante* del potere. Di fatto, la causa prima individuata da Hobbes<sup>22</sup> coincide qui con la speranza di un piacere più intenso di quello già ottenuto. La «causa» del processo sarebbe in questo senso l'insoddisfazione relativa legata al bene già acquisito, e il desiderio, correlativo, di ottenere una soddisfazione più grande. Sembra di essere di fronte ad una sorta di avanzamento irrefrenabile del desiderio, ad un movimento cioè che non è già più padroneggiato realmente e in cui le condotte *differiscono* per la via che intraprendono, nella quale – sotto questa pressione – ciascuno segue, secondo le proprie passioni (pulsione guerriera di conquista, voluttà, piacere dell'adulazione, ecc.), la sua strada particolare<sup>23</sup>. Avanza cioè alla sua maniera, e secondo il suo capriccio, senza che intervenga una strategia ben congegnata, tanto che ciascuno può avviarsi in questo modo anche alla propria perdita. Questa causa secondaria evocata da Hobbes nel passo che abbiamo visto è accompagnata da un'altra «causa», concernente l'insoddisfazione legata all'esercizio di un potere «moderato». Si può intendere qui il «*moderate power*» di cui non è possibile accontentarsi non tanto come un potere “limitato” opposto ad un potere “assoluto” nel senso intensivo di “senza divisione”, ma piuttosto come un potere che viene esercitato in riferimento ad un certo “spazio” di influenza, e che si oppone in questo modo al senso estensivo di un potere *absolutus* che cerca di dominare *tutte* le cose illimitatamente, insaziabile nell'estendere il suo dominio tanto all'esterno come

<sup>20</sup> *Leviatano*, p. 78.

<sup>21</sup> *Leviatano*, pp. 78-79; *Leviathan*, p. 161.

<sup>22</sup> E che Hobbes giudica apparentemente secondaria, senza tuttavia scartarla anche se questa non è *sempre* all'opera.

<sup>23</sup> Cfr. G. Fiaschi, «...*partly in the passions, partly in his reason...*», in G. M. Chiodi – R. Gatti, a cura di, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., pp. 81-107; A. Pacchi, *Hobbes and the Passions*, in Id., *Scritti hobbesiani, 1978-1990*, FrancoAngeli, Milano 1998, pp. 79-95. Si veda sul tema C. Galli, *Ordine e contingenza. Linee di lettura del Leviatano*, in C. Galli, a cura di, *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Matteucci*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 81-106. In generale, sulla riflessione *antropologica* di Hobbes ci si riferisca al lavoro critico di D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997. Sulle radici cristiane dell'antropologia hobbesiana si veda W. B. Glover, *Human Nature and the State in Hobbes*, in «*Journal of the History of Philosophy*», IV, 4, 1966, pp. 293-311.

all'interno. Se si mette in rapporto questa «causa» con l'altra (entrambe in un certo senso cause secondarie), i tre esempi esposti da Hobbes illuminano – a partire da una certa disposizione singolare e passionale, da una certa attrazione o da una certa repulsione – sia l'una che l'altra di queste due cause efficienti.

La 'causa prima', certo, è comunque per Hobbes direttamente legata al consolidamento del bene acquisito: si tratta sempre di acquisire di più per assicurare il potere e i mezzi che procurano il benessere di cui si dispone. Il potere chiama il potere poiché il potere garantisce il potere. Ecco perché anche i re «che detengono il massimo potere» non hanno pace finché non lo abbiano assicurato per mezzo delle leggi sul loro territorio e per mezzo della guerra all'esterno. Accade come se la messa in luce della «causa» principale più che avere a che fare con l'idea di un'insoddisfazione fondamentale riguardasse quella di un necessario rafforzamento della soddisfazione presente. Il principale movente del desiderio di potere sarebbe allora la conservazione e l'affermazione del potere già acquisito al fine di godere dei benefici che esso procura, piuttosto che un desiderio senza freni che non sarebbe più sottoposto a questa esigenza. In questo senso, la via intrapresa dalle azioni *volontarie* e dalle *inclinazioni* degli uomini per assicurare un'esistenza soddisfacente sarebbe in qualche modo un metodo, un calcolo razionale, il frutto di un'interpretazione valutativa teleologicamente applicata. Nel «*desire of power after power*», «*power*» indicherebbe una sequenza logica razionalmente guadagnata: la ragione organizza attrazioni e repulsioni, impone loro una valutazione, le dispone in un rapporto mezzi-fini, catalogandole in antecedenti e susseguenti<sup>24</sup>. Il nuovo potere consolida il primo senza sostituirsi ad esso, l'effetto cumulativo del potere protegge così il potere e i godimenti (di ogni tipo) che esso stesso suscita.

Ma, si potrebbe obiettare, perché mai allora arrestarsi su questa strada? Cos'è che garantisce che il potere supplementare ottenuto per assicurare il primo non sarà esso stesso a sua volta minacciato se non ci si impegna nella caccia ad un *nuovo* potere suscettibile di garantire il precedente, e così via all'infinito senza mai giungere alla meta? È precisamente questo che Hobbes vuol far intendere: «*when that is done*» («una volta raggiunti questi fini»), vale a dire quando i sovrani hanno *razionalmente* assicurato il loro potere con le leggi e con la guerra, *there succeedeth a new desire* («matura in loro un nuovo desiderio»<sup>25</sup>). In altri termini, quando la causa prima (il consolidamento del bene acquisito) ha compiuto la sua opera, le cause seconde, ma non per questo meno efficienti (il bene acquisito è ancora insoddisfacente, e il potere ancora troppo ristretto), ne

<sup>24</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., p. 87.

<sup>25</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 79; *Leviathan*, p. 161.

prendono quasi naturalmente il posto. È a questo punto che il calcolo razionale che presiedeva in modo omogeneo al primo movimento («i re [...] dirigono i loro sforzi ad assicurarselo») cede il posto ad un affetto passionale, cioè ad un'*inclinazione* che muta da situazione a situazione in risposta agli stimoli esterni. Nel *desire of power after power*, «*after*» non indica più una sequenza logica ma piuttosto il concatenarsi di *inclinazioni*, o semplicemente di *gusti* che, al di fuori del desiderio generico di riconoscimento, sono assenti in un calcolo meramente utilitaristico. Se l'affermazione del potere può effettuarsi per mezzo di una di queste nuove vie questo accade sempre in maniera *contingente*.

Hobbes, insomma, cerca a tenere insieme i fili di una trama che può disfarsi ad ogni istante: il fatto cioè, già rilevato da Montaigne e che Hobbes riprende a suo modo, che la vita «non è altro che movimento (*Motion*)»<sup>26</sup>, e che tuttavia questo movimento tende a cristallizzarsi di volta in volta in *manners* – appunto – abiti, maniere di essere. Già dal titolo del capitolo undicesimo del *Leviatano* sembra risuonare più di un'eco di una probabile lettura di Montaigne da parte di Hobbes<sup>27</sup>. Un breve passaggio attraverso Montaigne potrà dunque aiutarci a meglio definire il problema in questione qui.

## 2. «*Selon que porte l'inclination*»: Montaigne e la piega dei costumi

Il motivo dell'*inclinazione* emergeva in Montaigne in corrispondenza con quello, classico, dell'abitudine, cioè al centro della sua analisi della socializzazione dei modi di vita. È infatti attraverso l'abitudine che si presenta davanti a noi una via già tracciata sulla quale ci incamminiamo quasi naturalmente perché conforme ad una regola<sup>28</sup>. Come dire che, nel caso dell'essere umano, se la regola non è «naturale», tuttavia è naturale che vi siano delle regole, articolate le une alle altre e componenti un insieme di abitudini già acquisite, «*les façons et formes reçues*», le maniere (*façons*) che bisogna «*suivre entièrement*»<sup>29</sup>, e che fanno blocco formando ciò che Montaigne chiama la *coutume*: è

<sup>26</sup> *Leviathan*, chap. 5, p. 130; *Leviatano*, p. 51. Cfr. Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey-Saulnier, PUF, Paris 2004<sup>3</sup>, II, 1, “De l'inconstance de nos actions”, p. 333 (d'ora in poi *Essais*, con l'indicazione del libro, del capitolo e della pagina). La traduzione utilizzata è quella di F. Garavini (Montaigne, *Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 1966)

<sup>27</sup> Cfr. E. Ferrari et Th. Gontier, sous la direction de, *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Classiques Garnier, Paris 2016. Sul rapporto tra Hobbes e Montaigne si veda anche R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572 – 1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993. Sull'importanza di Montaigne per Hobbes ha insistito G. Paganini, *Hobbes e lo scetticismo continentale*, in «Rivista di storia della filosofia», LIX, 1, 2004, pp. 303-328. Sappiamo per certo che Hobbes possedeva un esemplare della traduzione inglese di John Florio degli *Essais* nell'edizione del 1613.

<sup>28</sup> Cfr. B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, PUF, Paris 2009, pp. 179-199.

<sup>29</sup> Montaigne, *Essais*, cit., I, 23, p. 118.

infatti «par l'entremise de la coutume que chacun est content du lieu où la nature l'a planté»<sup>30</sup>. In breve: per Montaigne, ogni società umana disegna una «contexture» fatta di maniere, che trova da sé stessa la sua struttura e *compon*e con tutte le parti disperate che riesce a riunire insieme un corpo organizzato. Pensando il corpo sociale come un intreccio di relazioni concrete, come un insieme strutturato di funzioni vitali che rendono possibile un composto *regolato* e si alimentano dei suoi «commerci», Montaigne trasferisce metaforicamente le attività fisiologiche e biologiche a quel corpo *vivente* che è la società. Corpo vivente in un *milieu* fisico concreto e determinato, dunque: «si par expérience nous touchons à la main que la forme de notre être dépend de l'air, du climat e du terroir où nous naissons, non seulement le teint, la taille, la complexion et les contenance, mais encore les facultés de l'âme»<sup>31</sup>.

Come i frutti – leggiamo nell' "Apologie" – nascono differenti, così uomini e animali «naissent aussi plus et moins belliqueux, justes, tempérants et dociles [...] ici enclins à la superstition, ailleurs à la mécréance; ici à la liberté, ici à la servitude [...], selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelles complexion si on les change de place, comme les arbres»<sup>32</sup>. Il corpo sociale – in Montaigne lo spazio effettivo degli scambi e dei «commerci», l'*ambiente* delle relazioni in cui niente è fissato una volta per tutte ma tutto si scambia – è colto nella sua costante mutazione e nell'interazione dinamica, nella sua *metabolé*, «selon l'inclination» che produce al livello delle opinioni, dell'immaginazione e delle pratiche degli uomini, «se la natura racchiude nei limiti del suo normale procedere, come ogni altra cosa, anche le credenze, i giudizi e le opinioni degli uomini»<sup>33</sup>. Si tratta cioè per Montaigne di un corpo che subisce continue metamorfosi, attraversato da flussi di umori. Il corpo sociale è sempre *en mouvement*, attraversato da questi flussi che indeterminano il limite tra la sua salute e la sua malattia<sup>34</sup>. L'analisi sociale e politica negli *Essais* è certo anche un'inchiesta sul presente storico di un'età malata, l'età delle guerre civili come sarà in Hobbes – ma che è sempre pensata a partire dal movimento della *contexture* sociale, la vita di un corpo come *diventa* costantemente. Il corpo di una società *in divenire*, dotato di una temporalità specifica in quanto corpo sociale e politico, *inclina* «ici à la liberté, ici à la servitude», che richiede

<sup>30</sup> *Essais*, I, 23, p. 116.

<sup>31</sup> *Essais*, II, 12, p. 575.

<sup>32</sup> *Essais*, III, 12, p. 575. Da tutto questo deriva, per Montaigne, che gli esseri viventi assorbono, come per una specie di osmosi con il *milieu*, il tono e i contenuti, la maniera di comportarsi, di vestirsi, e i modi di vivere nei quali essi sono progressivamente, incessantemente catturati: la maniera di essere, i costumi e le abitudini verso i quali il tempo e il luogo li «inclinano», come gli alberi, e che danno loro «tel ou tel tour».

<sup>33</sup> Montaigne, *Saggi*, cit., II, 12, p. 763.

<sup>34</sup> *Essais*, III, 13, p. 993.

l'analisi delle condizioni dei suoi modi di vita particolari, e passa attraverso l'esperienza dell'inseparabilità dei suoi processi vitali materiali e della singolarità dei suoi modi di vita, del suo *esprit* e delle sue *maniere*.

L'emergenza del 'sociale' come tessitura storica e materiale era premessa negli *Essais* di un discorso che problematizza i fondamenti dell'immagine stessa del corpo politico, inteso come oggetto sul quale agisce il legislatore. Le pretese di quest'ultimo di mettere mano sovranamente, dall'alto e "razionalmente"<sup>35</sup> alle *patologie* del sociale sono in Montaigne radicalmente ridimensionate. Montaigne è attento alla dinamica interna, alla *fisiologia* del corpo sociale in quanto corpo storico<sup>36</sup>. Si tratta di riconoscere che ogni interpretazione della nostra «condizione» civile è inevitabilmente *dinamica*. La società e lo stato non sono per Montaigne qualcosa di stabile e oggettivo, essi costituiscono piuttosto un *ambiente*, un *milieu*, un contesto al quale dobbiamo rivolgere uno sguardo per procedere a dei giudizi di carattere pratico, ma senza capacità di oggettivarne precisamente le strutture, come pretenderà la scienza politica hobbesiana, né di disporre di strumenti regolatori affidabili e capaci di offrire risultati definitivi: «Noi guidiamo gli affari agli inizi e li teniamo in pugno; ma poi, quando sono avviati, sono loro che ci guidano e ci trascinano, e dobbiamo seguirli»<sup>37</sup>. Senza essere del tutto impotenti, noi siamo chiamati a *ployer*, a *piegare*, che non significa affatto subire ma piuttosto saper aggiustare, comporre con la "circostanza" e secondo l'esperienza, inclinarsi. La vera posta in gioco dell'*inclinazione* è in Montaigne quella di una vita propriamente «*réglée*» che consiste, secondo Montaigne, nel fatto di arrivare a comporre con la *mobilità* delle cose e innanzitutto con quella degli esseri umani, delle loro credenze e dell'*ethos* sociale che ne è il presupposto, in uno spazio e in un tempo determinato, lontano da ogni 'teoria generale', cioè senza «il soccorso di alcuna dottrina»<sup>38</sup> che prescinda dall'esperienza delle

<sup>35</sup> «La raison humaine – scrive Montaigne nel capitolo “De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe” – est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient: infinie en matière, infinie en diversité» (*Essais*, I, 23, p. 112).

<sup>36</sup> «On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut. En l'estude, comme au reste, il luy faut compter et regler ses marches, il luy faut tailler par art les limites de sa chasse. On le bride et garrote de religions, de loix, de costumes, de science, de preceptes, de peines et recompenses mortelles et immortelles; encores voit-on que, par sa volubilité et dissolution, il eschappe à toutes ces liaisons. C'est un corps vain, qui n'a par où estre saisi et assené; un corps divers et difforme, auquel on ne peut asseoir neud ny prise.» (*Essais*, II, 12, p. 559). Sul punto ci permettiamo di rinviare al nostro *Les règles et la vie: Montaigne et la normativité du social*, in *Montaigne et le social*, sous la direction de Ph. Desan, Hermann, Paris 2022, pp. 25-40.

<sup>37</sup> *Saggi*, III, 10, p. 1360.

<sup>38</sup> *Saggi*, II, 12, p. 722.

relazioni concrete e dal darsi *fluidi* dei modi di vita, dalle istanze plurali e variabili di cui la *police* – come governo di ciò che muta – deve tenere conto<sup>39</sup>.

Mentre dunque i modi di vita, le *mœurs*, i costumi, sono in Montaigne la forza di composizione e connessione che riunisce, per un certo tempo, la vita come *passage* alla sua forma sempre in movimento, il moderno giusnaturalismo assolutizzerà la volontà del soggetto di fronte a una sovranità statuale che può affermarsi solo separando vita e forma in ogni ambito<sup>40</sup>. In tutto il *Leviathan* il processo di disciplinamento delle maniere di vita ricorre ogni volta che Hobbes si sforza di eliminare strati di materiale potenzialmente conflittuale, *critico*, al fine di raggiungere un fondamento non controverso, *stabile*, capace di assicurare l'accordo nel *Common-wealth*. L'esempio più noto nella sua descrizione della «condizione naturale dell'umanità» nel capitolo tredicesimo del *Leviatano* svolge una funzione cardine nella teoria del contratto, creando una motivazione per gli uomini a sottomettersi a un potere sovrano. «In tali condizioni», dice Hobbes riferendosi allo stato di natura, nel quale i «selvaggi» continuano a vivere, «*in that brutish manner*», in molti luoghi d'America, «non vi è posto per l'operosità ingegnosa (*Industry*), essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per sostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve (*solitary, poore, nasty, brutish, and short*)»<sup>41</sup>.

L'ironia che traspare qui deriva dal confronto con un altro, altrettanto famoso, passaggio di Montaigne nel capitolo “Dei Cannibali”, di cui Hobbes però rovescia il significato<sup>42</sup>. Con il suo ritratto della condizione miserevole dell'uomo nello stato di

<sup>39</sup> Machiavelli lo aveva affermato nei *Ghiribizzi al Soderini*: gli uomini non possono comandare alla loro natura, ma soltanto procedere per quanto possono 'accomodandola' alla *varietà* de «di ordini delle cose». I *Ghiribizzi al Soderini* (1506) sono riportati in: Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, pp. 1082-83.

<sup>40</sup> Montaigne marca così la sua distanza dalle categorie della modernità incipiente: le teorie politiche dell'individualismo moderno non trovano in lui un precursore, ma piuttosto un loro «critique par anticipation», come ha detto efficacemente Frédéric Brahami (F. Brahami, «*Être à soi*»: *la place du politique dans les Essais*, in *Montaigne politique*, sous la direction de Ph. Desan, Honoré Champion, Paris 2006, p. 41).

<sup>41</sup> *Leviatano*, cap. 13, p. 102; *Leviathan*, p. 187.

<sup>42</sup> Il passo di Montaigne suona così: «È un popolo, direi a Platone, nel quale non esiste nessuna sorta di traffici: nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri primi; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; nessuna usanza di servitù, di ricchezza, di povertà; nessun contratto; nessuna successione; nessuna spartizione; nessuna occupazione se non dilettevole; nessun rispetto della parentela oltre a quello ordinario; nessun vestito; nessuna agricoltura; nessun metallo; nessun uso di vino o di grano. Le parole stesse che significano menzogna,

natura Hobbes cambia radicalmente di segno alla descrizione dei modi di vita delle società ‘selvagge’ del capitolo trentunesimo degli *Essais*, dove Montaigne immagina come avrebbe mostrato a Platone l’ammirevole assenza d’artificio con cui si governano gli abitanti di quelle nazioni del Nuovo Mondo<sup>43</sup>. L’essere possibile dell’«umana condizione» si apre nei *Saggi* di fronte alle diverse voci che ne segnano la vicenda, è anzi chiamato a *raccogliarle*, in quell’apertura alla *distinzione*<sup>44</sup>, alla *curiosità*, all’osservazione dei modi di vita singolari che dall’Umanesimo, sulla via disincantata della moderna scepsi, conduce a Montaigne<sup>45</sup>. Nel *Cortegiano* l’esemplarità rappresentata dal principe è modello in atto delle maniere di vita, centralizzare i poteri è insieme accentrare le *consuetudini*, e dunque i modelli di comportamento: solo il principe può mostrare che la *particolarità* delle tradizioni è la loro stessa relatività<sup>46</sup>; negli *Essais* l’esemplarità dei costumi è regola del governo della vita e dei processi di soggettivazione che implica: «Je sens ce profit insperé de la publications de mes meurs qu’elle me sert aucunement de regle»<sup>47</sup>.

La normatività dell’interazione sociale, l’inclinazione, la *piega* descritta da Montaigne (*tel ou tel pli*), la sua capacità ‘regolativa’ derivante dalle pratiche, in Hobbes perde ormai ogni significato: nel *Leviatano* le *manners* mancano di un’autonoma forza *nomica* rispetto alla “libera” volontà del soggetto individuale. Nel capitolo undicesimo la disposizione passionale “soggettiva” che muta a seconda delle situazioni procede effettivamente dalla

tradimento, dissimulazione, avarizia, invidia, diffamazione, perdono, non si sono mai udite. Quanto lontana da questa perfezione egli troverebbe la repubblica che ha immaginato» (Montaigne, *Saggi*, cit., I, 31, pp. 273-274; *Essais*, cit., pp. 206-207). Attraverso la traduzione inglese di John Florio, il passo degli *Essais* (con la sua ‘formula negativa’) è ripreso quasi alla lettera da Shakespeare nella *Tempesta* (trad. it. a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 2006, Atto V, scena I, p. 173).

<sup>43</sup> *Essais*, cit., I, 31, p. 205; *Saggi*, cit., p. 272. Cfr. D. L. Sedley, *Nasty, Brutish, and Long. The Life of Montaigne’s Essais in Hobbes’ Theory of Contract*, in *Montaigne after Theory / Theory after Montaigne*, ed. by Z. Zalloua, University of Washington Press, Seattle & London 2009, pp. 161-179. Montaigne può lodare, nella consapevolezza della *grande varietà* delle cose, le virtù dei Cannibali, il loro coraggio esemplare, la nobiltà delle loro maniere in guerra, la sincerità, e la *perfezione* della loro «police». Sul tema si vedano i saggi raccolti nel numero monografico di «Montaigne Studies», XXII, 1-2, 2010: “Montaigne et le Nouveau Monde”. Sull’immagine del ‘selvaggio’ nella modernità, si veda S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Einaudi, Torino 2014<sup>2</sup>. Sulla *skepsis* in Hobbes e Montaigne, cfr. G. Paganini, *Ce que Hobbes a appris de Montaigne: épistémologie et métaphysique*, in *Les usages philosophiques de Montaigne. Du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de P. Desan, Hermann, Paris 2018, pp. 121-139. Sul tema della *variété* in Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, FrancoAngeli, Milano 2010

<sup>44</sup> «DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique» (*Essais*, II, 1, p. 335).

<sup>45</sup> La *curiosità* ha una funzione capitale nell’antropologia hobbesiana, essa è per Hobbes ciò che essa era già per Montaigne: «une concupiscence de l’esprit» (*a Lust of the mind*), che si alimenta della «volupté» prodotta dalla continua «génération du savoir», e che oltrepassa per questo la «brève véhémence» dei piaceri della carne (cfr. E. Ferrari, «L’Homme en général». *Remarques sur l’anthropologie de Montaigne et Hobbes*, in E. Ferrari et Th. Gontier, sous la direction de, *L’Axe Montaigne-Hobbes*, cit., p. 32).

<sup>46</sup> B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di Bruno Maier, Utet, Torino 1973, IV, XXIII, pp. 475-476.

<sup>47</sup> *Essais*, cit., III, 9, p. 980; *Saggi*, cit., p. 1305.

«differenza di abitudini e di educazione (*difference of customes, and education*)», scrive Hobbes concedendo qualcosa alla tesi di Montaigne<sup>48</sup>, ma dopo l'analisi della «inclinazione generale che costituisce il primo principio universale della filosofia civile» – cioè il desiderio *incessante* di potere –, il paragrafo successivo del capitolo introduce un'altra inclinazione alla rivalità, alla contesa, la cui *causa* dev'essere trovata nella «competizione». Il titoletto in margine suona: “*L'amore per la rivalità derivante dalla competizione*”<sup>49</sup>. È da notare come la «competizione» è qui posta senza ulteriore giustificazione particolare, senza alcuna contestualizzazione storico-concreta, come se andasse da sé che il desiderio di potere comporti una competizione in grado di suscitare l'inclinazione alla rivalità. La «*competition*», dirà Hobbes nel capitolo tredicesimo, è, con la diffidenza e l'orgoglio (*Glor*), una delle cause principali di contesa<sup>50</sup>; essa spinge all'offensiva in vista di un vantaggio qualsiasi, fa ricorso alla violenza pur di conseguire il *dominio* sulla persona degli altri o sui loro beni. E tuttavia il processo sarebbe inintelligibile se non intervenisse, sullo sfondo, il postulato dell'uguaglianza naturale degli uomini: questa uguaglianza relativa (in realtà la possibilità permanente di un processo di compensazione che permette di riequilibrare le forze presenti) non è effettiva soltanto nello “stato di natura”, ma è invece una caratteristica *costante* della condizione umana. È proprio perché vi è uguaglianza relativa delle «attitudini» che è pensabile uguaglianza relativa «nella speranza di raggiungere i propri fini»<sup>51</sup>. Se, dunque, «due uomini desiderano la medesima cosa di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio

<sup>48</sup> *Leviatano*, cap. 8, p. 60; *Leviathan*, p. 139.

<sup>49</sup> «*Love of Contention from Competition*», in *Leviathan*, cit., chap. 11, p. 161.

<sup>50</sup> Leo Strauss ha insistito sulla minore centralità del concetto di *gloria* nel *Leviatano* rispetto alle opere precedenti, interpretandolo come segno di una trasformazione in senso borghese di un immaginario morale ‘cavalleresco’ (L. Strauss, *La filosofia politica di Hobbes*, cit., in part. pp. 191-201). Incamminandosi sulla via aperta da Strauss, Q. Skinner ha ricostruito la formazione umanistica di Hobbes (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996). Nel solco di Strauss, si veda anche B. Carnevali, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in «Iride», XVIII, 46, 2005, pp. 313-335.

<sup>51</sup> *Leviatano*, cap. 13, p. 100; *Leviathan*, p. 184. La logica della costruzione hobbesiana risulta condizionante gli sviluppi della politica moderna e difficilmente superabile all'interno del presupposto individualistico che la struttura. Essa riduce la politica ad uno spazio *artificiale* istituito tra due poli: il soggetto individuale e il soggetto collettivo (G. Duso, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLI, 2012, pp. 9-48). Il ruolo che Hobbes attribuisce agli individui *uguali* si oppone ad un piano relazionale in cui si accetta il fatto che qualcuno governa e gli altri sono governati. Questa dissimmetria, infatti, non può trovare giustificazione in un orizzonte come quello dell'antropologia hobbesiana. Gli individui uguali, attraverso il processo di autorizzazione e il patto, divengono i soggetti costituenti la comunità politica. La loro funzione fondante il corpo politico ha come esito la costituzione del sovrano-rappresentante e l'assoluta sottomissione alla sua volontà da parte degli individui divenuti sudditi.

piacere) cercano di distruggersi e di sottomettersi l'un l'altro»<sup>52</sup>. Qualsiasi sia il campo d'esercizio dei desideri, essi si riducono al desiderio di *potenza*. Tutto in Hobbes viene ridotto a potenza: ricchezza, bellezza, onore e sapere non sono che «specie diverse di potere»<sup>53</sup>. Ciascuno cerca di assicurarsi in anticipo le condizioni della propria conservazione e cerca, quindi, di ottenere tutti i mezzi in virtù dei quali sarà possibile soddisfare in futuro i desideri che potranno insorgere. Dunque, l'essere umano è lanciato in una rincorsa ai mezzi per anticipare e garantire il proprio futuro. Questo accumulo di *mezzi* è tale per cui gli uomini entrano inevitabilmente in competizione fra di loro, e questa può, sempre, degenerare in guerra.

### 3. «*Customes and education*»

Nel capitolo undicesimo del *Leviatano* (in corrispondenza della glossa marginale («*Civil Obedience From Love of Ease*») Hobbes riprende la disposizione passionale caratterizzata dal desiderio di agi (*ease*) e di piaceri sensuali, intesa questa volta come uno dei motivi dell'inclinazione «all'obbedienza nei confronti di un potere comune»<sup>54</sup>, vale a dire come trasferimento di una protezione personale fragile ad una protezione comune assicurata. Correlativamente a questa ripresa di un motivo già evocato nel primo paragrafo del capitolo appare una nuova nozione: il timore della morte (*Fear of Death*) e delle ferite, che introduce nel testo, nella maniera più diretta, l'altro principio universale – con il desiderio di potenza o di potere – della filosofia civile. Il ragionamento è il seguente: la causa del trasferimento della protezione è la paura (della morte e delle ferite) legata alla precarietà che risulta a sua volta dalla rivalità, ma si tratta di un timore che è del tutto inseparabile dal desiderio di *ease*, il desiderio di potenza fissato all'acquisizione del conforto e dell'esercizio del piacere non è che il versante positivo del timore derivato dalla minaccia permanente che suscita la rivalità nelle sue forme più violente. La protezione comune alla quale ci si affida a causa della constatazione dell'impotenza personale a soddisfare i propri desideri scongiurando i pericoli che, ad ogni istante, ne compromettono la realizzazione, appare alla fine come l'unica «soluzione» in grado di limitare gli effetti nefasti della coppia desiderio di potere/paura della morte.

Il paradosso è che l'essere umano in fondo non aspira che ad un'esistenza *confortevole*, Hobbes pensa dunque a una vita che contiene il suo stesso superamento verso ciò che

<sup>52</sup> *Leviatano*, cap. 13, p. 100; *Leviathan*, p. 184.

<sup>53</sup> *Leviatano*, cap. 8, p. 60; *Leviathan*, p. 139.

<sup>54</sup> Sul significato dell'espressione «potere comune» in Hobbes si veda M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp. 123-141, in part. p. 132.

egli chiama il «*commodious living*», caratterizzato dai «*contentments of life*», gli oggetti di consumo<sup>55</sup>, che però può essere assicurata solo affidandosi a movimenti bruschi e violenti che mirano soprattutto ad evitare il peggio. Il mantenimento dell'autorità di un potere comune può evitare – in qualche misura – gli inconvenienti del movimento sregolato pur garantendo i benefici di un movimento tranquillo. Ma ecco che all'improvviso il dispositivo generato dalla congiunzione dell'insoddisfazione di alcuni e dell'ambizione di altri (in altri termini, la perseveranza del desiderio incessante di potere) riattiva la rivalità nell'acquisire «ricchezze, onore e comando o altro potere»<sup>56</sup>, e nello stesso tempo incrementa, invece di ridurre, le cause di «disordini e sedizioni» che possono sfociare nella guerra civile. Il timore dell'oppressione sarà allora il solo mezzo per l'individuo «per garantirsi la vita e la libertà»<sup>57</sup>. L'osservazione ha qui una portata generale, ma non c'è dubbio che Hobbes stia pensando anche alla situazione storica dell'Inghilterra di cui analizzerà le cause nel *Behemoth*. Coloro che sono insoddisfatti della loro condizione presente conservano la speranza di migliorarla «rimescolando le carte» e inaugurando un nuovo «gioco», vale a dire facendo una scelta che implica nuove alleanze; essi incontrano in questo modo “oggettivamente” il desiderio di prestigio di quelli che ambiscono ad esercitare un comando e che non possono mettere alla prova il loro valore «se non attraverso la guerra»<sup>58</sup>. È così che l'incontro di desideri di potenza proiettati in differenti direzioni, seguendo la disposizione passionale dei protagonisti ma obbedendo in ogni caso ad un movimento vitale naturale, può minacciare in maniera permanente una pace civile precaria. Ragion per cui solo l'*artificio* che sceglie secondo un calcolo razionale è in grado di sospendere la guerra e di imporre le condizioni di una pace civile che è sempre, comunque, minacciata dalla dissoluzione<sup>59</sup>.

Tutti gli elementi presenti nel testo ci orientano verso un'apparente descrizione, in qualche modo anticipata, dello stato di natura che sarà teorizzato nel capitolo tredicesimo del *Leviatano*. In realtà qui non abbiamo a che fare con un'ipotetica genesi (il passaggio dallo stato di natura allo stato civile), quanto piuttosto con la descrizione della maniera in cui si istituisce – nel cuore stesso dello stato civile – la differenza dei “costumi” (*manners*), cioè delle *maniere di essere* in funzione di un'inclinazione generale

<sup>55</sup> Le passioni che inducono (*that encline*) gli uomini alla pace, scrive Hobbes nel capitolo 13 del *Leviatano*, sono la paura della morte, il desiderio delle cose che sono necessarie «to *commodious living*» e la speranza di ottenerle con la propria «*Industry*» (*Leviatano*, I, cap. 13, pp. 103-104). «“Commodious living” is a general name for whatever people consider to be necessary for a satisfying life» (A. Alexandra, “All men agree on this...”. *Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace*, in «History of Philosophy Quarterly», 6, 1, 1989, pp. 37-55, qui p. 38).

<sup>56</sup> *Leviatano*, cap. 11, p. 79; *Leviathan*, p. 161.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 80; *Leviathan*, 163.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 79; *Leviathan*, p. 162.

<sup>59</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit., p. 94.

che tende a diversificarsi sotto il peso dell'educazione e dell'abitudine («*customs and education*»). I motivi del passaggio dallo stato di natura allo stato civile sono conservati intatti nello stato civile e continuano ad agire in esso contribuendo così al suo mantenimento. E, reciprocamente, i fattori dissolventi della pace civile sono costantemente all'opera nello Stato e minacciano dall'interno la coesione del legame sociale: le caratteristiche dello stato di natura non sono esteriori allo stato civile, esse agiscono piuttosto al suo cuore stesso<sup>60</sup>.

Hobbes gioca dunque sui tratti essenziali della natura umana così definiti, presenti sia nello stato civile come nello stato di natura, e nondimeno fundamentalmente contraddittori nelle loro aspirazioni e, perciò stesso, sempre potenzialmente conflittuali. Così, nella fondazione hobbesiana della sovranità, la vita nello stato di natura è definita solo dal suo essere incondizionatamente esposta a una minaccia di morte (il diritto illimitato di tutti su tutto) e la vita politica, cioè quella che si svolge sotto la protezione del Leviatano, non è che questa stessa vita esposta a una minaccia che riposa ora soltanto nelle mani del sovrano. Se Hobbes sembra anticipare nel capitolo undicesimo la descrizione dello stato di natura che sarà l'oggetto di gran parte del capitolo tredicesimo, è perché lo stato di natura (che egli chiama più spesso «condizione naturale dell'umanità») rappresenta in realtà una radicalizzazione dello stato civile, in altri termini lo stato civile *meno* il «potere comune»: il comportamento degli esseri umani in assenza di una «autorità» capace – perché dotata di un potere *irresistibile* – di assicurare il rispetto delle convenzioni e delle leggi. Resta il fatto che, nello stesso tempo, la descrizione proposta nel capitolo undicesimo del *Leviathan* mette in evidenza la situazione *consueta* dei cittadini in uno stato civile garantito da un sovrano imperfetto<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Nel *De Cive*, dopo aver affermato che *l'uomo non è atto per nascita alla società*, Hobbes aggiunge: «non nego che gli uomini desiderino per necessità naturale di aggregarsi l'un l'altro. Ma le società civili non sono semplici aggregazioni, ma alleanze, per stringere le quali sono necessari patti e fede. La forza di questi patti e fede resta ignota ai bambini e agli ignoranti, così come la loro utilità lo resta a chi non conosce i danni che derivano dalla mancanza di società. Per cui, i primi, non comprendendo cosa sia la società, non possono entrare in essa, e i secondi, ignorandone i vantaggi, non se ne curano. È chiaro dunque che tutti gli uomini (essendo nati bambini) sono per nascita inadatti alla società (*born unapt for Society*); e che molti, inoltre (forse la maggior parte), vi restano inadatti per tutta la vita, per una malattia dell'animo (*defect of minde*) o per mancanza di educazione (*want of education*). Ma sia i bambini che gli adulti hanno natura umana. Quindi, l'uomo è reso atto (*Man is made fit*) alla società non dalla natura, ma dall'educazione (*by Education*)» (Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, trad. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2014, I, 2, p. 82). Per Aristotele l'uomo è un animale politico (*zoon politikon*), quindi la *polis* esiste «per natura», è un fenomeno naturale. Per Hobbes, invece, lo stato di natura non è caratterizzato dalla socievolezza ma dal suo contrario: la guerra di tutti contro tutti.

<sup>61</sup> Cfr. T. Hobbes, *Behemoth*, trad. it. a cura di O. Nicastro, Laterza, Bari 1979, pp.74-75. Parlando dei «dottori della chiesa romana (*Romish*)», Hobbes scrive: «quanto al potere temporale che consiste nel giudicare e punire le azioni compiute contro le leggi civili, essi affermano di non pretenderlo direttamente, ma solo indirettamente, cioè solo nella misura i cui tali azioni tendano ad ostacolare o promuovere la religione e la morale (*good manners*)» (*ibidem*, p. 10). Si veda sul

La consuetudine, i dogmi, l'autorità, contrassegnano l'infanzia dell'uomo, un'epoca di falsi saggi e di opinioni insensate (*non-sense*), lungo il corso della quale all'uomo è stato impedito di fare un uso autonomo delle sue facoltà razionali e di affidarsi solo a sé stesso. Ma una volta che le catene della consuetudine sono spezzate la massa dei pregiudizi può essere relegata nella dimensione di un morto passato. Nulla di quello che gli «antichi autori» di morale e di politica ci hanno lasciato, nulla di ciò che gli uomini hanno fatto indossando un qualche *abito* può e deve essere salvato, perché salvezza dal timore, dall'oppressione, dalla crudeltà, dalla guerra, esiste soltanto abbandonando ed opponendosi decisamente ad ogni *custome* e alla sua autorità consolidata dal tempo. L'imbricazione dell'ignoranza e dei costumi gioca così un ruolo decisivo nella ricerca e nell'accettazione della protezione e dell'autorità altrui, ma questa stessa «ignoranza delle cause» dell'origine del diritto e dell'equità, della legge e della giustizia, *dispone* ad accettare i costumi come regola di vita delle nostre stesse azioni<sup>62</sup>. Hobbes può affermare allora, sempre nel capitolo undicesimo, che in assenza di *scienza* gli uomini sono spinti di necessità a riferirsi, per l'agire, a ciò che già esiste, e questo necessario riferimento ha potuto creare la tradizione e la consuetudine – *custome* –, assunta come fonte di verità e di giustizia<sup>63</sup>. Il costume è sinonimo di «dogmatismo» se con questo termine si intende l'accettazione e il fare proprie delle opinioni non basandosi su una preliminare analisi “razionale” ma sulla fiducia in uomini considerati particolarmente saggi o più saggi di altri, credenza che rimane integra finché persiste l'ignoranza<sup>64</sup>. L'illusione legicentrista –

punto M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in *La sovranità scomposta*, cit., p. 105.

<sup>62</sup> Leggiamo nel capitolo “Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge accolta”, nei *Saggi* di Montaigne: «Una volta, dovendo far valere una nostra tradizione (*observations*), accolta con piena autorità e in una zona assai estesa intorno a noi, e non volendo, come si usa fare, imporla soltanto con la forza delle leggi e degli esempi, ma cercando invece di risalire fino alla sua origine, scopersi che il suo fondamento era così debole che poco mancò che non me ne disgustassi, io che dovevo inculcarla in altri» (*Saggi*, cit., I, 23, p. 151).

<sup>63</sup> Il *costume* diviene così, in contrapposizione alla ragione, ottusa ripetizione e cammino che si inoltra nell'oscurità: «L'ignoranza delle cause e della prima costituzione del diritto, dell'equità, della legge e della giustizia dispone a fare della consuetudine e dell'esempio (*Custom and Exemple*) la regola delle proprie azioni (*the rule of his actions*), in modo tale da ritenere ingiusto ciò che viene punito per consuetudine e giusto ciò di cui si può addurre un esempio di impunità e di approvazione oppure (secondo l'espressione barbara dei legali che si servono unicamente di questa falsa misura della giustizia) un precedente. È un atteggiamento simile a quello dei bambini che non hanno altra regola per le buone e le cattive maniere (*of good and evil manners*) se non la correzione che ricevono dai loro genitori e dai loro maestri, con la differenza che i bambini sono costanti nell'osservanza della regola (*are constant to their rule*), mentre gli uomini non lo sono. Infatti, una volta diventati forti e ostinati, si appellano alla ragione partendo dalla consuetudine (*from custome to reason*) e alla consuetudine partendo dalla ragione (*and from reason to custome*) secondo quel che serve ai loro scopi di volta in volta. Si allontanano dalla consuetudine (*receding from custome*) quando il loro interesse lo richiede, e si mettono contro la ragione tutte le volte che la ragione è contro di loro» (*Leviatano*, cap. 11, p. 82-83; *Leviathan*, pp. 165-166).

<sup>64</sup> «Il difetto di scienza (*Want of Science*), cioè l'ignoranza delle cause, dispone, o piuttosto costringe, ad affidarsi al consiglio o all'autorità altrui. Infatti, tutti coloro che sono interessati alla

l'esercizio di una volontà, quella del legislatore, posta a fondamento delle regole – riduce il nesso delle *moeurs* allo statuto di un effetto irrazionale, passionale, delle *opinions* e delle *condotte* molteplici e mutevoli degli uomini, le loro maniere di vita, pensando così allo stesso tempo – e necessariamente – un'incapacità assoluta della società ad autoregolarsi. Hobbes fornisce l'espressione filosofica più coerente di questo orientamento del pensiero politico-giuridico: senza l'autorità dello Stato sovrano che, tramite la legge, mantiene gli uomini «nel rispetto», essi sono destinati a dilaniarsi<sup>65</sup>.

Nella filosofia politica hobbesiana, l'armonizzazione *artificiale* degli interessi presuppone il regno della legge, e si fonda sulla paura della sanzione: là dove le passioni non possono autoregolarsi, là dove l'onore che deriva dalla nobiltà d'animo o «eccellenza di coraggio» (*Nobleness or Gallantness of courage*) diventa raro da trovarsi<sup>66</sup>, l'ordine civile non può essere assicurato che dal timore, «la passione sulla quale si deve contare»<sup>67</sup> al fine di fondare l'obbligazione politica e di preservare la pace civile. In assenza di *normatività* inerente ai 'costumi', agli abiti di vita (*Manner of live*), solo il sovrano legislatore è capace di porre ostacoli ai desideri concorrenti degli uomini, solo delle «catene artificiali» possono limitare la loro libertà innanzitutto concepita come libertà di movimento, così la consuetudine è concessa soltanto dal *silenzio della legge*: «Quando una consuetudine che duri da molto tempo acquista l'autorità di legge, non è la lunghezza del tempo che le conferisce autorità, ma la volontà del sovrano manifestata dal silenzio (poiché il silenzio è talvolta indice del consenso), ed è legge finché dura il silenzio del sovrano su di essa»<sup>68</sup>. Le leggi civili ristabiliscono il contenuto della 'legge naturale' che esse stesse garantiscono attraverso la forza e l'autorità della volontà che le promulga. I «costumi» (*Manners*) nello stato civile non fondano alcuna regola legittima – com'era in Montaigne, dove la bontà delle norme era legata alla loro *durata*<sup>69</sup> – se non sono sanzionati dal sovrano o se non sono «conformi» al diritto naturale. La singolarità e lo

verità, se non si affidano a loro stessi devono fidarsi dell'opinione di qualcun altro che ritengono più saggio di loro e non hanno motivo di sospettare che li inganni. L'ignoranza del significato delle parole, che è difetto di comprensione, dispone ad accogliere con fiducia non soltanto la verità che non si conosce ma anche gli errori e, quel che più importa, le assurdità (*the non-sense*) di coloro ai quali si presta fiducia. Non è infatti possibile scoprire né l'errore né l'assurdità senza una perfetta comprensione delle parole» (*Leviatano*, cap. 11, p. 82; *Leviathan*, p. 165). Qui, ancora, si avverte chiaramente l'eco delle pagine che Montaigne dedica alla 'forza della consuetudine' nel capitolo 23 del primo libro dei *Saggi* (cfr. *Saggi*, I, 23, specialmente pp. 150-153).

<sup>65</sup> Sul 'mito' moderno della legge, cfr. P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2007<sup>3</sup>.

<sup>66</sup> *Leviatano*, cap. 15, p. 121.

<sup>67</sup> *Ivi*, cap. 14, p. 114.

<sup>68</sup> *Leviatano*, cap. 26, p. 220.

<sup>69</sup> «Senz'altra costrizione che il rispetto della loro usanza (*de leur usage*)» (Montaigne, *Saggi*, II, 37, p. 1032).

statuto *passionale* dei costumi obbligano a cercare altrove la fonte di una normatività *oggettiva*.

#### 4. «*Publique Instruction*»

Nella dialettica di soggetto individuale e soggetto collettivo che anima il Leviatano, il soggetto individuale, proprio in quanto sta a fondamento della politica, non ha più una dimensione politica e il soggetto collettivo, il *popolo*, non agisce mai nella realtà empirica – fatta di relazioni, rapporti, costumi, maniere di essere storiche, gruppi che preesistono all'individuo – perché integralmente incorporato nel sovrano-rappresentante. L'effetto di spolticizzazione delle *manners* coincide così, in Hobbes, con lo scopo dell'istituzione del potere sovrano, cioè la neutralizzazione del conflitto e la negazione dell'agire politico dei governati di fronte a chi governa. Ma al contempo ridetermina per gli individui moderni così prodotti – come il capitolo undicesimo ha messo in luce –, un modo di agire, uno spazio di riproduzione e proliferazione di una nuova, specifica maniera di vita, cioè lo spazio di un *gioco* garantito dalla legge<sup>70</sup> in cui essi potranno giocare un ruolo, come *opinione pubblica*, solo perché autorizzati dal rappresentante sovrano<sup>71</sup>. Il sovrano che li rappresenta li include in quanto individui nel corpo politico – come appare nella celebre immagine del frontespizio del *Leviatano*<sup>72</sup> – anche con la sua azione disciplinante.

Il Leviatano così è un grande dispositivo di disciplinamento delle condotte e delle forme di vita dei cittadini, di riduzione del loro *conatus* interno al funzionamento del corpo politico<sup>73</sup>, e svolge questa funzione *ri-educatrice* tramite la «*publique Instruction*» che

<sup>70</sup> «Con le leggi dello Stato è come con le regole di un gioco (*Laws of Gaming*): qualsiasi cosa i giocatori (*the Gamesters*) stabiliscano di comune accordo non è ingiusta per nessuno di loro» (*Leviatano*, cap. 30, p. 282; *Leviathan*, p. 388). Cfr. R. Santi, *Hobbes, Montaigne et les raisons de la loi*, in *L'Axé Montaigne-Hobbes*, cit., p. 196.

<sup>71</sup> Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 1988, p. 82.

<sup>72</sup> Sull'uso retorico del frontespizio, si veda T. Brederkamp, *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, cit., pp. 29-60. Per una innovativa interpretazione di quell'immagine, cfr. S. Chignola, *Homo Homini Tigris: Thomas Hobbes and the Global Images of Sovereignty*, in «*Philosophy & Social Criticism*», 48, 5, 2021, pp. 726-754.

<sup>73</sup> Cfr. A. Bardin, *Hobbes, materialismo e libertà*, in «*Scienza & Politica*. Per una storia delle dottrine», 30, 58, 2018, pp. 51-70, qui p. 68. Sul tema del disciplinamento delle condotte, si vedano i corsi di Michel Foucault al Collège de France degli anni 1977-1979 (*Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France [1977-1978]*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005 e *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France [1978-1979]*, trad. it. Feltrinelli, Milano 2005, ed. stabilita da M. Senellart, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana). Si vedano le osservazioni di P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Il Mulino, Bologna 1999, spec. pp. 59-105. Sulla problematica dello Stato moderno nella sua funzione di collettore disciplinante dei comportamenti politici individuali e di gruppo durante l'*ancien régime*, cfr. G. Oestreich, *Problemi*

agisce sulle opinioni, sull'immaginazione e sulle *manners* dei sudditi<sup>74</sup>. La sovranità è l'istituzione su cui si fonda *tutta* l'esistenza collettiva, è quindi un diritto e un dovere (*officium*) del sovrano quello di «nominare i maestri e di decidere quali dottrine siano conformi o contrarie alla difesa, alla pace e al bene del popolo»<sup>75</sup>: per il sovrano infatti «far sì che i sudditi siano istruiti» non è «soltanto un dovere ma anche un vantaggio e una sicurezza (*Security*) contro i pericoli che possono derivare a lui, come persona naturale, dalla ribellione»<sup>76</sup>. Tra i precetti che devono essere insegnati ai sudditi per disciplinarne le condotte sul modello dei comandamenti del patto mosaico, il quarto Comandamento<sup>77</sup> – che prescriveva agli Ebrei di celebrare «ogni sette giorni un *Sabbath*, nel quale veniva letta e commentata la legge, e nella cui solennità veniva loro rammentato che il loro re era Dio, che questi aveva creato il mondo in sei giorni e si era riposato il settimo, che il loro re era lo stesso Dio che li aveva redenti dal loro penoso lavoro di schiavi in Egitto»<sup>78</sup> – viene riformulato da Hobbes nella prescrizione al sovrano di organizzare ben stabiliti momenti rituali che interrompano il tempo sociale

*di struttura dell'assolutismo europeo* (1969), trad. it. in *Lo stato moderno. I. Dal Medioevo all'età moderna*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 173-191.

<sup>74</sup> *Leviatano*, cap. 30, p. 273; p. 376. Cfr. M. Piccinini, *Thomas Hobbes: Corpo politico e artificialismo*, in Id., *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 71-91, qui specialmente p. 84. Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 25-26.

<sup>75</sup> *Leviatano*, cap. 30, p. 274; p. 377. All'inizio del capitolo (“Of the OFFICE of the Sovereign Representative”) Hobbes scrive: «La funzione (*Office*) del sovrano, (monarca o assemblea che sia) consiste nel fine per il quale gli è stato affidato il potere sovrano, cioè nel procurare la sicurezza del popolo (*the safety of the people*); a ciò è obbligato dalla legge di natura, e di ciò deve rendere conto a Dio, autore di quella legge, e a nessun altro fuorché lui. Inoltre, per sicurezza qui si intende non una mera sopravvivenza, ma anche tutte le altre soddisfazioni della vita (*contentments of life*) che ognuno possa procacciarsi con lecita industria senza pericolo o danno per lo Stato (*by lawful Industry, without danger, or hurt to the Commonwealth*)» (*Leviatano*, p. 273; *Leviathan*, p. 376). È già qui la funzione “governamentale” del potere, come direbbe Foucault. Che significa *condurre*, orientare, in particolare indirizzare alla finalità conveniente comportamenti e condotte assunti come liberi di procacciarsi *contentments of life*, regolandone aspetti individuali e coordinate generali nella società degli scambi economici e dei rapporti di produzione: l'individuo realizza pienamente la propria libertà solo all'interno della ‘società civile’. Una suggestiva lettura ‘biopolitica’ del *Leviatano* viene sviluppata in L. Bernini, *La macelleria del Leviatano. Come nutrirsi delle carni di un mito*, in *La sovranità scomposta*, cit., pp. 11-53.

<sup>76</sup> *Leviatano*, p. 276; p. 379.

<sup>77</sup> Hobbes enumera i Comandamenti nell'ordine in cui compaiono in *Esodo*, 20: 2-17, e non secondo il canone valido per la Chiesa cattolica e luterana.

<sup>78</sup> Nel *Leviatano* Hobbes afferma con forza che il regno di Dio significa, tanto nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, un regno politico reale: «Il regno di Dio è un *Common-wealth* civile, in cui Dio stesso è il Sovrano, in virtù, prima, del Patto *Antico* e, poi, del *Nuovo*» (*Leviatano*, cap. 38, p. 368).

del lavoro ordinario<sup>79</sup> creando tempo *libero* (*Leasure*)<sup>80</sup>, cerimonie civili di un *Common-wealth* bene ordinato, in cui la parola detta si faccia strumento di istruzione e di civilizzazione<sup>81</sup> e «in cui i sudditi possano riunirsi insieme e (dopo aver rivolto preghiere e lodi a Dio, il sovrano dei sovrani) ascoltare l'esposizione dei loro doveri, la lettura e la spiegazione delle leggi positive cui tutti generalmente sono interessati, nonché sentirsi rammentare l'autorità che le rende leggi»<sup>82</sup>. Risuona qui l'eco di un passo dei *Saggi* nel quale Montaigne svelava il «fondamento mistico» dell'autorità delle leggi: «Ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento mistico della loro autorità; non ne hanno altri»<sup>83</sup>. L'autorità «che le rende

<sup>79</sup> Rituali e cerimonie rappresentano un processo *narrativo* il cui ritmo e cadenza sono garantiti dall'autorità del sovrano rappresentante. Per Hobbes «il volgo», da solo, non potrà mai arrivare a conoscere i suoi doveri, né una volta *uditi*, ricordarli, tanto sono distanti dallo stato normale delle sue opinioni e inclinazioni: «il popolo non riesce ad apprendere ciò, né, quando gli viene insegnato, a ricordarlo – neppure dopo una sola generazione a ricordarne tanto da sapere in chi risiede il potere sovrano –, se non vengono stabiliti dei tempi precisi, distinti da quelli del suo lavoro ordinario, nei quali esso possa dedicarsi a coloro che siano incaricati di istruirlo» (*Leviatano*, p. 277; *Leviathan*, p. 381). Sulla «Scuola della legge di Mosè» e l'istituzione del sabato, si veda *Leviatano*, IV, cap. 42 (*Il potere ecclesiastico*) e cap. 46 (*Le «tenebre» che si originano da una «vana filosofia» e da «tradizioni leggendarie»*).

<sup>80</sup> Come ancora accade ai «selvaggi d'America», al tempo dei *primitivi* «la vita degli uomini si basava su un'esperienza rozza (*grosse Experience*); non esisteva metodo, vale a dire non si seminava né si piantava la conoscenza separatamente, lontano dalle erbacce e dalle volgari piante dell'errore e della congettura. Essendo la causa di ciò la mancanza di tempo libero (*want of leasure*), impedito loro dalle necessità della vita e da quelle di difesa dai vicini, era impossibile che fosse altrimenti sino all'edificazione dei grandi Stati (*great Common-wealths*)» (*Leviatano*, cap. 46, p. 539). Hobbes contrappone qui un'esperienza grossolana (*grosse*) alla ragione «civilizzata». La civiltà *esige* ragione perché la ragione permette agli uomini di avere «tempo libero», e perché il tempo *libero* rende possibile la *Industry* che è necessaria per erigere un *Common-wealth*. L'esperienza senza ragione non induce *operosità*, e gli uomini privi di operosità sono oziosi: «risulta evidente che non si deve considerare parte della filosofia quella conoscenza originaria chiamata esperienza (*called Experience*), su cui si fonda la prudenza, poiché non è conseguita con la ragione ma è presente tanto nelle bestie (*Brute Beasts*) che nell'uomo» dice Hobbes (*Leviatano*, cap. 46, p. 538). In termini di «attitudini», Hobbes sembra opporre «esperienza» a *produttività* e collegare «esperienza» e *pigrizia* (secondo il durevole stereotipo del «selvaggio» *ozioso*). La libertà dei moderni è insomma una libertà *produttiva*. Essa va anche *prodotta*, e cioè insegnata dallo Stato. Il potere «spirituale» dello Stato così, tramite l'istruzione, deve *insegnare* la libertà e produrre dei soggetti che *credono* nella libertà.

<sup>81</sup> Produce, per dirla con Norbert Elias, una trasformazione dell'esistenza sociale nel suo complesso in coincidenza con la genesi moderna dello Stato, «una modificazione del comportamento che procede nel senso della 'civilizzazione'» (N. Elias, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione. II*, trad. it. il Mulino, Bologna 2010, p. 307).

<sup>82</sup> *Leviatano*, p. 277; p. 381. Un ruolo centrale nell'impartire la «giusta educazione» nel *Leviatano* è svolto dalle Università: «Quanto ai mezzi e ai canali (*Means, and Conduits*) attraverso i quali il popolo può ricevere questa istruzione (*receive this Instruction*), dobbiamo anzitutto cercare quali siano i tramiti attraverso cui tante opinioni contrarie alla pace dell'umanità, basate su principi falsi e inconsistenti, si siano nonostante ciò tanto profondamente radicate in esso [...]. Laonde è chiaro che l'istruzione del popolo dipende totalmente dal corretto insegnamento (*right teaching*) impartito alla gioventù nelle Università» (*Leviatano*, cap. 30, p. 279; *Leviathan*, p. 383).

<sup>83</sup> Montaigne, *Saggi*, III, 13, p. 1433. Su questo celebre passo si veda J. Derrida, *Dal diritto alla giustizia*, in Id., *Forza di legge. Il «fondamento mistico» dell'autorità* (1994), trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003, spec. pp. 60-64.

leggi» è per Hobbes, ormai, il comando del sovrano che diviene l'unico attore legittimato a stabilire cosa sia giusto e cosa sbagliato in un contesto nel quale i cittadini si sono auto-obbligati all'obbedienza, ma alla quale devono essere *sempre* ri-educati perché quell'attitudine sia conservata<sup>84</sup>. Il sovrano dispone dell'ufficio di *dire* la legge e di interpretarla, cioè di fissare per tutti (*«be put in mind»*, dice Hobbes) le definizioni, e controllare il significato delle parole di cui può e deve definire il buon uso «attraverso una generale provvidenza (*Providence*) attuata nella educazione pubblica»<sup>85</sup>, e grazie alla quale l'intesa dei sudditi e una relativa *libertà*<sup>86</sup> diventano per loro non soltanto possibili ma suscettibili di espansione, una volta tolto il pericolo della pluralità dei diversi modi di vita con i propri differenti criteri del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, di cosa è onorato e disprezzato, cioè una volta ridotti a varianti ininfluenti, a libertà che non nuociono. Mentre la «disposizione» ad un docile *ascolto*, la formazione di una postura di soggezione o reverenza (*awe*)<sup>87</sup> e con essa l'inclinazione a ricevere «tutto ciò che l'autorità pubblica vi voglia imprimere»<sup>88</sup> è lo scopo del disciplinamento delle «menti del popolo» all'obbedienza, ma anche della regolazione *pastorale* della sua «libertà», delle sue

<sup>84</sup> «I nomi di giusto e ingiusto, quando sono attribuiti agli uomini significano una cosa e quando sono attribuiti alle azioni, un'altra. Quando sono attribuiti agli uomini, significano la conformità, o la non conformità, dei costumi (*Manners*) alla ragione. Mentre, quando sono attribuiti alle azioni, significano la conformità, o la non conformità, alla ragione non dei costumi, o abiti di vita (*or manner of life*), ma di azioni singole.» (*Leviatano*, cap. 15, p. 120; *Leviathan*, p. 206).

<sup>85</sup> *Leviatano*, cit., cap. 30, p. 273; *Leviathan*, p. 376. È contro i doveri del sovrano «permettere che il popolo resti ignorante o male informato sui fondamenti e le ragioni di quei suoi diritti essenziali [...], in quanto tali diritti non possono basarsi né sulla legge civile né sulla deterrenza (*terror*) di punizioni legali. Infatti, una legge civile che proibisca la ribellione (e tale è ogni opposizione ai diritti essenziali della sovranità) costituisce obbligazione (in quanto legge civile) soltanto in forza della legge di natura che proibisce la violazione della promessa; un'obbligazione naturale che se gli uomini non conoscono, non possono neppure conoscere il diritto con cui il sovrano fa ogni legge. Quanto alla punizione, essi la prendono per un atto di ostilità che, quando ritengono di avere abbastanza forza, cercano di evitare con altri atti di ostilità» (*Leviatano*, cap. 30, p. 274; *Leviathan*, p. 377).

<sup>86</sup> Anche se l'individuo è immerso nella relazione con altri, sente ormai questa relazione soprattutto come una minaccia costante: la libertà «risiede, quindi, soltanto in quelle cose che il sovrano ha trascurato nel disciplinare (*in regulating*) le azioni dei sudditi, quali la libertà di comprare, di vendere e di fare fra loro altri contratti». La minaccia della pena, le «catene artificiali chiamate *leggi civili*» (*Leviatano*, cap. 21, p. 177), che il potere del sovrano è chiamato ad amministrare nell'interesse di tutti i sudditi «libera» le loro relazioni (comprare, vendere, fare contratti), e la loro *Industry*, rimuovendo l'ostacolo che ciascuno di essi, individuo *naturalmente* libero, rappresenta per ogni altro in assenza di regole comuni.

<sup>87</sup> Sull'uso del termine «*awe*» in Hobbes, si veda C. Ginzburg, *Rileggere Hobbes oggi*, in Id., *Paura reverenza terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano 2015, pp. 67-75.

<sup>88</sup> «Le menti del popolo (*Common-peoples minds*), a meno che non siano corrotte dalla soggezione ai potenti o imbrattate dalle opinioni dei dottori, sono come un foglio bianco (*clean paper*) suscettibile di ricevere qualunque cosa l'autorità pubblica vi voglia imprimere (*imprinted in them*)» (*Leviatano*, cap. 30, p. 275). Sulla «vana filosofia» insegnata nelle Scuole dell'antichità e «propagatas» poi nelle Università e nella Chiesa, cfr. *Leviatano*, cap. 46, spec. pp. 540-545.

condotte, della sua attitudine mentale e pratica di fronte alla vita, e cioè dei suoi «costumi»<sup>89</sup>.

Nel modello hobbesiano la pretesa di ridurre la politica all'ordine di una razionalità formale costituito da norme giuridiche e capace di neutralizzare il conflitto interno sembra includere anche una certa «*Providence*» esercitata dallo Stato e volta a produrre un certo tipo umano, a sviluppare una certa disposizione d'animo nei sudditi, un'inclinazione, un'«attitudine» capace di prevenire/correggere la stessa «ingiustizia dei costumi»<sup>90</sup>. Riformulando nel *Leviatano* «il senso del decimo Comandamento» Hobbes scrive che bisogna *insegnare* ai sudditi che «non soltanto gli atti ingiusti, ma anche i progetti e le intenzioni di compierli (ancorché impediti dal caso) costituiscono ingiustizia, la quale consiste tanto nel carattere delittuoso dell'atto (*irregularity of the act*) quanto nella malvagità della volontà»<sup>91</sup>. Anche se la differenza delle maniere di essere poggia su una sorta di idiosincrasia passionale, questa non è però del tutto innata. Essa dipende solo in parte dal temperamento, l'elemento fondamentale deriva dall'educazione e dall'istruzione: il disciplinamento delle «attitudini» fa sì che il soggetto venga *conformato* ai criteri dell'ordine in cui si trova inserito.

Per Hobbes, tra l'antropologia soggiacente all'ipotetica condizione di assenza di ogni potere politico nello stato di natura e quella che opera all'interno dello Stato vi è continuità. La materia passionale che è alla base della necessità dell'ordine supporta la funzione di una ragione disciplinante volta a rendere *compatibili* le inclinazioni dei singoli predisponendole alla costruzione di un popolo sovrano composto da individui indifferenziati, riducendo all'uniformità e alla prevedibilità dei comportamenti ciò che è plurale, e dunque indocile e difforme<sup>92</sup>, bisognoso di essere *ri-condotto* alla misura

<sup>89</sup> Al sovrano spetta dunque una «funzione pastorale» primaria di *insegnamento* della verità, egli esercita così, in virtù di un'autorità che discende da Dio, l'«ufficio di pastore supremo» dei suoi sudditi (*Leviatano*, IV, cap. 42, p. 440).

<sup>90</sup> «L'ingiustizia dei costumi (*Injustice of Manners*), è la predisposizione (*disposition*) o l'attitudine (*aptitude*) a far torto [ad altri]; è ingiustizia prima di metter capo all'azione (*before it proceed to Act*) e non presuppone alcuno specifico individuo oggetto del torto (*injured*)» (*Leviatano*, cap. 15, p. 121; p. 207). Non si tratta più qui di punire le infrazioni degli individui, le condotte che di per sé costituiscono reato, quanto piuttosto di *correggere* la loro 'potenzialità', o meglio quella particolare *capacità* che «viene generalmente chiamata IDONEITÀ o *attitudine* (*FITNESSE, or Aptitude*)» (*Leviatano*, cap. 10, p. 77; p. 159). Di nuovo: una preoccupazione *pastorale* appare insita nella costruzione della moderna statualità (non si dimentichi che nel frontespizio del *Leviatano* il gigante tiene nella mano sinistra una bastone pastorale, simbolo dell'*auctoritas* spirituale).

<sup>91</sup> *Leviatano*, cap. 30, p. 278-279; *Leviathan*, p. 383.

<sup>92</sup> È ormai lontano l'elogio machiavelliano (e poi montaigneano) della 'diversità': «Quinci nasce che una repubblica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato; perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe. Perché un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai, come è detto; e conviene di necessità che, quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini.» (Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, III, 9, *Tutte le opere*, cit., p. 213)

richiesta da un ordine che vuole occupare ogni spazio disponibile per la ragione soggettiva, indifferente al *milieu* determinato dei modi di vita, alla *piega* del loro darsi storico. L'educazione nel Leviatano mira infatti a introdurre, «nella istruzione del popolo sui diritti essenziali della sovranità», la «disposizione» alla pace e alla stabilità di quell'ordine, condizione necessaria dell'attitudine alla «*Industry*»: mira cioè a «far accettare qualcosa di così conforme alla ragione (*so consonant to Reason*) che, chiunque sia libero da pregiudizi, non ha bisogno, per impararlo, che di udirlo»<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> *Leviatano*, cap. 30, p. 275; *Leviathan*, p. 379 («needs no more to learn it, than to hear it»).

LA VITA DEL DIRITTO E L'ORDINE DEI COSTUMI  
NELL'ESPRIT DES LOIS

1. Scrive Montesquieu nel breve trattato *De la Politique* del 1725: «Dans toutes les sociétés, qui ne sont qu'une union d'esprit, il se forme un caractère commun. Cette âme universelle prend une manière de penser qui est l'effect d'une chaîne de causes infinies, qui se multiplient et se combinent de siècle en siècle. Dès que le ton est donné et reçu, c'est lui seul qui gouverne et tout ce que les souverains, les magistrats, les peuples peuvent faire ou imaginer, soit qu'ils paroissent choquer ce ton, ou le suivre, s'y rapporte toujours»<sup>1</sup>. Insomma, sono una serie di tenaci *abitudini* collettive che mandano avanti, *da sole*, la macchina sociale: non è difficile trovare in questo brano la prima tappa dell'elaborazione del concetto di «*esprit général*» che sarà al centro dell'*Esprit des lois*<sup>2</sup>.

Il paradigma politico con cui Montesquieu si confronta già qui è quello hobbesiano di una concezione volontaristica della *politique* presente ancora nell'opera di Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, un ennesimo trattato sui doveri e sulle prerogative del principe, sulla natura della sovranità e sui «devoirs des sujets envers le prince»: qui l'azione di governo dipendeva in primo luogo dalle qualità personali del regnante e dei suoi ministri, e su queste bisognava concentrare l'attenzione<sup>3</sup>. Ciò che conferisce particolare interesse all'intervento di Montesquieu è il fatto di aver saputo oltrepassare le istanze *scettiche* già espresse nei confronti di questo paradigma da La Mothe Le Vayer, ad esempio nel suo *Dialogue tractant de la Politique sceptiquement*, dove, adottando sulla scia di Montaigne il metodo confutatorio scettico egli rigettava l'idea che la *politique* potesse configurarsi come una scienza, caratterizzandola piuttosto come una pratica effimera: la *politique* a suo parere non poteva pretendere di basarsi su regole

<sup>1</sup> *De la Politique*, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par R. Caillois, «La Pléiade», Gallimard, Paris 1949, vol. I, p. 114. D'ora in poi faremo riferimento nelle citazioni a questa edizione. Un'edizione critica integrale delle opere di Montesquieu è in corso di pubblicazione sotto la direzione di P. Rétat e di C. Volpilhac-Auger, *Œuvres complètes de Montesquieu* (The Voltaire Foundation, Oxford).

<sup>2</sup> Questo tema si sviluppa e si arricchisce nell'*Essais sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* e nelle *Pensées* (n. 645, n. 1903 e n. 1768 in *Œuvres complètes*), ritorna nelle *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (nei capitoli VIII e XVIII), per ripresentarsi infine nel libro XIX dell'*Esprit des lois*, dove appare come la chiave di volta che sostiene tutta la ricchezza della ricerca di Montesquieu sulla convivenza umana.

<sup>3</sup> J. B. Bossuet, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, éd. J. Le Brun, Droz, Genève 1967, pp. 65-91.

---

P. Slongo, *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 165-189.

certe o anche solo probabili, né tantomeno su assiomi pratici<sup>4</sup>. L'avversione di La Mothe nei confronti della pretesa della «politique» di elevarsi a scienza dipendeva dalla convinzione che le vicende del mondo fossero sostanzialmente imprevedibili, incostanti e quindi anche difficilmente controllabili dall'uomo. Ancora in uno scrittore come La Bruyère era possibile osservare questa commistione tra scetticismo sui fondamenti dell'arte di governare e affidamento alla *prudence* come capacità di fronteggiare gli affari politici nel loro lato imprevedibile e incostante<sup>5</sup>.

Sulla scia di questo scetticismo epistemologico<sup>6</sup>, Montesquieu propone una nuova e più adeguata forma di razionalità politica e cioè un importante riorientamento della concezione dell'agire politico e della scienza del governo. Attraverso il percorso intellettuale di Montesquieu si tratta così di cogliere l'articolazione di due opposte correnti politiche operanti in età moderna, una *scettica* e una *storico-pragmatica* di matrice "machiavelliana"<sup>7</sup>, e la loro tensione reciproca. Il superamento di queste posizioni in una nuova forma di sapere politico appare in questa prospettiva frutto di un rapporto dialettico e critico molto vivace e non solo di una lineare e progressiva evoluzione interna alla scienza politica moderna<sup>8</sup>.

Gli uomini credono di governare, in realtà è la società stessa che si governa *da sé*. Questo "scetticismo" riguardo alle ambizioni epistemiche della *politique* porterà Montesquieu, nell'*Esprit des lois*, a rifiutare astratti modelli di legislazione: egli, come Montaigne, sa che la storia, o l'ordine delle cose, «da forza stessa delle cose», trascende

<sup>4</sup> F. de La Mothe Le Vayer, *Dialogue traitant de la politique sceptiquement, entre Talamon et Orontes*, in Id., *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. par A. Pessel, Fayard, Paris 1988, pp. 440-41. Sullo scetticismo moderno si veda almeno R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960; trad. it. Bruno Mondadori, Milano 1994 e, più recentemente, G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Descartes, Hobbes, Bayle, Vrin*, Paris 2008.

<sup>5</sup> Cfr. La Bruyère, *Les Caractères*, «Du souverain ou de la République», n. 32, in *Œuvres complètes*, éd. par J. Benda, «La Pléiade», Gallimard, Paris 1949, p. 305; trad. it. a cura di E. Timbaldi Abruzzese, Einaudi, Torino 1981, p. 195.

<sup>6</sup> Judith N. Shklar, nella sua monografia su Montesquieu, nota che Montaigne è «il suo predecessore più prossimo» (J.N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford U. P., Oxford 1987; trad. it. *Montesquieu*, il Mulino, Bologna 1990, p. 30). Sul parallelismo Montaigne-Montesquieu, cfr. A. Postigliola, «Montesquieu. La ragione, la natura, i governi», in Id., *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma 1992, p. 79; P. Barrière, *Un grand provincial: Ch.-L. de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Delmas, Bordeaux 1946 e C. Rosso, *Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Montesquieu, Chamfort)*, ETS, Pisa 1972<sup>2</sup>, pp. 267-269. Sulle fonti antiche di questo scetticismo cfr. C. Volpillac-Auger, *Tacite et Montesquieu*, The Voltaire Foundation, Oxford 1985, in part. I, 2 e III, 4. Sulla matrice scettica del metodo di Montesquieu ha insistito di recente F. Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Vrin, Paris 2008.

<sup>7</sup> Cf. R. Shackleton, *Montesquieu and Machiavelli: a reappraisal*, in *Essays on Montesquieu, and on the Enlightenment*, ed. D. Gilson and M. Smith, The Voltaire Foundation, Oxford 1994, pp. 117-131.

<sup>8</sup> Sulla genesi e la logica della "scienza politica moderna", si veda l'importante saggio di G. Duso, *La rappresentanza politica*, FrancoAngeli, Milano 2003, in part. pp. 55-119 e Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

sempre l'azione del singolo e che gli avvenimenti derivano da vie fortuite e singolari, da cause impercettibili che nessuno può prevedere e tanto meno predisporre. Il vero legislatore è colui che sa cogliere lo «spirito» del suo tempo, che è il portato di un passato o che sa rispettare quel carattere comune che costituisce una società data e che fa di ogni società una realtà *regolata* e che, quindi, sa disporre le leggi in continuità con i costumi che dall'interno del corpo sociale secerne il suo stesso organismo, le leggi insomma intese – secondo la celebre espressione di Montesquieu – come «rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses»<sup>9</sup>. L'ontologia di Montesquieu si presenta allora come categoricamente relazionale: il reale è «un insieme di rapporti». Così, la legge si dà nella sua *univocità*: non vi sono obbligazioni morali da un lato e correlazioni costanti dall'altro, come in gran parte dei suoi predecessori (tranne Spinoza), vi sono solo correlazioni costanti<sup>10</sup>.

Si trova già qui la critica a quella che Durkheim chiamerà «la légende du législateur», cioè l'illusione legicentrista della scienza politica moderna che mira ad agire meccanicamente dall'esterno sulla società secondo un proprio disegno formalistico che trascende il *processo* reale, concretamente determinato. Ogni società forma, in realtà, un organismo unico, risultato di un'infinità di fattori ambientali e mentali: è sempre la diversità delle situazioni storico-geografiche, e degli universi mentali, a *singolarizzare* ciascun aggregato umano.

2. Questo vale anche per il diritto. Le istituzioni giuridiche variano nel tempo e nello spazio; ed è la natura particolare di ogni popolo all'origine di queste diversità, perché l'uomo, come leggiamo all'inizio dell'*Esprit des lois*, «cet être flexible, se pliant, dans la société, aux pensées et aux impressions des autres» («*Préface*»), è un essere ricettivo nei confronti dei condizionamenti dell'ambiente fisico: vari sistemi giuridico-politici aderiscono a tal punto a situazioni singolarissime che è difficile trovare legge di un popolo che convenga a un altro popolo: le leggi politiche e civili «devono essere talmente adatte al popolo per il quale son fatte, che è un caso raro che le leggi di una nazione convengano ad un'altra» (I, 3). Montesquieu non crede, come il giusnaturalismo del suo tempo, che esista un diritto naturale unico per tutti i luoghi e per tutti i tempi<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, 1, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 232. D'ora in poi daremo soltanto l'indicazione del libro e del capitolo dell'opera, tra parentesi nel corpo del testo. La traduzione utilizzata è quella di Beatrice Boffito Serra (Rizzoli, Milano 1968).

<sup>10</sup> Cfr. B. Binoche, *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, PUF, Paris 1998, p. 35.

<sup>11</sup> Cf. B. Manin, *Montesquieu et la politique moderne*, in *Lectures de l'Esprit des lois*, Textes réunis et présentés par Céline Spector et Thierry Hoquet, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac 2004, pp. 171-231. Si tratta di uno dei contributi più importanti per la comprensione dell'originalità del pensiero di Montesquieu in rapporto alla tradizione politica moderna; cfr. anche C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Sciences po, Paris 1999. In generale, sulla

Afferma al contrario il principio del carattere storico del diritto, espressione viva e inconfondibile di ciascun popolo: l'aggregazione in gruppi diversifica in ogni caso storicamente situato il tipo di potere e la forma di governo, ogni popolo si dà tipi di organizzazione politica diversi a seconda dello spazio nel quale abita, del clima, del genere di vita adottato, dei "valori" che intende conservare. Tutte formazioni "naturali", ma che la «natura delle cose» rende dissimili.

La legge è per Montesquieu espressione della ragione che governa tutti i popoli della terra, ma il suo dettato non è uniforme: essa si adegua di volta in volta alle loro peculiari caratteristiche ed esigenze, «dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois». Enuclia sempre, certo, rapporti necessari; ma i termini del rapporto sono sempre diversi. Non esiste dunque un unico sistema del giusto, ma una pluralità di sistemi. Il legislatore deve rispettare innanzitutto la coerenza del *suo* sistema: le leggi «è necessario che siano relative alla natura e al principio del governo stabilito, o che si vuol stabilire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche, sia che lo conservino, come fanno le leggi civili» (III, 3). In secondo luogo, deve rispettare le condizioni reali di esistenza di ogni popolo: le condizioni fisiche del paese e la forma di vita degli abitanti, il tipo e il grado di sviluppo della loro attività economica, la situazione demografica, la mentalità, e cioè la religione, i costumi, le *maniere*. Secondo Montesquieu, le leggi non devono contrastare il "naturel" di una nazione<sup>12</sup>. L'istituzione delle leggi deve rispettare certe *convenances* proprie al luogo, se non vuole che esse perdano la loro stessa legittimità. Così – come accadeva in Montaigne – le leggi raramente potranno prevaricare le *mœurs*, o cercare di modificarle violentemente, senza essere tiranniche. Leggi, costumi e maniere sono distinti a seconda del loro oggetto e del loro modo di costringere. Le leggi sono «stabilite», esse sono istituzioni particolari, mentre i costumi hanno a che fare con *l'esprit general* di una nazione: esse sono «ispirate» (XIX, 12). «Les mœurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir» (XIX, 16). I costumi regolano piuttosto le azioni dell'uomo, e le leggi quelle del cittadino. Fra i costumi e le maniere i primi riguardano la condotta interiore, le seconde la condotta esteriore. I livelli delle leggi, dei costumi e delle maniere devono cooperare senza

matrice logica del contrattualismo moderno, si veda almeno il percorso storico-concettuale esposto in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987 (poi FrancoAngeli, Milano 1998).

<sup>12</sup> Sul tema del «milieu naturel» in Montesquieu si vedano gli importanti saggi di Rolando Minuti, *Milieu naturel et sociétés politiques: réflexions sur un thème de Montesquieu*, in M. Porret et C. Volpillac-Auger (sous la direction de), *Le temps de Montesquieu*, Droz, Genève 2002, pp. 223-244 e Id., *Montesquieu y la geografía política del despotismo*, in G. Lopez Sastre, V. Sanfèlix Vidarte, eds., *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporáneo*, Universitat de Valencia, Valencia 2010, pp. 51-68.

invadere i rispettivi campi di azione. Leggi, costumi e maniere non si assumono ad oggetto le une gli altri, ma le une, le leggi, devono rispettare ed adattarsi agli altri.

Questo rispetto non equivale però all'abdicazione ad ogni intervento correttivo delle inclinazioni naturali: «Les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés» (XIV, 5). Sia che intervenga a correggere, sia a rimuovere gli ostacoli sociali alla piena esplicazione delle tendenze della natura (è il caso dello sviluppo demografico), il buon legislatore esercita una funzione *regolativa* dei meccanismi spontanei. Le motivazioni di questi interventi sono esclusivamente politiche: *conservare* l'equilibrio interno, prevenire la corruzione di determinati organismi politici. Un paradigma conservativo è così presente – come in Montaigne – anche in Montesquieu. Il problema è sempre lo stesso: dato un organismo politico-sociale, quali sono i mezzi migliori per mantenerlo in vita ed evitare (o ritardare) la sua degenerazione? Per Montesquieu il margine di iniziativa per il legislatore non è illimitato, ma esiste: si tratta di volta in volta di determinarlo<sup>13</sup>. È questo appunto l'oggetto della scienza della legislazione nell'*Esprit des lois*. L'efficacia dell'azione legislatrice dipende dalla conoscenza del funzionamento del sistema, di ciascun sistema. Prima di agire e per poter agire occorre portare alla luce l'intero plesso di *relazioni* che stringe fra loro le leggi e le leggi alle “cose”, all'interno di quel sistema *vivente* complesso e plurale, dalle molte variabili, che è una società politica. Con il clima, con la natura del terreno, con la mentalità degli abitanti, con il commercio, con l'uso della moneta, con la popolazione e la religione: «Je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois [...] cet esprit consiste dans les divers rapports que les lois peuvent avoir avec diverses choses» (I, 3), e le leggi hanno rapporti innumerevoli con innumerevoli cose: farne la *genealogia* significa, come per tutta la tradizione scettica<sup>14</sup>, mostrarne l'intrinseca *storicità*, svelare il fatto che a questa origine storica della legge e della *coutume* non può essere concesso

<sup>13</sup> Sulla figura del legislatore in Montesquieu si vedano almeno, tra i contributi più recenti, J.-P. Courtois, *Loi et action de la loi dans L'Esprit des lois*, in «Revue Montesquieu», 4, 2000, pp. 27-41; D. Carrithers, *An appreciation of the Spirit of the Laws*, in *Montesquieu's Science of Politics*, D. Carrithers, M. Mosher e P. Rahe, a cura di, Rowman & Littlefield, New York, Oxford, London 2001, pp. 1-40; D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Champion, Paris 2008, pp. 716-730; G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009, pp. 23-76. Tutto il libro di Barrera è costruito sulla centralità del tema del legislatore, vero 'destinatario', a suo avviso, dell'opera di Montesquieu. Ancora utile è il classico volume di M. Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

<sup>14</sup> Cfr. F. Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, op. cit., pp. 213-214. È merito del libro di Francine Markovits quello di avere sottolineato con forza la presenza della grande tradizione dello scetticismo nell'opera di Montesquieu, da Sesto Empirico a Montaigne, e della sua importanza cruciale sul piano metodologico per la storia del diritto nell'*Esprit des lois*. Si veda anche Ead., *Le paradoxe de l'amour des lois*, in *L'Amour des lois*, J. Boulad-Ayoub, B. Melkevik, P. Robert (a cura di), Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 79-102.

alcun altro valore che oltrepassi quello del suo carattere empirico e circostanziale. Per Montesquieu, la scoperta della coesione interna di ogni sistema giuridico-politico, e del suo rapporto necessario con l'«ordine delle cose», non ha nulla a che vedere con la teoria del diritto naturale, non giudica ciò che è attraverso ciò che *deve* essere, come Rousseau gli rimprovererà, ma sta in relazione con il movimento concreto delle cose, è rapporto con tutto ciò che accade non filtrato da modelli astratti: «Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses» («*Préface*»).

Come ha osservato Althusser, infatti, Montesquieu rifiuta i concetti della teoria giusnaturalistica del contratto<sup>15</sup>: egli pensa la realtà politica non in termini di potere, cioè del politico come istanza normativa indipendente, ma di ordinato, *regolato* mutamento del corpo sociale, radicato nella natura stessa delle “cose sociali”, nella loro mobilità e diversità, nelle istituzioni, nei costumi, nelle forme di vita in continuo movimento, come ha osservato Emile Durkheim<sup>16</sup>. Quello risultante dalla somma dei rapporti tra le diverse combinazioni possibili tra leggi e costumi rappresenta un ordine che riconduce la storia ad un principio immanente di organizzazione: Montesquieu pensa cioè le leggi come semplice dinamica organizzativa del movimento, come misura dell'uniformità delle strategie di organizzazione e mutamento strutturale immediatamente verificabili nel tessuto della storia<sup>17</sup>. La storia della monarchia francese, ad esempio, così piena di guerre civili, di violenti riordinamenti e correzioni della sua costituzione, è per Montesquieu tutta segnata dal mutamento, dal necessario adeguarsi dell'antico edificio al cambiamento delle condizioni di vita e delle continue sollecitazioni che provengono dal vivere politico. Grazie ai continui aggiustamenti della sua costituzione, alle continue riforme che invece di recidere hanno rinsaldato i legami con i suoi principi, il corpo vivente della nazione francese si è potuto conservare attraverso i secoli: «Non c'è che la disposizione delle leggi, e, di più, delle leggi fondamentali, che determini la libertà nel suo rapporto con la costituzione. Ma nel rapporto col cittadino, ci sono costumi, maniere, esempi ricevuti che possono farla nascere; e certe leggi civili favorirla» (XII, 1).

<sup>15</sup> Cfr. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 2003 (1959), p. 27.

<sup>16</sup> E. Durkheim ha consacrato a Montesquieu la sua tesi latina del 1892, «*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*». Cfr. E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière, Paris 1966 (1953), pp. 25-113. Sulla lettura durkheimiana di Montesquieu, cfr. B. Karsenti, «Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu», in Id., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

<sup>17</sup> «Sarà ovvio che una gerarchia 'ontologica' in senso stretto tra le leggi, anche tra leggi positive e leggi naturali, dovrebbe in tal modo venire a cadere: nella misura almeno in cui vengono considerate esclusivamente nella loro essenza di leggi-rapporti» (A. Postigliola, *Montesquieu. La ragione, la natura, i governi*, in Id. *La città della ragione*, cit., p. 63).

Le forme di questo rapporto tra individuo e costituzione del corpo politico<sup>18</sup>, e le loro condizioni, sono ripensate da Montesquieu, che così è obbligato a rideterminare anche le istanze *regolatrici* delle condotte e quindi delle maniere d'essere insieme degli uomini, gli uni con gli altri, «car, tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres ; il est difficile d'y comprendre tout ce qu'on se doit à soi-même» (VII, 10). Se le leggi obbligano dall'esterno e i costumi «de l'intérieur», è allora perché le prime governano i rapporti esterni – «ciò che si deve agli altri» – mentre i secondi esercitano la loro azione regolatrice sui rapporti interni, *ce qu'on se doit à soi-même*. Lo spirito delle leggi non chiede così che di riconoscere e legittimare quella *norma* che constata già all'interno dei costumi della vita ordinaria<sup>19</sup>, che regolano la relazione di sé a se stessi e che, a loro volta, agiscono all'interno della vita *normale* di quel corpo sociale che esprime da sé la propria maniera di governarsi e anche il suo diritto, vale a dire il suo stesso *ordine* giuridico, così che: «Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi» (I, 3).

3. Sulla via delle *mœurs* e delle *manières*, Montesquieu incrocia l'antica questione della *Coutume* e della sua «puissance», come aveva detto Montaigne<sup>20</sup>: è nella concreta realtà giuridica francese del secolo XVI e non tanto nelle speculazioni teoriche che si può trovare il punto di riferimento di Montaigne, quella *coutume* che Bodin, tra gli altri, opponendola alla legge definiva in questi termini: «Ed è noto – leggiamo nel capitolo decimo del primo dei sei libri *De la République* – [...] che la consuetudine acquista forza gradatamente e nello spazio di molti anni, per consentimento comune (*d'un commun consentement*) di tutti o dei più, mentre la legge esce d'un colpo (*en un moment*) e riceve la sua validità da colui che ha il potere di comandare a tutti (*la puissance de commander à tous*).

<sup>18</sup> «Par le principe c'est la vie concrète des hommes, publique et privée, qui entre dans le gouvernement. Le *principe* est donc à la rencontre de la *nature* du gouvernement (forme politique) et de la vie réelle des hommes.» (L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, cit., p. 47).

<sup>19</sup> Cfr. J. Starobinski, *Montesquieu*, Seuil, Paris 1982 (1958), p. 28.

<sup>20</sup> Montaigne, *Essais*, I, 23, «*De la coutume et de ne changer aisément une loy receüe*», éd. par P. Villey et P.V. Saulnier, PUF, Paris 2004, pp. 115-116. Ma anche II, 12: «Il n'est chose en quoi le monde soit si divers qu'en coutumes et lois. Telle chose est ici abominable qui apporte recommandation ailleurs» (*ivi*, p. 580). In generale sulla questione della 'coutume', si vedano almeno J. Gilissen, *La Coutume* (fasc. 41 della collana *Typologie des sources de Moyen Age occidental*), Brepols, Louvain 1982, pp. 52 ss.; M. Caravale, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 432 ss.; Id., *Alle origini del diritto europeo*. Ius commune, Droit commun, Common law *nella dottrina giuridica della prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 129 ss.; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 87 ss.; J. Poumarède, *Coutumes et droit écrit*, in *Dictionnaire de l'Ancien Régime. Royaume de France, XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de L. Bély, PUF, Paris 1996, pp. 364-371.

La consuetudine s'insinua dolcemente e senza forza, la legge è comandata e promulgata per atto di potere (*par puissance*) e spesso contro la volontà dei sudditi»<sup>21</sup>. L'antitesi concettuale è tutt'altra rispetto a quella che tradizionalmente oppone il diritto positivo all'equità, i rapporti di forza costituiti in legge alla ragione o alla morale. Non si tratta qui di nient'altro che dell'origine della regola e delle modalità secondo le quali questa è recepita e resta in vigore. In una parola: ad un'*eteronomia* – la legge secondo Bodin statuita dal principe<sup>22</sup> – si oppone un'*autonomia* (nel senso etimologico del termine), le consuetudini che la comunità ha adottato, dandosi da sé la propria regola ordinatrice, che essa continua ad osservare per tacito consenso da sempre. E' proprio a partire da questo paradigma della consuetudine che Montaigne elaborava la propria concezione delle leggi<sup>23</sup>. Quando scrive che «hanno vero credito solo le leggi alle quali Dio ha dato qualche antica durata, di modo che nessuno conosca la loro origine, né se esse siano mai state diverse»<sup>24</sup>, o ancora quando dice: «Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage»<sup>25</sup>, Montaigne attribuisce alle leggi il carattere che è proprio della consuetudine. E così, anche quando afferma la sua *lealtà* alla «cause des loix et de defence de l'ancien estat»<sup>26</sup>, all'immagine delle «loix receuës et antiennes de cette monarchie»<sup>27</sup>, al «vieux train» e alla «ancienne police des loix»: poiché la durata, l'antica *osservanza* è precisamente la garanzia del consenso collettivo, secondo il diritto «consuetudinario».

Non si creda che qui siano confuse per inavvertenza le due fonti del diritto che Bodin distingueva con tanta precisione. Se Montaigne assimila la «loy receuë» alla consuetudine, lo fa con conoscenza di causa<sup>28</sup>. Nel corso della sua carriera di giurista

<sup>21</sup> Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, I, 10 Scientia Verlag, Aalen 1977, ristampa anastatica dell'ed. du Puis, Paris 1583; trad. it. a cura di M. Isnardi Parente e D. Quaglioni, *I sei libri dello Stato*, UTET, Torino 1964-1997, vol. I, p. 493. Bodin non fa che citare qui un assioma comune a tutti i giuristi «coutumiers». Cfr. V. Piano Mortari, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Jovene, Napoli 1978, pp. 49-103 e Id., «Tradizione romanistica e tradizione giuridica europea nella Francia del secolo XVI», in Id., *Itinera juris. Studi di storia giuridica dell'età moderna*, Jovene, Napoli 1991, pp. 69-78. Un'accurata ricostruzione storica del *droit commun coutumier* in Francia si trova in V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Giuffrè, Milano 1962 e in Id., *Cinquecento giuridico francese. Lineamenti generali*, Jovene, Napoli 1990. Cfr. R. Filhol, *Le Premier Président Christophe de Thou et la Réformation des Coustumes*, Librairie du Recueil Sirey, Paris 1937, pp. 64-65.

<sup>22</sup> La legge dipende essa stessa – per Bodin – dal potere sovrano: «La legge dipende da colui che ha la sovranità; egli può obbligare tutti i sudditi, e non può obbligare se stesso» (*I sei libri dello Stato*, I, 8, ed. cit., vol. I, p. 365).

<sup>23</sup> Su questo punto ci permettiamo di rinviare al nostro *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Franco Angeli, Milano 2010, in part. pp. 203-238.

<sup>24</sup> Citiamo dalla bella traduzione di Fausta Garavini, Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano 1966, vol. I, p. 352.

<sup>25</sup> *Essais*, II, 12, p. 583.

<sup>26</sup> *Ivi*, III, 1, p. 793.

<sup>27</sup> *Ivi*, II, 9, p. 994.

<sup>28</sup> Come ha mostrato nel suo libro fondamentale A. Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Champion, Paris 1983.

egli si è certo dovuto interrogare sull'autorità del diritto consuetudinario e sui suoi rapporti con gli altri testi giuridici – il *Corpus* di Giustiniano, le *Ordonnances* e gli Editti reali. Dal momento che la regione della Guyenne aveva una «Costume de Bordeaux» redatta fin dal XIV secolo e poi riformata nel 1520, Montaigne ebbe in una certa occasione – come lui stesso ci dice in “*De la costume et de ne changer aisément une loy receüe*” – a «far valere una nostra tradizione»<sup>29</sup>, vale a dire che si trovò a sostenere la validità di una regola consuetudinaria pur avendone trovato il fondamento assai «debole»: ma non era questa la questione e nella pagina seguente infatti egli accorda la sua approvazione a un vecchio difensore degli usi della sua regione: «Io sono grato alla fortuna del fatto che, come dicono i nostri storici, fu un gentiluomo guascone e del mio paese ad opporsi per primo a Carlo Magno, che voleva darci le leggi latine e imperiali»<sup>30</sup>. Occorre precisare che il significato *politico* di questo attaccamento al *droit commun coutumier* nello scorcio del XVI secolo è quello di un tentativo di restringere, o di limitare, il potere delle autorità “esterne” alla città, in particolare in rapporto alla tesi della totale *potestà legislativa* del re, il cui modello più significativo per i giuristi del Rinascimento era ancora sempre il *princeps Romanus*<sup>31</sup>.

Montaigne non è il solo a pensarla così: quest'intenzione appare ad esempio negli argomenti forniti da Arnould Le Ferron, commentatore della *Costume* di Bordeaux e consigliere fino 1563 al Parlamento della stessa città – come lo saranno poi Montaigne e Montesquieu. Contro l'autorità del *Corpus juris civilis*, Le Ferron afferma che le città non sono tenute all'osservanza delle leggi romane, e se anche certi giuristi «italiani» pretendono che queste se ne siano liberate di fatto ma non *de jure*, essi si sbagliano, mancando di considerare l'origine dell'autorità imperiale di cui i Romani si erano impadroniti<sup>32</sup>: dare forza di legge al *Corpus juris civilis* giustiniano, significa accettare un'autorità usurpata con le armi, cioè piegarsi alle regole degli antichi conquistatori stranieri<sup>33</sup>. Questa rivendicazione di *autonomia* non poteva però essere direttamente

<sup>29</sup> *Essais*, I, 23, p. 116; *Saggi*, p. 151.

<sup>30</sup> *Ivi*, I, 23, p. 117; *Saggi*, p. 153.

<sup>31</sup> V. Piano Mortari, *Itinera juris*, cit., pp. 260-261. Si vedano, su questo passaggio d'epoca, J. -M. Carbasse, *Manuel d'introduction historique au droit*, PUF, Paris 2005<sup>3</sup> e A. Rigaudière, *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale. Des temps féodaux aux temps de l'État*, Armand Colin, Paris 2004<sup>3</sup>.

<sup>32</sup> *Arnoldi Ferroni regii consiliarii in posteriorem partem constitutionum Burdigalensium commentarii*, S. Gryphe, Lyon 1538, p. 50. La convergenza tra la posizione di Montaigne e quella di Le Ferron, o di Guy Coquille, porta alla conclusione che ciò che Montaigne dice della natura e dell'autorità delle leggi denota una tendenza costante ad assegnare loro uno statuto simile a quello delle *coutumes*.

<sup>33</sup> Si trattava di un insieme di idee presenti anche in altri autori del tempo. Come nota Piano Mortari, lo stesso Barthélemy Chasseneuz nel suo commentario del 1517 intorno alle consuetudini del ducato di Borgogna «col mettere in rilievo il carattere straniero per il suo paese delle leggi romane e col negare di conseguenza la loro efficacia vincolante, intese ribadire i motivi politico-giuridici sollevati dai giuristi della sua nazione per affermare la piena libertà della

contrapposta alle ordinanze regie: l'autorità del re di Francia è pur sempre ritenuta legittima. Tuttavia, Le Ferron sostiene in un commento posteriore che «les coutumes peuvent statuer contre le roi»<sup>34</sup>. Nella Francia del secolo XVI si registra, infatti, l'aumento notevolissimo delle ordinanze regie, proprio nello stesso momento in cui si sottolineava ormai il carattere formale e sostanziale del procedimento che fu seguito nella redazione scritta delle *coutumes*<sup>35</sup>.

Nella seconda metà del secolo la codificazione delle *coutumes* intrapresa da Carlo VIII stava diventando sempre più rapida e intensa<sup>36</sup>. Agli inizi dell'età moderna il regime positivo in Francia, in continuità con quello ereditato dall'età medievale, presentava una molteplicità ed una diversità di fonti normative: leggi regie, statuti comunali, *coutumes* regionali, provinciali o cittadine, diritto canonico, diritto romano. Tale regime corrispondeva alla *pluralità* degli organismi amministrativi esistenti ancora nell'ambito dell'ordinamento monarchico ed appariva in netto contrasto con le esigenze e gli ideali politici che si erano andati affermando fin dall'inizio del secolo<sup>37</sup>. Un indice di questo conflitto può essere la reprimenda rivolta ai Parlamenti, a questo riguardo, dal cancelliere del regno Michel de L'Hôpital, quando sostiene che nelle loro assemblee i rappresentanti degli ordini devono limitarsi ad esprimere consigli, non pareri vincolanti per le decisioni dei sovrani: queste istituzioni erano ancora nel secolo XVI i simboli delle autonomie delle province e delle città, così come gli stati provinciali, quelli particolari, le magistrature delle comunità municipali. Bisogna così ricordare che queste istituzioni erano gli elementi – plurali – di una concreta e complessa vita regionale e locale, che per tutto il Cinquecento si presenta ancora molto attiva e dotata di una *reale* funzione pubblica<sup>38</sup> e di governo, il cui *ordo juris* non è ancora un mero ordine legale che piove dall'alto e che la società avverte come estraneo e separato dall'esperienza, bensì

monarchia e la sua completa indipendenza dall'impero» (V. Piano Mortari, *Itinera Juris*, op. cit., p. 254).

<sup>34</sup> Citato da un giureconsulto contemporaneo di Montesquieu, Pierre Dupin (1681-1746), in *Conférence de toutes les questions traitées par M. de Ferron [...] avec le commentaire de M. B. Automme*, Lacombe, Bordeaux 1746, p. 73.

<sup>35</sup> Cfr. V. Piano Mortari, *Itinera juris*, op. cit., p. 74. Si ricordi che la loro efficacia di diritto positivo era prevista solo in base all'elemento conclusivo dell'approvazione monarchica dei loro testi.

<sup>36</sup> Attraverso essa «si veniva ad affermare il principio della derivazione statutale delle norme positive; attraverso i testi riformati e redatti del *droit coutumier* si ponevano in definitiva sul piano formale e sostanziale delle leggi dello Stato anche le regole di derivazione consuetudinaria» (V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., p. 85). Per una sintesi più recente, cfr. J.-M. Carbasse, *Coutume, temps, interprétation*, in «Droits», 30, 2000, pp. 15-28.

<sup>37</sup> Cfr. P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed età moderna*, in S. Chignola e G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 103-104. Grossi utilizza il felice sintagma «società di società» per definire la situazione caratterizzata da questo *tessuto di autonomie* che specifica l'ordine politico-giuridico medievale. Cfr. Id., *L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 61 sgg.

<sup>38</sup> V. Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., p. 87.

un ordine di matrice consuetudinaria il cui carattere fondamentale «è piuttosto armonia di una complessità, che resta complessità in quanto simbiosi di entità diverse nel pieno rispetto delle singole diversità»<sup>39</sup>.

Il problema di fondo del *consensus populi* sorge, infatti, tutte le volte che le assemblee degli stati provinciali appositamente convocate si opponevano alle modifiche anche sostanziali rispetto al loro contenuto originario sollecitate dai commissari regi. Il loro significato politico verrà ancor meglio precisato e messo in piena luce più tardi da Guy Coquille:

Le peuple de chacune Province a droit d'établir loy sur soy, qui sont les Coustumes et droit non escrit (...). Ainsi les Commissaires ordonnez par le Roy, pour presider en ces assemblées d'Estats, les ont autorisées, en y inspirant la puissance de la loy. Mais en effet, c' est le peuple qui feut la loy : qui est une marque de l'ancien establissement de cette republique François, meslée de Democratie, Aristocratie et Monarchie<sup>40</sup>.

Dove ancora il *misto* indica qui un significato di costituzione che si perderà con l'affermarsi del moderno concetto di sovranità, cioè la composizione, la natura, le differenti parti del corpo della *respublica*, il suo *ancien establissement*. Il popolo continua ad apparire a Coquille il depositario originario di ogni sovranità; i poteri ad essa connessi sono, comunque, ancora rimasti quelli esercitati attraverso i suoi rappresentanti nelle assemblee degli stati generali:

Car faire loy est droit de souveraineté. Qui n'est pas pour déroger à l'autorité & Maiesté du Roy, auquel le peuple François a tousjours mieux obey que nulle autre nation du monde : mais le peuple – scrive Coquille – obeit plus volontiers à la loy, que luy mesme a eu agreable. Puis chacun Province a ses moeurs & humeurs diverses; & partant les loix, comme elles ne sont semblables, aussi doivent-elles estre faites selon le goust & sens de chacun peuple. Aussi la supreme souveraineté du Roy y est reconnue, en ce que les Estats sont assemblez par l'autorité du Roy, & les Commissaires desputez par luy y president.

L'affermazione della priorità del popolo sul re è qui affermata con forza<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato*, cit., p. 108. Su questa nozione di *ordo*, cfr. anche Id., *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano 2001, pp. 65-66.

<sup>40</sup> Guy Coquille, *Questions, reponses et meditations sur les articles des coutumes*, in *Les Œuvres de Maître Guy Coquille Sieur de Romenay* (1599), Paris, 1665, Tome II, p. 1. Coquille vede nelle *coutumes* una delle due sopravvivenze del «premier établissement de la monarchie, par le quel les Français n'ont pas transféré au Roi indistinctement et incommutablement tout pouvoir» (*ivi*). L'altra sopravvivenza è l'assemblea degli Stati, «avec lesquels de tout temps les Rois avoient accoutumé de délibérer és affaires» (*ibid.*).

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 153-154. Si veda V. Piano Mortari, *Potere regio e consuetudine redatta nella Francia del Cinquecento*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1, 1972, pp. 131-175, su Coquille pp. 167-171.

Se il re è amministratore della *potestas* del regno, tuttavia il detentore del «droit de souveraineté» è «de peuple Français», nella pluralità costitutiva dei Corpi che lo compongono e delle sue «mœurs & humeurs diverses», come incisivamente si esprime Guy Coquille, e che proprio per questo è governato e ubbidisce «mieux que nulle autre nation du monde». Sullo sfondo si profila il vasto dibattito giuridico e costituzionale tra i paladini dell'assolutismo monarchico, sostenitori della tesi che il re può revocare in ogni momento le leggi e i privilegi accordati ai sudditi, e i loro avversari, interpreti di un'antica tradizione segnata dall'idea della costituzione mista, che gli vietano di modificare una qualsiasi *coutume* – espressione delle «*mœurs & humeurs diverse*» del popolo francese – senza il consenso esplicito degli *Estats* o dei Parlamenti<sup>42</sup>.

4. Di questa grande tradizione Montesquieu è il continuatore<sup>43</sup>. Nell'*Esprit des lois* il problema del costume, cruciale nella storia del costituzionalismo francese, si può affrontare da molti punti di vista: dall'angolazione della tripartizione strutturante leggi/costumi/maniere, dal punto di vista della polisemia della «*coutume*», vale a dire dell'uso *descrittivo* e *normativo* degli “usi”, delle pratiche sociali, delle regole, e dell'articolazione tra questi due piani. Ma anche dall'angolazione giuridica della razionalità dei costumi e degli usi, in relazione alla razionalità della legge. Il che significa richiamare le nozioni, cruciali in Montesquieu, di «spirito generale dei popoli» e di «spirito generale delle leggi». E problematizzare così, alla radice, la relazione tra razionalità e diritto<sup>44</sup>.

In Jean Domat, ad esempio, uno dei più grandi giureconsulti francesi dell'età moderna, il diritto romano possedeva uno statuto di razionalità assoluto e definitivo, in un certo senso uno statuto di referente sopralegale in rapporto ai costumi, e questi non

<sup>42</sup>Cfr. S. Daubresse, *Le Parlement de Paris ou la voix de la raison (1559-1589)*, Droz, Genève 2005, pp. 415-463. In senso più ampio si vedano W. F. Church, *Constitutional Thought in Sixteenth-Century France*, Harvard University Press, New York 1941; W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, London 1928. Per la ricostruzione teorica di questo decisivo snodo della storia del concetto di “costituzione”, cfr. M. Fioravanti, *Le potestà normative del governo. Dalla Francia d'Ancien Régime all'Italia liberale*, Giuffrè, Milano 2009, spec. pp. 3-30.

<sup>43</sup> Cfr. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 187. Su Montesquieu e la storia costituzionale francese, si veda E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII<sup>e</sup> siècle*, PUF, Paris 1927 (poi Slatkine reprints, Genève 1970).

<sup>44</sup> Cfr. B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, op. cit., pp. 178-196; Id., *Montesquieu et la crise de la rationalité historique*, in «Revue germanique internationale», 3, 1995, pp. 31-53; C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004, pp. 202-217 e, soprattutto, C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in «Droits», 19, 1994, pp. 11-22. Catherine Larrère mostra come l'originalità di Montesquieu non consiste tanto nella ripresa del tema classico della regolazione attraverso i costumi o attraverso le leggi, quanto nel fatto «de ne pas prendre parti pour l'une ou pour l'autre des régulations», e di «produire le concept de leur distinction, mettant ainsi à jour la confusion qui se cache dans la volonté d'établir ou de rétablir les mœurs», *ivi*, p. 11.

avevano che un'autorità particolare e seconda<sup>45</sup>. Il diritto romano poteva estendersi a tutte le province e coincideva con ciò che si osserva *ovunque* come regola di equità e di giustizia, esso era così il *depôt* delle regole naturali dell'equità. Tra le regole di diritto, infatti, bisogna distinguere le «lois immuables», che sono «naturelles et tellement justes toujours et partout, qu'aucune autorité ne peut ni les changer ni les abolir», e le «lois arbitraires», che sono «celles qu'une autorité légitime peut établir, changer et abolir, selon le besoin»<sup>46</sup>. E poi, «il y a cette différence entre le droit public et le droit privé, qu'au lieu que dans le droit privé, il y a peu de lois arbitraires, il y en a une infinité dans le droit public»<sup>47</sup>. Ora, le regole immutabili del diritto privato si trovano essenzialmente per Domat nel diritto romano, nel *Digesto* e nel *Codice* di Giustiniano: si tratta solo di esporle secondo l'«ordine naturale» che la ragione ci insegna. Di qui, una razionalità del diritto indipendente dalla storia: il diritto romano incarna la civiltà, anzi la ragione stessa che cala *sulla* storia. Il costume acquisisce legittimità solo nel momento in cui è «autorizzato», il che significa – per Domat – dal momento in cui si passa dal consenso passivo alla volontà del legislatore. C'è, in questa scienza razionale del diritto di impronta cartesiana un'esclusione radicale tra diritto e storia, il progetto cioè di produrre una razionalità del diritto separata dalla storia, che Montesquieu sovvertirà radicalmente<sup>48</sup>. In altri termini, Montesquieu pensa in maniera totalmente differente in rapporto tra ragione nella storia e storia del diritto: la razionalità si mostra in lui *altrimenti*<sup>49</sup>: il costume – vale a dire gli usi, le consuetudini, le maniere di condursi, le forme di vita concrete dei singoli popoli – non è più rimandato alla volontà espressa del legislatore, che deve legittimare dall'alto e in certo modo convalidare il tacito consenso del popolo che il tempo ha fissato. Montesquieu non si occuperà più della questione della legittimità dei

<sup>45</sup> Su Jean Domat e la sua opera, cfr. N. Matteucci, *Jean Domat, un magistrato giansenista*, Il Mulino, Bologna 1959, pp. 39 ss., dove si sottolinea come l'autore, spinto da un'esigenza di ordine e di sistema, volesse liberare il diritto romano, che rimaneva la *raison écrite*, dal disordine in cui era stato tramandato. Cfr. A. Cavanna, *Storia del diritto moderno in Europa, I. Le fonti e il pensiero giuridico*, Giuffrè, Milano 1982, su Domat pp. 357-365. Si veda anche E. Guizzi, *Il diritto comune in Francia nel XVII secolo. I giuristi alla ricerca di un sistema unitario*, in «Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis», Haarlem, XXXVII, 1969, in part. p. 44 ss. e G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna, I. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 157 ss.

<sup>46</sup> J. Domat, *Les lois civiles dans leur ordre naturel* (1689), nouv. éd., Paris 1723, *Traité des lois*, chap. XI, I, p. XV.

<sup>47</sup> *Ivi*, «Préface».

<sup>48</sup> Come ha lucidamente mostrato V. Goldschmidt, *Introduction a Montesquieu, De l'Esprit des lois*, in *Ecrits*, Vrin, Paris 1984, t. II, pp. 31-77.

<sup>49</sup> Cfr. J.-P. Courtois, *Inflections de la rationalité dans «L'Esprit des lois». Ecriture et pensée chez Montesquieu*, PUF, Paris 1999, p. 235 : «La rationalité des mœurs est ici pensée comme tout à fait différente de celle de la nature et comme une rationalité politique et citoyenne».

costumi e non invocherà più, come vedremo, un'autorizzazione superiore per giustificare l'uso<sup>50</sup>.

La riflessione sul diritto fa cortocircuitare in maniera del tutto singolare il duplice riferimento alla volontà come fonte e come oggetto di legge. Mentre il diritto romano viene destituito, nel senso che esso non costituisce più il referente sopralegale capace di incarnare una norma di giustizia "naturale" e "universale", la capacità regolatrice dei costumi non deve più derivare la sua legittimità dall'adeguazione ai principi del diritto romano. Il che permette di pensare meglio quello che è stato definito il "relativismo giuridico" di Montesquieu, cioè il fatto che un ordine giuridico non può *convenire* che ad un popolo, e si modifica in ragione del processo di trasformazione degli usi e dei costumi propri a questo popolo. Ciò che Montesquieu dirà in rapporto alla storia del diritto romano è che un diritto, ogni diritto, è sempre preso in un reticolo di rapporti di forze storiche e mobili, in un reticolo di rapporti di forze *sociali*. In altri termini, il diritto non può pensarsi in maniera autonoma, il diritto deve pensarsi nella storicità delle sue forme culturali e politiche che, per l'appunto, permettono di pensare *una storia* del diritto<sup>51</sup>.

Ci si può riferire in questo senso al libro XXVIII dell'*Esprit des lois*: «De l'origine et des révolutions des lois civiles chez les François». Montesquieu vi espone le ragioni per le quali il Codice Teodosiano era stato in alcuni casi abbandonato o invece in altri conservato, dopo le invasioni barbariche. Quella che egli adotta qui per rendere ragione di questo processo è una spiegazione in termini di *utilità* rispetto ad un *usage* determinato. Vale a dire che Montesquieu suggerisce che le ragioni dell'abbandono o del permanere del Codice Teodosiano in Francia hanno a che fare con l'interesse concreto che i Romani potevano avere o meno ad adottare i nuovi usi dei Barbari, e ciò soltanto in base alla sorte che le norme di queste istituzioni particolari riservavano loro. Ciò che sostiene Montesquieu è una forma di libera adesione allo statuto giuridico prescelto, nel quadro di qualcosa che si potrebbe chiamare una 'concorrenza di diritti'. È una prima maniera di render conto in qualche modo della persistenza del diritto o, al contrario, del suo cadere in desuetudine. Più avanti Montesquieu descriverà la «renaissance du droit romain» come effetto della riscoperta del *Digesto* del XII secolo, come effetto cioè della

<sup>50</sup> Cfr. G. Benrekassa, «Mœurs comme 'concept politique': 1680-1820», in *Le Langage des Lumières*, PUF, Paris 1995, in part. pp. 59-62. Si tratta di un saggio molto utile ai fini di una ricostruzione storico-concettuale.

<sup>51</sup> Cfr. C. Volpilhac-Augier, «De la *Collectio juris* à *L'Esprit des lois*: Justinien au tribunal de Montesquieu», in *Montesquieu, la justice, la liberté. Hommage de Bordeaux à Montesquieu*, Académie de Bordeaux, Bordeaux 2007, pp. 35-43; J. Bart, «Montesquieu et l'unification du droit», in *Le Temps de Montesquieu*. Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre. 1998), sous la dir. de M. Porret et C. Volpilhac-Augier, Droz, Genève 2002, pp. 137-146; T. Pouthier, *La fonction des Romains dans L'Esprit des lois*, in «Annales Institut Michel Villey», 2006-I, pp. 243-289.

diffusione dell'insegnamento della Scuola di Bologna, ed evocherà la sua rinascita sottoforma soprattutto di «ratio scripta» nei *pays coutumiers*, o anche sottoforma di legge. Ciò che importa rilevare è che in questo duplice processo quel che interessa a Montesquieu è il fatto che, in definitiva, *anche* il diritto romano non è che una forma simbolica, cioè una forma storica e culturale, che appare e scompare come tutte le altre<sup>52</sup>.

C'è, allora, una vita del diritto. Come c'è una spontaneità vivente del diritto che si adatta agli usi e che testimonia in qualche modo di una *ragione degli usi* e di uno statuto politico dei costumi e delle maniere. *Mœurs e manières* hanno una consistenza specifica e sono correlati alle altre istituzioni in una relazione non di causalità esclusiva né unidirezionale, ma in un rapporto dinamico di *convenance*, un rapporto cioè sempre reversibile nel quale si opera, tra i costumi, le maniere e le leggi, un certo aggiustamento *in movimento*, cioè sempre in via di trasformazione e di mutamento (V, 1). Si può arrivare ad affermare, allora, che c'è in Montesquieu una specie di «storia naturale delle leggi»<sup>53</sup>. Vale a dire che ciò che è inventato nell'*Esprit des lois* è una sorta di *storia naturale* del diritto, cioè un processo graduale e insensibile di evoluzione delle sue forme: un certo diritto resta in vigore fintanto che è utile dal punto di vista delle norme «etiche», nel senso dell'*ethos*, nel senso cioè più largo di norme immanenti ad un gruppo sociale determinato. *Un* certo diritto non è valido che per il tempo in cui gli uomini hanno interesse a rispettarlo, dal punto di vista delle loro passioni dominanti, delle affezioni sociali, e dal punto di vista delle forme di vita concrete dentro le quali si svolgono le loro relazioni.

Ci si può porre allora l'interrogativo su chi abbia interesse a valorizzare questo diritto, e su chi invece ha interesse a soppiantarli. Da questo punto di vista si può ricordare che il diritto romano occupa uno statuto ideologico del tutto singolare nel XVIII secolo. Bisogna sottolineare come i contemporanei di Montesquieu territorializzavano politicamente la questione delle fonti del diritto, come ha mostrato Foucault nella sua originale lettura di Boulainvilliers e di Dubos<sup>54</sup>. Riassumiamo brevemente la questione. Da un lato c'è la tesi 'aristocratica' di Boulainvilliers<sup>55</sup>: per lui

<sup>52</sup> Su questo, si veda P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 90-96.

<sup>53</sup> Per riprendere un'espressione di J. Brèthe de la Gressaye nella sua edizione dell'*Esprit des lois* (Les Belles Lettres, Paris 1950), citata da F. Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, cit., p. 103.

<sup>54</sup> M. Foucault, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Seuil-Gallimard, Paris 1997; trad. it. «*Bisogna difendere la società*», Feltrinelli, Milano 2009<sup>2</sup>, in part. su Boulainvilliers e Dubos pp. 124-185. Su questo celebre *débat*, cfr. F. Meinecke, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Historismus*, in «*Historische Zeitschrift*», CXLV, 1932, pp. 53-68; F. Furet e M. Ozuf, *Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers*, in «*Annales E.S.C.*», XXXIV, 1979, pp. 437-450.

<sup>55</sup> Cfr. H. de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec quatorze lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, Aux dépens de la Compagnie, La Haie/Amsterdam 1727, 3

l'importazione del diritto romano è stata lo strumento «satanico» della monarchia, uno strumento diabolico per neutralizzare il potere della nobiltà. Il re contro la nobiltà si è servito del diritto romano e la nobiltà, la vera nobiltà, la *noblesse d'épée*, si è trovata completamente scavalcata da un sapere giuridico che essa non sapeva e non poteva padroneggiare. Dunque, in qualche modo il re ha vinto la nobiltà per mezzo del diritto romano e ha realizzato attraverso la sua ignoranza del diritto una vera e propria estromissione<sup>56</sup> dell'aristocrazia guerriera, sostituita, dice Boulainvilliers, con «des prétendues lumières des Juristes et des gens d'Église»<sup>57</sup>. Dall'altra parte si trovano gli avversari della tesi aristocratica, che sostengono la tesi della monarchia, prima Fleury nelle sue *Institutions du droit français*<sup>58</sup>, e poi Dubos<sup>59</sup>.

Ciò che dicevano Fleury e Dubos era esattamente il contrario di Boulainvilliers. Fleury localizzava la questione della razionalità dei costumi molto chiaramente nell'elemento romano, che resta la vera fonte della civiltà, in quanto è stato quel diritto che ha addolcito i costumi e che ha permesso l'evoluzione della società<sup>60</sup>. Il ruolo assolutamente eminente del diritto romano era sostenuto anche da Dubos, il quale diceva che esso ha permesso alla monarchia di stabilirsi contro la nobiltà, in favore del diritto del popolo e non di quello dell'aristocrazia.

Si tratta, come si vede, di una vera politicizzazione della questione delle fonti del diritto, e Montesquieu nell'*Esprit des lois* si iscriverà proprio in questo dibattito<sup>61</sup>. Egli sceglie di dare una terza risposta alla domanda relativa alla scaturigine del diritto e dunque si schiera sia contro quella che chiama la congiura contro la nobiltà (è il caso di

tomes en 8<sup>ème</sup>. Su Boulainvilliers, cfr. D. Venturino, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Casa Editrice Le Lettere, Torino 1993 e Id., «Boulainvilliers et Montesquieu, ou la modération nobiliaire», in *L'Europe de Montesquieu*, «Cahiers Montesquieu», 2, 1995, pp. 103-112.

<sup>56</sup> Foucault parla efficacemente di *court-circuitage* («Bisogna difendere la società», lezione del 18 febbraio 1976).

<sup>57</sup> Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, op. cit., pp. 48-49.

<sup>58</sup> Cfr. C. Fleury, *Institutions du Droit français*, Paris 1674. Critico nei confronti del bartolismo che aveva contribuito ad assicurare al diritto romano una superiorità anche in Francia, Fleury contribuì alla teorizzazione e all'affermazione di un diritto 'francese'. Cfr. X. Godin, *L'Histoire du Droit français de l'abbé Claude Fleury (1674)*, in *Histoire de l'histoire du droit. Actes du Congrès de la Société d'histoire du droit, (Toulouse 1-4 juin 2005)*, Textes réunis par J. Poumarède, in «Études d'histoire du droit et des idées politiques», X, 2006, pp. 61-76.

<sup>59</sup> Cfr. J.-B. Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, Osmont, Paris 1734.

<sup>60</sup> Cfr. F. Markovits, *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, op. cit., p. 93.

<sup>61</sup> Sull'atteggiamento della monarchia francese rispetto al diritto romano, cfr. E. Chenon, «Le droit romain à la "Curia Regis" de Philippe-Auguste à Philippe le Bel», in *Mélanges H. Fitting*, t. 1, Montpellier 1907, (rist. Aalen-Frankfurt a. M. 1969), p. 197 ss.; P. Van Wetter, «Le droit romain et Beaumanoir», *ivi*, t. 2, p. 533 ss.; P. Costa, *Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 1969, p. 309 ss. e J. Krynen, *Le droit romain «droit commun de la France»*, in «Droits», XIX, 2003, pp. 21-35.

Dubos), sia contro la congiura contro il Terzo stato (il caso di Boulainvilliers). Quando pensa lo statuto del diritto romano e lo statuto dei costumi, lo fa in un certo modo nell'intenzione di tenersi, rispetto alle due posizioni in campo, «entre les deux». Così, da questo punto di vista, Montesquieu interpreta il diritto romano come – per riprendere la nozione di Foucault – un *dispositivo* di sapere-potere. Si tratta uno strumento al servizio di determinate forze sociali che se ne appropriano o che cercano di appropriarsene. E tuttavia Montesquieu pensa – ed è qui che egli si smarca dalla tesi di Boulainvilliers – che non c'è vera intenzionalità nella storia. E, più precisamente, che la razionalità del diritto non deve essere pensata nel modo di una razionalità intenzionale, più o meno deliberata. In altri termini, e nel caso specifico, che non bisogna pensare che il re si sia *deliberatamente* servito del diritto romano per opprimere la nobiltà. Ciò che mostra Montesquieu è piuttosto l'uso di quelle che si possono chiamare le conseguenze non previste degli atti. Il che significa che il diritto romano non è stato utilizzato in modo intenzionale, ma che è «par la force des choses» che la nobiltà di spada si è vista *destituita*, a causa della sua ignoranza e della sua negligenza, dall'appropriazione del diritto. Così, nel singolare passaggio dal diritto feudale e consuetudinario al diritto scritto, l'importanza del rifiorire del diritto romano ha avuto certo un effetto catastrofico su una certa parte dell'aristocrazia, ma non c'è stata alcuna intenzione 'diabolica' all'origine di questo effetto, che è scaturito piuttosto dalla forza stessa delle cose. Da questo punto di vista si può dire che Montesquieu quando destituisce il diritto romano dal ruolo che gli era assegnato da Dubos rifiuta soltanto la sua pretesa universalistica uniformante e "imperialistica", ma non il diritto romano in quanto tale<sup>62</sup>. Ciò che rifiuta quando si oppone sia a Dubos sia a Boulainvilliers sono, per così dire, le grandi manovre di legittimazione della sovranità che mobilitano in quel momento il diritto romano contro il costume.

Da questo punto di vista ciò che attira la sua attenzione è l'idea che si deve prendere in considerazione allo stesso tempo una conservazione della giurisprudenza e una conservazione dei costumi, in quanto espressione di consuetudini e di tradizioni che per definizione non possono essere attribuiti a un soggetto, ma che hanno formato il carattere della nazione.

C'è in Montesquieu l'esigenza di pensare da un lato la *vita del diritto*, la sua 'storia naturale' per così dire, e dall'altro quella di pensare una evoluzione *pragmatica* del diritto che lo metta in relazione con le trasformazioni dei costumi e delle maniere. Allora, se

<sup>62</sup> Questo vale anche per le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Cfr. J. Ehrard, «"Rome enfin que je hais?"», in *L'Esprit des mots. Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Droz, Genève 1998, pp. 55-65.

per un momento ci si sofferma sulla figura di San Luigi, su ciò che Montesquieu mostra attraverso questo esempio storico, si possono intravedere all'opera due diverse inflessioni della razionalità<sup>63</sup>. Da una parte la razionalità si definisce come conformità alla natura, alla morale, ma soprattutto alla sicurezza delle persone e dei beni, ciò che qualifica per Montesquieu la «libertà politica»: la razionalità del diritto è ciò che permette in qualche modo di assicurare le condizioni della «libertà politica», che viene definita come «opinion que l'on a de da sûreté». Ecco, se si vuole, la prima definizione della razionalità, una definizione che gioca anche sulla maniera in cui si possono *trasformare* gli usi e i costumi attraverso l'incitamento, dice Montesquieu, piuttosto che attraverso la costrizione, giocando sull'elemento attivo e "attivante" dell'incitamento, dell'esempio e dell'imitazione. Dall'altra parte c'è una seconda definizione della razionalità: la ragione si definisce anche come ragione nella storia, nel senso in cui essa descrive la conformità, la *convenance* di un ordine giuridico, di una norma giuridica, ai diversi fattori di ciò che Montesquieu definisce, ed è la sua grande originalità, come «l'esprit général des peuples».

Dunque, lo spirito generale dei popoli è un insieme di fattori, politici, morali, economici, religiosi, geografici che in una qualche maniera contribuiscono a formare il carattere di una nazione e che, quindi, ne plasmano i differenti usi, i costumi e anche le leggi. Vale la pena di esaminare l'articolazione di queste due inflessioni della razionalità, cercando di mostrare come Montesquieu, a partire da un esempio storico determinato come l'evoluzione di un sistema giuridico, mostri in che modo le sue condizioni di razionalità siano, alla fine, le condizioni della libertà, e d'altra parte queste condizioni di razionalità siano anche quelle della *convenance* allo spirito generale di un popolo<sup>64</sup>.

5. Si possono distinguere molti livelli di lettura nel libro XXVIII dell'*Esprit des lois*. Ciò che è importante qui sottolineare è il fatto che Montesquieu ricostruisce una sorta di *genealogia* dei costumi francesi a partire dai differenti codici delle leggi "barbariche". Quello che va rilevato in questo scrupoloso e dettagliato lavoro di scavo compiuto da Montesquieu è, soprattutto, l'idea che anche lì, in quel terreno che secondo Domat andava abbandonato e lasciato solo al ricordo, vi sia invece all'opera una certa razionalità, negli usi, nei costumi, nelle maniere di pensare e di agire, anche in quelle che

<sup>63</sup> Sulle "inflessioni" della razionalità all'opera nell'*Esprit des lois*, si veda, oltre a J.-P. Courtois, *Inflections de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, cit.; A. Postigliola, *Forme di razionalità e livelli della legalità in Montesquieu*, in «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1994, pp. 71-104 e Id., *Les raisons de la nature: les «cas extrêmes» dans «L'Esprit des lois» de Montesquieu*, in J. L. Jam, a cura di, *Eclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean Ehrard*, préface de R. Pomeau, Librairie Nizet, Paris 1992, p. 147-167.

<sup>64</sup> Cfr. F. Markovits, *Montesquieu: l'esprit d'un peuple. Une histoire expérimentale*, in J. Boulad-Ayoub (a cura di), *Former un nouveau peuple ?*, Presses Universitaires de Laval, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 207-236.

sembrano le più «arbitrarie», le più «selvagge» e le più «barbare». In questo libro, al capitolo 28, Montesquieu scrive: «Mi sono studiato di dare un'idea chiara di questi argomenti i quali, negli autori del tempo, sono tanto confusi e tanto oscuri, che in verità trarli dal caos in cui si trovano equivale a scoprirli» (XXVIII, 28). Montesquieu si propone davvero qui come il pioniere di questa autentica impresa archeologica che è *De l'esprit des lois*.

La prima lettura possibile del libro XXVIII è quella secondo cui la razionalità di cui si tratta è quella della libertà: Montesquieu cerca presso i popoli germanici una libertà che, dice, «nasce nel fondo dei boschi». Ed è qui che egli si oppone alla lettura di Dubos, che de-territorializzava il diritto romano innalzandolo al rango di vero «droit de liberté». Ciò che dirà Montesquieu è piuttosto che si è mantenuto, proprio dopo la conquista romana, un «esprit de liberté» che la dominazione dei romani non aveva potuto spegnere. E che si può ritrovare nei codici delle leggi dei barbari, ma anche negli usi e nei costumi francesi. Montesquieu, in questa prospettiva, può affermare che «le consuetudini che si erano formate avevano minor forza delle leggi; ma in breve le consuetudini distrussero le leggi» (XXVIII, 12). Il che significa che esse si sostituirono alle leggi per mantenere questo originario spirito di libertà del popolo, radicato nell'*ethos*, nei costumi e nelle forme di vita, legato cioè allo «spirito» dei popoli germanici, contrapposto in questo caso a quello dei romani.

C'è però un secondo livello di lettura del libro XXVIII: Montesquieu vuole provare che esiste una forza ordinatrice razionale, immanente ai costumi, e la riporta a ciò che chiama «lo spirito generale delle leggi» dei Germani. Questa nuova nozione, che sintetizza i due concetti fondamentali di «spirito generale» e di «spirito delle leggi», deve ricondurci alle origini della società feudale in Francia. Quando, in assenza di qualunque istituzione statale, i costumi esercitavano ancora una sorta di onnipotenza sulla maniera di vita dei popoli, si realizzò un momento puramente consuetudinario, un momento in cui, dice Montesquieu, «tutto era governato dal punto d'onore» (XXVIII, 19). In questi celebri passi del libro XXVIII, in particolare nei capitoli centrali, Montesquieu cerca di razionalizzare il costume e di spiegare ciò che egli chiama «il modo di pensare dei nostri padri» (XXVIII, 17).

Secondo una fonte riferita a Ulpiano il costume è definito come *tacitus consensus populi*<sup>65</sup>: confermato da una norma pratica, esso è anche il residuo, il vestigio o il ricordo della

<sup>65</sup> *Tit. ex corp. Ulp.*, 1. 4. Varrone dice (*Logist.* fr. 74) che il *mos* è un *judicium animi*, una disposizione interiore che si afferma come autentico *mos* solo nel momento in cui è recepito come *consuetudo* e si afferma come tale. Il *mos* in quanto tale è una disposizione che dipende da un *judicium animi*; si può ben comprendere allora la necessità per Ulpiano (*D.* 47.10.15.6) di precisare che i *boni mores* non sono i «buoni costumi» in quanto riferiti all'agente: perché il *mos* possa realizzarsi come

maniera di pensare dei padri, dunque la *consuetudo* è il *mos majorum*. È la sedimentazione, la cristallizzazione delle credenze e delle pratiche, delle maniere di pensare e di agire, nel doppio senso di abitudini dello spirito e di *habitus* della condotta. Allora, come ricondurre ad un principio un uso talmente “barbaro”, e che i contemporanei di Montesquieu giudicano tale, come quello del «combat judiciaire», vale a dire l’uso del duello per produrre un effetto giuridico reale? Come si potrà mai render conto di questa maniera di agire, di questo dispositivo giudiziario così “irrazionale”, così apparentemente mostruoso? È a questo punto che Montesquieu mostra come la verità del diritto può essere qui intesa da un duplice punto di vista.

Da una parte quello delle ragioni interne al diritto, dall’altra quello delle ragioni esterne, che ha a che fare con il suo rapporto con la società nel suo insieme. Si può dire che in termini di diritto Montesquieu mostra subito come, dal punto di vista del contributo del diritto alla libertà e alla giustizia, in realtà il duello giudiziario non rappresenta un momento di anarchia, non si tratta di un caos barbarico ma piuttosto di una *regolazione* di pratiche. E così, ciò che è messo in scena in queste pagine dell’*Esprit des lois* è il fatto che in fondo questo uso apparentemente «barbaro» permetteva in realtà di regolare l’*anomia* che caratterizzava i popoli germanici dell’epoca. In altri termini, il costume del duello giudiziario introduceva di fatto una procedura penale rigorosamente codificata<sup>66</sup>. A seconda delle persone che sono in gioco, del loro sesso, della loro età, della loro condizione, a seconda dell’oggetto della lite, una procedura che stabiliva il buon uso dei testimoni, una procedura che serviva in qualche modo a interrompere, a mettere una fine al protrarsi all’infinito delle vendette particolari. Da questo punto di

pratica collettiva è necessaria l’accettazione sociale che lo rende *consuetudo*. La nozione di *mores* ha, nell’universo tardo-antico e medievale, essa stessa una natura e uno spessore puramente giuridici: «tutto il diritto è nelle leggi e nei more», aveva scritto Isidoro e *mos* per tutto il medioevo latino non è che una *lex non scripta*: «*Consuetudo est ius quoddam moribus institutum quod pro lege suscipitur*» (*Etym.* II, 10, n. 2-3).

<sup>66</sup> Sul diritto penale in Montesquieu si vedano J. Graven, *Montesquieu et le droit pénal*, in B. Mirkine-Guetzevitch. H. Puget, sous la direction de, *La Pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de l’«Esprit des lois» 1748-1948*, Sirey, Paris 1952, pp. 209-254; R. Derathé, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del Convegno internazionale su Cesare Beccaria*, Torino 4-6 ottobre 1964, Accademia delle scienze, Torino 1966, pp. 85-100; G. C. Valachos, *Le pouvoir judiciaire dans l’«Esprit des lois»*, in AA. VV., *Mélanges en l’honneur du professeur Michel Stassinopoulos. Problèmes du droit public contemporain*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Athènes-Paris 1974, pp. 363-376; G. Tarello, *Montesquieu criminalista*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, cit., pp. 415-458; C. Larrère, *Droit de punir et codifications des crimes de Montesquieu à Beccaria*, in M. Porret, a cura di, *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, Droz, Genève 1997, pp. 89-108; D. W. Carrithers, *Montesquieu’s Philosophy of Punishment*, in «History of Political Thought», XIX, 1998, 2, pp. 213-240; F. Rosen, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», XX, 1999, 1, pp. 173-185 e D. Felice, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, in Id., *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell’«Esprit des lois» di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005, pp. 73-117.

vista, si può dire che ci sono delle ragioni in quel costume, nella prassi in cui un *ethos* si fissa e si sedimenta viene troncata una interminabile spirale di azioni e reazioni incontrollate e distruttive. C'è un'efficacia regolatrice in termini di diritto in quel modo di comportarsi apparentemente così barbaro, in quel «corpo di norme giuridiche tanto singolari», e anche nella costitutiva lacunosità che lo contraddistingue, se «gli uomini, in fondo ragionevoli, riducono a regole perfino i loro pregiudizi. Nulla era più contrario al buon senso del duello giudiziario, ma una volta fissato questo punto, fu messo in esecuzione con una certa prudenza», osserva Montesquieu (XXVIII, 23). Si vede qui all'opera un principio di regolarità, la *regolazione*, la modalità di una razionalità interna al diritto.

Ma Montesquieu, dopo aver descritto la regolazione interna, coniuga con questa anche delle modalità di regolazione esterne. Ciò che Montesquieu rende manifesto in questo modo è in fondo la potenza di ciò che più tardi Hegel, nella sua scia e riconoscendo il suo debito<sup>67</sup>, chiamerà *Sittlichkeit*. Vale a dire quello spirito dei costumi che irriga un popolo, le sue credenze, le sue passioni, che in qualche modo investe la sua vita e le sue pratiche. Ciò che, più precisamente, Montesquieu mette in luce qui è l'importanza di ciò che egli chiama il «principio», cioè la passione storicamente e sociologicamente dominante<sup>68</sup> che è in un certo senso il «ressort», la *molla* delle azioni degli uomini. Ed è questo «principio» che permette di comprendere davvero la potenza ordinatrice e regolatrice dei costumi e quella delle leggi. Allora, anche dietro l'esempio concreto e perturbante del duello giudiziario si intravede l'esigenza che la giustizia sia troncata anche per mezzo di un evento contingente, purché all'interno di un contesto regolato, duraturo ma indeterminato, all'intersezione tra disposizione ed avvenimento singolare. Si può dire infatti che queste «prove» non arrivano davvero a provare niente dal punto di vista della ragione, ma la forza regolatrice dell'uso del duello giudiziario, le sue singolari «ragioni» si compongono alla luce dello «spirito generale» dei popoli germanici, e della loro libertà intesa come «*indépendance naturelle*». Ci si può chiedere perché. La risposta di Montesquieu è che lo spirito dei popoli germanici è

<sup>67</sup> «Montesquieu – scrive Hegel – ha indicato la vera veduta storica, il legittimo punto di vista filosofico, col considerare la legislazione in generale e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, ma, invece, come momento dipendente da una totalità, in connessione con tutte le altre determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un periodo (*einer Nation und einer Zeit*); in tale connessione, esse acquistano il loro genuino significato, come, con tal mezzo, la loro significazione» (G.W. F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*. Con le aggiunte compilate da E. Gans, a cura di E. Messineo, Laterza, Roma-Bari, 1974<sup>3</sup>, «Introduzione», § 3, p. 27). Cfr. B. Binoche, *Ni Hegel ni Montesquieu*, in «*Kairos*», 14, 1999, pp. 9-27.

<sup>68</sup> Cfr. A. Postigliola, «Montesquieu. La ragione, la natura, i governi», in Id., *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, op. cit., p. 81.

essenzialmente «marziale», e da questo punto di vista si può dire che il duello giudiziario è appunto una forma del «diritto della guerra». In assenza di Stato, in assenza di diritto politico, in assenza di diritto civile, questo deriva allora dal «droit des gens».

E allora l'ordalia, intesa come un duello *troncato* dal giudizio di Dio, acquista una qualche ragione estrinseca: «La prova del duello singolare aveva una certa ragione basata sull'esperienza», annota Montesquieu (XXVIII, 17). Così, questa ragione basata sull'esperienza e sul costume ha a che vedere con la coerenza, sempre provvisoria e mai saturata, di un sistema di regole, di un insieme strutturato di passioni e di affezioni, di credenze e di valori che si sedimentano in un *ethos*, cioè in un insieme di abitudini e di pratiche, in una *regolarità* che rappresenta il retroterra antropologico di qualsivoglia diritto positivo.

Il *ressort* principale, il «principio» che fa muovere gli uomini a quell'epoca, dice Montesquieu, è il *coraggio*. E il suo correlato, l'onore (III, 7)<sup>69</sup>. Da questo punto di vista, allora, in una nazione eminentemente guerriera la codardia «suppose d'autres vices» (XXVIII, 17), essa prova che si è stati insensibili all'onore, essa prova inoltre che si è stati sordi all'educazione ed infine che si è sfuggiti all'etica sociale che governa la comunità. In questa prospettiva, la prova del duello giudiziario non risulta assurda, essa non è irrazionale ma attesta piuttosto di una diversa razionalità, politica ed etico-giuridica. Si può dire quindi che, in un certo senso, essa prova certo qualcosa, anche se non ciò che si presume essa provi, cioè l'innocenza. Ciò che essa prova è qualcosa che si situa all'incrocio della forza e del coraggio ed è anche più profondamente l'adesione ai costumi, alle credenze, alle affezioni sociali che sono le condizioni della conservazione di una comunità<sup>70</sup>. In altri termini, la potenza regolatrice del costume deriva dal fatto che esso rende possibile alla fine la conservazione e la connessione reale, simbolica, immaginaria di una comunità, e da questo punto di vista si può dire che è proprio questo che permette di definire il giusto e l'ingiusto, quando non c'è diritto in senso proprio. L'inflessione della razionalità propria del costume gli viene insomma dal fatto che esso permette di fissare, di *crystallizzare* delle qualità sociali e delle qualità «pubbliche» che in qualche modo sono le condizioni di sopravvivenza di qualsiasi comunità. Si può dire, allora, che Montesquieu pensa il diritto indipendentemente dallo *stato* di diritto e pensa

<sup>69</sup> Sul tema dell'onore, e in particolare sul nesso onore/libertà ricorrente in Montesquieu, cfr. D. Casajus, *Montesquieu, Tocqueville, Durkheim.: variations autour d'une typologie*, in «L'Homme», 140, 1997, p. 13 sgg.; C. Spector, *Honor, Interest, Virtue: The Affective Foundations of the Political in The Spirit of the Laws*, in R. Kingston (a cura di), *Montesquieu and his Legacy*, SUNY, New York 2009, pp. 49-79.

<sup>70</sup> Cfr. N. Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt 1969<sup>2</sup>; trad. it. *La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 145.

così una razionalità della regola che non è però una razionalità 'di stato'. È qui la sua grande originalità. E si potrebbe verificare che, ad esempio, la razionalità della regola del duello giudiziario vale tanto sul piano giuridico, che su quello economico, politico, religioso, sociale e culturale: su tutti questi piani Montesquieu mostra i modi della sua razionalità immanente.

Allora, ciò che fa la novità della posizione Montesquieu è il fatto che egli si situa «entre les deux» (XXX, 10), non tanto – o non solo – tra la tesi aristocratica e la tesi della monarchia, quanto tra due concezioni che sono retrospettivamente anche le nostre, quando cerchiamo di pensare filosoficamente il diritto. Da una parte, Montesquieu non vuole ridurre la razionalità del diritto escludendone la storia: non vuole pensare una razionalità esteriore alla storia. Da questo punto di vista, rifiuta ogni raffigurazione della giustizia del diritto, della legittimità del diritto, che non sia radicata negli usi e nei costumi. Ed è ciò che gli rimprovererà Rousseau e, ancora di più, Condorcet: perché avere voluto giustificare degli usi, dei costumi così eccessivi, perché aver voluto razionalizzare delle consuetudini così barbare, mentre la giustizia esiste ed è «razionale» ed «universale»<sup>71</sup>? Secondo Condorcet, il compito del legislatore è chiaro e indiscutibile: si tratta di applicare universalmente «les principes invariables de la justice»<sup>72</sup>. L'insofferenza di Condorcet nei confronti dell'indugiare di Montesquieu sulle differenti circostanze storiche e sociali che hanno dato forma alle singole leggi delle varie nazioni investe anche il metodo generale dell'autore dell'*Esprit des lois*, liquidato come una semplice raccolta di note sulle leggi dei diversi popoli, classificate poi sotto differenti titoli<sup>73</sup>. Ma c'è un'altra tradizione alla quale Montesquieu non può a sua volta essere ridotto *tout court*, ed è quella – che tuttavia si ispirerà direttamente alla sua opera – della sociologia del diritto.

Si è detto spesso che Montesquieu è stato il fondatore della sociologia del diritto, e da molti punti di vista questo è vero, ma quando si legge Durkheim, o Gurvitch, o altri ancora, ci si accorge che il rimprovero rivolto a Montesquieu è sempre lo stesso: non

<sup>71</sup> M.-J.-A.N. de Caritat, Marquis de Condorcet, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, in A.-L.-C. Destutt de Tracy, *Commentaire sur «L'Esprit des lois» de Montesquieu, suivi d'observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage*, Dalaunay, Paris 1819, p. 438. Sulle critiche di Condorcet a Montesquieu, cfr. R. Niklaus, *Condorcet et Montesquieu: conflit idéologique entre deux théoriciens rationalistes*, in «Dix-huitième siècle», 25, 1993, pp. 399-409; C. Kintzler, *Condorcet critique de Montesquieu et Rousseau*, in «Bulletin de la Société Montesquieu», 6, 1994, pp. 10-31; G. Magrin, *Confutare Montesquieu. La critica di Condorcet, tra epistemologia e filosofia politica*, in D. Felice, a cura di, *Montesquieu e i suoi interpreti*, Edizioni ETS, Pisa 2005, t. I, pp. 377-411 e D. de Casabianca, *Montesquieu*, cit., pp. 573-579.

<sup>72</sup> Cfr. Condorcet, *Observations de Condorcet sur le vingt-neuvième livre de «L'Esprit des lois»*, op. cit., p. 438.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 450.

avere ridotto le leggi ai costumi<sup>74</sup>, cioè in realtà non avere semplicemente *dedotto* il diritto dai costumi. Montesquieu, è vero, non fa questo passo: continua ad esserci per lui una forma di razionalità che non è del tutto riducibile ai costumi, quella del legislatore, vale a dire una certa *esteriorità* («chez Montesquieu le personnage du législateur se détache avec évidence», ammetteva Durkheim), che non è trascendente in rapporto alle «choses sociales», ma neanche totalmente immanente alle *mœurs*, a ciò che Durkheim chiama «*la vie elle-même*». Anche se «*mœurs et manières*» non sono istituite dal legislatore ma sono istituzioni della *nation en général* (XIX, 14)<sup>75</sup>, derivano dal *caractère* della nazione e dal suo *usage*, dal clima e dalla religione, dalle «*maximes du gouvernement*», cioè dalle qualità caratteristiche particolari che vi si cristallizzano e la singolarizzano. E, poi, dall'«*esprit général*» che ne *risulta* (XIX, 4)<sup>76</sup>: «C'est au législateur à suivre l'esprit de la nation» (XIX, 5).

«*Mœurs et manières*» vengono dunque prima del legislatore, sono sempre già *là*, in anticipo su ogni volontà istituente, il primato della loro efficacia è quello della *convenance* fra regola e forma di vita di una società: «il ne faudrait point chercher à gêner par des lois ses manières, pour ne point gêner ses vertus» (*ibid.*). Così, bisognerà pensare una razionalità etico-giuridica immanente alle forme di vita concrete, alla *fisio-nomia* dell'ordinario, alla connessione degli uomini e al suo divenire storico, anche se non ci si potrà accontentare di ricavarla solo dalla storia e dal costume<sup>77</sup>.

C'è un'affermazione molto famosa nell'*Esprit des lois*: «Bisogna illuminare la storia con le leggi, e le leggi con la storia» (XXXI, 2)<sup>78</sup>. Sembra di poter dire che ormai la bella

<sup>74</sup> Cfr. G. Gurvitch, *Éléments de sociologie juridique*, Aubier, Paris 1940, p. 46 e Id., *La sociologie juridique de Montesquieu*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 46, 1939, pp. 611-626. Cfr. S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Torino 1953, p. 338; R. Hubert, *La notion du devenir historique dans la philosophie de Montesquieu*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 46, 1939, pp. 592-593 e S. Goyard-Fabre, *De la philosophie du droit de Montesquieu et de son actualité*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 76, 1971, pp. 292-322.

<sup>75</sup> «De là suit que lorsqu'on veut changer les mœurs et es manières, il ne faut pas les changer par les lois: cela paraîtrait trop tyrannique; il vaut mieux les changer par d'autres mœurs et d'autres manières» (XIX, 14).

<sup>76</sup> Il termine «résulter» marca in Montesquieu un effetto di *mélange* di diversi fattori. Questo portare allo stesso livello i diversi fattori fisici, morali, sociali, è il punto critico sul quale sembrano separarsi le tesi di Montesquieu sull'*esprit général d'une nation* rispetto a ciò che del *Volksgeist* diranno poi da una parte Hegel e dall'altra Savigny. L'*esprit général* non ha nulla di “sogettivo”, esso appare piuttosto come l'effetto della composizione delle «*maximes générales du gouvernement*», delle «*mœurs*», delle «*manières*», della religione, della loro variazione e della loro compensazione.

<sup>77</sup> Cfr. D. de Béchillon, *Qu'est-ce qu'une règle de droit ?*, Odile Jacob, Paris 1997, pp. 126-129.

<sup>78</sup> Sull'interpretazione di questa celebre locuzione rinviamo al bel saggio di G. Benrekassa, «Philosophie du droit et histoire dans les livres XXVII et XXVIII de *L'Esprit des lois*», in Id., *Le concentrique et l'excentrique. Marges des Lumières*, Payot, Paris 1980, pp. 155-182. Scrive Benrekassa: «seul les Grands Italiens, Giannone et Gravina, ont mis en lumière, à des degrés divers l'«historicité» du droit – et plus précisément du Droit Romain» (*ivi*, p. 172). Sul debito di Montesquieu nei confronti di Gravina e Giannone, cfr. R. Schakleton, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford U. P., Oxford 1961, pp. 324-325.

*clarté* di questo aforisma è forse per noi svanita, e tuttavia questo gioco sulla doppia razionalità del diritto, interna ed esterna, marca ancora la grande scoperta di Montesquieu della quale tutti coloro che vogliono sforzarsi di pensare *insieme* – filosoficamente e storicamente – il diritto e il costume, sono ancora oggi tributari. Ciò che Montesquieu ci ha insegnato è precisamente l'impossibilità di un approccio soltanto 'interno' o soltanto 'esterno' ai costumi e al diritto, è cioè la necessità *genealogica* della loro articolazione.

MONTESQUIEU E LA NORMATIVITÀ DELLE RELAZIONI:  
LEGGI, COSTUMI, MODI DI VITA

Rivolgendo la sua attenzione alle *forme di governo*, «des trois gouvernements», identiche alle «forme di stato», Montesquieu nello *Spirito delle leggi* mette al centro del suo pensiero ciò che nella filosofia politica moderna non è più che una questione secondaria, un dettaglio trascurabile in rapporto alla questione del fondamento dell'autorità e dell'essenza del potere. Il «gouvernement plus conforme à la nature» non è, per Montesquieu, quello che è ben fondato perché derivato dalla natura ragionevole dell'uomo, com'è in Hobbes; è piuttosto «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale esso è stabilito» (EL, I, 3)<sup>1</sup>. Non si tratta per lui di pensare una forma politica unica, ma ogni volta un nuovo accordo tra il governo, le leggi e una realtà che evidenzia l'implicazione dei costumi, dei concreti, determinati e differenti comportamenti degli uomini. La «natura» rinvia qui alla «disposizione del popolo» e alla «natura delle cose», che non bisogna confondere con un ordine naturale prestabilito. Montesquieu intende il diritto naturale non come un corpo astratto di leggi ma come lo “spirito” delle leggi che si inscrivono nelle diverse istituzioni e nei costumi dei popoli, «des lois, les coutumes, et les diverses usages de tous les peuples de la terre»<sup>2</sup>. L'*Esprit des lois* ripensa e rinnova così l'ambito etico dell'antica *scienza dei costumi* («Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi delle cose passate, i costumi, le maniere», EL, XIX, 4)<sup>3</sup>. Lo scopo dell'opera è di scoprire le *regolarità* (le leggi come regolarità) secondo le quali

<sup>1</sup> L'*Esprit des lois* è citato nell'edizione delle *Œuvres complètes* a cura di R. Caillois, Gallimard, Pléiade, 2 voll., Paris 1951-54. Nel corpo del testo, tra parentesi, sono indicati il libro in cifra romana e il capitolo in numero arabo, dopo la sigla EL. La traduzione italiana utilizzata (in qualche caso lievemente modificata) è quella di Beatrice Boffito Serra: Montesquieu, *Lo Spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1968. Le *Pensées*, invece, sono citate con la sigla P e la numerazione dell'edizione delle *Œuvres complètes de Montesquieu* a cura di A. Masson, Nagel, Paris 1950, t. II, pp. 1-677.

<sup>2</sup> Montesquieu, *Défense de l'Esprit des lois*, II Partie, in *Œuvres complètes*, cit., vol. II, p. 1137 (d'ora in poi DEL). Sulla matrice aristotelica del diritto naturale “mutevole”, cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia* (1953), trad. it. di N. Pierri, il melangolo, Genova 1990, pp. 170-177.

<sup>3</sup> C. Spector, *Science des mœurs et théorie de la civilisation: de L'Esprit des lois de Montesquieu à l'école historique écossaise*, in B. Binoche, a cura di, *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon 2005, pp. 136-160; G. Benrekassa, *'Mœurs' comme concept politique, 1680-1820*, in Id., *Le Langage des Lumières, concepts et savoir de la langue*, PUF, Paris, 1995, pp. 50-51, 59.

---

P. Slongo, *Montesquieu e la normatività delle relazioni: leggi, costumi, modi di vita*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 190-210.

si costituiscono, funzionano e si trasformano le istituzioni che gli uomini producono per governare la loro vita collettiva.

1. La definizione che Montesquieu fornisce nell'*Esprit des lois* della legge «en général» rinvia alla *ragione umana* che «governa tutti i popoli della terra», ma che deve sempre *applicarsi* al concreto della situazione determinata. La ragione umana, e la legge, nella sua azione non riposa su una ragione superiore. Essa può divenire chiara a se stessa considerando il suo operare nel tempo. Poiché essa può disperdersi, può non applicarsi. «Être utile» e «éclairer la raison», significa pensare le condizioni dell'azione legislatrice. Non si tratta, però, di proclamare l'universalità astratta dei principi del diritto, quanto di *valutare* in che modo la ragione può applicarsi nella situazione concreta a partire da un certo contesto complessivo. Nell'ottica del giusnaturalismo, i diritti naturali sono garantiti dal potere sovrano, da un potere irresistibile che tolga utilità ad ogni loro violazione. Ciò significa che la società non è costituita prima dell'istituzione di tale potere senza pari sulla terra, e società esiste solo perché esiste un potere sovrano che costringe tutti alle stesse regole di comportamento reciproco. Da Hobbes in poi il potere sovrano diviene la categoria centrale della scienza politica moderna e si compie così la sua universalizzazione, cioè la certezza di poterlo applicare ovunque e in ogni tempo<sup>4</sup>.

Nell'*Esprit des lois* i concetti fanno invece tutt'uno con le istituzioni, nel senso che essi devono essere costruiti anche a partire da quelle: il concetto di *convenance* prende il suo significato all'interno di questa problematica<sup>5</sup>. Qui Montesquieu lo accoglie per esplicitare l'idea di «governo *più conforme* alla natura» e intraprendere l'esame dello «spirito» delle leggi inteso come insieme dei rapporti. In questo senso esso articola la problematica politica alla definizione dello spirito delle leggi. È perché il governo più conforme alla natura è «quello la cui disposizione particolare si rapporta meglio alla disposizione del popolo per il quale è stabilito», che le leggi positive «devono essere talmente adatte al popolo per il quale sono fatte, che è un caso assai raro che quelle di una nazione possano convenire ad un'altra» (EL, I, 3). Non si tratta più di pensare un accordo con i principi del diritto naturale, ma di cercare un *convenire* ai costumi e alle contingenze *in actu*. Bisogna osservare che un simile approccio 'relativista' alle leggi positive esiste già nella tradizione giusnaturalista (in Gravina, ad esempio, o in Pufendorf), ma si tratta sempre di uno studio storico che presuppone la teoria della

<sup>4</sup> Si veda M. Foucault, «Bisogna difendere la società». *Corso al Collège de France. 1975-1976*, sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, trad. it. a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 80-88.

<sup>5</sup> V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'Esprit des lois*, Flammarion, Paris 1979, pp. 12-15.

sovranità, mentre l'attenzione al concreto delle situazioni porta con sé il tutto dell'esigenza normativa nelle sue articolazioni plurali: i rapporti implicano il riconoscimento dell'irriducibilità del plurale<sup>6</sup>.

La forma singolare dell'*Esprit des lois* si comprende proprio alla luce dello sforzo di aprire una nuova via attraverso le leggi-rapporto, operando uno spostamento concettuale decisivo rispetto al discorso dei suoi illustri predecessori, così vicini eppure così lontani dall'orizzonte di Montesquieu, che è sempre quello dell'ordine giuridico concreto. Il relativismo che implicano l'idea di rapporto e il principio di *convenance* non comporta tuttavia uno scetticismo *morale*. Il progetto dell'*Esprit des lois* consiste invece nel saper come prendere la *misura* delle leggi positive senza cadere in un universalismo morale astratto, incapace di valutare nel dettaglio la diversità senza cadere nel particolarismo scettico che innalza i pregiudizi a regola<sup>7</sup>. Montesquieu vuole esaminare, tra «tutte le istituzioni in vigore tra gli uomini», quelle «che convengono di più alla società, e a ciascuna società» (DEL *Parte seconda*). La *convenance* («à chaque société», dice Montesquieu) non rimette in discussione l'esistenza di esigenze generali che dovrebbero ispirare ogni legislazione (ciò che conviene «à la société»). Ma queste esigenze non sono sufficienti a determinare *positivamente* quale forma deve avere il governo, anche se esse consentono di invalidare alcune di queste forme<sup>8</sup>. Per giudicare positivamente del valore delle leggi positive è necessario valutare gli sforzi che compie la ragione umana per *applicarsi*, per legiferare nel concreto della situazione. Per questo la conformità al popolo per il quale le leggi sono fatte è «éclairée» dalla maniera in cui queste leggi si rapportano alla natura *fisica* del paese, al clima, ai costumi, ecc. L'insieme dei rapporti permette di chiarire la problematica della legislazione: si tratta di esaminare i rapporti e di vedere come il tutto di questi rapporti giochi nel suo insieme all'interno di *ciascuna* situazione determinata e del suo *ethos*, come ha ben visto Hegel<sup>9</sup>.

È la nozione di *convenance* a permettere a Montesquieu di indicare questo *gioco* delle determinazioni, rilevando gli accordi o i disaccordi che possono esistere tra le leggi, il clima, i costumi e i modi di vita. Nello stesso tempo, essa sottolinea come il legislatore possa o meno intervenire esercitando un pensiero del 'locale': come adattare le leggi a

<sup>6</sup> Il «riconoscimento del plurale come qualcosa di originariamente dato» è uno dei motivi che sanciscono la grandezza di Montesquieu, secondo Hannah Arendt (H. Arendt, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. it. a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 126).

<sup>7</sup> Si veda il nostro *Naturaleza humana y modos de vida en Montesquieu*, in «Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades», XVIII, 36, 2016, pp. 165-188.

<sup>8</sup> C. Larrère, *Actualité de Montesquieu*, Presses de Science Po, Paris 1999, p. 53.

<sup>9</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*. Con le aggiunte di Eduard Gans (1821), trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, § 3 ann., p. 22. Ci permettiamo di rinviare, su questo, al nostro *Hegel e lo spirito delle leggi*, in «Etica & Politica/Ethics & Politics», XVIII, 1, 2016, pp. 275-294.

delle determinazioni concrete fatte di elementi diversi, costumi, maniere, forme di vita, di cui tenere conto e da cui trarre partito. La natura delle cose sociali e la natura del popolo costituiscono nel loro complesso un *ordine* necessitante che impone dei limiti all'azione del legislatore. Possedere l'*esprit* delle leggi, allora, significa essere *éclairé* sull'insieme dei *rapporti* che costituiscono le condizioni e i limiti di questo ordinamento, e prendere la misura del campo di possibilità in cui la ragione deve trovare applicazione. Così, il sapere delle leggi si situa all'interno di questa *applicazione*, che bisogna comprendere come un sapere pratico che va esercitato, «poiché, in fatto di pratica, non si sa che quello che si pratica» (EL, XXVIII, 40). Da questo punto di vista, l'oggetto dell'*Esprit des lois* più che a una modellistica della politica avvia a una scienza del concreto e a una pratica di governo che ha lo scopo di condurre gli uomini nel miglior modo possibile, per produrre «un capolavoro di legislazione» (EL, V, 14).

Non vi è, da questo punto di vista, eterogeneità dell'«economico» e del «giuridico»<sup>10</sup>: si tratta di campi di forze che si esercitano entrambi nel concreto delle situazioni, in un lavoro di correzione continua per preservare l'*esprit* delle leggi del paese e la *moderazione* politica: «la difficulté est de savoir quand, comment et par où il faut revenir» (P, 1873). Il diritto è tributario di una molteplicità di variabili locali, fisiche e morali, geografiche e storiche, naturali e culturali, che il legislatore deve comporre in *un ordine* possibile. Da questo punto di vista l'idea di un ordine «naturale» è priva di significato: la «natura delle cose» non è l'«ordine naturale»<sup>11</sup>. Lungi dal cercare un regime ideale, un modello formale universalmente applicabile, in Montesquieu la politica deve accontentarsi di un 'meglio' relativo, il meglio di ogni società a seconda delle esigenze locali e delle *convenienze* singolari. Ciò che bisogna *éclairer* sono allora le modalità di applicazione della ragione umana. Montesquieu vuole descrivere questa «grande arte che forma e regola le società» (P, 1926), e il suo 'relativismo' è il contrassegno di una ragione *pratica*, cioè 'impura', che deve sempre fare i conti con le situazioni determinate di una realtà concreta, una realtà costituita da una pluralità di relazioni, dal loro *divenire*, per ricavarne ogni volta il «suo meglio». Il *bene politico* designa infatti ciò che è «meglio» relativamente a una situazione effettiva: «Si domandò a Solone se le leggi che aveva dato agli Ateniesi erano le migliori. “Ho dato loro” rispose “le migliori che potevano tollerare”. Belle parole – commenta Montesquieu –, che dovrebbero essere conosciute da tutti i legislatori» (EL, XIX, 21). L'ordine politico non ha la costanza dell'ordine naturale, e l'uniformità è una

<sup>10</sup> C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, H. Champion, Paris 2006, p. 448.

<sup>11</sup> F. Markovits, *L'Ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII<sup>e</sup> siècle en France*, PUF, Paris 1986, p. 295. Cfr. C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004, p. 30.

caratteristica dei governi dispotici. Ciò non significa che non si possano comprendere le ragioni delle leggi positive, solo che non si tratterà di ricavarne un'unica forma quanto di non perdere di vista le differenze.

Il pensiero delle relazioni impone di prendere in esame tutti i rapporti, poiché essi non assumono il loro senso che nel momento in cui sono *compresi*, cioè presi nel loro insieme. Nella realtà sociale «tutto è estremamente legato» (EL, XIX, 15): Montesquieu iscrive allora la questione politica del *governo* nell'indagine su ciò che «governa» la società. Questa attenzione ai processi e alle interazioni complesse che *ordinano* la vita degli uomini in ogni società estende considerevolmente il campo del sapere delle leggi: lo spazio giuridico in senso “formale” è oltrepassato da ogni parte, poiché Montesquieu non tratta tanto delle leggi quanto dell'*esprit* delle leggi. Ciò significa che l'attenzione si concentra sull'atto dell'ordinare, del mettere ordine, e *ordine* è una nozione preziosa nell'opera montesquieuiana, che fa i conti con la realtà sottostante alle leggi, la presuppone per così dire nel suo carattere 'ontico' se vuole raggiungere il fine di ordinarla<sup>12</sup>. Di conseguenza ne registra e ne rispetta tutta la complessità. Assumere il diritto come ordine concreto significa allora avviare il tentativo di recupero della complessità, della complessa ricchezza dell'universo giuridico. È in questo approccio «totale» ai fenomeni sociali, cioè nel disegno di pensare un nuovo oggetto, che si è potuta vedere una «intenzione sociologica» di Montesquieu<sup>13</sup>. E tuttavia, Montesquieu non intende *separare* «le leggi politiche dalle leggi civili», poiché il loro gioco esteriore implica sempre un *nomos*<sup>14</sup>, e cioè un ordine meno evidente che le eccede e all'interno del quale giocano i costumi e le maniere di vivere, gli esempi, il clima, i modi di sussistenza: la “materia” di cui è fatto un *milieu* determinato, geograficamente definito, caratterizzato da un certo *numero*, dalla qualità del suolo, da certi *maniere* di vita, da certe relazioni che vi si istituiscono e da certe *abitudini sociali*.

Anche le leggi partecipano di quest'ordine che concorrono a *regolare*. Esse sono ciò attraverso cui l'essere umano può sperare di avere una *presa* su se stesso. Così, il principio di totalità guida l'indagine montesquieuiana sulle leggi positive come la pratica delle leggi, poiché colui che vuole *istituire* leggi appropriate dovrà fare attenzione a tutti i rapporti: «J'examinerai tous ces rapports: ils forment tous ensemble ce qu'on appelle l'ESPRIT DES LOIS» (EL, I, 3). L'*esprit* permette di passare dalla differenza dei rapporti all'unità non intenzionale – cioè non volontaristica – che ne risulta: la messa in rapporto

<sup>12</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014, pp. 54-56.

<sup>13</sup> E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie* (1892), Marcel Rivière, Paris 1966, pp. 25-113.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»* (1950), ed. it. a cura di E. Castrucci e F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 236.

della sfera giuridica con i differenti fattori, e la comprensione del modo in cui essi giocano tra loro e nel loro insieme in ciascuna situazione particolare, permette di rendere conto delle leggi senza lasciarsi sfuggire «des différences» (EL, *Préface*)<sup>15</sup>. E di proporre una effettiva valutazione delle leggi nella loro comparazione: «così, per giudicare quali di queste leggi sono più conformi alla ragione, non bisogna compararle separatamente, ma prenderle nel loro insieme, e compararle nel loro insieme» (EL, XXIX, 11). Le leggi

devono essere corrispondenti alle caratteristiche *fisiche* del paese; al clima freddo, ardente o temperato; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastore; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, ai loro costumi, alle loro maniere. Hanno, infine, relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con l'oggetto del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite. È quindi necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista (EL, I, 3).

Si può davvero supporre che qui si trovi esposto il «disegno» del libro, dato che Montesquieu fa vedere l'insieme in atto di «tutti questi punti di vista» che costituiscono lo spirito delle leggi. Si può dire allora che qui sia all'opera una «veduta» *autenticamente filosofica* sull'insieme dei rapporti<sup>16</sup>, come un «premier coup d'œil» (DEL, II). Ciò che conta è appunto quel colpo d'occhio che l'ordine diacronico non può fornire. La fine del capitolo terzo del Libro I ci dà un'indicazione precisa in questo senso: «Comincerò con l'esaminare i rapporti delle leggi con la natura e col principio di ciascun governo [...] Passerò quindi agli altri rapporti, che sembrano essere più particolari». Non si tratta di cancellare le tensioni che sono certamente presenti nell'opera, ma di ritrovare le dinamiche che restituiscono il senso dell'impresa di Montesquieu e ne scandiscono la problematica di fondo. Tale scansione si realizza in tre insiemi tematici che rappresentano le dimensioni essenziali del sapere delle leggi a cui pensa Montesquieu: il primo insieme riguarda le istituzioni e gli *ordinamenti* dentro i quali prendono vita le leggi positive; il secondo mette in valore un approccio alle *situazioni* concrete; il terzo insiste sul *divenire* delle leggi, cioè sul loro carattere *storico*. Montesquieu, in questo modo, porta avanti un concetto di legge concreto e *positivo*, nel senso che il contenuto della legge corrisponderà ad una regola il cui significato deriva dal mondo storico determinato –

<sup>15</sup> E di uscire dai presupposti concettuali della filosofia politica moderna del *soggetto* e del *potere sovrano*. Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Polimetrica, Milano 2007, specialmente pp. 83-122.

<sup>16</sup> Nello scritto sul *Diritto naturale* (1802), Hegel aveva definito «immortale opera» lo *Spirito delle leggi* proprio per «l'intuizione dell'individualità e del carattere dei popoli» e per non avere dedotto «le singole istituzioni e leggi dalla cosiddetta ragione», riconducendole invece all'*intero* che è costituito dalla «vivente individualità di un popolo» (Hegel, *Scritti di filosofia del diritto [1802-1803]*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, p. 154).

*mœurs et manières* – in cui si costituisce l'ordine complessivo delle istituzioni<sup>17</sup>. Questi tre momenti hanno ciascuno un *accento* proprio, il che non significa che questi approcci diversi siano effettivamente separabili per colui che voglia «penetrare con un colpo di genio tutta la costituzione di uno Stato» (EL, *Prefazione*). Di fatto, le strutture ordinamentali individuate nel primo insieme sono mobilitate anche nel resto dell'opera, ma l'ordine 'tipologico' che le ha rivelate viene poi ad essere meno significativo. Allo stesso modo, la distinzione dei casi specifici è certamente già presente nell'analisi dei diversi governi, ma il clima, che è essenzialmente un indicatore di diversità, inaugura un approccio delle condizioni non politiche della produzione delle leggi. Infine, le *storie* delle diverse nazioni nutrono sempre le riflessioni di Montesquieu e si possono seguire da un Libro all'altro, ma è soltanto alla fine dell'opera che è presentata una vera e propria continuità storica delle leggi, che le leggi cioè sono indagate nella loro origine e nelle loro trasformazioni nel tempo, nel loro rapporto costitutivo con i costumi e con le maniere di vita, e col loro continuo divenire: «Fare una consuetudine generale di tutte le consuetudini particolari, sarebbe cosa inconsiderata perfino al giorno d'oggi, in cui i principi non trovano ovunque che obbedienza» (EL, XXVIII, 37).

2. L'approccio tipologico<sup>18</sup>, da questo punto di vista, risulta essenziale al disegno di Montesquieu e si articola alla ricerca del «governo più conforme alla natura». Ma l'interpretazione che cercasse di trovarvi una preferenza di Montesquieu per uno o per l'altro 'regime' e che voglia vedervi l'indicazione del *suo* sistema politico, mancherebbe l'oggetto della ricerca. Se si conviene generalmente nel vedere nel dispotismo il peggiore dei regimi, bisognerà per questo dire che Montesquieu accorda la sua preferenza ad una costituzione ben precisa? La domanda esprime la difficoltà che pone una duplice tipologia organizzata da un lato attorno ai rapporti natura/principio dei governi e dall'altro attraverso l'opposizione dei regimi moderati al dispotismo<sup>19</sup>.

La coppia concettuale natura/principio permette di caratterizzare, per ciascun tipo di governo, il modo in cui si costituisce la sua unità. Ai criteri classici di distinzione dei regimi secondo il numero di governanti e l'esistenza di leggi, Montesquieu aggiunge l'esame dei principi che rendono possibile l'ordine di ogni governo. C'è un modo repubblicano, monarchico o dispotico di formare un tutto sociale. «Fra l natura del

<sup>17</sup> T. Gazzolo, *La scrittura della legge*, cit., pp. 119-121. Si veda anche il saggio in questo fascicolo della rivista.

<sup>18</sup> C. Larrère, «*Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*», in «*Revue Montesquieu*», n. 5, 2001, pp. 157-172. Ci permettiamo di rinviare al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Angeli, Milano 2015.

<sup>19</sup> J. Goldzink, *La solitudine de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011, pp. 83-91.

governo e il suo principio, vi è questa differenza, che la sua natura è ciò che lo fa essere quello che è, e il suo principio ciò che lo fa agire. L'una è la sua struttura particolare, e l'altro le passioni umane che lo fanno muovere» (EL, III, 1). L'immagine del *ressort*, della «molla» che rinvia alla «macchina», permette di insistere sul *gioco* della passione-principio all'interno di ogni struttura. L'autentica natura dei governi risiede dunque nella *relazione* tra la natura e il principio, poiché per ciascun ordine «ci vuole una molla (*ressort*) di più» (EL, III, 3), un principio *proprio*. Quella coppia concettuale presenta allora una struttura dinamica. Montesquieu non deduce l'esistenza dei principi, ma mostra come ciascuno di essi conviene alla natura rispettiva di ogni governo, viene *naturalmente* con essa (EL, III, 2). Così, la natura di un governo si compie solo nella misura in cui questa è animata dal suo principio «costituzionale». La virtù deve animare gli Stati repubblicani, l'onore gli Stati monarchici, la paura gli Stati dispotici: «Questi sono i principi dei tre governi. Il che non vuole affatto dire che in una particolare repubblica si sia virtuosi; ma che si dovrebbe esserlo» (EL, III, 11). Se la passione sociale che gli è propria fa difetto, «il governo sarà imperfetto». Il principio e la perfezione non derivano qui né dal diritto né da un dover-essere morale. Montesquieu esprime piuttosto un imperativo della *convenienza* che rimanda alla sua stessa *operatività*, cioè alla buona dinamica di un ordinamento. D'un tratto, ciascun regime è presentato nella sua coerenza effettiva, alla quale partecipano la struttura istituzionale, l'ordine delle leggi positive in quanto ordine giuridico complessivo, e il gioco delle forze sociali nella molteplicità delle loro *potenze* concorrenti<sup>20</sup>. Proponendo l'idea secondo la quale i governi *si ordinano* in funzione dei *ressorts* passionali, Montesquieu intende riflettere sulle condizioni dell'obbedienza rivelandone le motivazioni effettive. Ora, queste ultime appaiono in relazione a delle circostanze determinate, e la questione non è più quella di un consenso originario come nelle varie teorie del contratto. Mano a mano che avanza l'esame funzionale del rapporto delle leggi politiche e civili con la natura del principio dei governi, l'unità del dispotismo differisce da una vera *unione* politica, e la sua *coerenza* risulta sempre più inquietante. Mentre la *moderazione* dei governi appare come una dinamica complessa in cui giocano insieme le forze dei differenti corpi sociali, i costumi e le leggi, in modo che dal temperamento rispettivo dei diversi elementi risulti una specie di equilibrio in

<sup>20</sup> Montesquieu vede molto chiaramente la 'semplificazione' del tessuto socio-politico che avrebbe travolto il pluralismo dell'antica realtà del governo, basata sull'attivismo di poteri concorrenti: «Un tempo, ogni villaggio in Francia era una capitale: oggi non ve n'è che una grande; ogni parte dello Stato era allora un centro di potenza, oggi tutto si riporta a un centro, e questo centro è, per così dire, lo Stato stesso.» (EL, XXIII, 24). Sulle istituzioni di autogoverno d'antico regime, R. Mousnier, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue. 1598-1789*, PUF, Paris 1990, t. I, pp. 335-496.

movimento, l'ordine dispotico è irrigidito nel mero dispiegamento di una violenza necessitante. L'immagine della macchina ben composta, in cui ogni parte è legata alle altre (EL, V, 14) in una *economia* d'insieme (EL, III, 5), rinvia infatti alla dinamica del corpo vivente e capace di azione (EL, XIV, 2). Essa si oppone alla meccanica inflessibile, alla logica dell'urto e del contraccolpo che caratterizza il moto dei corpi *inerti*. Con in dispotismo è come se «la fatalità degli atei» finalmente si realizzasse.

Sul piano metaforico<sup>21</sup>, il dispotismo appare come l'ombra del Leviatano. Con l'opposizione dei regimi moderati alla forma dispotica, il quadro dei tipi di governo descritto nell'EL consente di interrogare il loro *mutamento*: «non ci sono inconvenienti quando lo Stato passa da un governo moderato a un governo moderato, come dalla repubblica alla monarchia o dalla monarchia alla repubblica; bensì quando dal governo moderato cade e precipita nel dispotismo» (EL, VIII, 8). La *caduta* manifesta l'abisso che separa i governi moderati dal dispotismo. Questo, rispetto a quelli è radicalmente *altro*. Il despota non è un «cattivo principe» che non si sarebbe conformato ai suoi «doveri». I «mali» che questo governo così diffuso causa agli uomini (EL, VIII, 8), derivano da un suo 'ordine' proprio di cui bisogna cogliere la logica. La finzione *persiana* fornisce una base rivelatrice a questo paradossale regime: se il dispotismo esiste in una forma mai «perfetta», perché incontra dei limiti esteriori che forzano l'ordine dispotico a comporsi con una determinata legislazione. Si tratta di limiti non politici, i costumi, le forme di vita, gli usi, punti di resistenza che costringono il potere cieco del despota ad esercitarsi attraverso la forza delle *cose*. Se la naturalizzazione asiatica assicura al dispotismo un'esistenza effettiva che permette di procedere alla sua concettualizzazione come vero e proprio *regime*, essa conduce anche ad interrogare i rapporti tra le forze sociali, che sono costitutive dell'ordine politico. Allora, si dovrà ripensare la presunta lontananza di questo regime, che non è il puro fantasma di un *Altrove* esotico, osservando come un passaggio al dispotismo sia possibile nelle condizioni dei governi anche in Europa. Insistendo sull'approccio *strutturale* ai regimi politici, le immagini derivate dalla sua conformazione fisica richiamano l'Europa alla sua concreta realtà, spogliando progressivamente il dispotismo dei suoi suggestivi abiti «persiani»<sup>22</sup>. Se si può passare senza «inconvenienti» da un governo moderato all'altro, l'attenzione del legislatore dovrà essere rivolta alle *condizioni* della moderazione, come mostra l'esame dei «rapporti» che conduce Montesquieu nei primi tredici Libri dell'*Esprit des lois*. L'indagine tipologica

<sup>21</sup> D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, H. Champion, Paris 2008, pp. 161-283.

<sup>22</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna 2001, su Montesquieu in part. pp. 49-50.

apparirà allora come uno sforzo volto ad orientare la concreta produzione del diritto, più che come scrupolo formalistico del «classificare». La nozione di «governo moderato» permette di passare senza soluzione di continuità da Roma all'Inghilterra alla Francia, per vedere come si territorializzano le potenze e le leggi, in un contesto determinato dalle cause «fisiche» oltre che «moralì», dove il riferimento a ciò che è giusto passa sempre attraverso il diritto come realtà viva.

L'inchiesta 'tipologica' non porta ad esaminare separatamente i differenti governi, ma piuttosto a condurre senza sosta le «comparazioni», le valutazioni «relative» che permettano di descrivere la particolarità situata di ogni *ordine*, delle pratiche e delle istituzioni che concorrono a istituirlo.

3. La descrizione dei principi è essenziale a comprendere il dinamismo proprio delle istituzioni. In quanto si rapporta a un dispositivo «passionale» che anima i soggetti sociali nell'ordine politico, essa conduce anche a concentrare l'attenzione sui modi di soggettivazione dei cittadini nei loro rapporti con le leggi, con i costumi e con le diverse istituzioni. La passione-*ressort* trova delle intensificazioni o delle difficoltà in altre passioni sociali che dipendono dalle *consuetudini* di un popolo e dall'*ethos*, dalle *pratiche abituali* che vi si rapportano. La percezione dei cittadini si compone così con i costumi particolari e con i pregiudizi relativi alla loro condizione sociale. Il principio permette di articolare le riflessioni propriamente giuridiche e politiche con approcci che si potrebbero dire *sociologici*<sup>23</sup>, nella misura in cui essi sono rivolti a comprendere il corpo sociale nelle sue pratiche, nei suoi discorsi, nelle sue regole non scritte. Il tal modo lo studio di ciò che «governa» la società è legato alla questione dei governi politici e delle leggi positive nel loro rapporto con *istituzioni* concrete, i costumi, forme ordinanti dotate di plasticità dinamica perché risultato di un'oggettività propria all'agire umano, e di una materialità irriducibile al puro dato sensibile.

Questo campo d'indagine è «immenso», dice Montesquieu, ma è essenziale al legislatore, poiché queste pratiche e queste abitudini sociali sono al tempo stesso condizione e limite della sua azione. È la materia sociale che il legislatore cerca di plasmare, ma che in qualche modo oppone resistenza alla sua attività e nella quale questa trova il suo limite *già* presente. Vi è nell'*Esprit des lois* tutto un lessico dell'affettività che cerca di cogliere le molteplici *nuances* del gioco delle passioni sociali, e che qualifica anche i rapporti e gli intrecci che esistono tra le leggi, i costumi e il «principio», l'aspetto

<sup>23</sup> Sulla lettura "sociologica" di Montesquieu si veda B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

oggettivo del sentire, del modo di porsi, che il singolo vive grazie a questi rapporti; un modo di sentire che è comportamento, disposizione, *costume*. Si tratta di percepire gli accordi o i disaccordi, per *correggere*<sup>24</sup> o per incrementare questo gioco complesso. Se la legge viene svincolata dalla materia sociale da ordinare e dal suo contenuto – il costume già istituito –, il legislatore fa ciò che vuole<sup>25</sup>.

Così, poiché il principio tocca il *modo di sentire* dei cittadini anche l'interrogazione sulla libertà esce dal quadro solo giuridico e si estende dal civico al civile<sup>26</sup>: la libertà non può più essere pensata astrattamente nel suo rapporto con ciò che fonda assolutamente la sovranità o nel suo rapporto con l'obbedienza o con la «virtù cittadina»: l'istituzione è già lì. Bisognerà allora osservare tutte le forme di vita che danno un senso, per il cittadino, a ciò che egli *sente* come libertà. Bisognerà esaminare come la forza dell'attaccamento ai diversi costumi, alle maniere, alle consuetudini, radica anche il sentimento di libertà in un vissuto sociale concreto: poiché è solo così che il desiderio di vivere in società può veramente avere significato per il cittadino, ed è così che la libertà conduce al paradosso dell'amore delle leggi<sup>27</sup>. In definitiva, proprio perché è ciò che anima e mette in tensione i *ressorts*, le *molle* del governo il «principio» permette di comprendere il divenire storico. Nella *Prima Parte* dell'*Esprit des lois* l'esposizione dei principi è infatti seguita dalla disamina delle diverse istituzioni che si rapportano alla passione principale propria di ciascun governo. Dall'educazione (Libro IV) alla condizione delle donne (Libro VII), Montesquieu esamina i presupposti reali che concorrono alla forza del principio, alla sua azione sui modi di vivere dell'essere umano, e che permettono così una regolazione effettiva della società che si accorda con la dinamica del suo governo. Si tratta di far vedere ciò che favorisce quei principi o, al contrario, ciò che intralcia la loro efficacia, fermo restando che non significa individuare delle «cause» quanto piuttosto misurare una *dinamica* dei rapporti, dove l'effetto retroagisce ogni volta sulla causa: «Questo rapporto delle leggi con il principio tende tutte le molle del governo; e questo principio a sua volta ne riceve una nuova forza. È così che nei moti fisici, all'azione segue sempre una reazione» (EL, V, 1). Le comparazioni non permettono solo di rendere conto delle istituzioni «singolari» di una comunità politica – gli usi, i costumi, le maniere che la intessono – esse valutano anche

<sup>24</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Bompiani, Milano 2014, p. 661.

<sup>25</sup> Su questo, T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A commentary on the Spirit of laws*, The University of Chicago Press, Chicago 1973, pp. 234-239.

<sup>26</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil. De la citoyenneté chez Montesquieu*, in «Revue Montesquieu», 3, 1999, pp. 41-61.

<sup>27</sup> Cfr. F. Markovits, *Le paradoxe de l'amour des lois*, in J. Boulad-Ayoub *et al.*, a cura di, *L'Amour des lois*, Presses Universitaires de Laval - L'Harmattan, Laval - Paris 1996, pp. 79-102.

come queste istituzioni possono *convenire* con il tipo di governo e le leggi che la comunità si dà in ogni situazione determinata, esse esercitano un *esprit* di discernimento che porta a valorizzare la *differenza*. Questa indagine, allora, ripropone la necessità di affrontare la questione della «corruzione del principio». Nei differenti aspetti presi in esame, il rapporto con le leggi non è sempre della stessa natura, ma suppone spesso un'articolazione con i costumi e le maniere, gli *abiti*, i modi di sentire, i modi d'essere società, che permette di riflettere sulla forza effettiva dei principi, sulla loro capacità istituyente. In questa ricerca si possono individuare due poste in gioco: l'esame dei rapporti conduce Montesquieu a precisare sempre meglio l'opposizione della monarchia e del dispotismo, ma anche le condizioni necessarie alla maniera d'essere dei gruppi sociali e le modalità di esercizio del potere del monarca in rapporto al *ressort*-onore. Montesquieu si interroga inoltre su come il regime moderato possa tendere verso dispotismo<sup>28</sup> e sottolinea i segni che rivelano questa deriva dell'istituzione.

L'analisi dei rapporti permette anche di precisare le caratteristiche della *virtù* e dell'*onore* e, dunque, di interrogare *positivamente* i possibili modi di istituzione di un governo moderato. Dissociando l'onore dalla virtù (EL, III, 5), Montesquieu vuole mostrare come ciascun principio è vettore della propria validità, che si iscrive a sua volta in un ordine coerente. Spetta al legislatore favorire il modo di regolazione passionale che si accorda meglio con lo «spirito generale del popolo» per mezzo del quale il governo deve essere istituito. Se il governo monarchico appare quello che meglio *conviene* all'Europa, bisognerà descrivere la forma particolare che questo regime assume, rispecchiando i motivi concreti che spingono i diversi popoli e le realtà emergenti a istituzionalizzarsi e a stabilizzarsi in una relativa *durata*. Bisognerà pensare le monarchie nei loro luoghi propri, nel loro elemento particolare, e da questo punto di vista l'esperienza della Francia e dell'Inghilterra non sono affatto tra loro sovrapponibili a causa dell'elemento di contingenza storica da cui trae forma ogni istituzione, ogni ordinamento effettivo<sup>29</sup>. Per questo la distinzione della virtù e dell'onore – nel loro emergere *come istituzioni* e cioè come realtà “istituite” – suscitò le più aspre proteste da parte dei teologi critici di Montesquieu. Oltre alla censura ecclesiastica suscitata

<sup>28</sup> D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005 e Id., *Dispotismo e libertà in Montesquieu*, in Id., a cura di, *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 2001-2002, t. 1, pp. 189-255.

<sup>29</sup> Montesquieu gioca sul doppio significato della parola *mœurs*, descrittivo quando indica i modi di fare collettivi o più normativo, come quando si parla di «bonne vie et mœurs» per indicare gli effetti dei mutamenti nei rapporti sociali: «la société des femmes gâte les mœurs et forme le goût» (EL, XIX, 8). Cfr. C. Larrère, Montesquieu et le «doux commerce»: un paradigme du libéralisme, in «Cahiers d'Histoire. Revue d'histoire critique», 123, 2014, pp. 21-38.

dall'abbandono della «virtù cristiana», e della sua funzione sociale (che definisce ad un tempo l'obbedienza dei governati e i doveri dei governanti), le critiche vennero anche dai partigiani della monarchia così come dagli autori di orientamento “repubblicano”.

L'esame del rapporto dei «principi» con l'educazione impartita nei diversi governi mette in campo una antropologia politica differenziata: la natura degli uomini che vivono in società è modellata dall' «educazione generale»<sup>30</sup> che mostra come possano formarsi le rappresentazioni e le istituzioni che alimentano le passioni sociali e politiche. Il Libro IV mostra come l'istituzione-onore si apprende attraverso l'esempio e quali sono le componenti delle regole di *distinzione* che vi sono connesse (EL, IV, 2). Rispetto alla satira che appariva ancora nelle *Lettere persiane* emerge ora una conoscenza più penetrante che svela la *funzione* dell'onore «come principio» istituyente e che riposa su una *descrizione* esatta dei suoi modi di istituzione. È nel governo repubblicano che è necessaria «tutta la potenza dell'educazione» (EL, IV, 5), poiché la virtù politica, l'«amore delle leggi e della patria», presuppone da parte di ciascun cittadino una «rinuncia a sé». Per i cittadini qui la regola non è però una norma che semplicemente interdice e sanziona, ma un'ingiunzione a creare e innovare le relazioni materiali e simboliche che costituiscono il loro legame. D'altra parte, la virtù si caratterizza a sua volta per mezzo dell'amore dell'uguaglianza e quello della frugalità (EL, V, 4), una passione che diventa *costume*, e che richiede un dispositivo istituzionale complesso e fragile ad un tempo perché la repubblica, conformemente al suo principio, deve mantenersi attraverso «la purezza dei costumi». Nelle monarchie, dove l'istituzione-*onore* supplisce alla virtù (EL, III, 6), le leggi devono sostenere il gruppo sociale che ne interpreta la capacità ordinante al più alto grado, la nobiltà (EL, V, 9) che costituisce nella sostanza i poteri intermedi «subordinati e dipendenti» (EL, II, 4). Questo conduce ancora una volta ad opporre «l'eccellenza del governo monarchico» (EL, V, 11), in cui la combinazione complessa delle potenze, «capolavoro di legislazione», alimenta l'amore per la libertà, al governo dispotico che «salta, per così dire, agl'occhi» (EL, V, 14). Mostrando come i costumi, sia che si tratti di costumi «virtuosi» che «aristocratici», sono ad un tempo coercitivi e incitatori, come la loro capacità ordinante sia dotata di una relativa autonomia rispetto ai contesti empirici, Montesquieu impegna il «saggio legislatore» (EL, VI, 13) a preferire nel campo del diritto penale, ad esempio, delle pene *douces*<sup>31</sup>. Il Libro VII dell'opera mostra, a sua volta, come il *lusso* sia necessario alle monarchie e incompatibile con la

<sup>30</sup> Montesquieu, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, a cura di D. Felice, ETS, Pisa 2004, p. 72.

<sup>31</sup> D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il potere di punire*, Donzelli, Roma 2016, pp. 37-42.

virtù repubblicana e i suoi costumi (EL, VII, 4). E così la condizione delle donne nelle monarchie, legata al lusso come distinzione e modo di vita che cristallizza il bene nelle *cose* e nelle *mode*, rivela il gioco proprio di quei costumi e di quelle maniere, ma rivela anche quale sia l'*esprit* che regna in un determinato *milieu* (EL, VII, 9), al di là delle forme politiche e giuridiche che lo governano. La struttura *dinamica*, la *forma fluens* messa in evidenza dalla coppia concettuale natura/principio, permette insomma di rendere conto delle «storie di tutte le nazioni» che si intessono e si mescolano ogni volta alle leggi e ai costumi. Gli accordi e i disaccordi, che rinforzano o riducono l'efficacia dei principi, indicano le diverse *possibilità* racchiuse in ogni situazione concreta, le istituzioni pensate come risultato mai definitivo di una tensione di mezzi preesistenti potenzialmente in grado di configurare strutture diverse. Il pericolo del dispotismo orienta così la pratica legislativa, ma i cambiamenti non sono mai compresi a partire da una causa finale che spieghi un senso e una direzione della storia. Ciascun ordine concreto consiste in un equilibrio *in movimento*, teatro di combinazioni strategiche sempre cangianti, il cui divenire dipende ad un tempo dalla «natura delle cose» e dalla ragione umana che vi si applica. Non c'è né «fatalità cieca» né Provvidenza della quale svelare il disegno nascosto<sup>32</sup>. Se l'ordine delle cose e dei rapporti è il loro *ordinarsi* concreto, la conoscenza di quest'ordine *storico* è indispensabile a chiarire il suo campo di applicazione proprio. Se vi sono situazioni in cui lo svolgersi degli eventi non offre effettivamente presa all'ordine della legge, l'incapacità di resistere alla corruzione deriva il più delle volte dal fatto che questa non sa cosa realmente *conviene* fare e dal fatto che colui che sarebbe deputato a farlo è incapace di cogliere l'elemento concreto a partire dal quale esercitare la sua azione. Nelle *storie* di cui Montesquieu si fa narratore nell'*Esprit des lois*, nelle quali non vi è mai un vero momento iniziale o fondatore, i legislatori devono sempre *correggere* e continuare nell'opera ininterrotta di applicazione concreta della ragione *delle leggi*, e del loro *esprit*. Sapere che «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre con quella dei principi» (EL, VIII, 1). La passione sociale sulla quale si regola l'equilibrio del governo può così essere diversamente inclinata dalle inflessioni che toccano i molteplici rapporti che si istituiscono tra le leggi e i costumi e che riverberano a loro volta nei modi concreti di governo. Questi cambiamenti sono, il più delle volte, insensibili, ma la loro efficacia è *reale*. Poiché, «una volta corrotti i principi del governo, le leggi migliori diventano cattive, e si ritorcono contro lo Stato; quando i principi di esso sono sani, le

<sup>32</sup> Si situa a quest'altezza la questione dello "spinozismo" di cui fu accusato Montesquieu dai teologi gesuiti e giansenisti. Cfr. C. Oudin, *Le Spinozisme de Montesquieu, étude critique*, Slatkine Reprints, Genève 1971 (1911); P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Slatkine Reprints, Genève 1979, pp. 447-466.

leggi cattive hanno l'effetto delle buone; la forza del principio la vince su tutto» (EL, VIII, 11). Montesquieu, seguendo qui Machiavelli, mostra come nelle repubbliche la virtù scompare con la corruzione dei costumi sia «quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema» (EL, 2); mostra come, nella monarchia, l'onore scompare con la concentrazione dei poteri: «la monarchia va in rovina quando il principe, avocando tutto unicamente a se stesso, restringe lo Stato alla sua capitale, la capitale alla sua corte, e la sua corte alla sua sola persona» (EL, VIII, 6). L'essenziale è allora conservare la vitalità dei principi in questi regimi *moderati*, accordando le leggi e i costumi, evitando di correggere i costumi con le leggi (EL, XIX, 5-8), per prevenire una caduta irreparabile verso il dispotismo. L'ordinamento costituzionale delle repubbliche antiche, che presupponeva una «purezza dei costumi», sembra ormai appartenere ad un passato a cui non è più possibile fare ritorno. Nella storia dell'Europa la monarchia offre ancora delle possibilità inedite, e tuttavia non bisogna cercarne *un* modello precostituito, vale a dire *una* forma capace di valere in ogni luogo, l'aspetto formale che caratterizza il moderno concetto di potere, ma piuttosto pensare *le* diverse situazioni esemplari: il mezzo – l'articolarsi *in situazione* delle maniere, dei costumi e delle leggi in un ambiente sociale determinato – non si colloca nell'ordine dei principi né i quello dei fini, ma in un teatro di combinazioni strategiche sempre mutevoli.

4. La problematizzazione della natura delle leggi spinge Montesquieu a indagare come queste «doivent se rapporter au degré de liberté que la constitution peut souffrir» (EL, I, 3). Questa esigenza di *convenance* mostra ancora una volta come la *possibilità* della libertà sia assolutamente centrale nel suo pensiero politico. Ma sottolinea anche che essa non si comprende che *in relazione* ad una situazione concreta, cioè nel gioco che permette la distribuzione dei *poteri* e la loro articolazione<sup>33</sup>. Che una costituzione possa effettivamente «souffrir» un certo *grado* o un altro di libertà, è proprio della sua «moderazione». Ma l'idea di *grado* di libertà mostra a sua volta che vi è una pluralità di soluzioni moderate possibili, e che bisogna partire dalla pluralità delle «potenze» per determinare una *soglia*, cioè una convenienza-limite che ridefinisca propriamente le caratteristiche della libertà in questione. Questo comporta la sua problematizzazione: Montesquieu non interroga più la libertà come i filosofi del contratto sociale, o come

<sup>33</sup> Sul significato storico-concettuale della 'separazione dei poteri', si veda C. Eisenmann, *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in «Cahiers de philosophie politique», n. 2-3, 1984-1985, pp. 3-34; Id., *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, *ivi*, pp. 35-66; M. Troper, *Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs*, *ivi*, pp. 67-79 e L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, PUF, Paris 2003 (1959), spec. pp. 98-108.

coloro che cercano un'*origine* naturale delle leggi. Per costoro la questione della libertà dell'individuo dipende dall'elemento della sovranità e dunque dall'azione politicamente efficace dei singoli sulla base della loro volontà, e porta con sé la problematica complessa legata all'opposizione popolo/sovrano: quale sia la fonte dell'autorità, dell'obbligazione autentica, del diritto di resistenza, come emerge all'inizio dell'enumerazione dei diversi significati attribuiti alla parola «libertà» (EL, XI, 2). Per Montesquieu la libertà *non* è un dato naturale né l'effetto di un contratto. Non ha un'origine pattizia, anch'essa da pensare in una situazione concreta, nei rapporti che gli uomini intrattengono effettivamente tra di loro. Questo ci deve indurre a distinguere la libertà «del governo», che è relativa al modo in cui le potenze giungono a temperarsi e in cui i poteri sono distribuiti, dalla libertà del cittadino (EL, XII, 1): anche in questo caso essa dipende più dalle leggi *civili*, dai costumi e dalle maniere, che dalle norme di una costituzione “formale”. Montesquieu è agli antipodi della concezione che attribuisce valore assoluto e incondizionato a una legge astratta. Non esiste per lui alcun *dispotismo* della legge, così come l'ha postulato il razionalismo giuridico nel XVIII secolo<sup>34</sup>. Se la libertà del governo, resa possibile dalla moderazione nell'esercizio dei poteri, non determina assolutamente la libertà del cittadino, resta il fatto che quando i poteri si concentrano emerge la tendenza a fare «leggi tiranniche per eseguirle tiranicamente» (EL, XI, 6). Bisogna evitare quindi che la *plenitudo potestatis* possa essere applicata in tutto il suo vigore in un solo punto, quale che esso sia; occorre invece che essa sia sempre *mediata* da un organo apposito con competenze fisse, da un *potere limitato*, provvisto insieme ad altri organi ugualmente intermediari di una competenza che non possa essere soppressa ad arbitrio. Il risultato è che la libertà del cittadino si trova così protetta di fronte all'onnipotenza dello Stato, *trattenuta* in una rete di competenze circoscritte. In questa rete di rapporti complessi, la vera natura della libertà non appare nella messa a tema del fondamento dell'autorità e dell'obbedienza che mostri come l'individuo si sottomette volontariamente ai suoi obblighi, ma invece nell'esame dell'articolarsi delle potenze, cioè sul piano del diritto politico e nell'esame dei condizionamenti legali e extra-legali, *costumi, maniere, esempi ricevuti*, che agiscono sul cittadino, e cioè sul piano del diritto *civile*: «Non basta aver trattato della libertà politica nel suo rapporto con la costituzione; bisogna farla vedere nel rapporto che ha col cittadino» (EL, XII, 1). La libertà *effettiva* non deriva dalla volontà sovrana dell'individuo, com'è nel dispositivo concettuale del giusnaturalismo, dove per essere felice la volontà (ossia l'agire) dev'essere assoluta, dis-

<sup>34</sup> G. Tarello, *Storia della cultura giuridica moderna*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 97-189.

sociata com'è da ogni condizionamento da parte di altri uomini, *indipendente*, autonoma<sup>35</sup>. Dove l'uomo non sopporta dipendenze né rapporti stabili ed involontari, *consuetudini, abiti*, la natura reclama per lui «indipendenza». In Montesquieu, invece, essa dipende da un'istanza differente che riconosce la libertà di ciascuno come «una parte della libertà pubblica» (EL, XV, 2). Soltanto nell'*ethos* costituito dall'ordito delle regole che risultano dalla compenetrazione di più ordinamenti successivi e dalla compresenza di diversi ordini nel tessuto costituzionale, un'esperienza giuridica sedimentata nel divenire storico, soltanto cioè all'interno del *deposito* delle leggi (*depôt des lois*) proprio di ogni nazione, a ciascuno è garantita la libertà *civile* e la sua connessione possibile con quella di ogni altro. Di qui la distinzione che Montesquieu traccia tra questa libertà, propria di «una società dove ci sono delle leggi», e la semplice «indipendenza» (EL, XI, 3).

All'interno di questo *milieu* sociale e storico in cui vivono le leggi, la libertà *politica*, a differenza della libertà «filosofica» che consiste nell'esercizio privato della propria volontà, «consiste nella sicurezza, o almeno nell'opinione che si ha della propria sicurezza» (EL, XII, 2). Insistendo sulla «percezione» soggettiva della libertà, definita come «opinione che si ha della propria sicurezza», Montesquieu apre alla domanda sulla sfera delle rappresentazioni che sono legate ai costumi, alle consuetudini, alle maniere, agli esempi ricevuti, alla religione, ecc. Cioè a una realtà *istituzionale*<sup>36</sup>. La libertà, «ce bien qui fait jouir des autres biens» (P, 1574), si definisce allora *positivamente* nelle forme di vita e nelle istituzioni. Così, è la natura stessa della cittadinanza che bisogna prendere in esame, senza ridurla al suo versante «civico». Poiché anche la cittadinanza va compresa nelle sue appartenenze<sup>37</sup>, nel tessuto di relazioni, di obblighi e di dipendenze che un cittadino intrattiene con gli altri in una situazione concreta. L'istituzione è già presente: una cittadinanza senza istituzione è di fatto una contraddizione in termini. I cittadini sono sempre dei *con*-cittadini o dei *co*-cittadini, che si conferiscono reciprocamente i diritti di cui godono; la dimensione di reciprocità è costitutiva. Bisogna interrogare, anche qui, ciò che lega il cittadino agli altri, il suo essere in relazione all'interno degli istituti nei quali si producono quei legami e all'*opinione* che egli si fa di quei vincoli sociali: è la natura della *relazione* che è istituyente (o destituyente). Quello che lega tra loro i cittadini

<sup>35</sup> A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in Id., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Angeli, Milano 1999, pp. 83-142; e Id., *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, ivi, pp. 189-205.

<sup>36</sup> Y. Thomas, *L'institution civile de la cité* (1993), in Id., *Les opérations du droit*, a cura di M.-A. Hermitte e P. Napoli, Le Seuil, Paris 2011, pp. 103-130.

<sup>37</sup> C. Larrère, *Le civique et le civil*, cit. e Ead., *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in «Droits», 19, 1994, pp. 11-22.

è il fatto che la *reciprocità* dei diritti e dei doveri implichi al tempo stesso la *limitazione* del potere dei governanti e la *cura* del governo e delle leggi da parte dei governati:

Si può definire questa virtù, l'amore delle leggi e della patria. Quest'amore, richiedendo una preferenza continua verso l'interesse pubblico in confronto al proprio, conferisce tutte le virtù particolari; esse non sono altro che tale preferenza. Quest'amore è particolarmente legato alle democrazie. Soltanto in esse il governo è affidato ad ogni cittadino. Orbene, il governo è come tutte le cose di questo mondo: per conservarlo, bisogna amarlo (EL, IV, 5).

Bisognerà allora opporre la sicurezza effettiva, la libertà reale, che è in parte assicurata dalla buona distribuzione dei poteri, all'opinione che si ha di questa sicurezza, che potrebbe invece essere del tutto illusoria?<sup>38</sup> Che cosa dovremmo pensare di quel popolo che «ha preso per molto tempo la libertà per l'uso di portare una lunga barba»? (EL, XI, 2) Non basta seguire gli usi e i costumi ricevuti, uniformarsi alle consuetudini per «far apparire» libero un determinato governo, «un governo libero, cioè sempre in fermento, non potrebbe conservarsi se non fosse capace di correggersi mediante le sue stesse leggi»<sup>39</sup>. Un governo *libero* richiede cura e correzione, implica «l'amore delle leggi e della patria». In che misura l'opinione che ciascuno ha della propria libertà può essere illusoria e quale libertà bisogna *soggettivare* (bisogna *amare*) in quella particolare situazione e nel suo tessuto giuridico, etico, consuetudinario, questo è ciò che è da pensare<sup>40</sup>. La questione è problematica quando si constata che certi popoli non possono «sopportare» la libertà, come se si trattasse di un'aria troppo pura, «nociva a chi è vissuto in paesi paludos» (EL, XIX, 2). Oltre alle condizioni politiche e giuridiche che determinano quale «grado» di libertà la costituzione può sopportare<sup>41</sup> e che permettono di assicurarla a un dispositivo costituzionale, vi sono le condizioni relative ai costumi, alle usanze, alle maniere e a tutto ciò che tocca l'*esprit* di una nazione e il suo *oggetto*<sup>42</sup>, e che determina il modo in cui i cittadini soggettivano le loro libertà: «ciascuno ha chiamato libertà il governo conforme alla proprie consuetudini o alla proprie inclinazioni» (EL, XI, 2).

<sup>38</sup> G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009, p. 31.

<sup>39</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani*, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 661.

<sup>40</sup> R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), trad. it. di G. Panzieri, il Mulino, Bologna 1972, pp. 169-170. Cfr. M. Foucault, *Illuminismo e critica* (1978), ed. it. a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 1997, pp. 37-43.

<sup>41</sup> Sul significato costituzionale del grande dibattito storico-politico che si svolge nella Francia del XVIII secolo sulla *nation* e sulla sua "libertà", si veda É. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle*, Slatkine reprints, Genève 1978 (1927); cfr. A. Biral, *Rappresentazione e governo nel '700 francese*, cit., p. 190.

<sup>42</sup> Cfr. D. Vernazza, *L'esprit d'une nation, et son objet*, in «Diciottesimo Secolo», vol. 2, 2017, pp. 217-227.

Poiché vi è una dinamica *relazionale* nella quale si forma l'opinione che i cittadini possono disporre di libertà, questa opinione può essere illusoria, suscitata com'è dalle stesse abitudini sociali particolari che la inducono. E dal momento che il legislatore non ha, per Montesquieu, un'influenza diretta su questa dinamica, non sarà quella figura mitica che (come accadrà in Rousseau) con la sua autorità legiferante dà forma alla materia informe di un corpo sociale<sup>43</sup>. Dal momento che può sembrare vano voler rendere libero un popolo anche quando questa libertà gli appare insopportabile, sarà necessario che il legislatore si serva di quell'opinione per assicurare la coesione sociale. Ciò che va scongiurato è la servitù del dispotismo, e così essenziale sarà mantenere la moderazione del «tout ensemble» della società, che può essere ottenuta anche per mezzo dell'opinione nella quale vivono i cittadini, legati al buon funzionamento di un «ordine» e che partecipano, anche se in maniera non intenzionale, alla dinamica del tutto, «sentendosi» liberi. Se è vero che i costumi sono una condizione insuperabile che definisce la maniera in cui è effettivamente possibile sentirsi liberi in una situazione concreta, lo scopo principale di Montesquieu consiste nell'illuminare i governanti che dovrebbero saper governare *in situ*, componendo di volta in volta l'azione di governo nella realtà definita dalle circostanze *reali* e delle relazioni determinate che producono istituzioni e fatti istituzionali.

Ma una buona politica non è soltanto una politica 'negativa', una politica del 'contenimento' o del *katechon*<sup>44</sup>: un freno che cerchi di evitare il dispotismo e di scrutare i sintomi che annunciano la caduta nella malattia. Una buona politica cerca di pensare positivamente il bene in una situazione concreta. Anche la libertà non deve soltanto essere pensata in opposizione alla servitù del dispotismo (EL, VI, 2). La libertà «filosofica» dell'individuo deve essere compresa perché l'uomo non sa mai con certezza ciò che è conveniente, e così non è indifferente che il popolo sia «illuminato» (EL, *Prefazione*) su ciò che *conviene*. Non si tratta di radicare le abitudini sociali, ma di trasformarle per mezzo di altre abitudini. Essendo l'essere umano «cet être flexible, se pliant dans la société aux pensées et aux impressions des autres» (*ibidem*), è necessario che chi governa tenga conto di questa *flexibilité* e quindi «change par les manières ce qui est établi par les manières». È infatti «une très mauvaise politique, de changer par les lois ce qui doit être changé par les manières» (EL, XIX, 14).

<sup>43</sup> Se le società hanno una struttura che risulta dalla natura stessa degli elementi dai quali sono composte e dalla loro disposizione, non è più necessario ricorrere alla figura del legislatore, come fa Rousseau (E. Durkheim, op. cit., p. 41).

<sup>44</sup> Sulla tematica del *katechon*, si veda M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.

La domanda: «Come si fa a essere Persiano?»<sup>45</sup> serviva nelle *Lettere persiane* da specchio per riflettere le condizioni dell'apparire dell'opinione spontanea che il francese può avere di se stesso. L'esame delle leggi e delle libertà condotto nell'*Esprit des lois*, la comparazione incessante dei costumi e delle situazioni 'locali', deve consentire la stessa riflessione. L'opinione del singolo, però, non è semplicemente un modo di percezione passivo, o un materiale di cui il legislatore "illuminato" deve tenere conto, essa manifesta piuttosto l'interesse del cittadino a una partecipazione al governo della comunità politica, cioè al suo vivere libero. Pensare la libertà implica una problematizzazione delle condizioni dell'azione di governo e delle determinazioni concrete del suo esercizio, perché l'opinione dei governati si trova nella posizione di poter giudicare delle leggi, le «istituzioni particolari e precise del legislatore» (EL, XIX, 14), in modo che chi governa venga istituito, controllato e destituito dalla presenza politica dei governati (EL, XXIX, 19), co-implicati in una medesima composizione di rapporti di governo. Composizione sempre situata, condizionata, contingente, mai garantita dalla forza e dalla volontà una volta per tutte. È a quest'altezza che si compie l'eclissi del paradigma hobbesiano della sovranità sradicata dalla *costituzione* storica<sup>46</sup>.

Proprio qui, infatti, ritroviamo il problema dei "buoni costumi". Da una parte, questi regimi di condotta infra-legali sono il prodotto di una necessità – implicano cioè una materia concreta che in essi si esprime – e hanno a che fare con un *ressort* già presente nel loro "principio", visto che vi è una connessione strettissima tra l'*esprit général* – il modo di sentire comune – e i costumi di una certa comunità; dall'altra, essi derivano dalla conquista della libertà e della *virtù*, dalla capacità cioè di darsi leggi convenienti al vivere libero, di disciplinarsi a questo modo di vivere e alla capacità istituyente che in questo si esprime, la capacità di *politicizzare* le relazioni di cui è fatto. È un processo di socializzazione regolata, capace di istituzione, in cui si conserva una materia che ha già in sé forza ordinante, che è innervata cioè da una speciale normatività pratica. I costumi sono, infatti, «istituzioni della nazione in generale» (EL, XIX, 14), dotate di una propria potenza regolatrice, un *nomos* o una forza nomica immanente all'*esprit général*, cioè inscritta nelle relazioni e nelle pratiche effettive attraverso le quali la *nation* vive se stessa, inseparabili dal *tono* in cui risuona la singolarità dell'*esprit*, il ritmo caratteristico di una

<sup>45</sup> *Lettere persiane*, Lettera XXVIII, in Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, cit., p. 91. Si veda su questo, P. Valéry, «Préface» aux *Lettres Persanes* (1926), in Id., *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, Paris 1957, vol. I, pp. 516-521.

<sup>46</sup> C. Larrère, *Montesquieu: l'éclipse de la souveraineté?* in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G. M. Cazzaniga et Y.-C. Zarka, ETS-Vrin, Pise-Paris 2001, t. 1, pp. 199-214. Ci permettiamo di rinviare al nostro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 41, 2012, pp. 67-98.

data società: «Non appena il tono è dato e fatto proprio, esso solo governa, e tutto quanto possono fare o immaginare i sovrani, i magistrati, i popoli, sia che sembrino contrastare o seguire questo tono, vi si riferisce sempre (*s'y rapporte toujours*)»<sup>47</sup>. Abitudini, costumi, maniere sono, nel pensiero di Montesquieu, istituzioni le cui capacità regolative, non rappresentando il privilegio di alcuna volontà sovrana, si misurano nei limiti di una realtà storicamente determinata, plurale, e cioè in uno spazio *politico*. Perché “politico” è lo spazio che gli esseri umani con le loro pratiche rendono disponibile al loro cooperare, sempre riconfigurato nell’esteriorità delle relazioni in cui essi interagiscono e si muovono, negli usi sviluppati nella vita comune, nel processo dinamico del loro articolarsi nella costituzione di una dimensione istituzionale della propria libertà. Nel disporsi cioè delle *pieghe*, «que de certaines institutions, de certains usages, de certaines habitudes»<sup>48</sup> imprimono a quello spazio, che le implica nelle connessioni e nelle differenze, nei «rapporti» di cui sono fatte e nella loro capacità di *comporre* società.

<sup>47</sup> *Della politica*, in Montesquieu, *Scritti filosofici giovanili [1716 - 1725]*, a cura di D. Felice, CLUEB, Bologna 2010, p. 77. Leopardi dirà che in una società il *tono*, «il buon tuono è, non solo il più forte, ma l’unico fondamento che resti a’ buoni costumi, e che i buoni costumi non sono esercitati per altro, generalmente parlando e delle classi civili, che per le ragioni per cui si esercita il buon tuono, e che dove il buon tuono della società non v’è o non si cura, quivi la morale manca d’ogni fondamento e la società d’ogni vincolo, fuor della forza, la quale non potrà mai né produrre i buoni costumi né bandire o tener lontani i cattivi.» (G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl’Italiani*, in Id., *Poesie e Prose*, vol. II, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1988, p. 452).

<sup>48</sup> Montesquieu, *Essai sur le goût. Dans les choses de la nature et de l’art*, in *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1240.

## MONTESQUIEU: LE ISTITUZIONI DELLA PLURALITÀ

### 1. Eterogeneità

Leggiamo nelle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*: “Ciò che si chiama unione, in un corpo politico, è cosa assai ambigua; quella vera è unione armoniosa, la quale fa sì che tutte le parti (*toutes les parties*), sebbene possano sembrarci opposte, concorrono al bene generale della società, come le dissonanze nella musica, concorrono all'accordo totale. Può esserci unione in uno Stato ove si creda di veder solamente disordine (*où on ne croit voir que du trouble*), ovvero un'armonia donde risulti la felicità, che sola è vera pace (*qui seul est la vraie paix*). Accade come per le parti dell'universo, eternamente legate dall'azione delle une e dalla reazione delle altre (*éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres*)” (Montesquieu 2014<sup>1</sup>, 667-68). Nel pensiero di Montesquieu, il carattere *eterogeneo* del campo sociale si impone con la forza di un'evidenza. Quest'evidenza risulta in primo luogo dal fatto che lo studio delle società umane lo ha convinto che si tratta di un dato effettivo, oggettivo e inaggirabile: che si tratti di osservarla dall'angolatura antropologica, sociologica o storica, l'eterogeneità sociale si dà a vedere come una costante, come un'invariante di ogni comunità organizzata. Così, Montesquieu descrive in ciascun “corpo politico” i *gruppi* sociali o *forze* sociali costituite, dal momento che è la distribuzione delle funzioni tra i gruppi che soprattutto attira la sua attenzione<sup>2</sup>. Quest'evidenza Montesquieu la riporta alla premessa generale che ha posto alla base della sua ricerca: la libertà postula la diversità umana, una diversità che non sparisce con l'avvento della società – fatta eccezione per la società sottomessa alla regola del despota, ma si tratta in questo caso appunto di un'eccezione, dal momento che questo governo gli appare “contro natura”: l'espressione stessa “società dispotica” è infatti, per Montesquieu, un ossimoro. Dato che la società è il luogo per eccellenza in cui si esprimono i valori che muovono gli individui e i gruppi costituiti, essa non può essere assunta se non come un insieme *eterogeneo* (Foucault 2001, 1006) quello spazio nel quale si svolge uno scambio

<sup>1</sup> Citeremo d'ora in poi tra parentesi nel corpo del testo da questa bella edizione italiana delle opere di Montesquieu.

<sup>2</sup> Per Roma si veda la fine del libro XI dell'*Esprit des lois* (d'ora in poi la sigla *El* nel corpo del testo seguita da indicazione in lettere romane del libro e in cifre arabe del capitolo), i capitoli 12-19, ma anche le *Considerazioni*, capitolo IX.

permanente, una giustapposizione, una *liaison*, una coordinazione di differenti “poteri” che mantengono la loro specificità. Ed è proprio in una sorta di principio di indeterminazione che la società trova il suo *ressort*, come vedremo. Questa concezione dell’essere sociale risulta innanzitutto, e prima di tutto, da una constatazione storico-sociologica, per così dire, ricavata da Montesquieu grazie allo sguardo attraverso il quale nel corso di vent’anni, nella lunga indagine preparatoria che precede la pubblicazione dello *Spirito delle leggi* (1748) ha scrutato le differenti società umane. I molti viaggi che gli hanno fatto scoprire l’Europa, così come la frequentazione assidua dei libri. Dalle relazioni di viaggio alle opere di diritto, di filosofia e di storia presenti nella sua biblioteca di La Brède, da cui risulta uno studio minuzioso e straordinariamente vasto<sup>3</sup> anche delle società che non ha potuto conoscere direttamente, “*les récits de voyage*” degli antichi e dei moderni gli hanno fornito la convinzione che è proprio l’elemento della *pluralità* ciò che caratterizza le società umane: all’ “infinita diversità di leggi e di costumi”, dice riecheggiando Montaigne e la tradizione libertina e scettica, fa da *pendant* un’altra ‘diversità’, questa volta *all’interno* della società stessa. Insomma, come scrive Raymond Aron, “la sua idea ultima è che l’ordine sociale è, per sua essenza, eterogeneo” (Aron 1972, 70)<sup>4</sup>. Montesquieu respinge così l’idea di un’unità superiore, pre-esistente, immaginata come forma di un corpo unitario precedente in qualche modo all’avvento della società. Quest’ultima è invece qualcosa come un *fatto* che si offre all’osservatore nella sua irriducibile diversità. Gli uomini, benché “ontologicamente” simili per la loro comune condizione, sono presi nel movimento della società da un intreccio di valori e da una molteplicità interessi tanto più marcata quanto più estesa e complessa è la rete di interdipendenze in cui è implicata ogni esistenza sociale, come ha sottolineato Durkheim (1953) nella sua tesi latina, “*Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit?*”, secondo il quale Montesquieu ha importato il metodo sperimentale dentro la fisica sociale. Il rimprovero di ‘conservatorismo’ rivolto a Montesquieu sembra allora mancare il suo bersaglio. A cominciare da Althusser, che ha rimproverato Montesquieu, alla fine del suo libro, *Montesquieu. La politique et l’histoire* (2003, 118), di un *parti pris* che sarebbe assunto da un “féodal ennemi du despotisme”, che non ha “fait figurer au partage du pouvoir une autre puissance que celles qui recevaient les honneurs de la théorie politique: la ‘puissance’ de la masse du peuple [...]”. In realtà, ciò che Althusser non coglie è il fatto che Montesquieu ha in mente una concezione dell’ordine sociale

<sup>3</sup> Sulla vastità di queste conoscenze, in particolare sul mondo extra-europeo e soprattutto orientale, si veda il libro importante di Rolando Minuti (2015). Sulla rilevanza delle relazioni di viaggio in Montesquieu, cfr. Dodds 1980.

<sup>4</sup> Si veda sull’interpretazione durkheimiana di Montesquieu il fondamentale saggio di Bruno Karsenti (2006, 34-53).

che non si limita a riprodurre, nella teoria, i rapporti che caratterizzano di fatto la dinamica relazionale, ovvero un determinato automatismo sviluppatosi nelle strutture dei rapporti, degli interessi e delle azioni interdipendenti della società francese del secolo XVIII. Per Montesquieu infatti *ogni ordine* sociale è fondamentalmente eterogeneo, e la libertà non può dunque risultare che dall'*agencement* tra le forze e i gruppi che lo compongono. In questo senso, “quale che sia la struttura della società, in una determinata epoca, v'è sempre la possibilità di pensare alla maniera di Montesquieu, cioè di analizzare la forma propria di eterogeneità di una certa società” (Aron 1972, 71)<sup>5</sup>.

Pur senza essere il criterio del politico, l'eterogeneità sociale ne è tuttavia al principio. Se la libertà, per Montesquieu, è ciò che fonda il politico, la diversità sociale è ciò che gli dà corpo, ciò che lo *struttura*: il politico è variazione, pluralità, *composizione*. E allora bisogna partire da qui per comprendere lo sviluppo del celebre capitolo sulla *Costituzione dell'Inghilterra* che Montesquieu consacra alle parti che compongono la società inglese. Per Charles Eisenmann (1952, 155-56 e 1933, 163-192), “l'idéologie sociale” di Montesquieu sta precisamente nel fatto che egli parte dall'ipotesi di una società di classi nel senso *giuridico* del termine, cioè “che egli accetta perlomeno questa divisione in ordini come un fatto sulla base del quale stabilisce la sua Costituzione”. Quali sono i gruppi sociali che Montesquieu ha visto costituiti nel suo lungo soggiorno in Inghilterra? Quali sono le “forze sociali” strutturate attorno a “credenze e interessi” (Eisenmann 1956, 245) solidamente ancorati nell'Inghilterra del secolo XVIII? Montesquieu ne censisce tre: il re, l'Aristocrazia, il Popolo. L'importante qui è che queste forze sociali non sono il prodotto di una *teoria* che Montesquieu avrebbe applicato, esse piuttosto sono il risultato di un'osservazione. Montesquieu arriva a constatare che la società inglese non costituisce affatto un ordine sociale *unificato*, così come alla fine del capitolo 6 ritorna a Roma e analizza l'insieme della storia romana in termini di relazioni tra la plebe e il patriziato (Aron 1972, 71). Esistono, o esistevano, in quelle società di cui Montesquieu si limita a fare “l'anatomia”, dei gruppi sociali costituiti. Questa è la realtà prima, realtà sulla quale l'osservatore deve soffermarsi. È spesso stato detto che Montesquieu parte da ciò *che è*. Se abbozza, da artigiano costituzionale, un *disegno* di organizzazione dei poteri, ciò non avviene mai per disfarsi di quella realtà concreta né per cambiare da cima a fondo l'ordine delle cose: egli identifica piuttosto, come ha ben compreso Hegel nella sua lettura di Montesquieu, le determinazioni sociali con le quali ogni organismo

<sup>5</sup> Sulla ‘società’ nel sec. XVIII, cfr. Kaufman 2003.

costituzionale deve comporsi in ragione del fatto che esse ne costituiscono il basamento<sup>6</sup>.

Prima di esaminare le conseguenze che derivano da questo principio di eterogeneità sociale, conviene aggiungere qualche precisazione su una duplice sovrainterpretazione che potrebbe essere dedotta dalla presentazione che ne abbiamo fatto. Primo, la constatazione fatta da Montesquieu dell'esistenza di gruppi sociali non è assimilabile ad un *olismo*: questa nozione, definita da Louis Dumont (1993, 307) “un'ideologia che valorizza la totalità sociale e ignora o subordina l'individuo umano”<sup>7</sup>, si applica male, come vedremo, al progetto filosofico e all'impresa sociologica montesquieviana. Sarebbe un errore di prospettiva considerare quelle categorie sociali come delle unità sotto le quali gli esseri umani sarebbero *sussunti*: questi gruppi sociali costituiscono piuttosto per Montesquieu dei gruppi ‘intermedi’ che, certo, strutturano lo spazio sociale, ma anche definiscono-mediano, cioè rendono effettivi e concreti attraverso i *costumi* e le *maniere*, “insitutions de la nation en général” (*El*, XIX, 14), i modi di accesso degli individui a tale spazio<sup>8</sup>. Secondo: bisogna guardarsi dalla tentazione di collegare Montesquieu alla scuola del pensiero utilitarista che, nel solco di Locke, Mandeville e Smith, trova in Bentham e John Stuart Mill i suoi teorici. Sarebbe attribuire a Montesquieu intenzioni che non sono le sue. Certamente egli rifiuta di scindere l'individuo, come farà più tardi Rousseau, distinguendo il *cittadino*, preoccupato del bene comune, e l'*uomo*, animato da una volontà particolare, ma non descrive neanche la figura di un individuo guidato dalla sola ricerca del suo *utile*, come farà Bentham. Per lui, la libertà non è solo «l'indipendenza» consistente nel “fare ciò che si vuole” (*El*, IX, 3), perché esistono comunque dei “rapporti di equità anteriori”. Vale a dire che, al contrario di ciò che rivendica Mandeville nella *Favola delle api*, i vizi privati non si trasformano qui magicamente in “bene pubblico”. Che l'esercizio da parte di ciascuno della libertà può al contrario non produrre affatto la libertà *di tutti*, e che il maggior numero può *non* essere necessariamente ragionevole. È piuttosto verso la formula di un *calcolo di medieta* (Binoche 1999, 245) che Montesquieu inclina: “le bien politique, comme le bien moral, scrive, se trouve entre deux limites”; o ancora: “Comment dirais-je cela, moi qui crois que l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable, et que les hommes s'accoutument presque toujours mieux des milieux que des extrémités” (*El*, XXIX, 1 e *El*, XI, 6). Questi due *limiti*, se cerchiamo di indentificarli, sono da una parte

<sup>6</sup> Su questo, e sul rapporto Hegel-Montesquieu ci permettiamo di rinviare al nostro: Slongo 2020, 171-201.

<sup>7</sup> Nel solco ‘sociologico’ di Dumont si muove anche Vincent Descombes (1996).

<sup>8</sup> Lo spazio dell'*infra* lo definisce Hannah Arendt (2011, 126) nella sua lettura di Montesquieu.

l'impossibilità di ridurre la libertà "in società" all'espressione *spontanea* delle scelte individuali, a meno di non vedere nella comunità politica nient'altro che un insieme di esseri atomistici, di individui intesi come entità separate e indipendenti; e dall'altra la necessità di assicurare che la definizione del bene comune non sia decisa *una volta per tutte*, al punto da privare gli esseri umani della loro facoltà di esprimere liberamente i loro orientamenti e cercare i loro valori a causa della loro subordinazione preventiva ad una sorta di morale "civica".

Per Montesquieu, la società è 'eterogenea' a monte della definizione del bene comune, ma essa lo è anche a valle: se gli individui non sono mai privati della capacità di far valere la loro libertà, questa non può che risultare da un aggiustamento continuo, da un processo permanente di confronto tra gli orientamenti e le scelte *etiche* di cui sono portatori i gruppi di cui fanno parte gli uni e gli altri. In queste condizioni, il campo sociale si dà a vedere come un campo sempre *aperto*, come un campo *indeterminato* dal momento che si tratta sempre di uno spazio di pluralità. Così, Montesquieu sostituisce un pensiero dell'eterogeneità e della complessità della *nation* ad un pensiero omogeneo e unificato del popolo. La singolarità dell'*esprit général* infatti consiste nel fatto che esso non è né soltanto naturale né puramente artificiale, ma integra componenti naturali e artificiali all'interno dei parametri fondamentali del sociale: le *maniere* e i *costumi* (Spector 2010, 230-237). La natura di 'composto' dell'*esprit*, effetto di un'alchimia risultante dal *lavoro dei costumi* per mezzo del quale le proprietà specifiche dell'insieme emergono dal *mélange* delle parti, permette di cogliere in Montesquieu un principio *non* soggettivo, cioè un ordine non sostanziale di un popolo, che sia immutabile, stabile, *omogeneo*.

## 2. Toutes les parties du corps politique

In nessun luogo dell'opera di Montesquieu si trova traccia dell'affermazione di valori "assoluti", ad eccezione della libertà. "Ce bien qui fait jouir de tous les autres" occupa effettivamente nell'*itinerarium mentis* del filosofo di La Brède una posizione centrale o, meglio, inaggirabile: la libertà è, ad un tempo, il principio da cui tutto parte e al quale tutto riconduce. Si comprende bene l'importanza pratica e teorica che esso assume quando si tracciano i contorni del "pluralismo etico" (Larrère 2003, 405)<sup>9</sup> che muove Montesquieu. Alla ricerca di una verità "assoluta" deve sostituirsi la ricerca di verità "relative", cioè sempre "sitate", suscettibili di essere sempre di nuovo rimesse in discussione. Lo spazio politico e sociale nasce così come quello in cui la libertà di

<sup>9</sup> Si veda Barrera 2009, 332-333.

ciascuno deve poter trovare la sua espansione piena, mentre il dispotismo non ha che l'apparenza di una forma politica proprio perché vuole affermare un valore 'assoluto', quello enunciato dal despota, e che non trova alcuna opposizione intorno a sé. La qualificazione di "politico" non può essere dunque attribuita ad ogni forma di regime, ma soltanto a quello che assicura il confronto delle parti e dei valori di cui queste si fanno concretamente vettori: l'importanza 'pratica' di questa posizione consiste nel fatto che il potere di governo, nella sua strutturazione stessa, deve organizzare questo confronto di forze, attivare il loro movimento.

Ritorniamo al punto da cui eravamo partiti: il principio di eterogeneità sociale di cui abbiamo parlato, e che Todorov (1991, 112-118) arriva a qualificare come il grande principio politico colto da Montesquieu, non è in alcun modo fonte di *entropia*. È anzi, nel suo pensiero, l'esatto contrario. La diversità umana è certo un dato quasi originario, ma Montesquieu non la considera affatto come un male necessario, e in questo è del tutto conseguente con il suo ragionamento: gli individui e le parti hanno punti di vista differenti, è dunque indispensabile che abbia luogo uno scambio e una messa in discussione di questi punti di vista. La discussione, il confronto, e anche il conflitto, lungi dall'essere fermenti di divisioni, di frammentazioni, sono costitutivi di un principio positivo. Montesquieu appare così come un pensatore della pluralità: la libertà è la condizione dell'enunciazione di differenti punti vista, *relativi*, e cioè espressione delle diverse parti "quelqu'opposées", che concorrono alla composizione della comunità politica e al suo *esprit*. E allora, è un principio di *indeterminazione* ciò che regge il movimento di pensiero montesquieviano, un'indeterminazione ultima del concetto di giustizia in materia politica (Manin 1985, 205), un'indeterminazione relativa del "bene politico". Perché, dice Montesquieu, se "l'uomo, come essere fisico, è, come gli altri corpi, governato da leggi invariabili", "come essere intelligente viola continuamente le leggi che Dio ha stabilito" (*EL*, I, 1). Così, se gli uomini non seguono spontaneamente e sempre queste leggi invariabili, questo non riguarda solo la loro imperfezione ma anche ciò che vi è di più specifico in loro, la loro intelligenza e la loro libertà. È proprio l'esercizio di *questa* intelligenza e di *questa* libertà che rende gli uomini differenti e che, quindi, fa della comunità politica uno spazio di pluralità. Sarebbe quindi un errore vedere nel dispositivo che Montesquieu costruisce nello *Spirito delle leggi* una soluzione di ripiego: il potere essendo per sua natura pericoloso richiede un controllo da cui possa risultare la libertà dei governati. Al contrario: Montesquieu sembra fondare il suo disegno su ciò che Bernard Manin (1985, 220) chiama "les bienfaits d'une pluralité

conflictuelle”<sup>10</sup>. Il bene comune non essendo conosciuto *in anticipo*, come suggerisce il principio di indeterminazione, ed essendo ogni parte portatrice di un punto di vista particolare, come suggerisce il principio di eterogeneità sociale, è necessario mettere in campo un processo deliberativo che permetta di farlo emergere. È necessario confrontare i punti di vista, come si dice nel capitolo 6 del libro XI dello *Spirito delle leggi*: il corpo dei nobili e il corpo dei rappresentanti del popolo, scrive Montesquieu, hanno “chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés” (*El*, XI, 6). Di qui, dato che la società è impensabile come *una* entità unificata, è l’oggetto stesso del politico che deve essere definito come plurale e *indeterminato*. Vale a dire che il funzionamento della comunità politica non può essere pensato se non a partire da un confronto attivo delle componenti sociali. L’opposizione tra i poteri non assicura soltanto la salvaguardia della libertà dei governati, ma ne è addirittura la fonte<sup>11</sup>. Si comprende bene allora in che cosa il disegno di Montesquieu può essere qualificato come “dualistico”. I due sensi del termine forniscono una prima approssimazione a questo “dualismo”: esso significa al tempo stesso una messa in opposizione dei punti di vista differenti e un confronto di questi punti di vista. Per dirla in altro modo: il disegno di Montesquieu comporta in realtà un duplice versante: un versante ‘negativo’, che è la funzione strumentale che riveste il potere, e cioè di *frenare* un altro potere, e un versante positivo che risiede nella capacità del “buon governo” di produrre le condizioni favorevoli alla deliberazione, di essere “istanza mediatrice” il cui ritmo *modérateur* abbia reale presa politica e proceda secondo la sua natura mantenendo in equilibrio la bilancia delle *puissances* (*El*, III, 10)<sup>12</sup>.

Infine, si vede come sia riduttivo riportare il disegno di Montesquieu allo stabilimento di regole che limitano puramente e semplicemente la cosa politica. Sarà questa invece l’opera dei pensatori liberali del XIX secolo, come Constant, Tocqueville e più tardi Laboulaye, cioè di farsi promotori dell’idea di uno spazio privato riservato alla libertà individuale che lo Stato non può investire. Montesquieu pone da un’altra prospettiva il tema dei rapporti tra la comunità politica e le parti sociali. Se è vero che concepisce in termini ‘agonistici’ i rapporti tra libertà e potere, non fa però della società il luogo di un antagonista di fronte all’altro, che sarebbe lo Stato. Il suo disegno della

<sup>10</sup> Bisogna per Montesquieu, in un governo moderato, “combiner, tempérer les puissances” (*I miei pensieri*, n. 831, in Montesquieu 2017, 1853).

<sup>11</sup> Una divisione interna alla società «che non si manifesta solo di fatto, ma è all’origine della sua costituzione», scrive Claude Lefort (2006, 271). Si veda Näf 1971, 56.

<sup>12</sup> “La cosiddetta divisione dei poteri [...] concerne sempre rapporti politici concreti e comporta che l’immagine della bilancia venga applicata contro chi, con le sue unilaterali rivendicazioni di potere, con la sua dittatura, turba e ostacola il ragionevole equilibrio.” (Schmitt 1975, 109-110).

*Civitas* non ha per vocazione di assegnare alla *res publica* uno spazio *proprio*, necessariamente ristretto, ma consiste piuttosto nel canalizzare l'esercizio del potere politico, a costringerlo a prendere una forma che ne neutralizzi gli 'eccessi'. Montesquieu ammette dunque che lo spazio politico è *mobile*. In questo egli è perfettamente coerente con le premesse che ha posto: in mancanza di valori 'assoluti' ci si trova nell'impossibilità di assegnare universalmente e una volta per tutte *un* giusto limite al potere dei governanti. In funzione del mutamento della concezione del bene comune che la società si dà, la linea di separazione tra ciò che pertiene al pubblico e ciò che pertiene al 'privato' si sposta di volta in volta, è dunque inutile tentare una delimitazione definitiva, così come lo è anticiparne i movimenti futuri. Mentre invece ciò che è essenziale è che il "buon governo" renda impossibile ogni potere arbitrario, che mantenga cioè le condizioni di un processo deliberativo al quale partecipino le parti, e così preservi quella libertà che in fondo non è altro che la loro capacità stessa di agire nel movimento delle forze che compongono e delimitano lo spazio della vita politica e i suoi *bordi* a loro volta mobili. La libertà dell'essere umano, che lo definisce in quanto ente capace di *essere affetto* in molti modi, determina anche le condizioni della sua iscrizione nella società. In una società plurale. È su questa capacità immanente all'essere umano che riposa il disegno di Montesquieu. Bisogna allora giungere alla conclusione che, dato che essa è inaggrabile, lo sforzo deve rivolgersi all'organizzazione sotto forma di *istituzioni* di questa pluralità sociale, e inoltre, visto che la realtà sociale costituisce sempre il "materiale" di ogni riflessione sul potere, ogni progetto che voglia organizzarlo non è praticabile che a condizione di rinfrangersi sempre nelle dinamiche che attraversano quel tessuto sociale. L'idea che Montesquieu si fa dell'essere umano e della società lo porta così all'identificazione di una costrizione relazionale e 'istituzionale': quella di una messa a tema dell'aderenza tra quadri giuridici che organizzano il potere e realtà delle strutture sociali, e cioè del rapporto tra diritto, politica e società (Larrère 1999, 71).

### 3. *Diritto e libertà*

Nel pensiero di Montesquieu, accostare il dispositivo istituzionale alla realtà del corpo sociale significa assicurarne la praticabilità: la libertà non può essere stabilita contro la configurazione politica della *Civitas*, la struttura istituzionale non può prescindere dal fatto politico. Se la libertà deve valere, questa non può essere che la libertà dei governati. Il proposito sarebbe distrutto se la libertà dei governanti, *a fortiori*

di uno solo, neutralizzasse la libertà dei governati. E perché la libertà dei governati sia assicurata, è necessario che l'elemento che esprime questa "potenza", il governo, sia mantenuto nella sua azione sotto il controllo dei governati. È necessario che ciascuna parte sia messa nelle condizioni di far valere la sua libertà *prendendo parte*, cioè partecipando all'esercizio del governo; bisogna che la presenza delle diverse parti, forze, istituzioni che compongono il corpo sociale sia assicurata nella meccanica *giuridica* della *potestas*, se così si può dire, essendo ciascuna posta in condizione di esercitare la sua libertà di fronte al governante, avendo a sua volta interesse a cooperare all'azione di governo e a preservarla. Questa idea poggia su una convinzione: quella che il *diritto* può essere un vettore efficace di produzione della libertà. Il diritto può essere questo vettore in ragione del fatto che, da un lato, la libertà per esistere nella comunità politica deve godere di uno statuto giuridico, e dall'altro che la messa a confronto degli interessi sociali deve essere analizzata come una "autonomia", e cioè come capace di assicurare che la norma giuridica sarà sempre necessariamente anche la norma che la società dà a sé stessa. Questa concezione trova poi la sua concretizzazione più particolare nella struttura giuridica dell'entità politica: la presenza delle componenti sociali è assicurata dagli organi che ne permettono l'espressione, mentre la distribuzione delle funzioni, attraverso la messa in rapporto degli organi, assicura quella delle *puissances* sociali. Tutta l'opera di Montesquieu è nutrita dalla convinzione che il diritto può essere il *vettore* della produzione della libertà, di una libertà di cui bisogna cercare la riformulazione in termini giuridici. Come dice Simone Goyard-Fabre (1973, 289), la libertà "est affaire de droit, plus précisément de droit positif". Per Montesquieu, infatti, solo il diritto può *istituire* la libertà: è in questo, in questa intima osmosi tra fine *etico* e mezzo *giuridico*, che si afferma la filosofia del diritto di Montesquieu. È al diritto che spetta di organizzare le condizioni di esistenza della libertà nella Civitas: da una parte dotandola di uno statuto che ha per funzione di costituirle e proteggerla, dall'altra amministrandone l'esercizio in modo da creare le condizioni di una *produzione*, ad opera delle parti sociali che la compongono, della stessa norma giuridica. In quanto realtà "finita", l'essere umano per Montesquieu è limitato dagli attributi naturali che Dio gli ha imposto, ma in quanto essere capace di pensiero è capace di una razionalità che gli permette di non subire soltanto gli effetti della contingenza. È in questo suo carattere, in questa sua natura di essere *duplice* che risiede la possibilità, la potenza che possiede di realizzarsi pienamente: la sua ragione deve mostrargli la via per il compimento della sua libertà. E tuttavia, vi è uno scarto tra questa libertà, per così dire 'naturale', e la libertà in società. Questa seconda non può essere il semplice calco della prima. Infatti, il problema della libertà non si risolve per

lui con l'avvento della "società civile" (Koselleck 2007, 99). Montesquieu lo mostra fin dal suo studio delle forme di governo, l'avvento della società si accompagna all'emergenza di una potenza in grado di esercitare il comando nella comunità politica, di una potenza pubblica, la cui tendenziale ipertrofia è sempre da temere. Ma d'altro lato, e soprattutto, la libertà in società presenta delle caratteristiche ben specifiche o, per dirlo in altro modo, la libertà "naturale" deve subire una mutazione per poter esistere nella Città.

È bene essere precisi su questo punto perché, puntualizza Montesquieu, "il n'y a point de mot qui ait reçu plus de significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de liberté" (*EL*, XI, 2). La libertà nella Città non è allora "l'indépendance" e va respinta anche l'idea che essa sia "faire ce que l'on veut" (*EL*, XI, 3). L'esistenza della società determina precisamente la relazione delle parti, la presa in considerazione della pluralità; l'affermazione di una volontà individuale *autonoma* sarebbe una forma di chiusura monadica e insulare del soggetto, astratta e generatrice della guerra di tutti contro tutti, com'è nel capitolo XIII del *Leviatano*, contro cui Montesquieu polemizza nella sua *Défense de L'Esprit des lois*. La libertà non può consistere "qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir" (*EL*, XI, 3). Si tratta insomma di trovare un equilibrio *bilanciato* tra le forze che costituiscono il campo sociale, senza che una di queste prevarichi le altre. Perciò è necessario pensare la libertà nella sua duplice dimensione, sociale e politica. Definirla 'metafisicamente' per Montesquieu è esercizio di scarsa utilità. Bisogna al contrario pensarla in modo concreto, situato, vale a dire *circoscrivere* le condizioni della sua *effettività*. Questa effettività risulta dal rapporto tra due momenti: visto che la libertà dell'individuo può essere continuamente rimessa in causa dalla libertà degli altri, è necessario istituire un riferimento *esteriore*, comune a tutti, valido per tutti e suscettibile di imporsi a tutti. La libertà, allora, può essere definita come "le droit de faire ce que les lois permettent" (*EL*, XI, 3). Infatti, "si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir". Come si vede, per Montesquieu la libertà nell'entità politica si lega strettamente all'azione *delle leggi* e al loro *esprit*. È a causa del suo essere 'antigiuridico' infatti che Montesquieu condanna senza esitazioni il regime dispotico, poiché esso funziona "sans loi et sans règle" (*EL*, II, 1). Per questo esso non può istituire la libertà. È questa stessa 'giuridicità' che gli permette di tracciare, positivamente questa volta, i contorni della libertà politica. Essa risulta dallo stesso contenuto del diritto positivo: la libertà non può esserci *prima* di essere stata *istituita*, posta dalle leggi. Questa idea era già presente nel preambolo delle

*Loix Civiles* di Jean Domat (1694), il *Traité des Loix*, scritto mezzo secolo prima, e che Montesquieu aveva letto con attenzione ricavandone anche il lemma “*esprit des lois*”<sup>13</sup>. La libertà politica non può essere *effettiva* se non è fondata sul diritto positivo<sup>14</sup>, ma questo diritto non ha fondamento a sua volta e, quindi, le sue condizioni di validità, che nell’ordine dei “rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose” (*EL*, I, 1). Inoltre, la libertà è questione di diritto nel senso che è la forza inerente al diritto che, sola, permette di *istituirla*. È in ragione del modo in cui stabiliscono la libertà che certe leggi potranno essere dichiarate “giuste”. E tuttavia, il diritto possiede comunque una forza intrinseca che è in grado di assicurare l’*effettività* della libertà. La *potenza* che esso allora mette in opera deve assicurare la delimitazione-canalizzazione del politico. Per essere più precisi, Montesquieu traccia i termini di quella che si potrebbe dire una “manutenzione” giuridica di ciò che chiamiamo “politica”. E così concepisce il fenomeno politico *come* un fenomeno giuridico: il diritto, proprio perché apre alla *produzione* della libertà, determina le condizioni dell’istituirsi del politico. È grazie alla mediazione del diritto che la forza può accedere alla categoria del “politico”.

Nel pensiero di Montesquieu il diritto non è dunque una semplice tecnica di assoggettamento, e sarebbe riduttivo per lui opporre diritto e fatto. Il diritto, nel momento in cui istituisce *un* ordine, opera una trasformazione del potere in politica. Esso non si limita ad istituire la libertà, vale a dire ad organizzare le condizioni giuridiche della sua esistenza, ma la *costituisce* nel senso forte del termine – cioè *nei rapporti*, nella messa in relazione di elementi *eterogenei*, di *differenza* tra le parti, piuttosto che nella sistematizzazione di elementi omogenei – e permette allo stesso tempo l’emergere dell’ordine politico, tracciando i limiti che coincidono con la rete dei rapporti che le leggi rendono possibili. Poiché senza libertà il politico non esiste, e senza diritto *istituente* la libertà non esiste ordine politico. In Montesquieu, diritto e libertà sono strettamente connessi in un rapporto dialettico che fa sì che il pensiero nel suo movimento vada dall’uno all’altra senza mai davvero poterli cogliere separatamente l’uno dall’altra. La libertà è, senza il diritto che la istituisce, una semplice parola senza portata concreta; e reciprocamente, il diritto deve avere come oggetto la libertà, vale a dire preoccuparsi di assicurarne l’istituzione nella comunità politica, per non trovarsi in contraddizione con i “rapports d’équité antérieurs à la loi” (*EL*, I, 1).

In questa dialettica del diritto e della libertà si esprime il punto più acuminato del pensiero politico di Montesquieu, e insieme il modo in cui esso contribuisce a nutrire

<sup>13</sup> Tarello 1976, 158-183.

<sup>14</sup> Si veda su questo Gazzolo 2014, 170.

l'analisi che nella sua opera viene proposta delle condizioni dell'elaborazione del diritto, un diritto "vivente". Perché, in verità, esistono due specie di leggi della libertà, quelle che hanno a che fare con la costituzione e quelle che concernono direttamente la libertà del cittadino, e queste sono accuratamente distinte da Montesquieu nell'*Esprit des lois*, che le tratta in due libri distinti, rispettivamente il libro XI intitolato "Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution" e il libro XII intitolato "Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec le citoyen". Montesquieu svolge la constatazione che le società umane non offrono tutto lo spettacolo di una perfetta concordanza tra le due: "il pourra arriver – dice – que la constitution sera libre, et que le citoyen ne le sera point. Le citoyen pourra être libre, et la constitution ne l'être pas" (*El*, XII, 1). Si dovrà dire allora che non esiste tra loro nient'altro che un rapporto di coincidenza fortuito? In realtà bisogna ricordare che Montesquieu è altrettanto preoccupato di portare a termine un lavoro di ricognizione di ciò *che è*, quanto di descrivere le condizioni di posizione di un diritto 'ideale': così, constatata in un primo tempo che i costumi, gli usi, come le differenti cause storiche o psicologiche più o meno occasionali, avrebbero permesso, per così dire, l'*acclimatazione* della libertà in certe realtà politiche. I cittadini qui sarebbero "liberi" a causa di un felice concorso di circostanze, ma una volta che queste circostanze venissero meno, i cittadini immancabilmente perderebbero la loro libertà "situata". Ecco perché in un secondo tempo Montesquieu si sforza di mettere in luce il legame di "interdipendenza" che esiste tra libertà dell'essere umano e forma della comunità politica e del governo, tra libertà del cittadino e libertà che si radica nella costituzione. Ma, perché l'eventualità di un affermarsi di leggi liberticide sia scongiurata, perché sia assicurata la stabilizzazione giuridica della libertà, perché insomma il sistema giuridico risultante da un insieme di istituzioni collettive che affondano le loro radici nell'ethos della *nation* nel suo complesso sia realmente operante, è necessario che le condizioni determinate della costituzione effettiva di ciascun popolo (le "cause fisiche e morali"), che governano la produzione del diritto, rispondano a determinate esigenze<sup>15</sup>. In cima a queste esigenze figura la necessità di fare in modo che la nozione di legge nel senso giuridico si sovrapponga alla nozione di *norma* in senso sociale, cioè alla vita nelle regole: l'idea di una legge liberticida è inconcepibile in un ordinamento in cui il complesso delle forze sociali, il loro insieme *composito*, ha preso parte alla sua costituzione, dal momento che queste forze sociali sono precisamente "composte" di un'infinità di realtà in relazione tra loro e *mosse* da un principio di libertà, dal momento cioè che le parti di cui è fatto quel composto non potranno esprimere in

<sup>15</sup> Beaud 2000, 407-448.

questo auto-governo altra cosa che il principio stesso che è la condizione della sua esistenza politica e della sua forza “nomica”. Scrive Montesquieu nel celebre capitolo sull’Inghilterra: “Ecco dunque la costituzione fondamentale del governo di cui stiamo parlando. Essendovi il corpo legislativo composto di due parti (*composé de deux parties*), l’una terrà a freno l’altra grazie alla reciproca facoltà di impedire. Entrambe saranno vincolate dal potere esecutivo (*liées par la puissance exécutive*), il quale lo sarà a sua volta da quello legislativo.” E chiarisce che anche l’azione del *législateur* è presa a sua volta dentro il *movimento* delle cose: “Ces trois puissances devroient former un repos ou une inaction. Mais comme par le mouvement nécessaire des choses elles sont contraintes d’aller, elles seront forcés d’aller de concert.” (*El*, XI, 6)<sup>16</sup>

#### 4. Norma giuridica e norma sociale

Per Montesquieu, la legge non trova in realtà la sua *puissance* che in ragione del fatto che le sue condizioni di enunciazione garantiscono che essa non può essere altro che un atto deliberato dalla società nel suo complesso, come un composto di parti in movimento, sempre in mutamento “par le mouvement nécessaire des choses”. L’oggetto della distribuzione delle *puissances* non mira in realtà ad impedire di per sé a queste ultime di adottare delle regole contrarie alla ‘norma fondamentale’ e ritenuta “suprema”, vale a dire per restare al piano delle norme ad iscrivere la costituzione e le leggi in un rapporto gerarchico di validità. La *costituzione*, semmai, dev’essere ritenuta “inviolabile” non tanto per il fatto che essa debba essere considerata come una norma di rango superiore in grado di fornire, come tale, una base giuridica che permette di sanzionare la legge che non le fosse conforme, quanto piuttosto per il fatto che essa *compon*e gli attori sociali, li *obbliga* nei “canali” istituzionali di certi comportamenti politici dove fluisce la *puissance*: “Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance” (*El*, II, 4). Se essa regola la produzione del diritto<sup>17</sup>, ciò non avviene pertanto in ragione del fatto che essa costituisce un corpo normativo supremo al quale rapportare, seguendo un’analisi di conformità, gli atti prodotti dagli organi istituiti, ma perché essa organizza quel processo di produzione in modo tale che

<sup>16</sup> L’unità plurale è allora un *aller de concert*, un concerto, un “andare insieme”, un movimento o un’*andatura*, nel senso musicale, nella quale anche le discordanze, le dissonanze, le linee musicali diverse, producono *symphonia*. Scrive Leo Spitzer (2006, 119-120), ricostruendo il significato della parola moderna “concerto”: “Il verbo latino *concertare*, ‘lottare con qualcuno’, ‘gareggiare’, contiene [...] i due elementi *eris kai philia* (...), parole che esprimono l’‘accordo nel disaccordo’, l’‘armonia nella lotta’ di *concertare*.”

<sup>17</sup> È nella storia del diritto francese e romano che Montesquieu scopre i modi di produzione del diritto. Cfr. Bonnet 2020.

l'insieme delle parti plurali del corpo sociale sono messe in condizione di esprimere qui il loro protagonismo e il loro *consenso*, cioè il loro “*aller de concert*”. In queste condizioni, le leggi sono necessariamente con-formi alla costituzione, poiché essa è la tessitura data da un determinato *movimento* dell'insieme delle forze sociali. La costituzione non è quindi ridicibile né a una dimensione soltanto giuridica né a una sociale. Essa è sempre un fenomeno duplice, la connessione di *due processi* reali<sup>18</sup>. Essa è incontestabile e rimarrà incontestata nel suo principio finché è un atto sancito dalla società nel suo complesso, e interviene per corrispondere a delle domande sociali. Se quello che si è detto è vero, l'autorità della legge non risulta esclusivamente per Montesquieu dal suo essere un atto sancito dalla *puissance* pubblica, un atto compiuto in nome dello Stato e, perciò stesso, in grado di avvalersi del monopolio che questo detiene della ‘violenza legittima’. Una simile rappresentazione è qualcosa che assomiglia a una scorciatoia, se si considera che neanche l'autorità pubblica possiede la sua piena *puissance* se non nella misura in cui essa dispone di un'assise sociale sufficiente: è infatti l'insieme delle *potenze* sociali che conferisce all'entità politica la sua unità. In altri termini, ciò contro cui il disegno di Montesquieu si premunisce è una situazione di *etero-nomia* definita da Eisenmann come “*le fait pour un sujet d'être régi par des règles qui sont posées par autrui, en dehors de lui-même, par des règles qu'il reçoit pour ainsi dire du dehors, qui lui sont imposées, dictées purement et simplement, de façon autoritaire*”. Il pensiero *costituzionale* di Montesquieu inclina piuttosto verso una “*mise en œuvre de l'idée de liberté*” (Eisenmann 1968, 49-50)<sup>19</sup>. Per dirlo in modo cursorio: se la condizione “naturale” e sociale degli esseri umani è l'esser-liberi, essi non possono non essere le forze che entrano come gli elementi direttivi della norma giuridica e nella formazione dell'istituzione. Di nuovo, bisogna rilevare la linea di continuità in Montesquieu tra le modalità giuridiche di organizzazione del potere e la necessità di assicurarsi della loro *risonanza* sociale: la lezione che si può ricavare dalla maniera circolare in cui Montesquieu coglie i rapporti tra un potere istituzionalizzato e una struttura sociale è chiara, allora. La regola politica o giuridica non è niente senza la forza sociale che la muove o che la contrasta. Dal punto di vista del sistema costituzionalizzato, la produzione di norme si intreccia a strutture fondamentali del sistema sociale, le quali al contempo informano il diritto e da esso sono, a loro volta, regolate.

Ogni produzione normativa dell'entità politica in Montesquieu è *nello stesso tempo* una produzione *sociale*, ha cioè a che fare con l'*esprit général de la nation*: “*Je n'ai point séparé*

<sup>18</sup> Tillet 1998, 365-399.

<sup>19</sup> Si veda anche Goldzink 2011. Cfr. il nostro: Slongo 2015, 210-217.

les lois politiques des civiles: car, comme je ne traite point des lois, mais de l'esprit des lois, et que *cet esprit consiste dans les divers rapports* que les lois peuvent avoir avec diverses choses, j'ai dû moins suivre l'ordre naturel des lois, que celui de ces rapports et de ces choses." (*EL*, I, 3; *corsivo nostro*) Il significato concreto e positivo che Montesquieu attribuisce al carattere generale della norma giuridica è ben lontano qui dalla "mitologia" della legge tipica del Settecento<sup>20</sup>. Il "fatto sociale", il cui carattere *plurale* si impone in tutto il suo rigore all'osservatore Montesquieu, e che lo conduce di conseguenza a constatare la necessità di organizzare un confronto tra le differenti forze sociali presenti nella comunità politica, appare come il motivo sotterraneo che determina le strutture giuridiche del regime politico: è proprio l'*esprit* dei rapporti sociali che condiziona la configurazione di queste strutture, e la "divisione dei poteri" è allora da pensare da una parte come ciò che permette di assicurare che la norma giuridica è prima di tutto una norma prodotta dalla società, e dall'altra che essa è capace di contenere, in forma giuridica, i rapporti tra *potenze* sociali, un contenuto di esperienza che è presente nelle forme costituzionali e le fa *durare*. La necessità è di assicurare l'iscrizione delle tensioni sociali in una forma giuridica e nell'unità politica come unità strutturalmente plurale, nella quale il processo di costituzione dell'unità comporti l'accordo tra membri diversi. Questa iscrizione deve innanzitutto tradursi nella struttura delle forme di governo: gli organi dell'entità politica sono strettamente innestati nella composizione delle forze del corpo sociale dal momento che essi sono intesi come aventi per vocazione prima quella di assicurare la partecipazione di queste forze al governo.

Essa trova il suo prolungamento in un modo di distribuzione delle *funzioni* pensato in maniera da non isolare gli organi gli uni dagli altri, ma che li obbliga, come abbiamo visto, "d'aller de concert" (*EL*, XI, 6). In queste condizioni, assicurando la concatenazione degli organi gli uni agli altri, la struttura giuridica del potere di governo crea le condizioni di un *bilanciamento*, che deve essere inteso come l'instaurarsi di un confronto costante tra le forze presenti nella comunità politica: "Le leggi di Roma, leggiamo nelle *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, avevano saggiamente suddiviso il potere pubblico (*la puissance publique*) in un gran numero di magistrature, che si sostenevano, si frenavano (*s'arrêtoient*) e si temperavano a vicenda; e, poiché ognuna di quelle aveva un potere limitato (*un pouvoir borné*), ogni cittadino poteva accedervi"<sup>21</sup>. Il libro XI dedicato al governo dell'Inghilterra nell'*Esprit des lois* contiene anche otto capitoli (12-19) dedicati ai Romani, in particolare agli sviluppi

<sup>20</sup> Su questo carattere 'mitologico' Grossi 2007, 50.

<sup>21</sup> *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (Montesquieu 2014, 679).

che la loro *costituzione* ha conosciuto sin dalla fase monarchica, e che hanno condotto alla nascita di quella *république parfaite* alle cui *admirables institutions* essi dovevano gran parte della loro *grandeur* materiale e, soprattutto, spirituale. Nel disegno di Montesquieu, la strutturazione della *Civitas* si presenta dunque come il riverbero della composizione *politica* della società. Il fatto primario è il fatto sociale ed è precisamente in questo che le *strutture istituzionali* trovano la loro base (Kingston 1996 e Richter 1998). In altri termini, non vi è autonomia di queste rispetto a quello: dalla composizione della società in gruppi *eterogenei* promana la complessione, l'*orditura* articolata del regime politico<sup>22</sup>. Così, nel famoso capitolo 6 del libro XI dello *Spirito delle leggi*, Montesquieu disegna il ‘quadro’ degli organi del regime politico dell’Inghilterra a partire dalla ricognizione che ha fatto dei *gruppi* che compongono la società inglese e che concorrono a determinarne il *tono*. Questi organi sono le due Camere, dei Comuni e dei Lords, e il Re. La prima è l’incarnazione organica del popolo, la seconda dell’aristocrazia, il terzo del principio monarchico (*El*, XI, 6). Scrive Eisenmann (1952, 156): “son appareil gouvernemental apparaît comme la projection sur le plan constitutionnel de son image de la société: trois forces sociales, donc trois forces politiques les incarnant – la correspondance est parfaite”. E dunque bisogna insistere sulla coerenza profonda del disegno politico di Montesquieu: il suo pensiero costituzionale presenta un’unità di linea compiuta, vi si ritrova un reale concerto tra le “parti”, forze sociali, massime costituzionali e regole *concrete* della *nation*. Gli “organi” dell’assetto costituzionale sono la trascrizione delle forze reali che compongono la società. Prima ancora di essere istanze giuridiche capaci di esercitare funzioni politiche, essi sono *istituzioni* che esprimono forze sociali, la loro funzione primaria, propriamente politica, è di assicurare la presenza di queste forze nel sistema costituzionale, di metterle cioè nella condizione di agire *politicamente*. Essi sono organi pubblici nel senso proprio del termine, vale a dire *forze* a loro volta che, dal momento della loro istituzione nello spazio comune, divengono pubbliche.

Una tale idea fa di Montesquieu uno dei pochi pensatori nell’età moderna a riproporre il principio della corrispondenza tra la struttura sociale e la struttura politica, e in questo incrocia la tradizione della *città antica*<sup>23</sup>. L’entità politica non può essere pensata come un tutto indipendente, disincarnato, frutto di un atto di volontà che “vuole” in nome e per conto della totalità del corpo sociale che lo Stato rappresenta, e che fonda nel dispositivo concettuale moderno imperniato sulla sovranità il suo “potere legittimo”<sup>24</sup>. Essa, piuttosto, rifrange nella sua stessa organizzazione una realtà plurale

<sup>22</sup> Markovits 2008, 163-211; Spector 2004, 182-220; Larrère 1999, 103.

<sup>23</sup> Sul rapporto con gli antichi, si veda Manin 1985, 182-229 e Barrera 2009, 112-168.

<sup>24</sup> Chignola e Duso 2008, 12.

fatta di parti, nella quale si manifestano dissonanze e opposizioni, interessi, affetti, pratiche e desideri espressi nei rapporti e nelle interazioni, i *costumi* e le *maniere*, “des usages que les loix n’ont point établis” (*EL*, XIX, 16), e che Montesquieu chiama “le istituzioni della nazione in generale”. Esse concorrono a formare lo *spirito* delle leggi – il nome comune di una molteplicità “istituente” che deriva, con una formula lucreziana, “dalla natura delle cose” (*EL*, I, 1).

#### Riferimenti bibliografici

- Althusser, Louis  
2003 *Montesquieu. La politique et l'histoire* (1959), Paris: PUF.
- Arendt, Hannah  
2011 *Quaderni e diari. 1950-1973* (2002), C. Marazia (ed.), Vicenza: Neri Pozza.
- Aron, Raymond  
1972 *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* (1967), Milano: Mondadori.
- Barrera, Guillaume  
2009 *Le lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris: Gallimard.
- Beaud, Olivier  
2000 *La notion de constitution chez Montesquieu. Contribution à l'étude des rapports entre constitution et constitutionnalisme*, in D. Murswiek, U. Storot, H. A. Wolff (eds.) *Staat-Souveränität-Verfassung. Festschrift für Helmut Quaritsch zum 70. Geburtstag*, Berlin: Dunker & Humblot.
- Binoche, Bertrand  
1999 *Introduction à De l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris: PUF.
- Bonnet, Stéphane  
2020 *Des nouveautés très anciennes. L'Esprit des lois et la tradition de la jurisprudence*, Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Chignola, Sandro e Duso, Giuseppe  
2008 *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano: FrancoAngeli.
- Descombes, Vincent  
1996 *Les Institutions du sens*, Paris: Minuit.  
1980 *Les récits de voyages: sources de L'esprit des lois de Montesquieu* (1929), Genève: Slatkine.
- Dumont, Louis  
1993 *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna* (1983), Milano: Adelphi.
- Durkheim, Émile  
1953 *La Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* (1892), in E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, avec une note introductive de G. Davy, Paris: Librairie Marcel Rivière.
- Eisenmann, Charles  
1933 *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges Carré de Malberg*, Paris: Sirey.  
1952 *La pensée constitutionnelle de Montesquieu*, in *Bicentenaire de l'Esprit des lois*, Paris: Sirey.  
1956 *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, in *Actes du Congrès Montesquieu de Bordeaux*, 23-26 mai 1955, Bordeaux: Delmas.  
1968 “Essai d’une classification théorique des formes politiques”, *Politique* (41- 44): 5-86.
- Foucault, Michel  
2001 “Les mailles du pouvoir”, in M. Foucault, *Dits et écrits, II, 1976-1988*, D. Defert et F. Ewald (eds.), avec la collaboration de J. Lagrange, n. 297, Paris: Gallimard.

- Gazzolo, Tommaso  
2014 *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Napoli: Jovene.
- Goyard-Fabre, Simone  
1973 *La philosophie du droit de Montesquieu*, Préface de Jean Carbonnier, Paris: Klincksieck.
- Goldzink, Jean  
2011 *La solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Paris: Fayard.
- Grossi, Paolo  
2007 *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè.
- Karsenti, Bruno  
2006 *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in B. Karsenti, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris: Economica.
- Kaufman, Laurence et Guilhaumou Jacques (eds.)  
2003 *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII<sup>e</sup> siècle*, "Raisons pratiques", 14, Paris: Éditions de l'EHESS.
- Kingston, Rebecca  
1996 *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Genève: Droz.
- Koselleck, Reinhart  
2007 *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Bologna: Clueb.
- Larrère, Catherine  
1999 *Actualité de Montesquieu*, Paris: Presses de Sciences Po.  
2003 "Montesquieu", in P. Raynaud et S. Rials (eds.) *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris: PUF.
- Lefort, Claude  
2006 *Permanenza del teologico-politico?* in C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX e XX secolo* (1986), Bologna: il Ponte.
- Manin, Bernard  
1985 "Montesquieu et la politique moderne", *Cahiers de Philosophie politique*, (2-3): 197-229.
- Markovits, Francine  
2008 *Montesquieu. Le droit et l'histoire*, Paris: Vrin.
- Minuti, Rolando  
2015 *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli: Liguori.
- Montesquieu, Louis de Secondat  
2014 *Tutte le opere [1721-1754]*, D. Felice (ed.) testo francese a fronte, Milano: Bompiani.  
2017 *Scritti postumi [1757-2006]*, D. Felice (ed.) testo francese a fronte, Milano: Bompiani.
- Näf, Werner  
1971 *Le prime forme dello "Stato moderno" nel basso Medioevo* (1951), in E. Rotelli e P. Schiera, (eds.) *Lo stato moderno. Vol. I. Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna: il Mulino.
- Richter, Melvin  
1998 "Montesquieu and the concept of civil society", *The European Legacy* (3): 33-44.
- Schmitt, Carl  
1975 *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), Bari: Laterza.
- Slongo, Paolo  
2015 *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano: FrancoAngeli.  
2020 *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano: FrancoAngeli.
- Spector, Céline  
2010 *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris: Michalon.  
2004 *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris: PUF.
- Spitzer, Leo  
2006 *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea* (1963), Bologna: il Mulino.

Tarello, Giovanni

1976 *Storia della cultura giuridica moderna*, Bologna: il Mulino.

Tillet, Édouard

1998 *Les ambiguïtés du concept de constitution au XVIIIème siècle: l'exemple de Montesquieu*, in *Pensée politique et droit. Actes du XII Colloque de l'AFHIP*, Marseille: Presses Universitaires d'Aix-Marseille.

Todorov, Tzvetan

1991 *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana* (1989), Torino: Einaudi.

CLIMI, ORGANISMI E GOVERNI IN MONTESQUIEU

1. *La continuità natura-storia*

Presentando il celebre esperimento posto all'inizio del Libro XIV dell'*Esprit des lois*, quello della lingua di montone, Montesquieu scrive:

Ho osservato il tessuto esterno di una lingua di montone, nella parte ove sembra, a occhio nudo, coperta di papille. Con un microscopio ho visto, su queste papille, dei peluzzi o una specie di peluria; tra le papille vi erano delle piramidi che formavano, all'estremità, come dei piccoli pennelli. Con ogni probabilità queste piramidi costituiscono il principale organo del gusto. Ho fatto congelare metà di questa lingua e ho notato, a occhio nudo, le papille considerevolmente diminuite; alcune file di esse erano persino rientrate nella loro guaina. Ne ho esaminato il tessuto con il microscopio, non ho più visto piramidi. A mano a mano che la lingua si scongelava, le papille sembravano, a occhio nudo, risollevarsi; e, al microscopio, cominciavano a ricomparire i piccoli ciuffi nervosi. Questo esperimento conferma quanto ho detto, e cioè che, nei paesi freddi, i ciuffi nervosi sono meno espansi e si ritirano nelle loro guaine, dove sono al riparo dall'azione degli oggetti esterni. Le sensazioni sono dunque meno forti. (*EL*, XIV, 2)<sup>1</sup>

La fisiologia *fibrillare*<sup>2</sup> di tono cartesiano che caratterizza questa immagine, è parzialmente attenuata dalla considerazione che la introduce, di stile leibniziano: l'immaginazione, il gusto, la sensibilità, la vivacità, «dipendono da un numero infinito di piccole sensazioni», scrive Montesquieu (*ivi*). Comprendere il funzionamento di un corpo significa vedere come questo *si organizza*, vale a dire vedere i mezzi che vengono dispiegati nel tempo per costituire un equilibrio di forze in continuo movimento. L'approccio strutturale comporta che niente può essere compreso separatamente e che

<sup>1</sup> *L'Esprit des lois* (*EL* con l'indicazione del libro e del capitolo tra parentesi nel corpo del testo) è citato da Montesquieu, *Tutte le opere [1721-1754]*, a cura di D. Felice, testo francese a fronte, Milano, Bompiani, 2014 (d'ora in poi *TO*), pp. 883-2269. È comunque necessario fare riferimento alla nuova edizione critica delle opere: *Œuvres Complètes de Montesquieu*, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1998-; poi Lyon-Paris, ENS Éditions-Classique Garnier). La nuova edizione critica non comprende ancora né le *Pensées*, né l'*EL*. Per l'*EL* l'edizione di riferimento rimane quella curata da Robert Derathé (Paris, Garnier, 1973; trad.it. Milano, Rizzoli-BUR, 2004).

<sup>2</sup> Sulla teoria fibrillare si veda G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1952; 1966), Bologna, il Mulino, 1976, p. 259. In riferimento all'esperimento della lingua di montone, cfr. R. Mazzolini, "Dallo 'spirito nerveo' allo 'spirito delle leggi': un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora", in G. Barber – C.P. Courtney (eds.), *Enlightenment Essays in Memory of R. Shackleton*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, pp. 205-221.

«tout est extrêmement lié». In questo senso il guardare non si esaurisce nell'approccio del microscopio, essenzialmente analitico: il 'savant' osservatore delle microstrutture si sforza di scomporre l'organismo nelle sue parti per comprendere ciò che, in esse, le mette in movimento e regola questi movimenti, li ordina. Orientato alle strutture profonde del vivente, l'osservatore rischia però di pensare che ciò che vede gli fornisca la chiave di ciò che è da comprendere, e di dimenticare ciò che non vede più, vale a dire l'intero del corpo. Così, l'esame delle microstrutture, che Montesquieu chiama 'fibre' dei corpi viventi, resta sempre subordinato al principio di totalità. Nell'esperimento riportato, il paradigma della 'fibra' è messo in primo piano per questo: essa è una microstruttura che non è niente di per sé, che da sola non spiega niente. La *fibra* infatti non è che relazione e il suo gioco rinvia all'insieme delle altre fibre che costituiscono il corpo e ai fluidi, e i flussi, che circolano al suo interno. L'approccio *dinamico* integra allora l'approccio strutturale, e la comprensione del distendersi delle fibre nei corpi 'biologici' è necessaria alla comprensione della struttura stessa. Tuttavia, questo procedere che parte dal tutto per comprenderlo nei suoi cambiamenti sarebbe incompleto se il corpo vivente non fosse conosciuto *in situ*. Lo schema epigenetico presuppone questa dimensione, poiché il ruolo dei fluidi o l'azione della fermentazione implicano l'idea di un *milieu* a partire dal quale siano compresi, ad esempio, i processi della vita vegetale. La struttura del corpo non è isolata e non comprende i suoi sviluppi in sé stessa (contro il paradigma della preformazione e della preesistenza). La fibra, come relazione, implica insomma un rapporto tra l'organizzazione e il luogo. Se il corpo è una tessitura composta di fibre, allora tutto *comunica* e la dinamica dei fluidi è essenziale non soltanto per comprendere il gioco delle fibre e il loro "ressort", ma anche per comprendere gli *scambi* che vi sono tra il corpo e il suo "fuori". L'ordine del corpo non può essere compreso al di fuori di questi scambi, poiché l'organizzazione è il movimento della materia che costituisce una dinamica delle fibre e dei fluidi in una situazione spaziale determinata<sup>3</sup>. L'ordine "organico" che si istituisce è regolato, ma queste regolazioni interne hanno senso solo in rapporto agli scambi con il *mezzo* che le suscita. E così le variazioni organiche non possono essere comprese senza un esame delle variazioni del *milieu*-ambiente. L'ordine del corpo non è altro che la regolazione dei movimenti interni dei fluidi e del gioco dei "ressorts" in rapporto ai movimenti esterni, l'ordine non può costituirsi che in rapporto a ciò da cui si distingue, e in rapporto a ciò *con cui* reagisce. Se

<sup>3</sup> Sullo spazio in Montesquieu si veda C. Larrère, *Montesquieu et l'espace*, in *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon à Nietzsche*, sous la direction de Y. Paquot et C. Younès, Paris, La Découverte, 2012, pp. 147-169; R. Minuti, *Una geografia politica della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli, Liguori, 2015. Cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001, pp. 49-50.

il corpo ha una storia è perché esso si rapporta ad un luogo e a un ambiente. Se la struttura è dinamica è perché essa si costituisce *in situazione*. Di qui la necessità di descrivere questi scambi organici per comprendere le variazioni degli organismi: l'ordine, ma anche il disordine, o la malattia, non si comprendono che dentro questa rete di relazioni. Intendiamo con questo l'intensità e la qualificazione del rapporto alla fisicità del mondo che Montesquieu descrive. La continuità natura-storia è elemento di fondo e in essa si costituiscono la sfera della *comunicazione* (cioè la teoria delle forme politiche), il sentire etico e la previsione *costituzionale*: «Se è vero che il carattere dello spirito e le passioni del cuore sono estremamente differenti nei diversi climi, le leggi devono essere relative e alla differenza di queste passioni e alla differenza di questi caratteri», il Libro XIV dello *Spirito delle leggi* si apre con queste parole. Cercheremo di interrogare le riflessioni di Montesquieu a partire da questo quadro. Il capitolo 2 si apre proprio sulla descrizione delle strutture organiche in rapporto alle variazioni esteriori. Per Montesquieu il clima ha un'influenza sulle fibre del corpo che, rilassate o contratte, agiscono sulla circolazione del sangue *influenando* sulla sensibilità dei nervi, che concorre a dare un certo *habitus*, una certa maniera, al *temperamento* degli esseri umani: «L'aria fredda restringe le estremità delle fibre del nostro corpo: ciò aumenta la loro elasticità e favorisce il ritorno del sangue dalle estremità verso il cuore. Essa diminuisce la lunghezza di queste medesime fibre: con ciò ne accresce ancora la forza» (*EL*, XIV, 2). Montesquieu insiste sulle variazioni di temperatura, e tuttavia non si deve ridurre il clima a questo solo aspetto. Se si tiene conto dell'insieme degli scambi organici, bisogna aggiungere alla temperatura le considerazioni sull'aria che si respira, gli alimenti che vengono digeriti e assimilati, i fluidi esterni che "affettano" e filtrano nei corpi («des causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères»), come gli umori della terra in cui sono immerse le radici delle piante. Il clima è ciò in cui il corpo è *immerso*. Leggiamo: «sono i differenti bisogni nei differenti climi, che hanno formato i diversi modi di vivere; e questi diversi modi di vivere hanno formato i diversi tipi di leggi» (*EL*, XIV, 10).

## 2. Ambiente

In un saggio del 1942 intitolato *Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics*, Leo Spitzer richiama l'attenzione sulla vasta tradizione di pensiero che va da Ippocrate a Montesquieu, all'interno della quale prende forma il concetto di 'ambiente'. All'inizio di questo articolo Spitzer mostra come la nozione di 'ambiente' possa essere fatta risalire all'espressione greca *ò periekon aèr*, che significa letteralmente «aria che circonda, avvolge»

dice Spitzer, e che è utilizzata a partire dallo pseudo-ippocratico *Arie, acque, luoghi*, per designare «l'aria circostante, lo spazio, il cielo, l'atmosfera, il clima»<sup>4</sup>. L'ambiente, scrive Spitzer, può essere considerato come atmosfera, *Stimmung*, un sentimento della situazione, un umore, ma anche un clima, una temperatura. Il vivente umano si acclimata al suo ambiente (*Umwelt*) di vita, vi si *assuefà* e si *accostuma*. Spitzer nota subito il debito di Montesquieu nei confronti della tradizione ippocratica. Ecco allora che ci sembra interessante esaminare come in Montesquieu l'approccio 'ippocratico' all'ambiente vada di pari passo con un certo sguardo rivolto al *vivente*, ancora prima dell'emergere di questa nozione nello *Spirito delle leggi*. Il Libro XIV è spesso evocato per avvalorare l'idea che Montesquieu sviluppi una scienza del politico. La celebre esperienza scientifica della "lingua di montone" sarebbe l'assise sperimentale dell'esame dei fattori fisici che determinano le organizzazioni politiche. La "teoria del clima" è quindi immediatamente ricondotta ad un atteggiamento epistemologico qualificato come "moderno"<sup>5</sup>. Lo studio dei contemporanei Jean-Baptiste Dubos, l'abate d'Espiard o John Arbuthnot<sup>6</sup>, mostra come l'originalità del suo pensiero sull'ambiente stia nell'estensione delle considerazioni sull'influenza del clima all'insieme delle istituzioni umane: giuridiche, religiose e politiche. È d'altronde proprio questa *estensione* e l'idea che «l'empire du climat est le premier de tous les empires» (*EL*, XIX, 14), più che l'idea stessa di un'influenza del clima sugli *esprits*, che suscita le opposizioni più violente da parte dei teologi. Ci si può chiedere in che misura quelle letture contemporanee, e le riserve che esse esprimono su questo tema, abbiano orientato durevolmente la ricezione successiva dell'opera<sup>7</sup>, mascherando non tanto ciò che è detto nel testo, quanto i problemi che Montesquieu intende porre. È come se i dibattiti contemporanei, suscitati soprattutto da gesuiti e giansenisti, avessero sollevato un problema che non era quello posto da Montesquieu, come traspare dal tono della sua risposta nella *Défense de l'Esprit des lois*. La questione dell'influenza del clima sul vivente umano era già stata posta prima

<sup>4</sup> L. Spitzer, *Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 3, 1, 1942, pp. 1-42, qui pp. 4-5.

<sup>5</sup> Nello stesso tempo viene spesso fatto notare come le fonti di Montesquieu in proposito siano Aristotele, Ippocrate, Huarte de San Juan (autore nel 1575 di un *Examen de ingenios para las ciencias*) e Bodin. Cfr. D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005.

<sup>6</sup> I diretti precedenti di Montesquieu su questo tema sono J. Arbuthnot, *An Essay concerning the Effects of Air on Human Bodies*, London, J. Tonson in the Strand, 1733; F.-I. d'Espiard de la Borde, *Essai sur le génie et le caractère des nations*, Bruxelles, Léonard, 1743; J.-B. Dubos, *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture*, Paris, Mariette, 1719.

<sup>7</sup> Sulle ricezioni dell'opera di Montesquieu cfr. E. Mazza, *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Milano, Hoepli, 2002; cfr. *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 voll., a cura di D. Felice, Pisa, ETS, 2005 e S. Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'illuminismo scozzese*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 71-85.

di lui. Leggere l'*Esprit des lois* in questo quadro significa presupporre i problemi 'classici' dell'influenza del clima che si manifestano con forza perché, nella sua opera, Montesquieu estende questa influenza alla *totalità* delle istituzioni umane. Qual è dunque il terreno sul quale si pone la questione? Ciò che pare essere in gioco per i lettori contemporanei di Montesquieu è la giustificazione di un materialismo naturalista che sembra emergere nel libro XIV, e che può essere riportato alle accuse di *spinozismo* rivolte fin da subito all'opera. Subordinare il vivente umano al clima, significa ammettere una «fatalité aveugle», dicono i suoi critici, significa ridurre l'uomo ad essere nient'altro che una macchina senz'anima, significa cioè opporsi a tutti i principi della religione e fare della religione stessa un semplice effetto del clima. La 'querelle' si concentra allora sulle categorie di «cause fisiche» e di «cause morali». Che sono delle categorie 'classiche', certo, ma di cui ci si può chiedere se esse permettano di mettere effettivamente a fuoco il problema di Montesquieu. Non è qui il caso di studiare nel dettaglio questa *querelle* sul clima, ma di vedere come i termini del dibattito dell'epoca influiranno sul modo in cui sarà letto lo *Spirito delle leggi* in seguito. Sembra infatti che la questione del determinismo derivi in un certo modo da quelle prime letture. È come se le domande che verranno fatte da lì in avanti al testo fossero dislocate in un altro quadro storico-concettuale, non più cioè in termini teologici o metafisici, ma in termini 'scientifici', senza con ciò essere veramente cambiate. Le obiezioni 'teologiche' si sono per così dire 'secolarizzate'. Ciò che era all'inizio uno scandalo è diventato una difficoltà o una tensione nel testo di Montesquieu. Così, l'interpretazione a partire dal secolo XIX risponde effettivamente a quei primi attacchi ma i commenti suscitano nello stesso tempo una tensione tra un Montesquieu *moderno*, o scientifico, e un Montesquieu 'classico' o *moralista*. È lodata la prospettiva 'scientifica' dell'opera e il postulato determinista che sottintende il libro XIV, ma si sottolinea che il carattere riduzionista di certi testi è principalmente dovuto al difetto dei concetti scientifici di cui Montesquieu disponeva che non gli avrebbero permesso di affinare il suo proposito. Nello stesso tempo, però, vengono sollevati interrogativi sulle analisi più tradizionali che mal si accordano con la 'modernità' della sua impresa 'sociologica'<sup>8</sup>. La 'querelle' teologica che accusava Montesquieu di materialismo *spinozista*, e che gli chiedeva come conciliasse la 'fatalità' del clima con la libertà e i 'valori' umani, riappare singolarmente nell'esegesi contemporanea<sup>9</sup>. Per

<sup>8</sup> Valga per tutte la lettura di E. Durkheim, *La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, in Id., *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Marcel Rivière, 1966 (1953), pp. 25-113.

<sup>9</sup> J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994, p. 724. Cfr. J.-P. Courtois *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*, Paris, PUF, 1999, pp. 51-56.

cogliere l'*esprit* del disegno di Montesquieu bisogna rinunciare ai termini di questa alternativa: Montesquieu non cerca di applicare delle categorie fisiche al mondo umano delle «cause morali», cioè al ruolo della politica e della legislazione. Mettendo in rilievo l'idea di *rapporto* nello *Spirito delle leggi*, Montesquieu non riduce tutte le leggi al modello della legge scientifica che indaga le «cause fisiche», contrariamente a ciò che dicono gli interpreti che apprezzano la “modernità” di questa identificazione che renderebbe possibile una vera e propria “fisica sociale”, soprattutto per il fatto che essa si accorderebbe con l'idea di una ricerca delle «cause» dei fenomeni sociali intesi come “fatti”. Le istituzioni umane non si lasciano ridurre così facilmente ad una forma universale. La lista dei rapporti enunciata nel libro primo dell'*Esprit des lois* mostra come le variabili inerenti alle «cause morali» siano potenzialmente infinite. Il gioco dei rapporti singolarizza allora delle situazioni differenti e apre il loro divenire a delle *possibilità* sempre diverse. La causa indica ciò che ha reso possibile un evento e in nessun modo la necessità che esso avesse realmente luogo. L'ordine politico non ha la costanza dell'ordine naturale. Ciò non significa che non si possano comprendere le ragioni delle leggi positive, ma non si tratterà tanto di ricavarne un'unica forma quanto di non perdere le differenze, il che comporta un approccio *locale* alla realtà sociale indagata, nel concreto della *liaison* che ci lega al tessuto di un collettivo determinato e che ci colloca in una tensione di forze – certo *anche* di natura fisica e climatica – che si oppongono sempre in un certo *milieu*. l'individuo concreto non è mai al di fuori della realtà dei rapporti e dei legami in cui vive e *abita*, e cioè il suo *ethos*. Ciò che vorremmo proporre qui è un rapido attraversamento della questione del *clima* dal punto di vista degli scambi ‘organici’ che in questo abitare interagiscono con quei rapporti<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Le “cause morali” non sono certo in Montesquieu un mero riflesso passivo del “*monde matériel*” (quella «*fatalité aveugle*» che gli rimproverarono i teologi subito dopo la pubblicazione dell'*Esprit des lois*), ma interagiscono costantemente con queste ultime, a volte giungendo a trasformarle: «In quanto essere fisico, l'uomo è governato, al pari degli altri corpi, da leggi invariabili; in quanto essere intelligente, egli viola di continuo le leggi che Dio ha stabilite e muta quelle che lui stesso stabilisce. Deve guidarsi da solo, ma è un essere limitato, soggetto all'ignoranza e all'errore come tutte le intelligenze finite; in quanto creatura sensibile, perde persino le deboli cognizioni che possiede, e cade preda di mille passioni. Un essere siffatto poteva, a ogni istante, dimenticare il suo Creatore: Dio lo ha richiamato a sé con le leggi della religione. Un essere siffatto poteva, a ogni istante, dimenticare se stesso: i filosofi lo hanno avvertito con le leggi della morale. Fatto per vivere in società, poteva dimenticarvi gli altri: i legislatori lo hanno riportato ai suoi doveri con le leggi politiche e civili» (EL, I, 1, *in fine*). Vi è, come accade nel mondo della biologia, una reciprocità complessa tra l'organismo e il suo contesto, un'*influenza* reciproca dalla quale risultano entrambi in qualche misura modificati. In maniera simile all'approccio adottato da Montesquieu in rapporto al mondo dei viventi, nel quale i principi della meccanica e della chimica, le concezioni meccaniciste e quelle “vitaliste” si combinano in una molteplicità variabile, anche nell'analisi del mondo sociale si configurano una statica e una dinamica articolate all'interno di una totalità complessa. Ma in alcun modo sembra che si possa parlare di un “organicismo sociale” simile a quello di matrice “biologica”, anche perché resterebbe comunque da determinare in modo univoco, nel secolo XVIII, una concezione rigorosa e definita del tema

La questione ci porta a prendere sul serio il riferimento a Ippocrate di cui parla Spitzer<sup>11</sup>. È un luogo comune quello di invocare Ippocrate a proposito del clima. Tra i moderni *savants* attenti alla questione del 'clima', nella prima metà del secolo, Ippocrate è considerato un'autorità da molti, ma il 'momento ippocratico' porta soprattutto a formulare un certo tipo di domande sul vivente in generale, cioè sul *milieu* biologico di ogni forma di vita, che trovano la loro attualizzazione nel 'discorso' delle scienze moderne<sup>12</sup>. È dunque necessario chiedersi come il 'momento ippocratico' orienti il piano di osservazione di Montesquieu quando egli considera gli scambi organici a livello del vivente, e quali conclusioni si possano ricavare da un riferimento, quello ippocratico, che non è soltanto un passaggio retorico ma un modo di *guardare* al concreto dei luoghi, e cioè per così dire del *bios* in rapporto all'*ethos*.

### 3. Note di viaggio

È sorprendente, quando si leggono nei *Voyages* le note di viaggio di Montesquieu, vedere fino a che punto il viaggiatore assomigli ai medici 'itineranti' della tradizione ippocratica. Come se, nei suoi viaggi, Montesquieu si fosse effettivamente servito della guida fornita nel *De aeribus*<sup>13</sup>. L'attenzione ai dettagli si lega al desiderio di abbracciare tutto con lo sguardo. Le sue note sono quelle di un osservatore che vuole che niente gli sfugga in ciò che incontra. Ippocrate apre il suo trattato fornendo le direttive d'insieme su ciò che deve attirare l'attenzione del medico «giungendo ad una città che gli sia ignota»<sup>14</sup>. Il paradigma del viaggio è connesso qui alla formazione di uno sguardo rivolto

della *vita*. Si potrebbe allora pensare piuttosto a una forma del pensiero, alla modalità di uno sguardo che si posa su una realtà fatta di frammenti di esperienza che danno luogo a diverse costellazioni fenomeniche, attraversate da variazioni e divaricazioni da ricomporre nella fisionomia di un insieme organizzato, di una totalità che conserva tuttavia, senza perdita, i frammenti di cui è costituita. Il rapporto cause fisiche/cause morali richiederebbe naturalmente ben altro sviluppo, che non è possibile percorrere *in toto* in questa occasione. Per questi sviluppi rimandiamo al nostro *La forza della consuetudine. Costumi, costituzione, governo in Montaigne e Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

<sup>11</sup> C. Larrère, *Galiani lecteur de Montesquieu*, in J. L. Jam, *Éclectisme et cohérences des Lumières. Mélanges offerts à Jean Ebrart*, Paris, Nizet, 1992, p. 101; si veda, nella stessa raccolta, A. Postigliola, *Les raisons de la nature. Les 'cas extrêmes' dans l'Esprit des lois*, ivi, pp. 147-167.

<sup>12</sup> Su Montesquieu e le scienze naturali si veda C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu: Política y ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1984; A. Postigliola, *Montesquieu entre Descartes et Newton*, in «Cahiers Montesquieu», n. 5, *Montesquieu. Les années de formation (1689-1720)*, Napoli-Oxford, Voltaire Foundation - Liguori, 1996, pp. 91-108.

<sup>13</sup> Ippocrate, *Opere*, a cura di M. Vegetti, Torino, UTET, 1976<sup>2</sup>, pp. 191-229. Può essere utile notare come Montesquieu nella sua biblioteca di La Brède possedesse sia opere di Ippocrate sia di commentatori di Ippocrate. Cfr. L. Desgraves et C. Volpillac-Auger, avec la collaboration de F. Weil, *Catalogue de la Bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 200.

a tutto<sup>15</sup>: poiché il medico è qui supposto non saper nulla di ciò che deve curare, egli deve all'inizio imparare ad osservare. I consigli al medico itinerante valgono ovviamente per tutti coloro che si esercitano nella medicina, poiché tutti, in questo *esercizio*, secondo Ippocrate, sono inevitabilmente messi a confronto con le singolarità dei casi.

Le malattie devono essere comprese *in situ* per poter essere curate, e la 'salute' dipende da un ordine che è proprio di ciascun corpo e che si tratta di scoprire in ciascun caso determinato. Lo scopo del trattato ippocratico è dunque di stabilire le correlazioni complesse tra tutta una serie di fenomeni, la cui lista è data all'inizio dell'opera: si tratta per ciascun insieme di fenomeni di stabilire una serie di differenze. Ad esempio, non bisogna considerare soltanto la differenza delle stagioni, ma vedere come ogni stagione porti con sé delle differenze a sua volta, «per nulla infatti si rassomigliano – dice Ippocrate –, ma molto differiscono reciprocamente sia in sé stesse sia nei loro mutamenti (*metabolésis*)»<sup>16</sup>. Bisogna tenere conto di queste differenze e collegarle agli altri punti esaminati per comprendere esattamente lo stato del luogo in questione. Tutto ciò, come dice Montesquieu nella prefazione allo *Spirito delle leggi*, «pour ne pas regarder comme semblables des cas réellement différents ; et ne pas manquer les différences de ceux qui paroissent semblables» (*EL, Préface*). L'attenzione deve essere rivolta alle stagioni, ai venti e al loro orientamento particolare, alla qualità delle acque e dei terreni, al genere di vita degli abitanti, alle loro pratiche culinarie e alle loro abitudini, ai temperamenti delle popolazioni. Le correlazioni complesse tra *tutti* questi elementi sono oggetto di un sapere e di una *pratica* che a questo sapere si articola, tenendo conto dei casi «réellement différents».

Si resta colpiti dalla diversità delle note di viaggio di Montesquieu, che indugiano sia sulle forme politiche che sulla descrizione delle istituzioni, della maniera di vivere di coloro che *abitano* i luoghi visitati. I costumi sono messi in rapporto con le storie tramandate in questi luoghi e i modi di vita esaminati attraverso il *lavoro* realizzato dalle popolazioni per trasformarli. Ci si può chiedere a cosa miri Montesquieu con tutte la serie di annotazioni che possono sembrare disparate per quanti aspetti differenti dell'esistenza umana esse abbracciano. Il cencostituito. Il rapporto cause fisiche/cause morali richiederebbe ovviamente ben altro sviluppo, che non è possibile percorrere in toto intro del suo disegno è rappresentato da un interesse *politico*. Il governo di un determinato paese è visibile anche quando si attraversano le sue campagne. La lettura del paesaggio fa parte di una semiologia politica: «si può dire che è impossibile

<sup>15</sup> *Ibidem*. Si veda la *nota* introduttiva di M. Vegetti (pp. 191-197).

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 200.

attraversare queste zone create dalla natura per essere orride e vedere strade, ponti, argini senza provare ammirazione per il principe che ha realizzato tali opere e senza farsi una buona opinione di un governo dotato di una così avveduta amministrazione (*bonne police*)»<sup>17</sup>. Nei *Voyages* le osservazioni sulle istituzioni, sulle strutture politiche, accompagnano l'osservazione dei costumi, delle arti, delle pratiche sociali e dei luoghi fisici. Ciò che rileva è che Montesquieu non fa una selezione in ciò che annota, o piuttosto che non vi è transizione, soluzione di continuità nelle osservazioni, come se lo stesso procedere del viaggiatore fosse già una messa in rapporto. Si può dire che il viaggio stesso, per il suo ritmo e per la mobilità che esso suscita, produca un certo modo di guardare. Montesquieu si rammarica quando il ritmo imposto non lascia il tempo all'osservazione di impregnarsi della diversità delle cose da vedere e dei rapporti che si intessono tra le cose: «Notre voyage fut si précipité comme l'on voit qu'il n'y eut pas le moyen de faire bien des observations en chemin»<sup>18</sup>. Si tratta di fare, appunto, «des observations en chemin». Montesquieu viaggiatore compie il suo *essai*, un *esercizio* di osservazione. Si sforza in ogni luogo di abbracciare con lo sguardo ciò che si dà a vedere. In un primo tempo si tratta sempre di un «*coup d'œil*»<sup>19</sup>, di un colpo d'occhio che solo in seguito verrà arricchito dai «dettagli», le «vedute» del paese. Ma il viaggio non è una sequenza di 'immagini', i dettagli del luogo non si giustappongono semplicemente gli uni agli altri. Ogni 'veduta', ogni 'scorcio' ricomponi il primo colpo d'occhio, e cioè modifica la veduta d'insieme. Perché le diverse vedute non sono mai isolate, ma sempre in rapporto le une con le altre. È il movimento stesso del viaggio che forma l'osservazione, nel senso che anima i punti di vista, che forza il vedere a metterli in relazione. Il viaggiatore che ha esercitato il suo sguardo a osservare il paese è quello che ha avvertito l'*esprit* di quel paese. Non si tratta allora solo dell'analisi dei costumi e delle istituzioni, ma di comprendere, di cogliere nel loro insieme, cioè nei loro rapporti, consuetudini, leggi, climi, ecc. Non è colui che ha visto 'tutto' che realmente 'comprende', ma colui che compone insieme tutto ciò che ha visto. I *Voyages* in questo senso mostrano un esercizio di osservazione rivolto all'insieme dell'ordine socio-politico, un gusto per la tessitura concreta dei rapporti che sarà massimamente evidente nell'*Esprit des lois*.

<sup>17</sup> *Voyage d'Italie [Venise]*, in Montesquieu, *Scritti postumi [1757-2006]*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice, Milano, Bompiani, 2017 (d'ora in poi *SP*), p. 337.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 338.

#### 4. *Circostanze e climi*

Nel corso del suo viaggio in Italia, ad esempio, Montesquieu rivolge un'attenzione crescente all'aria che le popolazioni respirano<sup>20</sup>. L'aria è, con l'acqua, una componente essenziale dell'ambiente di vita, della *circum-stantia*, del *milieu* biologico che sta intorno agli organismi viventi. È attraverso l'aria o attraverso l'acqua che si compiono gli *scambi* organici, essi costituiscono anche i fluidi che fanno pressione sul tessuto fibrillare di tutte le parti dei corpi. Quest'attenzione alle acque e alle arie è in realtà largamente presente in molti autori alla metà del secolo XVIII. Dubos insiste nelle sue *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*<sup>21</sup> sul «pouvoir de l'air sur le corps humain»: le «vicissitudes» dell'aria permettono di rendere conto della diversità delle costituzioni umane. L'opera di Arbuthnot, *An Essay concerning the effects of air on human bodies* (1733), è senza dubbio il testo più sistematico sulla questione. Prima di esaminare l'influenza dell'aria, Arbuthnot espone i suoi «ingredienti», le sue «proprietà», le sue «qualità», e spiega il carattere principale della respirazione sull'ordine organico. Nel capitolo sesto dell'opera incomincia a studiarne gli «effetti», proprio invocando il *De aere* di Ippocrate e riportando le sue osservazioni<sup>22</sup>. Che gli elementi dell'acqua e dell'aria siano considerati come portatori di infezione, fonte di malattie, o che si consideri la loro azione ordinaria sotto l'aspetto delle variazioni di temperatura, essi sono comunque presi in esame tanto dalla medicina generale quanto dalla presa in carico politica delle epidemie<sup>23</sup>. Non si tratta quindi di stabilire la fonte 'ippocratica', quanto piuttosto di mostrare come queste considerazioni sull'aria, le acque, il *milieu*, presuppongono un certo modo di vedere, il che mostra come – al di là dei temi molto diffusi negli ambienti medici e scientifici – vi sia una comunità di discorso più profonda e più vasta che dialoga con il pensiero ippocratico all'interno dei Lumi europei. Nei suoi viaggi Montesquieu non considera fin dall'inizio le acque, l'aria, il *milieu*, come prioritari. Gli elementi 'naturali' sono citati solo nella misura in cui essi sono governati, lo scopo è sempre quello di mostrare come gli uomini hanno saputo *s'accoutumer* ad un ambiente<sup>24</sup>. E come i buoni governanti hanno saputo favorire le arti e le realizzazioni tecniche. Si può constatare come il testo dei *Voyages*, che all'inizio non dà grande peso a questi fattori, si fa sempre più fitto di osservazioni riguardo all'aria, cioè al clima del luogo, e ai modi concreti dell'*abitare*, a

<sup>20</sup> Cfr. E. Barria-Poncet, *L'Italie de Montesquieu. Entre lectures et voyage*, Paris, Classiques Garnier, 2013.

<sup>21</sup> J.-B. Dubos, *Réflexions critiques*, cit., *Section XVIII*, pp. 296-297.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 153-158.

<sup>23</sup> J. Arbuthnot, *An Essay*, cit., p. 207.

<sup>24</sup> *Voyages*, in *SP*, p. 498.

quell'isomorfia tra causa ed effetto che è la caratteristica propria di quella speciale forma di causalità che è l'*influenza*, o meglio l'essere affetti. Odori, sapori, suoni: tutto il sensibile ha effetti, mostra un'efficacia difficile da definire perché inferiore per dignità alla causalità propria che il reale esercita sul reale. Si può osservare che nel caso della campagna romana, ad esempio, l'attenzione climatologica non è mai separata dalla riflessione storica ed economica<sup>25</sup>. L'azione dell'aria è collocata in un insieme di fattori in cui non si può più dire che sia l'istanza principale. La campagna è stata trasformata in luogo di villeggiatura e le case, i giardini, i campi sono stati lasciati all'abbandono e all'incuria per ragioni economiche, la terra non viene più lavorata e si perdono così saperi e pratiche che hanno reso i luoghi atti «à être leur demeure» (*EL*, XVIII, 7). Montesquieu descrive la socializzazione come un'emergenza lenta, il che lo porta a differenziare i modi di sussistenza per metterli in rapporto con le istituzioni giuridiche che convergono loro<sup>26</sup>. In questo quadro insiste sull'importanza «des ouvrages des hommes». Il prendersi cura, il buon uso e le buone leggi, *accomodano* il territorio ad essere «dimora»<sup>27</sup>, *oikos*, ad essere cioè parte di una forma di vita, ad essere cioè *abitabile*.

L'elemento climatico, la cattiva 'aria', invece, prende peso e agisce in un ciclo che accentua e rende durevole la desertificazione del territorio: «ecco dunque un deserto. La mancanza di coltivazione produsse aria malsana, e l'aria malsana ha poi impedito il ripopolamento»<sup>28</sup>. Montesquieu descrive un processo lento, che è possibile cogliere perché esso è presente anche in altri luoghi che hanno configurazioni simili. Se si interroga sui cambiamenti climatici nei *Voyages*, e correlativamente sulle variazioni di popolazione è perché la storia del clima ha un rapporto con la storia degli esseri umani. Come appare chiaramente nelle *Réflexions sur les habitants de Rome*<sup>29</sup>, si tratta qui di rendere conto della sobrietà degli abitanti della Roma dell'epoca moderna comparata con l'intemperanza dei Romani antichi. L'interesse della questione deriva dal fatto che i cambiamenti nei costumi hanno avuto luogo ad una stessa *latitudine*, vale a dire nello stesso 'clima'. E tuttavia, l'ambiente, la qualità dell'aria, la circostanza è cambiata. L'importante dunque non è tanto assegnare una causa 'fisica' a questi cambiamenti, quanto piuttosto vedere come i mutamenti del territorio, e l'influenza *fisiologica* che essi

<sup>25</sup> Cfr. C. Spector, *Montesquieu et l'émergence de l'économie politique*, Paris, Champion, 2006.

<sup>26</sup> Per Montesquieu come autore di una teoria «descrittiva» della diversità dei sistemi giuridici si veda l'ormai classico studio di G. Tarello, *Per una interpretazione sistematica di Montesquieu*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna, I, Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 259-298.

<sup>27</sup> D. de Casabianca, *Le bon usage de «notre demeure» : le regard de Montesquieu sur «des ouvrages des hommes» dans la nature*, in «Dix-Huitième Siècle», 2013, n. 45, pp. 199-216. Cfr. Id., *Montesquieu. De l'étude des sciences à L'Esprit des lois*, Paris, Champion, 2008.

<sup>28</sup> *Voyages*, in *SP*, p. 569.

<sup>29</sup> *Voyages*, in *SP*, pp. 1035-1045.

portano con sé (sulla qualità delle fibre, ad esempio), risultino anche dai cambiamenti sociali (decentramento dei luoghi delle abitazioni, in questo caso), e degli insediamenti umani (abbandono di certi luoghi in rovina). Non si tratta principalmente di mettere in luce un'eziologia fisica, quanto di svolgere il mobile intreccio di un processo in cui la causalità *fisica* e l'ordine dei costumi giocano insieme. In questo senso, l'approccio ai luoghi non è semplicemente geografico<sup>30</sup>, perché esso è animato da un modo di vedere le vicende degli esseri umani in quanto esseri viventi, e del loro ambiente, in quanto eminentemente storico. Nei *Voyages* Montesquieu si fa *histor*, osservatore la cui responsabilità di 'storico' consisterà nell'affrontare quel processo nel cui ambito si collocano i problemi etici, giuridici e politici che sono analizzati, un processo fisiologico che rimanda sempre ad un *milieu* determinato.

La qualità dell'aria dipende *anche* dal territorio, vale a dire dalla qualità della terra («L'aria si carica, come le piante, di particelle di terra di ogni paese»<sup>31</sup>) e dalla qualità delle acque che circolano. L'aria «si carica» delle particelle della terra, dice Montesquieu, e *agisce* su di noi, sulle nostre attitudini e abitudini: di qui la necessità di essere attenti alla composizione delle «terre» e dunque agli «ingredienti» delle arie e delle acque. In questo senso l'approccio 'climatico' è soprattutto un pensiero dei territori, un pensiero dei 'luoghi'. Questo rapporto tra situazione delle acque e qualità dell'aria è spesso sottolineato, ma questo rapporto tra la cattiva aria e l'insalubrità dei luoghi dovuta alle acque stagnanti mostra come, per Montesquieu, ad essere *en jeu* è proprio il trattamento dello spazio di vita da parte degli esseri umani, e non un destino del territorio. L'insalubrità di un luogo indica un difetto di amministrazione, di manutenzione, l'abbandono della campagna romana non è che il caso più clamoroso<sup>32</sup>. La comparazione tra il caso di Roma e quello dell'Egitto<sup>33</sup> mostra come l'insalubrità, i cambiamenti demografici e le malattie non siano un segno del destino avverso. Non vi è un disegno provvidenziale legato ai luoghi, anche se questo non vuol dire che tutti i luoghi siano ugualmente adatti ad essere abitati da esseri umani, ma solo che questa 'convenienza' locale non è il segno di una Provvidenza che tutto regola nella vita dei popoli<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> M. Dodds, *Les Récits de Voyages: Sources de l'«Esprit des Lois» de Montesquieu* (1929), Genève, Slatkine, 1980.

<sup>31</sup> *Lettres persanes*, CXVIII (nell'edizione del 1758), in *TO*, p. 328, nota 5. D'ora in poi *LP* e il numero della lettera.

<sup>32</sup> *Voyages*, in *SP*, pp. 569-570.

<sup>33</sup> *Pensées*, in *SP*, p. 1709.

<sup>34</sup> *Saggio di osservazioni sulla storia naturale*, in *SP*, p. 119.

## 5. «L'état de notre esprit»

È la *conversazione*, o il «commerce», con un ambiente che stimola la sua trasformazione e sollecita l'attenzione su applicazioni e saperi utili. Anche se, come Montesquieu spiegherà nell'*Esprit des lois*, perché scatti la molla dell'«arte» e se ne mantenga viva la forza, sono necessari altri elementi, che hanno una connotazione “morale” e politica diretta, ed è il governo moderato quello che meglio favorisce la vita dei paesi resi abitabili dal *génie* degli esseri umani: «des hommes s'accoutument presque toujours mieux des milieux que des extrémités» (*EL*, XI, 6)<sup>35</sup>. L'interesse per la natura del terreno e quello per la qualità dell'aria sono entrambi presenti nelle *Lettres persanes* in un contesto volto ad illustrare, da un punto di vista medico, i rischi delle colonie di popolamento: «Quando siamo trasportati in un altro paese ci ammaliamo. Dato che i liquidi sono abituati (*étant accoutumés*) a una certa densità, i solidi a una certa disposizione, ed entrambi a un certo grado di movimento, non possono tollerarne altri e fanno resistenza a un nuovo assetto (*à un nouveau ply*)»<sup>36</sup>. Si tratta di un passo aggiunto alle *Lettres persanes* successivamente alla pubblicazione dello *Spirito delle leggi*. L'idea del condizionamento esercitato dagli agenti esterni sulla ‘*machine*’ umana e della possibilità di una valutazione oggettiva delle cause materiali che influenzano lo stato fisico e l'*esprit* degli uomini, sono centrali nell'opera più importante dal punto di vista che qui ci interessa, ossia l'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères*<sup>37</sup>. Una rappresentazione sensistica del vivente-uomo e dei modi in cui si manifesta l'interazione tra ambiente esterno e caratteri, comportamenti, attitudini delle diverse popolazioni e dei diversi gruppi umani, è quanto caratterizza la prima parte del *Saggio*; l'uomo vi è rappresentato come un reticolo di fibre dalla cui qualità e consistenza dipende, in analogia con le corde «di uno strumento musicale» (*E*, 1133), la circolazione regolare e armoniosa del «suc nerveux» che costituisce il tramite *comunicativo* delle sensazioni e delle idee. La produzione di un particolare «*esprit*» da parte di questo complesso laboratorio meccanico-chimico, di chiara ispirazione cartesiana, è un fatto sulla cui complessità Montesquieu è molto chiaro: «On ne sauroit croire de combien de choses depend l'état de notre esprit: ce n'est pas la seule disposition du

<sup>35</sup> Nel corso del Settecento cambia il significato del termine *milieu*, che non indica più solo una posizione intermedia, a metà tra gli estremi, ma una condizione concreta, per la quale il secolo XIX avrebbe coniato il termine «ambiente». A proposito del concetto di *milieu* in senso sociale, Erich Auerbach scrive: «indiscutibilmente Montesquieu possiede questo concetto» (E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale* [1946], Torino, Einaudi, 1973, p. 246). In generale, sulla storia del concetto di *milieu* si veda G. Canguilhem, *L'essere vivente e il suo ambiente*, in Id., *La conoscenza della vita*, cit., pp. 185-217.

<sup>36</sup> *LP*, CXVII, *TO*, p. 329, nota 5.

<sup>37</sup> In *SP*, pp. 1105-1173. D'ora in poi *E* con il numero della pagina, tra parentesi nel corpo del testo.

cerveau qui le modifie, toute la machine ensemble, presque toutes les parties de la machine y contribuent, et souvent celle qu'on ne soupçonneroit pas» (E, 1144-1146). L'aria, innanzitutto, svolge un ruolo essenziale; e qui non si tratta solo di temperatura – elemento che risulterà prevalente poi nell'*Esprit des lois* – poiché anche il regime dei venti è posto in forte rilievo per sottolineare l'importanza delle alterazioni di umidità e pressione, con conseguenze importanti sulla maniera di vivere degli abitanti (E, 1139). Insieme all'aria, è la terra – secondo l'associazione ippocratica – a svolgere un ruolo importante, soprattutto nella misura in cui le particelle minerali di un determinato territorio entrano direttamente nell'alimentazione degli individui e penetrano dunque nel tessuto della *machine* umana. In un frammento superstite della dissertazione perduta *De la différence des génies*, risalente al 1717 e in parte ripresa poi nell'*Essai sur les causes*, l'importanza del terreno risulta particolarmente evidenziata: «La nature de la terre – vi si legge – contribue beaucoup à la différence des génies»<sup>38</sup>. La marna, per esempio, che caratterizza molti territori francesi «est pleine d'esprits volatils, qui entrent dans notre sang et par la nourriture des choses qui croissent et par les aliments dont nous nous nourrissons, et par l'air que nous respirons et qui en est mêlé. Et on ne sçaurait douter de cela, puisqu'on trouve du fer dans le corps des hommes et dans le miel»<sup>39</sup>. Questo *mélange* ha delle evidenti relazioni con il comportamento e l'attitudine delle diverse popolazioni. Questo tratto materialistico resta inalterato nella prima parte dell'*Essai*: «Voilà les esprits et les caracteres veritablement soumis à la difference des terroirs» (E, 1136). Le stesse passioni sono inserite in un quadro di causalità fisica e la loro azione sull'equilibrio e la funzionalità della 'macchina' è esaminata con attenzione; su di essa intervengono peraltro cause volontarie che, dopo l'esame degli agenti esterni, riportano il discorso verso la sfera della responsabilità. L'utilizzazione della metafora dell'anima come «un ragno nella sua tela» concilia questa rappresentazione “materialista” e “sensista” con il mantenimento del dualismo cartesiano. Se nelle *Lettere persiane* Montesquieu aveva parlato di tirannia del corpo sull'anima<sup>40</sup>, qui possiamo osservare uno spostamento di accento molto significativo. Non un rapporto di subordinazione fatale (la tirannia della fisicità) ma piuttosto una cor-relazione. Il ragno è il recettore dei movimenti e degli eventi che si verificano anche alla periferia più lontana, ne risente le sollecitazioni e gli effetti, ma è lui stesso, in ultima analisi, il costruttore o il restauratore della propria tela. Questa interpretazione è estensibile anche alla seconda parte dell'opera, dove, nella considerazione del ruolo delle cause *morali*, alle quali è

<sup>38</sup> *Pensées*, SP, pp. 2562.

<sup>39</sup> SP, p. 2565.

<sup>40</sup> LP, XXXI, TO, p. 95.

esplicitamente e ripetutamente attribuito il primato rispetto alle cause fisiche (*E*, 1157), è facile vedere il mantenimento dell'impianto teorico naturalistico che caratterizza la prima sezione. La dottrina dell'«esprit général» è il punto d'arrivo, giustificato dall'omogeneità dei due livelli causali di questa riflessione, o 'livelli di legalità' come ha scritto Alberto Postigliola<sup>41</sup>, che è il risultato di un processo di ricerca ma che trova già una significativa anticipazione in questo testo con riferimento al «*caractère général*» di ciascun popolo:

[...] il y a dans chaque nation un caractere general dont celui de chaque particulier se charge plus ou moins. Il est produit de deux manières par les causes physiques qui dépendent du climat dont je ne parlerai plus, et par les causes morales qui sont la combinaison des loix de la religion des mœurs et des manières et cette espèce d'émanation de la façon de penser de l'air et des sottises de la cour et de la capitale qui se répandent au loin (*E*, 1160).

L'intenzione critica si costituisce qui attraverso un apparato di continuità *naturalistiche*, dunque, che assume la fisicità (*les causes physiques*) a condizione di una tipologia scientifica dei modi di governo, la sensibilità – la capacità cioè di essere *affecté*, e di produrre a sua volta affetti, l'iscrizione corporea degli affetti – si afferma come trama dei concetti, e l'agire etico (cioè le *mœurs* e le *manières*) come differenziato fondamento dei regimi politici, quello che sarà poi nell'*Esprit des lois* il *ressort* del governo. L'idea di complessità, di articolazione mai rigidamente predeterminabile tra forze e tensioni diversificate, è espressa con grande evidenza: «La complication des causes qui forment le caractère general d'un peuple est bien grande» (*E*, 1162). L'immagine di un determinismo climatico rigido e superficiale, che divenne presto, come abbiamo visto, un luogo comune quasi caricaturale della critica all'*Esprit des lois* è smentita dal semplice riferimento ai testi. Montesquieu appare piuttosto preoccupato in senso opposto, rispetto a quello che sarà il tono dominante della critica, ossia di dare un peso adeguato alle cause fisiche rispetto al rilievo attribuito alle cause morali e politiche: «Je supplie – scrive – qu'on ne m'accuse pas d'attribuer aux causes morales des choses qui n'appartiennent qu'au climat. Je sçais la part que le climat a dans la formation des caractères»<sup>42</sup>. È dunque giustificata e non dipendente esclusivamente da ragioni retoriche la sorpresa con la quale Montesquieu risponde, nella *Défense*, alle critiche gianseniste, insistendo sul livello quasi banale delle sue riflessioni in merito all'influenza

<sup>41</sup> A. Postigliola, *Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, 1994, pp. 73-109. Ricordiamo qui il grande contributo dato da Alberto Postigliola al rinnovamento degli studi su Montesquieu.

<sup>42</sup> *Pensées*, n. 811, *SP*, p. 1842.

del clima sul carattere delle diverse nazioni, che un'intera e complessa tradizione filosofica, medica, politica, aveva variamente illustrato e documentato. La complessità delle cause che concorrono alla formazione dell'«esprit général» non sacrifica pertanto i margini di azione propri del legislatore che, pur non potendosi arrogare un potere assoluto o astratto – se non con conseguenze nefaste – ha tuttavia la possibilità di operare incisivamente proprio in virtù della forza delle «causes morales» sull'intero complesso delle *cause* che intervengono nella formazione dello *spirito generale*, con particolare riferimento a quelle «cause fisiche» che segnano in una maniera specifica ma non assoluta il principio delle diverse società politiche e delle forme della loro *sociabilité*. Ciò che emerge nel testo dell'*Essai*, non è, di fatto, più abbandonato nell'*Esprit des lois*, dove proprio la capacità di opporsi agli effetti del clima è stabilita come metro di valutazione dell'azione di un buon legislatore: «Que les mauvais législateurs sont ceux qui ont favorisé les vices du climat et les bons sont ceux qui s'y sont opposés». Ma, soprattutto, ciò che merita di essere messo in luce a questo punto del nostro percorso è una svolta, e cioè un'intuizione epistemologica che consente a Montesquieu di smarcarsi nello stesso tempo dal «cartesianesimo rigido» delle *Lettere Persiane* e dal giusnaturalismo dei contemporanei, senza per questo tornare all'antica analogia organologica. Questa svolta successiva alle *Lettere persiane*, questa curvatura data al cartesianesimo 'rigide' e al meccanicismo, avviene in un senso «quasi vitalistico e immanentistico»<sup>43</sup> e dev'essere ricostruita proprio in riferimento alla decisiva nozione di '*esprit général*' che sarà poi valorizzata nello *Spirito delle leggi*. La svolta è documentata da questo passo delle *Pensées*:

on peut dire que tout est animé, tout organisé. Le moindre brin d'herbe fait voir des millions de cerveaux. Tout meurt et renaît sans cesse. Tant d'animaux qui n'ont été reconnus que par hasard doivent bien en faire soupçonner d'autres. La matière qui a eu un mouvement général, par lequel s'est formé l'ordre des cieux, doit avoir des mouvements particuliers qui la portent à l'organisation<sup>44</sup>.

Dunque, *mouvement général* e *mouvement particulier*: le cause seconde, la *nature des choses*, hanno acquisito qui una loro autonomia<sup>45</sup>. Il mondo della materialità ora diviene 'ordine vitale', cioè «*organisation*». L'esame del modo in cui sono considerati gli scambi organici permette di precisare meglio allora in cosa consista un sapere delle 'convenienze': si tratta di mostrare come l'approccio ipocratico (biologico più che medico, per una

<sup>43</sup> Postigliola, *Forme di razionalità*, cit., p. 102.

<sup>44</sup> *Pensées*, n. 76, in *SP*, p. 1478. È merito di Postigliola l'averne mostrato la rilevanza di questo testo.

<sup>45</sup> Postigliola parla di «alone vitalistico» (*Forme di razionalità*, cit., p. 102) a questo proposito, all'interno del quale va collocata dal punto di vista storico-concettuale la decisiva vicenda filosofica della nozione di 'spirito generale'.

intrinseca polarità fra teoria e prassi) consenta di adottare un punto prospettico, quello dell'osservazione del singolo caso, capace di individuare ciò che 'conviene' al corpo, o quali siano gli 'inconvenienti' che il corpo incontra in questa o in quella situazione determinata. La vita immersa in un certo luogo fa sì che le *fibre* abbiano una certa caratteristica propria, il corpo *contrae* una maniera d'essere, quello che costituiva per Ippocrate l'*ethos* di un individuo o di un collettivo (ciò che indica, come mostra Spitzer, la nozione di «*temperamento*»). È il motivo per cui si possono delineare *modi di vita* che permettano di comprendere l'uso dei corpi in un certo tipo di clima. L'etica che scaturisce dalla maniera di vivere non prevede la conformità ad una norma astratta, ma è piuttosto, come vuole il significato originario di *ethos* (che, come ricorda Heidegger, significa "soggiorno", "luogo dell'abitare"<sup>46</sup>), la capacità per Montesquieu di abitare un mondo governando le relazioni sociali di cui è fatto. Con l'attenzione ai climi nella costituzione delle società, si può dire che Montesquieu attualizzi, nel quadro di un'ottica fibrillare, elementi che Ippocrate aveva presentato nel *De aeribus* mettendo i differenti tipi di esposizione delle città in rapporto con il «movimento particolare» dell'*ethos* e del *nomos*, dove l'agire del singolo non è mai indipendente né ha uno spazio *absolutus* dal luogo delle affezioni in cui si muove. Lo spazio delle istituzioni politiche, pur nella ricchezza delle sue configurazioni, non può mai separarsi del tutto da quello del *bios*.

#### 6. I luoghi e le leggi

È dunque ai *rapporti*, alla comunicazione e agli scambi<sup>47</sup> che bisogna ritornare in conclusione. C'è una concordanza, una *convenance* del corpo vivente con il clima, che consiste in una certa maniera di adattamento al luogo. L'organismo non costituisce un ordine fisso, 'stabile', uno 'stato', ma una potenza determinata, una capacità di essere *affecté*: esso può adattarsi a poco a poco alle «circostanze fisiche»<sup>48</sup>, alle affezioni, ai cambiamenti, agli spazi con i quali progressivamente si trova confrontato. Al legislatore, «*appartient de proposer des changements*» (*EL, Préface*), ma le nuove leggi devono essere *convenienti*: «*doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites,*

<sup>46</sup> M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 306.

<sup>47</sup> «Nous nous communiquons de même le caractère. Les machines humaines sont invisiblement liées ; les ressorts qui en font mouvoir une montent les autres» (*E*, 1168). Sul punto, G. Barrera, *Les lois du monde et de l'esprit. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 414-415.

<sup>48</sup> «Lorsque nous avons reçu une éducation il se trouve un grand nombre des causes, dont les unes viennent de certaines circonstances physiques, d'autres, de certaines usages ou de certains professions ou genres de vie que l'on embrasse, lesquelles peuvent modifier extrêmement notre esprit» (*E*, 1168).

que c'est un très grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre» (EL, I, 3). Come appare nei testi che abbiamo visto fin qui, l'attenzione rivolta alle questioni climatiche comporta dunque una serie di pratiche: pratica agronomica, cura dei luoghi, pratica medica. Quest'attenzione alle pratiche cerca sempre di comprendere le 'convenienze' particolari perché mira a soddisfare esigenze e condizioni determinate. Si vede perciò Montesquieu esaminare le variazioni senza costruire una teoria generale del clima. Piuttosto l'attenzione è rivolta alle forme molteplici che assumono le malattie, i costumi, le leggi, a seconda dei luoghi e della loro situazione. Se vi è uno sforzo sistematico nella presentazione del Libro XIV, nel senso che Montesquieu pone, grazie all'indagine sul vivente, gli elementi fisiologici che consentono di comprendere gli effetti delle variazioni climatiche, egli non cerca però di elaborare una teoria deterministica del clima. Il suo scopo non è quello di sviluppare un sapere generale del clima, così come lo intenderanno gli scienziati del secolo XIX, il sapere che si tratta di costituire implica per lui sempre una pratica, ed è per questo che si tratta di un sapere delle situazioni: un sapere dei luoghi. Cogliere la singolarità dei casi richiede allora la comprensione delle differenze: un caso non può mai essere compreso al di fuori della sua *circostanza*, senza che lo si confronti con altri casi, isolandolo dalla connessione sociale in cui «*tout est extrêmement lié*» (EL, XIX, 15).

Per prendere la misura di ciascun caso bisogna dunque situarlo nell'imbricazione, nella *liaison* dei rapporti che costituiscono la sua singolarità, e istruire un sistema dei casi in cui ciascuno di essi possa essere situato a sua volta. Lo spazio e il tempo sono *milieux* differenziati. Non vi è uno spazio liscio e omogeneo, come nella scienza politica moderna, ma luoghi che hanno caratteristiche proprie in rapporto alla natura del territorio e del clima, che sono, tuttavia, a loro volta effetti di una determinata situazione, di una relazione *mediata*, cioè indiretta<sup>49</sup>, di un ambiente di vita determinato, territorializzato. L'attenzione ai luoghi e a tutto ciò che singolarizza una situazione mostra che la pluralità dei modi di vita, per essere compresa, non deve sparire o essere occultata nell'artificio di uno spazio geometrico uniforme. Le molteplici dimensioni della legge *in situazione* indicano l'ancoraggio storico<sup>50</sup> e locale delle leggi. Al pari della legge, l'ordine si distingue in tanti ordini particolari, eterogenei di fatto tra loro, di cui si tratta di descrivere la logica e il modo d'essere (e di funzionare) specifico e relativo al "principio" del governo: il «beau système» del governo inglese, dice Montesquieu, «è

<sup>49</sup> L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), Paris, Puf, 2003<sup>3</sup>, p. 58.

<sup>50</sup> Cfr. S. Bonnet, *Des nouveautés très anciennes: "De l'Esprit des lois" et la tradition de la jurisprudence*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2020, pp. 49-52. Ci permettiamo di rinviare, sul punto, al nostro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, FrancoAngeli, 2015.

stato trovato nei boschi» (*EL*, XI, 6). È proprio la pluralità delle maniere d'essere, come si legge nel *Saggio sul gusto*<sup>51</sup>, e il loro movimento locale che deve ispirare la pratica delle leggi, poiché essa si trova sempre davanti a una situazione inedita dove ogni legge inerisce a una *contexture* di relazioni vitali e di scambi di flussi che producono *comunicazione* e *mutamenti*. Una *sociabilité*, un *climat*, un «gusto», imbricati nei costumi di una *nation* e nel suo *esprit*, compongono uno spazio sociale e storico, e insieme ne iscrivono i rapporti nelle leggi. Le quali, allora, non sono definite dal fatto di esprimere il comando sovrano del legislatore 'legittimo', ma piuttosto dalla circostanza che se vi sono «rapporti possibili» vi sono anche «delle leggi possibili» e, dunque, «des rapports de justice possibles» (*EL*, I, 1).

<sup>51</sup> Montesquieu, *Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art* (1753-1755 ca.), in *SP*, pp. 1384-1386.

## NATURALEZA HUMANA Y MODOS DE VIDA EN MONTESQUIEU

El carácter polimorfo de la idea de *naturaleza* en ningún otro ámbito resulta tan manifiesto como en su aplicación al mundo político y social. Si se considera el concepto de “naturaleza humana” en el siglo XVIII a la manera de un “indicador epistemológico”, como sugiere Foucault<sup>1</sup>, esto es, como una noción utilizada de manera diversa y variada por los estudiosos de acuerdo con las “revoluciones científicas” y las épocas históricas, y que designa un cierto tipo de discurso en relación con las ciencias naturales, la historia o la teología, en tal caso en la obra de Montesquieu también se hallará esa polivalencia que el paradigma de la “naturaleza física” transmite y amplifica en el momento en que se aplique a las instituciones humanas y concorra a una tendencia general hacia el conocimiento de la “nature humaine”<sup>2</sup>. No hay empero en tal aplicación ninguna transposición reduccionista, desde el momento en que Montesquieu –en virtud precisamente de su actividad como naturalista– es consciente de la complejidad que los seres animados e inteligentes pueden introducir en su ambiente físico y social. El mundo físico y el mundo social están correlacionados y, al mismo tiempo, separados por diferentes líneas divergentes: el mismo viviente humano se halla atravesado por una *duplicidad*, una dicotomía radical que, por un lado, lo vincula a la “naturaleza física” y, por otro, lo separa de la regularidad de las leyes marcadas por la *necesidad*, situándolo en un umbral de indeterminación vinculado a su capacidad para la acción libre<sup>3</sup>. Escribe Montesquieu al inicio del *Esprit des lois*: “L’homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables. Comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu’il établit lui-même”<sup>4</sup> (El, I, 2, 234).

Si en el propio concepto de “naturaleza física” cabe ya encontrar una dicotomía en lo que se podría entender como “natural” en función de si se le considera

<sup>1</sup> M. Foucault - N. Chomsky, *De la nature humaine. Justice contre pouvoir*, en M. Foucault, *Dits et écrits*, III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 474 ss.

<sup>2</sup> R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle* (1960), Genève-Paris, Slatkine, 1979, sobre todo pp. 79-80.

<sup>3</sup> A. Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 2006.

<sup>4</sup> *De l'Esprit des lois*, en Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie par R. Caillois, Paris, Gallimard (“la Pléiade”), 1951; todas las citas de la obra se indican con la sigla El, entre paréntesis, seguida del libro, del capítulo y de la página.

---

P. Slongo, *Naturaleza humana y modos de vida en Montesquieu*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 249-270.

como un *estar*, es decir, como *conexión* de todas las cosas, o, en sentido dinámico, como “principio” o *fuerza* organizadora del universo, esto es, como fuerza que da el ser y el movimiento, entonces esa misma ambivalencia, o duplicidad radical de aspecto del animal humano, parece atravesar el concepto mismo de *naturaleza humana*. El plan de la necesidad y de la espontaneidad y el de la creatividad –el elemento estático y el dinámico– vuelven a encontrarse y a interferir en su interior. Además, esa duplicidad de aspecto entre una naturaleza que se rige mediante las leyes de la mecánica y una naturaleza “creadora”, va ya introduciendo, desde el momento mismo del surgimiento del paradigma naturalista moderno, un significado metafísico que identifica “lo natural” con lo auténtico, con la “esencia” del ser, a lo largo de una línea que permite entrever su origen aristotélico. Ésta, en efecto, considera “lo natural” como aquello que hace que el ser sea lo que es. Antes aún de que Rousseau elevara a dogma la identidad naturaleza/autenticidad, cabe hallar dicho binomio en el ambiente intelectual de su época. Aun cuando no alcance todavía la profundidad y el espesor teórico y moral que le infundirá la obra roussoniana<sup>5</sup>, alude ya a un significado de la naturaleza como ideal de perfección y de transparencia elaborado por la razón y por la conciencia. De ningún otro modo, en efecto, parece que pueda entenderse la afirmación programática contenida en el tercer capítulo del Libro I del *Esprit des lois*, según la cual la naturaleza debe coincidir con la razón: “La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu’elle gouverne les peuples de la terre; et les lois politique et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particulières où s’applique cette raison humaine” (El, I, 3, 237). Una razón que ha establecido leyes que expresan las relaciones existentes entre ella y los seres singulares, como también las relaciones de los diversos seres entre sí: “Ainsi la création, qui paroît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées. Il seroit absurde de dire que le Créateur, sans ces règles, pourroit gouverner le monde, puisque le monde ne subsisteroit pas sans elles” (El, I, 1, 233). El reino natural de la razón de esta guisa los dos planos de la realidad y de la regla: “La raison –dice Montesquieu en el Libro XXVIII– a un empire naturel; elle a même un empire tyrannique; encore un peu de temps, et l’on sera forcés de revenir a elle” (El, XXVIII, 38, 853). Empero, esa aparente armonía no parece deslumbrar tan fácilmente la reflexión de Montesquieu. Ni en el plano de la “naturaleza física” ni en el de la “naturaleza humana” el mito optimista de la armonía vela el análisis

<sup>5</sup> J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l’obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 36-44; en general, véase J. Ehrard, *L’idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, 2 vols., Paris, SEVPEN, 1963.

de las “cosas mismas”, y haga prevalecer en su lugar la imagen de su *idea*. Y, además, el tema mismo de la corrupción y de la decadencia, que Montesquieu evocará repetidamente a lo largo de su entera obra, conspira contra semejante mitología, la cual, conforme se va secularizando, pierde toda razón de ser.

En la obra de Montesquieu, en efecto, la “naturaleza humana” como parte de la naturaleza en general jamás se separa radicalmente de la imagen del universo físico, pero tampoco se confunde con él, manteniéndose más bien en un umbral de indeterminación constitutiva. Sin abandonar un marco relativamente estable, la naturaleza humana, imbricada en el análisis de las instituciones políticas y sociales, de las costumbres y de los usos, es decir, de sus formas de vida —de su *ethos*, fluctúa y se flexibiliza. Pierde así su carácter supuestamente inmutable, posee leyes “dúpliques”, las de la naturaleza que afecta a su realidad “física” y las otras leyes “naturales” que, siendo descriptivas y no normativas, aluden empero al contenido valorativo y moral de todo hecho humano; en definitiva, se impregna de un cierto relativismo escéptico, que es la clave para comprender la actitud epistemológica de Montesquieu. Las primeras leyes son las de la naturaleza, denominadas así “parce qu’elles dérivent uniquement de la constitution de notre être” (El, I, 2, 235). Montesquieu parte en la investigación de tales leyes de la hipótesis lógica, típica del pensamiento racionalista, de la existencia de un estado de naturaleza “avant l’établissement des sociétés” (El, I, 2, 235). En dicho estado “natural” todos los hombres son iguales y pacíficos como consecuencia del sentimiento de su “foiblesse”, pero tal precariedad les conduce hacia la unión, y es justamente la formación de la sociedad lo que los vuelve desiguales —afirma Montesquieu— y lo que lleva al inicio del estado de guerra. Sólo el advenimiento de las leyes positivas permitirá regular ese “état de guerre” y podrá recuperarse, si no la igualdad natural, al menos la garantizada “par les lois” (El, VIII, 3, 352). Lo que está en juego es evidentemente el paso del *estado de naturaleza* al *civil*. Para Hobbes, como es sabido, la obediencia a las leyes se justificaba por un *hecho*, de suyo irreductible a cualquier ordenamiento normativo: el paso del “estado de naturaleza” al “estado civil”. Tal pareja de conceptos saca a la luz el nexo entre la precariedad del viviente humano y las instituciones políticas. Observemos cómo se articula en Hobbes la relación entre vida natural pre-jurídica y esfera pública estatal: según Hobbes, con la institución del “cuerpo político” nos obligamos a obedecer *antes* aun de saber lo que se nos mandará: “La obligación de la obediencia, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, precede toda ley civil”<sup>6</sup>. Si la aceptación

<sup>6</sup> Th. Hobbes, *De Cive* (1642), tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 217.

incondicionada del mandato no estuviere ya presupuesta, las concretas disposiciones legislativas (incluida, cierto, la que intima: “No te rebelarás”) no tendrían validez alguna. Hobbes sostiene que el vínculo originario de obediencia deriva de la “ley natural”, esto es, de interés común por la autoconservación y por la seguridad. Bien que, se apresta a añadir, la “natural”, vale decir, la Ley que impone observar todos los mandatos del soberano, deviene efectivamente ley “sólo cuando el estado de naturaleza ha sido abandonado, es decir, cuando el Estado ya ha sido instituido”<sup>7</sup>.

En suma, la obligación de la obediencia es, a la vez, causa y efecto de la existencia del Estado; la apuntala eso de lo que constituye el fundamento; precede y sigue a un tiempo la formación del “supremo imperio”. Tal paradoja expresa de la manera más clara tanto el vínculo simbiótico cuanto la drástica oposición entre vida natural y “cuerpo político unitario”. Aquí, el “estado de naturaleza” no coincide de hecho con un conjunto de pulsiones que preceden a la comunicación y el lenguaje, y por tanto con la pura y simple búsqueda del placer y la huida del dolor por parte del individuo. Se trata en cambio de un modo de ser en el que juegan un papel todas las facultades humanas ya socializadas, como el lenguaje verbal, que es matriz de reglas compartidas y no sólo “una corneta de guerra y de sedición”<sup>8</sup>, como dice Hobbes. De ahí que sólo metafóricamente quepa hablar en Hobbes de una “ley natural”<sup>9</sup> tendente a contener la universal inclinación de los seres humanos a perjudicar a los demás miembros de la especie. El “estado de naturaleza” queda reducido a teatro de pulsiones indiferenciadas y polimorfas: las reglas privadas de una aplicación cierta no se distinguen, según Hobbes, de la peligrosa inestabilidad de las pasiones y de los deseos, ya que dejan libre el campo a la rivalidad, la desconfianza y el orgullo<sup>10</sup>.

Contra Hobbes, Montesquieu afirma en cambio, como por lo demás gran parte de los autores del siglo XVIII, el carácter naturalmente *sociable* de la especie

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 2. Véase A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, en G. Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 51-108.

<sup>8</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it., Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 126.

<sup>9</sup> Como ha sido señalado, para Hobbes la “ley natural” no es una auténtica ley. No lo es porque nada garantiza su *aplicación*. No puede hablarse de reglas (ni por otro lado de justo o injusto) donde falte una fuerza coercitiva que imponga su cumplimiento en todos los casos particulares. El estado civil rompe los puentes con el estado de naturaleza al garantizar el cumplimiento de toda norma, con independencia de su contenido específico. La “ley natural”, que genera la obligación de la obediencia, esto es, la aplicación incondicionada de las reglas, deviene una *ley* efectiva sólo retrospectivamente. Cf. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 224-225.

<sup>10</sup> Cfr. L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it., Venezia, Neri Pozza, 1957, pp. 224-225.

humana<sup>11</sup>. En definitiva, aunque en hipótesis es posible aislar al individuo en el plano lógico, es claro que para Montesquieu, como para Locke, el estado “de naturaleza” es fundamentalmente un estado social, en el que los hombres viven juntos siguiendo las reglas de un derecho natural *ya* vigente: lo estado de naturaleza forma una cosa sola con la *regularidad* de las conductas, con el común modo de comportarse los hombres. Y, por tanto, en un cierto sentido, la vida natural se instala en el corazón mismo de las instituciones históricamente determinadas. En principio, la sociedad no ejercitaría en tal caso una coerción sobre la naturaleza, sino que sería más bien su prolongación. Negar tal continuidad, como había hecho Hobbes, significaría admitir que toda sociedad civil esté condenada al despotismo o a la anarquía. De lo que se deduce que el análisis del paso histórico, mejor que de la cesura, por medio del cual los hombres acceden desde el “estado de naturaleza” a las sociedades organizadas, no presupone una especulación abstracta, sino más bien la siguiente pregunta: a fin de cuentas, ¿cuál es la relación efectiva entre estado de naturaleza y estado civil? Que la sociedad sea *natural*, pero al mismo tiempo susceptible de cambio; que el determinismo que rige el mundo físico no rija también el mundo moral; que la imagen mecanicista del universo, incluso sirviendo como eje ordenador del mismo, no agote por ello el conocimiento de cada uno de sus planos y de sus segmentos: todo ello son temas que se van profundizando durante el recorrido del *Esprit des lois*. Aun cuando las leyes no dependan del arbitrio de sujeto alguno, sino que más bien deriven de la “propia naturaleza de las cosas”, en tal proceso de condicionamiento no hay ningún fatalismo, sino en cierto sentido justo lo opuesto: sólo sabiendo qué factores externos e internos han intervenido en la formación de la sociedad y de los regímenes políticos, como de los ordenamientos jurídicos, se podrán distinguir los que son susceptibles de modificarse por medio de una acción combinada de la libertad y la inteligencia de esos singulares seres vivientes que son los seres humanos. En cierto sentido, es ese determinismo externo lo que asegura la libertad del hombre, puesto que quedaría desarmado en un universo regido por el capricho o el azar, y en el que fuera imposible cualquier previsión. Investigar concreta y empíricamente la “naturaleza” de la sociedad, teniendo siempre presente que dicha naturaleza implica una dimensión ordenadora, quiere cierto describir una situación *de hecho*. Mas significa también señalar los márgenes en cuyo interior la acción voluntaria

<sup>11</sup> Sobre la alternativa Hobbes-Montesquieu, véase D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Firenze, Olschki, 2005, pp. 147-170. Cf. nuestro *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, Milano, Franco Angeli, 2015.

de cualquiera que actúe en ella deviene *possible*: “Une société ne peut subsister sans un gouvernement”, afirma Montesquieu. Empero, la institución de un tal gobierno no viene interpretada a través del clásico desarrollo iusnaturalista de una teoría del contrato<sup>12</sup>: “Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi” (El, I, 3, 237). Y es justo a continuación cuando comienza el análisis de los tres tipos de gobierno histórica, y lógicamente, posibles para Montesquieu. Dicha actitud ha generado una encendida polémica, en virtud de la cual, para algunos, Montesquieu se separaría definitivamente de las teorías del derecho natural de impronta racionalista en el hecho de hacer una simple referencia a las mismas al inicio del *Esprit des lois*, redactado tras el exitoso trabajo de investigación y el reconocimiento explícito de su deuda con Grocio y Pufendorf en la *Défense de l'Esprit des lois*<sup>13</sup>; mientras para otros intérpretes la continuidad de Montesquieu con la escuela del derecho natural sería innegable<sup>14</sup>. En suma, parece más conveniente insistir en una especie de continuidad discontinua de Montesquieu respecto a la tradición iusnaturalista en lo referente al *Esprit des lois*, donde se trata de inaugurar un nuevo método de investigación en el campo de lo humano (*Prole sine matre creatam*, reza el exergo puesto al inicio de la obra), e incluso de constituir un “objeto” nuevo, en relación con el cual quepa de tanto en tanto ensayar y poner en obra diversos enfoques. De un lado, en efecto, la presencia de una ‘ley natural’ resulta incontestable; de otro, la idea de un pacto social como legitimación del poder permanece en el interior de su pensamiento como una especie de “lugar común” que ya no es necesario explicitar y cuyas consecuencias implícitas son acogidas en el momento mismo en el que se diferencia el poder político de toda forma de poder “paternal”: “Quelques-uns ont pensé que, la nature ayant établi le pouvoir paternel, le gouvernement d'un seul étoit le plus conforme à la nature. Mais l'exemple du pouvoir paternel ne prouve rien” (El, I, 3, 237)<sup>15</sup>.

Se trata de la misma línea defendida desde las primeras ediciones de las *Lettres Persanes*, donde no obstante había sostenido explícitamente que “une société ne peut être fondée que sur la volonté des associés”<sup>16</sup>. Y, sin embargo, en el *Esprit des lois*, con la sustitución metódica de las “leyes-mandato” con la “ley-relación”, es evidente que Montesquieu, frente a un derecho natural racionalista, abstracto y uniforme, relativiza cada vez más aquella posición adoptando una compleja postura *sociológica*, realista y, a la

<sup>12</sup> Véase, sobre la estructura lógica de la teoría contractualista, G. Duso (ed.), *Il contratto sociale*, cit., *passim*.

<sup>13</sup> *Dossier de l'Esprit des lois*, éd. “la Pléiade”, cit., vol. II, p. 1038, n° 191.

<sup>14</sup> M. H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of the Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, pp. 132-133, y sobre todo J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l' "Esprit des lois"*, Paris, PUF, 1999.

<sup>15</sup> Sobre el carácter del poder ‘paternal’, cf. *Lettres Persanes*, CXXIX, y, en general, el libro XXVI del *Esprit des lois*.

<sup>16</sup> *Lettres Persanes*, XCV, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1593, nota 2.

vez, relativista. Se trata en todo caso de una suerte de paradójico iusnaturalismo histórico y etnológico, que se remite siempre a una razón arraigada en la historia y en la vida de la sociedad. Una razón *plural* que se traslada hacia lo concreto, contrastando así todos los sistemas jurídicos de orientación axiomática y orientando la obra de Montesquieu *hacia otra parte*, hacia un realismo radical que, excavando en las “propias cosas”, no quiere darse otro modelo que el del rigor y la positividad de las ciencias<sup>17</sup>. De aquí el obstáculo necesario que habría debido afrontar el poder político, porque la sociedad civil, en último análisis, en cuanto continuidad de la sociedad natural, en ningún momento puede oprimir la naturaleza humana como en el caso del gobierno despótico o de la existencia de duras leyes penales o de la esclavitud. Si en la sociedad natural los hombres son pacíficos e iguales, siendo la vida social la que desarrolla las pasiones y provoca la desigualdad y la guerra, parecería lógico que el objetivo del poder político deba dirigirse hacia dicho estado natural. Pero Montesquieu no se hace portador de ninguna utopía regresiva: en política es imposible volver atrás. Y aun si a veces resta latente en su obra la nostalgia de una “perfección originaria” que se alimenta no sólo del mito antiguo, clásico y cristiano, del paraíso perdido, sino también de una perspectiva epistemológica que parte de una especie de “grado cero” de la civilización, plasmada en una teoría del conocimiento y en una antropología de derivación lockiana, Montesquieu describe algunos hechos y procesos que, de acuerdo con ciertas premisas lógicas e históricas, se han desarrollado en una cierta dirección antes que en otra, y analiza los tipos de poder que en tal modo se formaron.

Il y a trois espèces de gouvernement: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. [...] le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices (El, II, 1, 239).

La naturaleza del gobierno, pues, es lo que le hace ser tal, es su estructura particular, mas todo gobierno posee también un principio propio, “ce qui le fait agir”, “les passions humaines qui le font mouvoir” (El, III, 1, 250-251). Si el principio de la república es la virtud, el principio de la monarquía es el honor y el del despotismo el miedo (El, III, 3, 6 y 9). En el indagar la naturaleza y el principio de cada tipo de gobierno queda subrayada la coincidencia entre la “naturaleza de las cosas” y la

<sup>17</sup> S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksiek, 1973, p. 54. Sobre la razón de las leyes en Montesquieu, véase T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Napoli, Jovene, 2014, pp. 35-62.

lección de la historia: “Je supplie qu’on ne s’offense pas de ce que j’ai dit; je parle après toutes les histoires” (El, III, 5, 255). Y más adelante: “Ce que nous venons de dire s’accorde avec les événements de l’histoire” (El, XVII, 4, 526). No sólo la naturaleza y la razón coincidirían en este caso, sino que la experiencia misma confirmaría la importancia de conocer tal juego dialéctico<sup>18</sup> entre esa estructura particular que es la “naturaleza” de cada tipo de gobierno y que equivaldría en su estática a la proyección de la inmutabilidad del mundo físico y de sus leyes, y el “principio” que la anima, equivalente al motor dinámico que la hace funcionar. En el análisis de dicho principio, las pasiones humanas –despojadas ya en el curso de la primera mitad del siglo XVIII de las connotaciones estoicas de ‘enfermedad’ del alma o de desequilibrios peligrosos y desestabilizadores– representan más bien la actividad, el origen de la acción, la libertad característica de la naturaleza humana frente al ser *dado* de una estructura relativamente estable<sup>19</sup>.

De esta manera, el análisis de los tres tipos de regímenes políticos por Montesquieu no debe considerarse como el efecto de una fácil dicotomía entre un punto de vista apriorístico de origen cartesiano, o un punto de vista marcadamente empirista, sino más bien como índice del hecho que, como ha señalado Raymond Aron, Montesquieu integra conceptos y experiencia en una formulación tipológica que en cierto modo anticipa los “tipos ideales” de Max Weber<sup>20</sup>, al elaborar un instrumento teórico nuevo para el análisis de una realidad social y política cada vez más rica y compleja. El estudio de la correlación entre “naturaleza” y “principio”, en tanto clave de dicha complejidad, lleva al plan del *Esprit des lois*, donde convergen los aspectos filosóficos y científicos del pensamiento de Montesquieu, y donde se comienza por la naturaleza del gobierno para llegar a presentar, luego de haber introducido las nociones y las influencias del espacio y del tiempo, la tripartición de los regímenes políticos con un diverso acento temporal, arraigado necesariamente en un espacio, sobre un terreno siempre mutable e históricamente determinado, se *territorializa* en un contexto localizado, esto es, en un dado mundo-contexto. En efecto, mientras el régimen republicano a un *territorio pequeño*, a un espacio habitado por una pequeña comunidad, como lo eran en la Antigüedad las *poleis* griegas o, también,

<sup>18</sup> L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l’histoire* (1959), Paris, PUF, 1974.

<sup>19</sup> J. Ehrard, *Préface à Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 17, y R. Mauzi, *L’idée du bonheur*, cit., pp. 101-108.

<sup>20</sup> R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, I, 1, y también G. Gurvitch, *La sociologie juridique de Montesquieu*, “Revue de métaphysique et de morale”, XLVI, 1939, p. 626. Montesquieu también ha sido considerado el precursor de una sociología del conocimiento, cf. W. Starke, *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London, Routledge & Kegan, 1960.

la Roma republicana, la monarquía necesita de espacios más vastos, como se ve en el presente histórico de los Estados nacionales en Europa, en tanto el despotismo sólo se desarrolla plenamente en las grandes llanuras de Asia, en inmensos espacios desiertos y silenciosos, pero también fuertemente centralizados por la mano de hierro del déspota<sup>21</sup>, y en un tiempo inmóvil, eterno y cerrado en sí mismo, pero que podría ser el futuro de otros pueblos (El, VIII, 16, 17, e 19; 362-365). Tres mundos espaciales y temporales, con tres rostros históricos y geográficos: Roma, Europa y Asia. Cómo se hayan formado tales mundos, cómo a situaciones de hecho, que Montesquieu se esfuerza por comprender en su evolución interna, se adapten solamente *convenientes* leyes positivas tendentes a reforzar tales situaciones o bien ponen remedio a sus males contingentes y se aproximan en la medida de lo posible a una “naturaleza” que nada tiene de ideal en abstracto: he ahí lo que el *Esprit des lois* se propone indagar. Se trata de una investigación que, partiendo de una cierta constancia en los comportamientos de la especie humana, analiza cómo se plasman en una pluralidad y variedad de *modos* las leyes y las costumbres, *influidas* desde el principio por factores externos pero todos relacionados entre sí, como el clima, el comercio, las condiciones sociales y físicas: “Tout est extrêmement lié” (El, XIX, 15, 565).

Así pues, hay, al igual que ocurre en el mundo de la biología, una compleja reciprocidad entre el organismo y su contexto, una *influencia* recíproca por la que ambos, en alguna medida, resultan modificados. En modo similar al enfoque adoptado por Montesquieu en relación al mundo de los vivientes, en el cual los principios de la mecánica y de la química, las concepciones mecanicistas y las vitalistas se combinan en una variable multiplicidad<sup>22</sup>, también en el mundo social se configuran una estática y una dinámica articuladas en el interior de una totalidad compleja. Mas de algún modo parece que pueda hablarse, como de hecho ha ocurrido, de un “organicismo social” similar al de la matriz biológica<sup>23</sup>, aunque sólo fuera porque, en el siglo XVIII, quedaría por determinar en modo unívoco una concepción rigurosa y definida del tema de la *vida*. Cabría pensar en tal caso, para comprender

<sup>21</sup> R. Minuti, *Montesquieu y la geografía política del despotismo*, en G. López Sastre - V. Sanfélix Vidarte (eds.), *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporáneo*, Valencia, MuVIM - Publicacions Universitat de València, 2010, pp. 51-68. Véanse los ensayos de Rolando Minuti sobre la “geografía política” de Montesquieu, hoy recogidos en Id., *Una geografía política della diversità. Studi su Montesquieu*, Napoli, Liguori, 2015.

<sup>22</sup> D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Paris, Champion, 2008, p. 118.

<sup>23</sup>Tra gli altri, C. Rosso, *Montesquieu moralista. Dalle leggi al “bonheur”*, Pisa, Libreria Goliardica, 1965, p. 91.

mejor el pensamiento de Montesquieu, más bien en una forma de pensamiento, en la modalidad de una *mirada* que se posa sobre una realidad hecha de fragmentos de experiencia que dan lugar a diversas constelaciones fenoménicas, atravesadas por variaciones y divergencias a recomponer en la fisonomía de un conjunto organizado, de una totalidad específica que conserva sin embargo, sin pérdida, los fragmentos que la constituyen. La imagen podría resultar explicativa de muchos aspectos del pensamiento de Montesquieu, que incluso consideraba el alma como “une suite d’idées”<sup>24</sup>, en una línea que lo acerca a la perspectiva que será propia de las ciencias sociales, que ponen en cuestión el carácter monolítico del sujeto y a través de las cuales la colocación en el tiempo y la posición en el espacio –siempre móvil y variable– determinan una sucesión de instantes y de *tonalidades*, una *suite*, cuyo nexos, sin embargo, se da sólo *a posteriori* y, por así decir, a partir de un orden externo: “Chaque homme est proprement une suite d’idées qu’on ne veut pas interrompre”<sup>25</sup>.

Así, pues, la naturaleza humana, para Montesquieu, aparenta aparecer a la vez como dato primario y como producto histórico, en una doble superposición mediante la cual ciertas tendencias pertenecen “naturalmente” al viviente humano, en tanto otras son *adquiridas* en su relación con el *milieu* físico y social. En todo caso, en el origen de la sociedad y en el establecimiento del gobierno, incide un punto de vista “experimental” en Montesquieu. A través de la investigación empírica de los hechos y las reglas que se necesitan para su funcionamiento –leyes relativas a la entera vida social y política: educación, esferas civil y criminal, relaciones internacionales, situación económica, e incluso la vida familiar– surge una concepción de la naturaleza humana compleja y en ocasiones no carente de aspectos contrastantes y disonantes. Es justo ése uno de los hilos conductores en el aparente ovillo del análisis llevado a cabo por Montesquieu en el *Esprit des lois*. Ovillo y desorden más aparente que real, puesto que cada parte adquiere su sentido sólo en relación con las demás, a las que se halla inextricablemente conectada<sup>26</sup>, formando así “le dessein de l’ouvrage” (El, *Préface*, 229), el tejido de una concatenación rigurosa de las razones. Hay una variedad de perspectivas que son la clave de la riqueza de una

<sup>24</sup> *Pensées*, n° 551, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1062.

<sup>25</sup> *Pensées*, n° 2086, *ivi*, p. 1544.

<sup>26</sup> C. Oudin, *De l’unité de “L’Esprit des lois” de Montesquieu* (1910), Paris-Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 51. En el libro de C. Rosso, *Montesquieu moralista*, cit., pp. 61-69, hay una puesta a punto muy clara de la cuestión. Véase también P. Vernière, *Montesquieu et l’Esprit des lois, ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, pp. 52-55.

obra nacida bajo el signo de la *inactualidad*<sup>27</sup> que constituye paradójicamente una de las razones más fuertes de su interés para nosotros, porque en el hecho de superar su contingencia histórica la reflexión de Montesquieu ha evitado convertirse en un sistema cerrado. La *naturaleza humana* posee pues un signo distintivo respecto de la naturaleza física y de los demás organismos vivientes, y es para Montesquieu la *libertad*. Libertad que no posee sin embargo un carácter unívoco ni, menos aún, un carácter absoluto (El, XI, 2, 395). Es menester distinguir, en efecto, entre una libertad *filosófica* abstracta y una libertad *política*<sup>28</sup> que “ne consiste point à faire ce que l'on veut”, sino más bien “de faire tout ce que les lois permettent” (El, XI, 3, 395). En el surco de un pensamiento heredado de la Antigüedad clásica, libertad e independencia son instancias que aluden a niveles distintos, de manera que si la libertad en principio puede ser identificada con la legalidad, hay que tener en cuenta el hecho de que esta última no puede coincidir con un simple acto de poder: las leyes son el resultado de un complejo mecanismo social “qui forme la liberté dans son rapport avec la constitution” (El, XII, 1, 431).

Desde esta perspectiva, la cuestión del presunto optimismo o del pesimismo de Montesquieu respecto de las posibilidades humanas, o de la condición humana o de su supuesto progreso, queda mal planteada, o mejor, adquiere otra tonalidad. El análisis empírico de la historia del hombre debería conducir a una imagen pesimista de su obrar; la degeneración parecería incumbir sobre sus empresas; su debilidad y el poder de sus pasiones lo conducirían tendencialmente a la destrucción. El ‘pesimismo’ en relación a dicho destino social del ser humano parece implícito, por ejemplo, en libro I del *Esprit des lois*<sup>29</sup>: “il est un être borné; il est sujet à l'ignorance et à l'erreur, comme toutes les intelligences finies; comme créature sensible, il devient sujet à mille passions” (El, I, 3, 234). En la sociedad se introduce la diferencia, “mais les marques d'une crainte réciproque les engageroient bientôt à s'approcher” (El, I, 2), y una vez perdida la sensación de la propia debilidad, “la guerre commence” (El, I, 3). Los organismos políticos se hallan siempre sujetos a la corrupción, como sabía Maquiavelo, y bien que Montesquieu no llegue en el *Esprit des lois* al punto de escribir, como sí había hecho en *De la Politique*, en 1725, que la “política” como tal repugna

<sup>27</sup> J. Goldzink, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Paris, Fayard, 2011, p. 44, y V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'esprit des lois, I*, Paris, GF Flammarion, 1979, p. 55.

<sup>28</sup> C. Spector, *Montesquieu: liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, p. 37. En la misma dirección véase también G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Paris, Gallimard, 2009.

<sup>29</sup> Sobre el libro I del *Esprit des lois*, véase J. P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans L'Esprit des lois*, cit., *passim*.

a la moral, a la religión y a la justicia, permanece el hecho de que cuando los ministros del monarca absoluto o *les premières dignités*, “sont les marques de la première servitude” (El, VIII, 7) y laboran contra las leyes, el único dique a sus pasiones<sup>30</sup>, el riesgo del abuso del poder y de la degeneración está siempre presente.

La capacidad de destrucción del ser humano se manifiesta justo en lo que más ama, su propia persona, según se nos dice en las *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains y de leur décadence*:

L’amour- propre, l’amour de notre conservation, se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu’il nous porte à sacrifier notre être pour l’amour de notre être; et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre, par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même<sup>31</sup>.

Pero ese mismo análisis revela también, en el viviente humano, una capacidad de acción que bien puede decirse coincidente con la imagen de un hombre libre y pacífico “por naturaleza”. Bastaría entonces con adecuar las instituciones, en la medida de lo posible, a una tendencia permanente de esa naturaleza humana. No se trata, empero, de volverse hacia una pasado ‘natural’ imposible de recuperar, sino más bien de comprender las razones y las motivaciones, los trayectos y los procesos que han llevado a configuraciones y formas de vida diversas, ni fatales ni irreversibles, aunque sí, en cierto sentido, *naturales*.

Optimismo’ y ‘pesimismo’ son por tanto categorías no pertinentes aquí, bajo esta perspectiva. No se trata ya de proponer una confianza a priori en una naturaleza humana ‘ideal’, inmóvil y eterna, sino de trasladarse a otro plano, que, renunciando a todo modelo abstracto, se oriente hacia la creación de *resorts*, de fuerzas propulsivas que favorezcan la transformación de las instituciones y que vuelvan imposible, o al menos muy difícil, la nivelación a la baja y la neutralización de esa tendencia presente en el viviente humano hacia la libertad. En suma, en el pensamiento de Montesquieu, la naturaleza humana no se concibe como una esencia dada de una vez para siempre, que necesaria y teleológicamente tiende a realizarse: aquélla no tiende obligatoriamente ni hacia el bien ni hacia el mal; a lo sumo se trata de una cierta potencia de ser en modos diversos, de asumir maneras diferentes, sujeta a impulsos contradictorios. En este sentido se hallan en el *Esprit des lois* numerosos fragmentos, más o menos explícitos, que unas veces se refieren a la

<sup>30</sup> *De la Politique*, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, pp. 112-125.

<sup>31</sup> Cfr. Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 136.

posible 'bondad' de la naturaleza humana, o al menos a su racionalidad, y otras ponen de relieve sus tendencias destructivas. Si el ser humano, según vimos, sujeto al error y a la ignorancia, produce la desunión y la guerra en el momento mismo en que establece la sociedad, y si sus creaciones e instituciones tienden a la decadencia y a la corrupción, es igual de cierto para Montesquieu que es al mismo tiempo un "ser razonable", en grado de recomponer por medio de las leyes "l'esprit d'égalité" que la sociedad le hizo perder: lo cual no significa que entonces nadie mande o nadie sea mandado, sino que consiste sobre todo "à n'avoir que des égaux pour maîtres" (El, VIII, 3, 352). En ningún caso la naturaleza humana merece el horror de la esclavitud<sup>32</sup> y del despotismo: "dans le gouvernement monarchique, où il est souverainement important de ne point abattre ou avilir la nature humaine, il ne faut point d'esclaves" (El, XV, 1, 490). Se las leyes que la gobiernan son convenientes y consonantes con el contexto en el que esta vive, esto es, con sus *modos* de ser, la benevolencia de la naturaleza adquiere de nuevo toda su fuerza y la potencia tiende a expandirse junto al placer de vivir: "Douce, aimable, charmante, elle a répandu les plaisirs d'une main libérale" (El, XII, 6, 437). El ser humano, prosigue Montesquieu, tiende a ser 'razonable' y hasta sus actos en apariencia más absurdos encuentran en su espíritu su explicación y su causa (El, XXVIII, 17, 813), llegando a someter a reglas a sus propios prejuicios (El, XXVIII, 23, 823).

"Qu'on nous laisse comme nous sommes" (El, XIX, 6, 559), es en tal caso un modo de afirmar dicha positividad de la naturaleza de los hombres, concebida no como lo que tiene una sustancia, como lo que es, a un tiempo, fuente y producto de una relación de causas diversas: "Nos qualités indiscreètes, jointes à notre peu de malice, font que les lois qui gêneraient l'humeur sociable parmi nous ne seraient point convenables". No querer corregir demasiado tales maneras de ser que, como se lee en el *Essai sur le goût* – "naissent à chaque instant, et peuvent à tous les moments créer des surprises"<sup>33</sup>; elegir con atención los medios que la propia naturaleza pone a disposición para conducir a los hombres (El, VI, 12, 321), esto es, ejercitar un auténtico gobierno de la vida respetando las modalidades de su flujo y de su proceso, y por ende las *costumbres*, que son los modos a través de los cuales aquélla se manifiesta, implica un cierto comportamiento de confianza en las posibilidades, en las virtualidades y en la plasticidad de las que dispone la naturaleza humana. Vale

<sup>32</sup> "Guerre servile! La plus juste qui ait jamais été entreprise, parce qu'elle vouloit empêcher le plus violent abus que l'on ait jamais fait de la Nature humaine" (*Dossier des Considérations sur la grandeur des Romains*, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 220).

<sup>33</sup> *Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 1254.

decir, en los *hábitos* que es capaz de contraer en cada ocasión en relación con su mutable ser en el mundo, en relación con su *habitar* un espacio y un tiempo determinados. También porque, “par un malheur attaché à la condition humaine, les grands hommes sont rares”, y por ello sucede que “il est mille fois plus aisé de faire le bien, que de le bien faire” (El, XXVIII, 41, 858).

Así, en un régimen como la monarquía hay que suplir la falta de virtud por medio de dispositivos institucionales (El, III, 6, 858), y, en definitiva, las leyes penales dirigirse a suponer a los seres humanos mejores de lo que son: “Parce que les hommes sont mechantes, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu’ils ne sont” (El, VI, 17, 329), dirá Montesquieu acordándose de Maquiavelo. Es decir, “la contradiction naturelle de l’esprit humain”<sup>34</sup> se manifiesta en este caso en una ambivalencia que no determina una dirección obligatoria. Por un lado, el mundo circunstante, el ambiente físico y social, interactúa con el espíritu, lo *influencia* estimulando algunas tendencias mejor que otras, a través de la mediación sensible. Leemos aún en el *Essai sur le goût*: “Souvent notre âme se compose elle-même des raisons de plaisir, et elle réussit surtout par les liaisons qu’elle met aux choses”<sup>35</sup>. Por el otro, el hombre es aquel viviente dotado de razón que, no obstante, es libre de refutar la razón y de modificar el orden de la ley. En resumen, puede también ser irrazonable o irracional; puede hacer uso de su propensión a la acción –en el interior, cierto, de límites externos, que sin embargo no poseen carácter finalista o teleológico alguno– y potenciarla; o bien puede, al contrario, ser aplastado por los dispositivos de poder que neutralizan y despotencian toda traza de su vida espiritual.

Naturalmente, hay una gran distancia que nos separa del contexto de un iusnaturalismo abstracto que desembocará en la creencia en un progreso ilimitado del hombre y en una fe ciega en el hecho de que su crecimiento material coincida con su perfeccionamiento moral<sup>36</sup>. Para Montesquieu, el problema fundamental no reside –como bien entendió H. Arendt<sup>37</sup>– en la búsqueda de *una* presunta naturaleza

<sup>34</sup> *Pensées*, n° 2045, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1523.

<sup>35</sup> *Essai sur le goût*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 1252, “De la sensibilité”.

<sup>36</sup> Sobre la influencia de Montesquieu sobre Rousseau, cf. R. Derathé, *Montesquieu et J.-J. Rousseau*, “Revue Internationale de Philosophie”, 33-34, 1955, pp. 366-386; Id., *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, PUF, 1950. Véase, sobre problemas relativos a la teoría de la soberanía y del gobierno, también E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, Paris, PUF, pp. 325-332 y M. Eisenmann, *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, in *Actes du Congrès Montesquieu, réuni à Bordeaux: du 23 au 26 mai 1955, pour commémorer le II<sup>e</sup> centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 244-248.

<sup>37</sup> Hannah Arendt se reclama a menudo de la obra de Montesquieu. Tampoco para ella la naturaleza humana no es “inmutable” sin más: la seriedad y la dignidad de las esferas moral y política residen precisamente en el hecho de que el hombre es un “ser flexible” (H. Arendt, *Una*

humana inmutable y dada *a priori*, sino más bien en investigar en el interior del tejido natural, físico y biológico, geográfico y climático, las variaciones de las instituciones humanas, los modos de gobierno y las maneras de la sociedad: el hecho de la *pluralidad*, por tanto. Lo que en mayor o menor medida determina la posibilidad para los hombres de realizar –en un *ethos*<sup>38</sup>– una vida específicamente humana, una vida caracterizada por su carácter intrínsecamente limitado y múltiple, esto es, por una vida política. Para Montesquieu, se trata por una parte de un proceso de socialización *reglé* y capaz de institución, en el cual se conserva por así decir la potencia de una autonomía de la relación; por otra, de una modalidad de gobierno de la vida en el cual, sin embargo, el todo político es todavía y siempre un “todo” limitado. Éste se inscribe en el horizonte de una existencia cuyo límite puede provenir de lo empírico más plano, por ejemplo: de la conformación y de la extensión de un territorio, de la naturaleza del clima, de la densidad de la población, de las costumbres y de los hábitos de una nación. Un modo tal de pensar la institución refuta la idea de la sociedad como algo ilimitado. Los poderes políticos mismos serán estrechamente limitados en su número, y la sociedad deberá por tanto en cada ocasión darse una forma política, hallándola en el lado de relaciones y de pluralidades todas limitadas: “La société est l’union des hommes, et non pas les hommes; le citoyen peut périr, et l’homme rester” (El, X, 3, 379).

Para las *Lumières*, en cambio, se trata de *construir* una sociedad y una forma política absolutamente nueva, en grado de resolver en el espacio uniforme y liso de la *u-topía* la heterogeneidad de las configuraciones siempre limitadas y diferentes del todo social y del espacio heterogéneo donde, por el contrario, se coloca aquella diversidad coordinada en la que reside la cifra auténtica del pensamiento de Montesquieu. La diversidad coordinada del espacio compuesto del contexto social emerge con fuerza en la advenida secularización de la cuestión de la felicidad. Su utilidad en esta vida, el carácter material y *localizado*, concretamente determinado, que reviste desde el punto de vista de la sociedad, puede observarse de manera completa en el *Esprit des lois* por medio, sobre todo, del análisis de las relaciones de las leyes con una serie de causas económicas y sociales –el comercio, la moneda, la población– de un lado, y “morales” y religiosas de otro, principalmente en las partes cuarta y quinta

*replica a Eric Voegelin*, aparecida en “Review of Politics” en enero de 1953; tr. it. en Ead., *Pensiero, azione e critica nell’epoca dei totalitarismi*, tr. it., de Pa. Costa, Milano, Feltrinelli 2006, pp. 194-201, aquí p. 201).

<sup>38</sup> Lo que Hegel llamará *Sittlichkeit*, “eticidad”. Cf. G.W.F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, tr. it., de G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2012, 7ª ed. Las referencias directas a Montesquieu, especialmente en p. 22 y en p. 220.

de la obra maestra montesquiana. Toda su reflexión sobre el comercio, su distinción de un comercio “de luxe” de otro “d’économie”, la relación con las causas físicas – clima, cualidad del terreno– que lo determinan, va en dicho sentido.

La limitación que los vínculos del comercio fijan a la nobleza, por ejemplo, mas también a las demás partes del cuerpo social, el estudio de la naturaleza de la moneda, la preocupación demográfica y su relación con las leyes matrimoniales y con el trabajo, responden a la necesidad de fijar límites a aquellos elementos de la felicidad social que permiten acceder a la propia felicidad individual. No sólo la utilidad subjetiva no se contrapondría a la común, sino que más bien sólo por medio de un proceso de socialización *régulé* y capaz de *instituirse*, esto es, de cristalizarse en instituciones, se conserva la potencia de una autonomía y singularidad de la relación. La felicidad, como punto de intersección entre moral y economía, conduce a Montesquieu a acentuar el carácter concreto de la moralidad: de un lado, su vínculo con el elemento *sensible* –y de ahí la importancia del juego de las pasiones y del cálculo de los placeres–; de otro, su carácter *social*, de modo que “qu’on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l’on se trouve” (El, *Préface*). Naturaleza, felicidad, virtud se sobreponen en una zona de indeterminación y de aproximación en la que el umbral que las separa oscila de continuo, y no es casualidad que Montesquieu proyecte en esa misma época componer un *Traité du bonheur* y un *Traité des devoirs*<sup>39</sup>. También aquí, la moral tiende a revestirse de un hábito social y secular; se trata de una moral que vive en las relaciones y en los usos, y que no depende directamente de ningún dogma misterioso<sup>40</sup>. No hay más moral, había dicho Bossuet en el siglo anterior, que la fundada en los misterios<sup>41</sup>. Pero cuando los misterios sean revocados por la duda, la moral fundada en la religión quedará sin apoyos. No es que ahora se desvincule de la religión, pero en cierto sentido los términos de la relación se invierten: la religión mide su validez a través de la coincidencia con la moralidad natural: “Dans un pays où l’on a le malheur d’avoir une religion que Dieu n’a pas donné, il est toujours nécessaire qu’elle s’accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est

<sup>39</sup> *Sur le bonheur*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, pp. 1058-1065; *Des devoirs*, *ivi*, pp. 1128-1149. Cf. *Analyse du Traité des devoirs*, *ivi*, pp. 108-111.

<sup>40</sup> “Ouvert sur le monde, le bonheur de Montesquieu veut et peut s’épanouir à l’intérieur des limites de la condition humaine. Il prétend y accéder par lui-même, sans aucun secours extérieur. [...] La nature et la raison, qui sont en nous, suffisent” (J. Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 46, cursivas nuestras).

<sup>41</sup> J.-B. Bossuet, *Sermon sur l’unité de l’Église prêché à l’Ouverture de l’Assemblée Générale du Clergé de France, 1681*, Paris, Chez Delusseux, 1726, pp. 22-23.

le meilleur garant que les homes puissent avoir de la probité des hommes” (El, XXIV, 8, 720).

Así, en el *Esprit des lois* Montesquieu deja en suspenso la cuestión de la relación de las religiones con la verdad para considerar únicamente el “bien que l’on en tire dans l’état civil” (El, XXIV, 1). Puesto que, añade poco después, en cuanto a la religión —se sobreentiende: la verdadera—, teniendo en vista no tanto “le bien” cuanto “le meilleur”, tendiendo por tanto hacia lo absoluto, resulta imposible discutir de ella, así, *a contrario*, puesto que “il y a plusieurs biens” (El, XXIV, 2 e 7), del *bonheur* no se da ninguna fórmula abstracta. Se exige la felicidad en *esta* vida, *ahora* y *aquí* la virtud coincide con lo que hace felices a las diferentes sociedades, y el vicio es en cambio lo que las conduce a la ruina; la moralidad no se refiere ya a la intención, sino más bien al acto contingente, y éste a su vez es referido a su incidencia social<sup>42</sup>. Mandeville, en cambio, había intentado mostrar cómo una moral “cristiana” rigurosamente entendida habría vuelto imposible la convivencia social y el crecimiento de las sociedades, y cómo —al contrario de lo que pensaba la “secta estoica”, tan presente en el pensamiento montesquiano— son las pasiones individuales las que hacen de motor de la sociedad y concurren a la consecución de la armonía de la sociedad. Esa armonía a través de las disonancias representaba para él la base de una política “realista”. También en el *Esprit des lois* uno de los objetivos principales de la reflexión es la búsqueda de una política realista en grado de utilizar las pulsiones características de la naturaleza de los seres humanos, pero el hecho es que, como Montesquieu había escrito ya en las *Lettres Persanes*<sup>43</sup>, y repetido luego en su obra mayor, la naturaleza humana “por sí sola” era capaz de discernir la equidad *antes* incluso de que hubieran leyes positivas. Habían ya “rapports possibles”, posibilidad de la relación y, por tanto, “il y avoit des rapports de justice possibles” (El, I, 1, 233). En las *mœurs* y en las instituciones ese posible *bonheur* de la relación se conserva como *regulación* social efectivamente en acto entre los seres humanos: “Le vrai bonheur —se lee en *Arsace et Isménie*— les rend doux et sensibles, et ce bonheur se partage toujours”<sup>44</sup>. El *bonheur* es una afección social, se arraiga en la vida sensible, consiste en hallar el propio bien en aquello que se *comunica* a los demás:

<sup>42</sup> “Ad Montesquieu: su grandeza, 1) no haber definido la virtud como autocontrol, etc., y precisamente sin la referencia a sí mismos; el reconocimiento de lo plural como algo originariamente dado; 2) no haber considerado lo político como dominio, sino en un cierto modo como estilo de las relaciones; 3) no haber puesto el interés como principio del actuar” (H. Arendt, *Quaderni e diari, 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozza, 2011<sup>2</sup>, p. 268).

<sup>43</sup> *Lettres Persanes*, LXXX. Cf. C. Larrère, *Montesquieu et le stoïcisme*, “Lumières”, 1, 2003, pp. 59-83.

<sup>44</sup> *Arsace et Isménie*, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 471.

Étrange effet de la nature! l'homme n'est jamais si peu à lui que lorsqu'il paraît l'être davantage. Le cœur n'est le cœur que quand il se donne, parce que ses jouissances sont hors de lui. [...] C'est l'orgueil qui, à force de nous posséder, nous empêche de nous posséder, et qui, nous concentrant dans nous-mêmes, y porte toujours la tristesse. Cette tristesse vient de la solitude du cœur, qui se sent toujours fait pour jouir et qui ne jouit pas; qui se sent toujours fait pour les autres et qui ne les trouve pas<sup>45</sup>.

Conviene que este con-sentir generoso se traduzca en leyes y sea capaz de expresarse en instituciones: Arsace “était persuadé que le bien ne devait couler dans un État que par le canal des lois; que le moyen de faire un bien permanent, c'était, en faisant le bien, de les suivre”<sup>46</sup>. Sin “les grands principes de gouvernement”, los dioses (“la Providence”), habrían podido también dotar al rey de las mejores cualidades humanas, haciéndole desear siempre el bien de los gobernados, pero sin ventajas reales —*un bien permanent*— para éstos. Arsace es el enunciador y ejecutor, simultáneamente, de dicha lección, fundamental para quien gobierna:

Celui qui croit trouver le bonheur sur le trône se trompe, disait Arsace: on n'y a que le bonheur qu'on y a porté, et souvent même on risque ce bonheur que l'on a porté. Si donc les dieux, ajoutait-il, n'ont pas fait le commandement pour le bonheur de ceux qui commandent, il faut qu'ils l'aient fait pour le bonheur de ceux qui obéissent<sup>47</sup>.

La institución garantiza un bien que debe fluir a través del canal de las leyes, pero que es el de los gobernados: el gobierno está hecho para ellos. El bien —el que *en el limite* “se partage toujours”— se hace para ser comunicado; más aún, es precisamente lo que se comunica en una institución. Una regla que impide tener en cuenta algo que no sea “le bonheur de ceux qui obéissent” hace, sí, que este *bonheur* por la relación de gobierno fluya, punto por punto, momento a momento, y se vuelva en todo instante *actual*, se transforme por tanto en el cristal de un “bien permanent”. Esos cristales de las *pratiques* (El, XIX, 19, 570) capaces de adquirir forma y estructura —vale decir, capaces de institución— devienen para los seres humanos una segunda naturaleza: son las *costumbres* y los *usos* (“les mœurs et les manières”, El, XIX, 16, 566). Y por tanto “usages que les lois n'ont point établis”, un modo di vivir (“une façon de vivre”, El, XIX, 14) en cuyo contexto las leyes deben convenir en el *ethos* de un pueblo determinado. Entre éstas y aquéllas, entre el espacio *impolítico* del *oikós* y el *político* de la ciudad, entre la esfera doméstica y la comunidad política, hay por tanto una zona de indiferencia, un umbral de politización al que cabe llamar espacio

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 483-384.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 495.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 496.

*civil*, un espacio “público” que *puede* devenir político, que es capaz de politizarse, y cuyas reglas (las *costumbres* en sentido lato) son diferentes tanto de las leyes como de las prescripciones morales. En Francia y en Inglaterra –“gobiernos moderados” ambos para Montesquieu– el *adoucissement* de las costumbres y la *regulación* de la vida social no advienen por medio de los mismos regímenes normativos: la nación francesa es una nación en la que “les lois suivent les mœurs”, en tanto en la inglesa “les mœurs suivent les lois” (El, XIX, 26, 574).

Así, la regulación de las costumbres que se produce en estas dos naciones induce una vez más a pensar que hayan “de grands rapports” (El, XIX, 21, 571) entre el espacio social regulado de las *mœurs* y el político regulado de las leyes. El código del honor, que inspira en Francia las reglas de la *civilité*, es inseparable de la existencia de los poderes intermediarios y de su papel de contrapesos en la monarquía. Sería un error pensar que la delimitación de dicho espacio coincida con la liberación de una esfera privada sin reglas: la distinción de los regímenes normativos en el *Esprit des lois* –las leyes, las costumbres, los usos– no significa la apertura de un espacio “libre” sustraído a toda normatividad. La *socialitas* ordinaria, la formación de una actitud abierta al mundo que tenemos en común, hace posible la subjetivación de las normas codificadas del comportamiento, una regulación social *policée*<sup>48</sup>: “Il y a des nations où l’esprit de conversation est entièrement inconnu. Telles sont celles où l’on ne vit point ensemble, et celles dont la gravité fait le fondement des mœurs”<sup>49</sup>. La *sociabilité* francesa deriva de “un genre particulier d’esprit” formado en la educación del mundo, esto es, en una “mundanidad” que nada de imposición tiene por parte del poder, sino que promana de un cierto aglutinante inducido por un cierto modo de vida, de un cierto pliegue, de un cierto *usage* de la vida ha tomado en el curso del tiempo y que se manifiesta como costumbre: “C’est l’usage du monde qui donne cela”, dice Montesquieu<sup>50</sup>, es decir, en grado de adoptar o proporcionar un orden, señalar una práctica codificada, y por ello actuable. Tal sociedad se halla ya potencialmente politizada en las costumbres y en los usos de un pueblo, en su “uso del mundo”, y en la co-pertenencia de tales costumbres y tales usos a sus leyes<sup>51</sup>. Inscrita en la

<sup>48</sup> Céline Spector habla de un “paradigme des Commerces” válido como modelo socio-político general para Inglaterra y de un “paradigme des Manières” válido, en cambio, para Francia (C. Spector, *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, Paris, PUF, 2004, pp. 145-220). Albergamos no obstante alguna duda sobre la *equivalencia* de los dos paradigmas.

<sup>49</sup> *Pensées*, n° 1740, in Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. I, p. 1417.

<sup>50</sup> *Pensées*, n° 1749 (851). Véase C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, “Droits”, 19, 1994, pp. 11-22.

<sup>51</sup> “Il ne faut pas être étonné si les législateurs de Lacédémone et de la Chine confondirent les lois, les mœurs et les manières: c’est que les mœurs représentent les lois, et les manières représentent les mœurs” (El, XIX, 16, 566). En los *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel,

*constitution* política de una sociedad se halla la diferencia por medio de la cual un pueblo se distingue y se forma históricamente<sup>52</sup>. Una sociedad tiene sus costumbres, un pueblo tiene usos, que son la forma eminente de su ley, expresión de su *esprit général*: “Plusieurs exemples reçus dans la nation en formèrent l’esprit général, et firent les mœurs, qui règnent aussi impérieusement que les lois”<sup>53</sup>. Una sociedad, antes de ser la sociedad del contrato social del que habla el iusnaturalismo, tiene *ya* una historia y tiene por ende en sí “rapports possibles”. Inscrita en la naturaleza humana hay una *dynamis*, una capacidad, o una potencia de relación, que no es el “sujeto” productor y consciente de la historia, sino la actitud para producir una red de relaciones que se constituye lenta y laboriosamente como vínculo social en el interior de los vínculos que se establecen entre gobernantes y gobernados. *Aquí* reside el desafío de la “libertad política”, ésa de la que es capaz un cuerpo social en sus modos de vida (El, XI, 4, 395).

Así, Montesquieu no piensa la naturaleza humana como “esencia” de un ser moral o no moral, bárbaro o civilizado, perfectible o no, sino más bien como entramado de contextos y de usos plurales<sup>54</sup>, en el que la vida se mancha del carácter histórico de una sociedad que se mantiene junta por medio de las costumbres y de los usos, “institutions de la nation en général” (El, XIX, 14, 564). Y por medio de las formas de legislación en las que se expresa la complejidad de su constitución concreta<sup>55</sup>. El nivel de los usos y de las costumbres, vale decir, de estos códigos no escritos, constituye el nivel que cabría llamar infra-institucional. Es a partir de aquí de donde emerge el *esprit de société*. Las sociedades son en realidad *históricas* antes de devenir entidades de derecho; en ellas está presente la vida real de los hombres, que se halla arraigada en las condiciones de existencia reales en las que se desarrolla la acción de gobierno, expresión de aquellas *mœurs* que afloran en el “principio”. Es en el principio de gobierno donde Montesquieu incorpora lo que ya está presente en las costumbres y en los usos, en esas instituciones que expresan

acordándose de Montesquieu, dirá que “le leggi valide di una nazione, per il fatto che sono scritte e raccolte, non cessano di essere le sue consuetudini” (§ 221).

<sup>52</sup> Sobre la noción de “constitución” que emerge en el vasto debate histórico que contrapone, en el curso del siglo XVIII, Boulainvilliers, Mably, du Buat-Nançay, Dubos, véase M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997; tr. it. *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 166-183. Mas, sobre todo, E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, cit., chap. I.

<sup>53</sup> *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, chap. XXII, en Montesquieu, *Œuvres*, cit., vol. II, p. 193.

<sup>54</sup> G. Dessons, *Le pluriel des manières*, “Revue Montesquieu”, 3, 1999, pp. 63-77.

<sup>55</sup> Lo intentamos mostrar en nuestro *La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell' “Esprit des lois”*, “Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico”, XLI, 2012, pp. 67-98.

una vida sensible que se territorializa en los lugares donde se constituye. Dicha incorporación, por tanto, debe pensarse como un fenómeno *histórico*, siempre localizado. Se trata de un contenido cristalizado en el elemento común y plural propio de cada pueblo, en el *esprit* que se expresa a su vez en el gobierno que tal pueblo se da. Puesto que lo político es, como eficazmente dice Hannah Arendt en su comentario a Montesquieu, el ámbito del *infra* del mundo humano<sup>56</sup>, es decir, el de la acción concreta de los hombres, de sus modos de vivir y del constituirse de sus relaciones. Es el espacio de la *civilité*, un rito ordinario de la vida cotidiana, una costumbre colectiva, un ejercicio “menor”, casi inconsciente pero constante, de libertad.

#### Referencias bibliográficas

- L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire* (1959), PUF, Paris 1974.
- H. Arendt, “Una replica a Eric Voegelin”; in Ead., *Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di P. Costa, Feltrinelli 2006, pp. 194- 201.
- *Quaderni e diari, 1950-1973*, Neri Pozza, Vicenza 2011<sup>2</sup>.
- R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967.
- G. Barrera, *Les lois du monde. Enquête sur le dessein politique de Montesquieu*, Gallimard, Paris 2009.
- A. Biral, “Hobbes: la società senza governo”, in G. Duso, a cura di, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 51- 108.
- Bossuet, *Sermon sur l'unité de l'Eglise presché à l'Ouverture de l'Assemblée Générale du Clergé de France*, Chez Delusseux, Paris 1726.
- E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIIIème siècle*, Slatkine, Genève 1970.
- D. de Casabianca, *Montesquieu. De l'étude des sciences à l'esprit des lois*, Champion, Paris 2008.
- A. Charrak, *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIIIe siècle*, Paris, Vrin 2006.
- J.-P. Courtois, *Inflexions de la rationalité dans l'“Esprit des lois”*, PUF, Paris 1999.
- R. Derathé, “Montesquieu et J.-J. Rousseau”, *Revue Internationale de Philosophie*, 33-34, 1955, pp. 366-386.
- *J.J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1995.
- G. Dessons, “Le pluriel des manières”, *Revue Montesquieu*, 3, 1999, pp. 63-77.
- J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, SEVPEN, Paris 1963.
- *Préface à Montesquieu, Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Garnier- Flammarion, Paris 1968.
- E.M. Eisenmann, *Le système constitutionnel de Montesquieu et le temps présent*, Actes du Congrès Montesquieu, Bordeaux 1956, pp. 244-248.
- D. Felice, *Per una scienza universale dei sistemi politico-sociali. Dispotismo, autonomia della giustizia e carattere delle nazioni nell'Esprit des lois di Montesquieu*, Olschki, Firenze 2005.
- M. Foucault et N. Chomsky, “De la nature humaine. Justice contre pouvoir”, in M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994, Tome II, Texte n°132.

<sup>56</sup> H. Arendt, *Quaderni e diari*, cit., p. 126.

- *"Il faut défendre la société"*, Seuil-Gallimard, Paris 1997.
- T. Gazzolo, *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, Jovene, Napoli 2014.
- V. Goldschmidt, *Introduction à Montesquieu, De l'esprit des lois, I*, GF Flammarion, Paris 1979.
- J. Goldzink, *La Solitude de Montesquieu. Le chef-d'œuvre introuvable du libéralisme*, Fayard, Paris 2011.
- S. Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksiek, Paris 1973.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti fondamentali di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, 7ª ed.
- T. Hobbes, *De Cive* (1642), trad. it. Editori Riuniti, Roma 1979.
- *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- C. Larrère, *Droit et mœurs chez Montesquieu*, in "Droits", 19, 1994, pp. 11-22
- "Montesquieu et le stoïcisme", *Lumières*, 1, 2003, pp. 59-83.
- R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Slatkine, Genève-Paris 1979.
- R. Minuti, "Montesquieu y la geografía política del despotismo", in G. López Sastre e V. Sanfèlix Vidarte, a cura di, *Cosmopolitismo y nacionalismo. De la Ilustración al mundo contemporáneo*, MuVIM-Publicacions Universitat de València, Valencia 2010, pp. 51-68.
- *Una geografía política della diversità. Studi su Montesquieu*, Liguori, Napoli 2015.
- Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie par R. Caillois, "la Pléiade", Gallimard, Paris 1951.
- C. Oudin, *De l'unité de "L'Esprit des lois" de Montesquieu*, Slatkine Reprints, Paris-Genève 1970.
- C. Rosso, *Montesquieu moralista Dalle leggi al "bonheur"*, Goliardica, Pisa 1965.
- P. Slongo, *Il movimento delle leggi. L'ordine dei costumi in Montesquieu*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- "La vita del diritto e l'ordine dei costumi nell'Esprit des lois", *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico* XLI, 2012, pp. 67-98.
- "La filosofia in esercizio. Montesquieu e il discorso dell'Accademia", in P. Cesaroni e S. Chignola, a cura di, *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 60-80.
- "Hegel e lo spirito delle leggi", *Etica&Politica/Ethics&Politics*, vol. XVIII, n° 1, 2016, p. 275-294.
- C. Spector, *Montesquieu : liberté, droit et histoire*, Michalon, Paris 2010.
- *Montesquieu. Pouvoirs, richesses et sociétés*, PUF, Paris 2004.
- W. Starke, *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Routledge & Kagan, London 1960.
- J. Starobinsky, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de Sept essais sur Rousseau*, Gallimard, Paris 1971.
- *Montesquieu par lui-même*, Seuil, Paris 1994.
- L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Neri Pozza, Venezia 1957.
- P. Vernière, *Montesquieu et l'Esprit des lois, ou la raison impure*, SEDES, Paris 1977.
- M.H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of the Natural Law*, Nijhoff, The Hague 1970.

## LA COMPOSIZIONE DELLE SOCIETÀ SELVAGGE:

### LÉVI-STRAUSS LETTORE DI MONTAIGNE

#### 1. Montaigne “precursore” dell’etnologia

Scrive Lévi-Strauss ne *Il pensiero selvaggio*: «quando un’usanza (*coutume*) esotica ci attira a dispetto (o a cagione) della sua apparente singolarità, il motivo sta generalmente nel fatto che ci suggerisce, come se fosse uno specchio deformante, un’immagine familiare che riconosciamo confusamente come tale senza però riuscire a identificarla» (Lévi-Strauss 2015, 260). È certo che lo sviluppo storico-concettuale della modernità ha favorito *la critica dei costumi*. Questa attitudine *critica* non è estranea tuttavia allo stesso studio etnologico, riconosce Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale*, anzi «ne è piuttosto il risultato, se è vero che la sua principale origine si trova nella formidabile presa di coscienza etnografica suscitata, nel pensiero occidentale, dalla scoperta del Nuovo Mondo» (Lévi-Strauss 1966, 31-32)<sup>1</sup>. Nella lezione inaugurale in occasione del conferimento della cattedra di antropologia sociale al Collège de France, tenuta nel gennaio del 1960, Claude Lévi-Strauss presenta questo nuovo sapere come la pratica di uno sguardo che percepisce in modo differente il *nostro* mondo, lo interroga in una maniera nuova: «i fatti sociali che studiamo si manifestano in società, ciascuna delle quali è *un essere totale, concreto e connesso*. Non perdiamo mai di vista – dice Lévi-Strauss – il fatto che le società esistenti sono il risultato delle grandi trasformazioni sopraggiunte nella specie umana, in certi momenti della preistoria e in certi punti della terra, e che una catena ininterrotta di avvenimenti reali colleghi tali fatti a quelli che possiamo osservare» (Lévi-Strauss 1967, 58-61).

Non vogliamo certo aprire qui una riflessione complessiva su questo «sguardo antropologico», ci limiteremo a considerare il modo in cui Lévi-Strauss ritrova quello stesso ‘sguardo’ in un singolare itinerario *da Montaigne a Montaigne*, cioè nelle due conferenze che circoscrivono quel percorso di pensiero attraverso Montaigne, una del 1937 e l’altra del 1992, emblematicamente agli inizi e alla conclusione della vicenda

<sup>1</sup> Stando a Koselleck, si può dire che la «critica» rappresenta uno dei *Grundbegriffe* della modernità, vale a dire un concetto fondamentale che, ad un tempo, struttura i nostri pensieri e orienta le nostre azioni (Koselleck 1972, 120-139). Si veda, sul concetto, il numero monografico di «Filosofia politica», 2016 (3), *Materiali per un lessico politico europeo: «Critica»*.

---

P. Slongo, *La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 271-290.

Orig. in «Politica & Società», 2, 2019, pp. 243-268.

intellettuale di Lévi-Strauss, rimaste a lungo inedite ed ora finalmente rese disponibili per il lettore<sup>2</sup>.

Facciamo un passo indietro. Nel 1937, durante una breve pausa nelle sue prime esplorazioni etnografiche in Amazzonia, Lévi-Strauss è invitato a tenere una conferenza a Parigi presso il CCEO, il *Centre confédéral d'éducation ouvrière*, un'emanazione della CGT incaricata di promuovere quella che oggi si chiamerebbe la formazione permanente dei quadri del sindacato della sinistra francese, di ispirazione socialista e pacifista. La sua conferenza è significativamente intitolata *Une science révolutionnaire: l'ethnographie*<sup>3</sup> (Lévi-Strauss 2016a). È in questa occasione che Lévi-Strauss lega la genealogia della scienza *rivoluzionaria* di cui si appresta a parlare alla scoperta del Nuovo Mondo e al *nome* di Montaigne. Poco dopo l'inizio della sua presentazione, Lévi-Strauss dice: «à un point de vue historique, c'est quelque chose de tout à fait remarquable que chaque progrès que nous avons fait dans la connaissance de sociétés de sauvages, de peuples arriérés ou de peuples primitifs, a toujours correspondu à un développement de la critique révolutionnaire» (Lévi-Strauss 2016a, 37). E prosegue subito dopo, nella sua breve indagine *genealogica*: «La première manifestation de l'esprit révolutionnaire, je veux dire de la critique appliquée aux institutions de la société dans laquelle on vit, c'est le scepticisme grec. Il est extrêmement ancien dans ses origines et ce n'est pas mon sujet d'en retracer ici l'histoire. Mais le scepticisme grec s'est constitué en doctrine, en une école systématique, exactement à l'époque où Alexandre, en faisant la conquête des Indes, plaçait la civilisation grecque en face de peuples et de cultures complètement différents de ce qu'ils avaient toujours connu». Ed è a questo punto che compare il *nome* di Montaigne come 'erede' della *skēpsis* moderna<sup>4</sup> e 'anticipatore' dell'etnologia in quanto 'scienza rivoluzionaria': «Chez nous – prosegue Lévi-Strauss, indicando così la cesura del moderno – lorsque, avec la Renaissance, l'esprit critique a reparu, par exemple dans l'œuvre de Montaigne, on trouve une collusion évidente entre le développement de cet esprit critique et ce bouleversement qui s'est produit dans l'esprit des Européens du XVI<sup>e</sup> siècle à la suite de la découverte de l'Amérique». *Collusione* tra 'esprit critique' e

<sup>2</sup> Le due conferenze sono state pubblicate nel 2016 in Francia a cura di Emmanuel Désveaux: Lévi-Strauss 2016. Su Lévi-Strauss e Montaigne cfr. Dupeyron (2015 ; 2018); De Souza Birchal 2016, 129-142 ; Compagnon 1993, 40-45.

<sup>3</sup> Di fronte ai quadri della CGT, Lévi-Strauss aveva presentato l'etnografo come «presque toujours de gauche» e dunque riformista o rivoluzionario nella propria società di provenienza, ma capace tuttavia di diventare «le pire conservateur» o addirittura il peggiore dei reazionari quando si tratta di proteggere le «piccole tribù» dalle minacce della «civilisation» (Lévi-Strauss 2016a, 39-40).

<sup>4</sup> Cfr. Manent 2014, 242-243.

‘bouleversement’ seguito alla scoperta: ecco la cesura che si è determinata con l’opera di Montaigne e *avec la Renaissance*.

Nella conferenza, che vorrebbe mostrare a un uditorio qualificato dalla sua militanza e in un momento cruciale della vicenda novecentesca dell’Europa, la portata *soversiva* dell’etnologia e fissarne l’atto di nascita, Lévi-Strauss ricorre per la prima volta all’autorità di quello che si rivelerà un autentico nume tutelare del nuovo sapere che viene costituendosi all’alba della modernità. Leggiamo:

Vous savez à quel point, dans la pensée de Montaigne, les sauvages de l’Amérique tiennent une grande place. Il les invoque à tout instant pour montrer que les idées de bien et de mal sont relatives, que des institutions sociales peuvent être viables sous des formes extrêmement différentes de celles que nous connaissons, que des peuples n’ayant ni la même religion, ni le même statut politique que nous peuvent vivre d’une façon parfaitement harmonieuse et heureuse. Et à partir de ce lien entre le développement des connaissances ethnographiques et la critique révolutionnaire, le lien est établi et ne se défera pas.

Tra etnografia e critica si stabilisce, fin dalla prima modernità, un legame durevole, e a questo gli *Essais* hanno dato forma: «à chaque siècle vous retrouverez dans la littérature révolutionnaire une utilisation systématique de toutes les connaissances nouvelles apportées par la découverte de peuples primitifs» (Lévi-Strauss 2016a, 38). Così, i «selvaggi» dell’America li ritroviamo nei *Saggi* e poi in molti snodi significativi del pensiero europeo fino alla Rivoluzione francese<sup>5</sup>. Con il termine «selvaggio» (lat. *selvaticus*: silvestre) si designa non tanto una categoria etnografica, quanto piuttosto una figura rovesciata della civiltà occidentale che svolge una funzione *critica* centrale nella filosofia morale e politica, «un controconcetto con funzione di negazione», direbbe Koselleck (Koselleck 2007, 212).

Il riferimento a Montaigne come ‘anticipatore’ di una scienza *rivoluzionaria*, e del suo indissolubile legame con la *critica*, che la conferenza del 1937 mette in luce, ci sembra rilevante. Così come l’osservazione che i dati etnografici relativi ai popoli cosiddetti primitivi, che faremmo meglio a chiamare, secondo quello che sarà il suggerimento di Lévi-Strauss, società fredde o a storia stazionaria, in quanto tendono a «perseverare nel proprio essere» (Lévi-Strauss 2018, 37-38), appaiono come un indice di discontinuità<sup>6</sup> nelle formazioni discorsive dell’età moderna. Ciò che si tratta di cogliere, evidentemente, è una discontinuità dei modi di vita delle diverse società nello spazio e nel tempo, che lo sguardo etnografico rende *visibile*, una determinata capacità di *uso* della vita che si

<sup>5</sup> Cfr. Landucci 1972.

<sup>6</sup> Sul tema cruciale della *discontinuità* nel discorso della storia, cfr. Foucault 1971, 15 sgg.

manifesta nei diversi *usi* di una società, nelle sue forme di vita e nelle «discordanze» che si concentrano nel cuore stesso della cultura e che le conferiscono la sua singolarità (Lévi-Strauss 1966, 135). E cioè la riconoscibilità di uno *stile*: «Chaque société réalise des modalités qui peuvent très bien ne pas être réalisées dans une société voisine. Il y a des sociétés passant directement de la chasse à l'élevage, tandis que d'autres passent de la chasse à l'agriculture sans jamais connaître l'élevage. Il n'y a donc pas moyen d'appliquer ces critères évolutionnistes simplistes» (Lévi-Strauss 2016a, 50-51). Non di un passaggio meccanico da una forma di vita all'altra si tratta per l'etnologo, ma del movimento determinato – e cioè storico – di una società in *un* mondo, dice Lévi-Strauss nella conferenza del '37.

La discontinuità *spaziale* – contro ogni evolucionismo lineare implicito nell'idea di un'umanità naturale che si sviluppa in un tempo omogeneo – indica un'increspatura e una differenziazione qualitativa degli spazi, che determina variazioni nelle configurazioni sociali e politiche, nei costumi, nelle usanze e nelle abitudini: «toutes ces manifestations de la vie des sociétés humaines ont un certain mode particulier de comportements» (Lévi-Strauss 2016a, 56). Così, la scoperta dell'America ha prodotto nel moderno lo sfaldarsi della trama ordinata dell'essere, «costringendo l'umanità europea a ri-orientare la spazialità implicita del proprio pensiero politico e morale»<sup>7</sup>. Ciò che si è *scoperto* nel Nuovo Mondo è la relatività degli ordinamenti e delle morali e la rideterminazione continua dell'idea di giustizia<sup>8</sup>.

Così, il XVI secolo vede irrompere nella letteratura del tempo gli Indiani d'America<sup>9</sup>, i «Cannibali» di cui parla Montaigne. Ogni volta che la critica delle istituzioni si sviluppa essa incontra i popoli 'selvaggi', osserva Lévi-Strauss, e quando una rivoluzione si produce si volge spesso ai 'primitivi' (Lévi-Strauss 2016a, 39). Se l'umanità avesse una tendenza spontanea ad evolvere secondo un movimento lineare, un'istituzione sociale dovrebbe formare qualcosa di assolutamente 'tipico', dal momento che un qualsiasi gruppo umano sarebbe in grado di far scaturire da se stesso una configurazione sociale qualsiasi. Quando invece si osservano i popoli nella loro «esistenza concreta», come avviene nell'esplorazione etnografica secondo Lévi-Strauss, categorie come società di «cacciatori», di «agricoltori» o di «allevatori» appaiono inadeguate a comprendere il reale che quelle società esprimono: si tratta per lo più di un «parler de rien du tout ou de n'importe quoi». Quelle categorie astratte e rigide, come molti dei concetti con cui il moderno ha voluto classificare la composizione di mondi concreti, risultano in effetti

<sup>7</sup> Cfr. Galli 2001, 29.

<sup>8</sup> Sull'idea di giustizia in Montaigne ci permettiamo di rinviare al nostro: Slongo 2010, 204-238.

<sup>9</sup> Cfr. A. Gerbi 2000; Gliozzi 1977; Todorov 1992.

completamente vuote (Lévi-Strauss 2016a, 49). «Per il momento – dirà Lévi-Strauss in *Antropologia strutturale* –, l'importante è aiutare l'etnologia a liberarsi del residuo filosofico che il termine 'primitivo' trascina ancora dietro di sé», e cioè quello secondo il quale una 'vera' società primitiva sarebbe una società armoniosa «alle prese in modo diretto con se stessa». Non è così, su quella società «non grava nessuna speciale fatalità». «Innumerevoli incrinature – scrive Lévi-Strauss –, le sole superstiti delle distruzioni del tempo, non daranno mai l'illusione di un timbro originale, là dove, una volta, risuonarono perdute armonie» (Lévi-Strauss 1966, 136-137).

## 2. "Notre monde vient d'en trouver un autre"

Nella conferenza parigina del 1992, anche questa rimasta a lungo inedita (Lévi-Strauss 2016b, 67-88), Lévi-Strauss torna a Montaigne: la sua relazione si intitola infatti *Retour à Montaigne*. La trascrizione, anonima, della conferenza di cui disponiamo ha come titolo: «Conférence de M. Lévi-Strauss à propos du chapitre XXXI, livre I, des Essais de Montaigne: "Des Cannibales"». E, in effetti, è di questo che si tratta, di una rilettura del celebre capitolo 'etnologico' dei *Saggi*. Una rilettura che mostra una grande conoscenza del testo in questione da parte di Lévi-Strauss e un altrettanto grande ammirazione per l'autore. La lettura proposta merita da parte nostra una particolare attenzione per il fatto che svolge in una direzione marcatamente *politica* quell'attitudine etnologica, o quello «sguardo etnologico», che Lévi-Strauss aveva riconosciuto in Montaigne già nella conferenza del 1937<sup>10</sup>. Il celebre capitolo sui Cannibali, infatti, è qui collocato all'interno di un 'trittico' di cui fanno parte il capitolo VI del terzo libro degli *Essais*, intitolato *Des cochés*, e il capitolo XXII del primo libro, *De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue* che, come fa notare Lévi-Strauss, sta al centro del trittico e «costituisce una riflessione più propriamente filosofica e morale, dove Montaigne fornisce, in qualche modo, la sua dottrina non più etnologica ma, direi, politica». Dunque, al centro del trittico 'etnologico' degli *Essais* sta il capitolo più *filosofico* e, insieme, il capitolo in cui Montaigne espone il suo pensiero più propriamente *politico*. Possiamo quindi dire che è – per Lévi-Strauss – in "De la coutume" che è possibile trovare la chiave per leggere gli altri due capitoli, e comprendere il significato del discorso 'etnologico' di Montaigne nei *Saggi*, e che questa chiave è una chiave *politica*. Si tratterà, allora, di fare «un va-e-vieni costante fra questi tre capitoli» (Lévi-Strauss 2016b, 68). Il capitolo «Sui Cannibali» è costruito infatti su «una specie di confronto» istituito

<sup>10</sup> E poi in *Rileggendo Montaigne*, in C. Lévi-Strauss 1993, 198-212.

da Montaigne tra i testi dell'Antichità, i «ricordi» che ad essa si collegano, e i documenti che derivano dalla sua «esperienza personale» e, dunque, da un 'presente' che su quell'Antichità retroagisce, come se in esso si dispiegasse il vissuto di una lontananza insaturabile di ciò che *ritorna*, per far toccare la portata, *soversiva*, di quella distanza. Il *va-e-vieni* in questione agisce dunque all'interno di un movimento di pensiero che si produce all'intersezione tra ciò che si presenta come 'vicino' e ciò che si presenta come 'lontano'. Il punto di partenza, nota Lévi-Strauss, il tema che accomuna i testi greci e latini convocati da Montaigne, «è che nelle armate greche, come nelle armate romane, che si trovano di fronte le une alle altre», si potrebbe dire che «i Greci chiamavano tutto ciò che non era greco barbaro e che i Romani facevano lo stesso». Tuttavia, di fronte all'organizzazione del campo avverso, alla compattezza e efficacia della sua *taxis*, essi devono alla fine constatare: «Mais il n'y a rien de barbare en tout cela!»

Citiamo di nuovo il testo di Montaigne: «Quando il re Pirro venne in Italia dopo che ebbe osservato lo schieramento dell'esercito che i Romani gli mandavano contro disse: «Non so che barbari siano questi (poiché i Greci chiamavano così tutti i popoli stranieri), ma la disposizione di quest'esercito che vedo non è affatto barbara». Lo stesso dissero i Greci di quello che Flaminio fece passare nel loro paese, e così pure Filippo quando vide da un'altura l'ordine e la disposizione dell'accampamento romano nel suo regno, sotto Publio Sulpicio Galba. Ecco come bisogna guardarsi dall'aderire alle opinioni volgari, e come bisogna giudicarle con la ragione, e non per quello che ne dice la gente»<sup>11</sup>. È qui, in questa osservazione della capacità di disporsi in campo dell'altro, dello stare insieme che in questa disposizione si vede, che emerge il problema che a Lévi-Strauss preme mettere a fuoco, e cioè la definizione delle nozioni di «barbaro» e di «selvaggio».

In questi due casi Pirro, e poi il re di Macedonia, si profilano vittime di un pregiudizio creduto acriticamente: non bisogna credere, dice Montaigne, ai luoghi comuni, ma bisogna esporsi a delle verifiche che possono essere sovversive delle nostre aspettative. Il Villegaignon di cui si parla qui è un avventuriero francese protagonista di un celebre viaggio in Brasile compiuto nel 1555. Lévi-Strauss cerca di collocare la composizione del capitolo sui Cannibali in rapporto a questo viaggio, visto che Montaigne fa riferimento a qualcuno – a un testimone – che aveva dimorato con lui dopo essere stato a lungo (dieci o dodici anni) «dans cet autre monde». Lévi-Strauss suppone che il testimone in questione si uno di quei *truchements* che avevano vissuto nella regione di Rio de Janeiro e imparato la lingua di quegli Indiani. Montaigne passa subito, infatti, nel

<sup>11</sup> Citiamo i *Saggi* nella traduzione di F. Garavini (Montaigne 2002; il testo francese di riferimento è Montaigne 2004). La cifra romana indica il libro e i numeri, tra parentesi nel corpo del testo, il capitolo e la pagina (qui: I, 31, 268).

capitolo in questione, dai testimoni antichi alle testimonianze del più recente passato, e di qui al suo presente attuale, di cui egli stesso è il *testimone*<sup>12</sup>. Si tratta di una sequenza di testimoni in cui si dislocano via via il ‘mondo’ e il ‘secolo’, in una spazialità radicalmente *out of joint*. Lévi-Strauss cita per esteso il paragrafo in cui Montaigne riporta la sua testimonianza:

Ho avuto a lungo presso di me un uomo che aveva vissuto dieci o dodici anni in quell'altro mondo che è stato scoperto nel nostro secolo, nel posto dov'era sbarcato Villegagnon, e che egli aveva chiamato la Francia Antartica. Questa scoperta di un paese infinito sembra sia di molta importanza. Non so se posso affermare che non se ne farà in avvenire qualche altra, tanti essendo i personaggi più grandi di noi che si sono ingannati a proposito di questa (Montaigne 2002, I, 31, 268).

Il capitolo sesto del libro III, Lévi-Strauss osserva, lo ripete: “Notre monde vient d'en trouver un autre.” Il fatto che si sia *trovato* questo paese illimitato, questo altro mondo di cui ancora non si scorgono con esattezza i confini, «non moin grand, plein, et membru, que lui», sovverte tutta la nostra immaginazione geografica e una serie di principi che sembravano fare massa con essa. È un'idea che è costantemente presente al pensiero di Montaigne, dice Lévi-Strauss, quella cioè che dopotutto è stato scoperto un altro mondo che ci si immagina essere l'ultimo, che è l'altra metà della terra, ma che in realtà non ne sappiamo niente, e che è perfettamente possibile «che vi siano ancora degli altri mondi comparabili a questo che restano da scoprire visto che noi abbiamo per tanto tempo ignorato quello» (Lévi-Strauss 2016b, 71). L'esistenza di questo grande paese al di là dell'oceano decompone il nostro ordine mentale: «Ho paura che abbiamo gli occhi più grandi del ventre, e più curiosità che capacità. Abbracciamo tutto, ma non stringiamo che vento». Abbracciamo tutto, ma non stringiamo che vento<sup>13</sup> perché abbiamo più curiosità che capacità, e rischiamo di soddisfare il nostro immaginario esotico supponendo cose che in realtà non conosciamo. Quindi le grandi rappresentazioni di Platone su Atlantide e di Aristotele, e dei testi degli antichi, di quelle terre oltre l'Oceano, *non* hanno a che fare con queste *terre nuove*, che sono davvero ‘nuove’, lontane dalle rotte fin qui conosciute, estranee alle carte fin qui disegnate<sup>14</sup>. Montaigne ritorna sul suo informatore, e Lévi-Strauss riporta il passo:

<sup>12</sup> Cfr. Ginzburg 2006, 63.

<sup>13</sup> Questa ‘meditazione cosmografica’ di Montaigne è una parafrasi dell'*Ecclesiaste* (VIII, 17). Questo tema attraversa l'immaginario dell'epoca. Il *vento* di cui parla Montaigne è l'entità inquieta e dis-ordinante che sembra spazzare lo scenario di una geografia scardinata da tutte le sue vecchie significazioni simboliche, “*out of joint*” come dirà Amleto.

<sup>14</sup> Quando Montaigne chiama in causa la scoperta del Nuovo Mondo, «muta scala e nel contempo rovescia tale oggetto del pensiero. Quel che conterà per lui non è più tanto il fatto della scoperta visto dal di fuori quanto gli insegnamenti particolari, ingranditi e visti dal di dentro, ch'egli vi

Quell'uomo che era con me era un uomo semplice e rozzo, condizione adatta a rendere una testimonianza veritiera; poiché le persone di ingegno fine osservano, sì, con molta maggior cura, e più cose, ma le commentano; e per far valere la loro interpretazione e persuaderne gli altri, non possono trattenersi dall'alterare un po' la storia; non vi raccontano mai le cose come sono, le modificano e le mascherano secondo l'aspetto che ne hanno veduto; e per dar credito alla loro opinione e convincerne, aggiungono volentieri qualcosa in tal senso alla materia originale, l'allungano e la ampliano. Ci vuole un uomo o molto veritiero o tanto semplice da non avere di che costruire false invenzioni e dar loro verosimiglianza, e che non vi abbia alcun interesse. Così era il mio; e, oltre a questo, mi ha mostrato in diverse occasioni parecchi marinai e mercanti che aveva conosciuto in quel viaggio. Mi accontento, quindi, di queste informazioni, senza occuparmi di quel che ne dicono i cosmografi (Montaigne 2002, I, 31, 271).

Qui il ragionamento indica che quando si osserva qualcosa si tenta di capirla, ma per capirla si tenta anche di costruirne una spiegazione. Per far sì che la spiegazione tenga siamo tentati di alterare la descrizione di ciò che abbiamo visto, perché ciò che constatiamo spesso non ci torna, allora, per tentare di capirlo, diamo per scontato che in ciò che abbiamo visto ci possa stare anche qualcosa che in realtà non abbiamo visto ma che, inserito nella nostra visione, faccia tornare i conti. Per cui, dice Montaigne, occorre in questi casi avere qualcuno o veramente capace di una superiore, consapevole obbiettività, o uno così semplice, che resista alla tentazione di far quadrare ciò che ha visto con una modificazione di ciò che ha visto che glielo renda comprensibile. Oltre a questo però, Lévi-Strauss nota come qui sia all'opera una sottile polemica, «un attacco appena velato» anzi, contro un celebre autore dell'epoca di Montaigne, André Thévet, un monaco che aveva accompagnato Villegaignon nella sua spedizione del 1555 in Brasile e che aveva pubblicato nel 1558 *Les singularités de la France antarctique*<sup>15</sup>. E poi, nel 1575, una *Cosmographie universelle* nella quale a più riprese ritorna sulle «cose del Brasile» (Lévi-Strauss 2016b, 73). L'affermazione «senza occuparmi di quel che ne dicono i cosmografi» sarebbe rivolta «direttamente» contro questo autore. E infatti Montaigne aggiunge subito:

A noi occorrerebbero dei topografi che ci descrivessero nei particolari i luoghi dove sono stati. Ma, avendo su di noi il vantaggio di aver veduto la Palestina, vogliono arrogarsi il privilegio di darci notizie su tutto il resto del mondo. Vorrei che ognuno scrivesse quel che sa, e quanto ne sa, non solo in questo, ma su tutti gli altri argomenti: poiché uno può avere qualche particolare cognizione o esperienza della natura di un corso d'acqua o di una sorgente, e sapere per il resto solo quello che tutti sanno. Tuttavia, per divulgare

trova» (Lévi-Strauss 1993, 202). Sull'intelligenza antropologica di Montaigne e la sua «apertura intellettuale e affettiva alla diversità umana», cfr. Lestringant 2004, 376. Su quell'intelligenza antropologica un peso non irrilevante ha l'assidua frequentazione della letteratura di viaggio del XVI secolo, che, soprattutto a partire dal 1580, accresce la sua conoscenza sia dei popoli del Sudamerica sia di quelli del Vicino ed Estremo Oriente. Una lista delle opere di questo genere certamente lette da Montaigne è contenuta in Laffly 1997, 50.

<sup>15</sup> Cfr. Thévet 1983.

questa sua nozioncella, si metterà a scrivere tutta la fisica. Da questo vizio nascono parecchi grossi inconvenienti (*incommoditez*) (Montaigne 2002, I, 31, 271-272).

Per descrivere un piccolo frammento di realtà, commenta Lévi-Strauss, Thevet si era messo – come fanno i cosmografi – a «scrivere tutta la fisica» in grandi volumi *in folio*. Se la conoscenza della Palestina dice cose importanti di un mondo, non consente però di descrivere come è fatto «tutto il resto» del mondo per estensione di un solo piccolo tratto di cui i topografi cartografano lo spazio<sup>16</sup>.

### 3. “Barbaro” e “selvaggio”

Lévi-Strauss colloca nel quadro della «viva polemica» che l’opera di Thevet aveva suscitato, anche il *Voyage fait en la terre du Brésil* di Jean de Léry, del 1578<sup>17</sup> e, ciò che più qui ci interessa, il capitolo sui Cannibali che sta commentando, nell’antagonismo «violento» tra Thevet e Léry rispetto al quale Montaigne appare tutt’altro che uno spettatore neutrale. Il fatto è, dice Lévi-Strauss, che qui non si tratta semplicemente di una *querelle* tra etnologi. Si tratta soprattutto di un conflitto di ordine religioso, che in quell’antagonismo è in gioco. E anche di un conflitto *politico*. Thevet è un cattolico, come Villegaignon, il quale però aveva portato con sé nel suo viaggio anche dei protestanti, sperando di realizzare in quelle terre lontane una convivenza pacifica, secondo la «grande idea» che sarà anche quella dell’ammiraglio Coligny, ricordiamolo, suo protettore e uno dei protagonisti della aristocrazia ugonotta degli anni tragici delle guerre civili di religione. Per questo Villegaignon, osserva Lévi-Strauss, scrive allo stesso Calvino e gli chiede di inviare dei pastori per aiutarlo a risolvere i problemi di ordine teologico che erano sorti all’interno di questo gruppo di coloni francesi in Brasile. Così, Calvino invia alcuni pastori tra cui Jean de Léry. Non è solo una vicenda di etnologi dunque, ma anche parte di una più vasta vicenda teologico-politica che si apre nel Cinquecento tra cattolicesimo e protestantesimo<sup>18</sup>. Nella colonia, ricorda Lévi-Strauss, vi sono enormi problemi, un’insurrezione, gravi conflitti con gli indios nativi e

<sup>16</sup> La figura dei «selvaggi» è costruita, nel pensiero politico moderno, secondo strategie che servono, scrive Carlo Galli, «a dare un senso, oppositivo, a uno spazio che di per sé non ne ha uno proprio, che dà la vertigine perché è infinito. Sono insomma figure politiche non della spazialità ma dell’assenza di spazialità in senso qualitativo e originario, e nascono dal bisogno di rassicurazione sull’identità occidentale, e sulla sua capacità di dominio, scossa dall’esperienza traumatica dell’Altro» (Galli 2001, 29-30).

<sup>17</sup> Cfr. De Léry 1994. A proposito di Montaigne lettore di Léry, si veda Compagnon 1993, 110-121.

<sup>18</sup> Sulla vicenda che oppone Thevet e Léry sulla questione della ‘barbarie’, cfr. F. Lestringant (1990 e 1991).

repressioni. Cattolici e riformati si accusano a vicenda. La guerra civile di religione pare essersi trasferita in quelle terre lontane. A questo proposito, sembra che gli informatori di Montaigne che erano presenti lì (tra i quali l'uomo «semplice e rozzo») fossero piuttosto ostili a Thevet e favorevoli ai protestanti. Lévi-Strauss ritorna al testo degli *Essais* dopo avere brevemente tracciato il quadro storico-politico nel quale esso va collocato. E nel quale va collocata, quindi, anche la definizione della «barbarie», e cioè il *problema* che Montaigne aveva posto «tout au début». Ecco il passo cruciale di questa problematizzazione del concetto in “Dei Cannibali”:

Ora mi sembra, per tornare al mio discorso, che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo. Ivi è sempre la perfetta religione, il perfetto governo, l'uso perfetto e compiuto di ogni cosa (*Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, perfect et accomply usage de toutes choses*). Essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé nel suo naturale sviluppo: laddove in verità sono quelli che col nostro artificio abbiamo alterati e distorti dall'ordine generale (*detournez de l'ordre commun*) che dovremmo piuttosto chiamare selvatici. In quelli sono vive e vigorose le vere e più utili e naturali virtù e proprietà, che invece noi abbiamo imbastardite in questi, soltanto per adattarle al piacere del nostro gusto corrotto. E nondimeno il sapore medesimo e la delicatezza di diversi frutti di quelle regioni, che non sono stati coltivati, sembrano eccellenti al nostro gusto, in confronto ai nostri. Non c'è ragione che l'arte guadagni il punto d'onore sulla nostra grande e potente madre natura. Abbiamo tanto sovraccaricato la bellezza e la ricchezza delle sue opere con le nostre invenzioni, che l'abbiamo soffocata del tutto. Tant'è vero che dovunque riluce la sua purezza, essa fa straordinariamente vergognare le nostre vane e frivole imprese (Montaigne 2002, I, 31, 272)<sup>19</sup>.

Ciò che qui è decisivo per Lévi-Strauss è che ‘barbaro’ e ‘selvaggio’ sono termini intercambiabili nell'uso che ne fa Montaigne, mentre invece nel linguaggio dell'epoca essi non significano affatto la stessa cosa (Lévi-Strauss 2016b, 77). La differenza è essenzialmente di ordine *politico*: «le nazioni selvagge sono le piccole nazioni che vivono isolate le une dalle altre e che non cercano di entrare in contatto; mentre le nazioni barbare sono dei popoli che sono capaci di una certa organizzazione politica», dice Lévi-

<sup>19</sup> Sul piano teologico-politico, cinquant'anni prima, Francisco de Vitoria aveva affermato che la società secolare «è una repubblica perfetta e completa. Perciò non è soggetta a nulla fuori di sé». Essa è fine a se stessa, ed infatti: «se anche ammettessimo che non c'è nessuna potestà spirituale e nessuna beatitudine soprannaturale, ci sarebbe comunque un qualche ordine nella repubblica temporale e ci sarebbe una qualche potestà, quale si trova anche nelle cose naturali, anche in quelle irrazionali» (“De potestate ecclesiae” [1532], I, 5, 9, in F. De Vitoria 1995, 242). Vitoria contesta – nella sua famosa *Relectio De Indis* del 1539 – le giustificazioni in base alle quali si legittima la conquista, anche negli argomenti più accreditati, come la bolla *Inter Caetera* e il Trattato di Tordesillas. Anche le argomentazioni basate sul concetto aristotelico della ‘naturale’ schiavitù sono contestate da Vitoria, convinto del fatto che gli indigeni, prima dell'arrivo degli spagnoli, governavano legittimamente le loro terre ed era quindi esclusa la schiavitù naturale. Di fronte a questi principi vengono consolidati i diritti degli Indios, tra i quali la nativa libertà, la loro dignità umana, la capacità giuridica. Cfr. Schmitt 1991, 108-109.

Strauss (Lévi-Strauss 2016b, 77-78). E quindi capaci, anche se normalmente vivono isolati, di *composizione* in un'entità singolare per compiere insieme delle «grandi imprese». Questa confusione suggerita in “Dei Cannibali” tra ‘selvaggi’ e ‘barbari’, dice Lévi-Strauss, è in realtà indispensabile al discorso di Montaigne, soprattutto per delle ragioni di carattere «argomentativo». Operando un confronto continuo tra i testi antichi, greci o latini, e le osservazioni relative ai popoli del Brasile, Montaigne ha a disposizione solo il termine ‘barbari’ per poter passare dai primi alle seconde, istituendo così una specie di corrispondenza lessicale tra i due registri, equiparando il termine ‘selvaggi’ al termine ‘barbari’. Non è solo qui d'altronde che si ritrova questa assimilazione dei due termini, osserva Lévi-Strauss, a proposito della definizione della *sauvagerie* e della *barbarie*. E riporta alcuni passi del capitolo. Fin dall'inizio Montaigne dice: «Ecco come bisogna guardarsi dall'aderire alle opinioni volgari, e come bisogna giudicarle con la ragione, e non per quello che ne dice la gente» (Montaigne 2002, I, 31, 268). E poi aggiunge: «nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi». E poco dopo definisce il barbaro come colui che è più vicino a produrre una forma di ragione che abbia una parentela più profonda con la complessità che essa scorge nella realtà naturale. Citiamo per esteso l'importante, e allo stesso tempo problematico, passaggio del capitolo:

Tutti i nostri sforzi non possono arrivare nemmeno a riprodurre il nido del più piccolo uccellino, la sua tessitura, la sua bellezza e l'utilità del suo uso, e nemmeno la tela del miserabile ragno. Tutte le cose, dice Platone, sono prodotte dalla natura, o dal caso, o dall'arte; le più grandi e le più belle, dall'una o dall'altra delle due prime cause; le più piccole e imperfette, dall'ultima. Quei popoli dunque mi sembrano barbari in quanto sono stati in scarsa misura modellati dallo spirito umano, e sono ancora molto vicini alla loro semplicità originaria (*fort voisines de leur naïveté originelle*). Li governano sempre le leggi naturali (*Les lois naturelles leur commandent encores*), non ancora troppo imbastardite dalle nostre; ma con tale purezza che talvolta mi dispiace che non se ne sia avuta nozione prima, quando c'erano uomini che avrebbero saputo giudicarne meglio di noi (Montaigne 2002, I, 31, 273).

Vediamo. È un peccato, dice Montaigne, che gli antichi legislatori, che Licurgo, che chi come Platone ha pensato l'ordine delle relazioni interumane e che si sia proposto di dare leggi migliori ai suoi concittadini, non abbia conosciuto questi popoli e quindi non si sia potuto servire del loro esempio quando ha formulato la sua legislazione, loro «che avrebbero saputo giudicarne meglio di noi» (Montaigne 2002, 273)<sup>20</sup>. Licurgo e Platone

<sup>20</sup> Il testo del capitolo prosegue così: «Mi dispiace che Licurgo e Platone non ne abbiano avuto conoscenza; perché mi sembra che quello che noi vediamo per esperienza in quei popoli oltrepassi non solo tutte le descrizioni con cui la poesia ha abbellito l'età dell'oro, e tutte le immagini atte a raffigurare una felice condizione umana, ma anche la concezione e il desiderio

avrebbero dovuto conoscere queste cose, perché così avrebbero visto che ciò che si realizza in quei popoli va al di là di tutte le descrizioni con le quali si è rappresentata l'età dell'oro, e tutte le immagini adeguate a rappresentare la piena felicità umana. Si potrebbe dire che questi «selvaggi», nella *naturalità* e nello scarso spessore di cultura che caratterizza i loro comportamenti, sono per Montaigne una realizzazione di un'età dell'oro superiore a tutte le immaginazioni che se ne sono fatte i poeti e i filosofi. La «barbarie» o la «selvatichezza» di quei popoli significa quindi una dislocazione di spazi che apre a un altro modo di pensare l'ordine. Insomma, dice Montaigne, l'esplorazione etnografica mostra che «il y a une merveilleuse distance entre leur forme et la nôtre». Quando perciò Montaigne nomina Platone, accanto a Licurgo, lo fa collocandolo in una posizione ideale, in quanto filosofo politico e legislatore, per giudicare delle società amerinde che sono appena state scoperte dai moderni, ed è dunque con lui, e quindi con gli Antichi in ragione della sua strategia argomentativa, come sostiene Lévi-Strauss, che intende aprire un dialogo sulla «parfaicte police» dei «selvaggi» del Nuovo Mondo. Lévi-Strauss si riferisce evidentemente, anche se non lo cita qui, ad un altro celebre passo del capitolo “Dei Cannibali”: «Essi non poterono [Platone e Licurgo] immaginare una ingenuità tanto pura e semplice quale noi vediamo per esperienza; né poterono credere che la nostra società potesse mantenersi con così pochi artifici e legami umani (*que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine*). È un popolo, direi a Platone, nel quale non esiste nessuna sorta di traffici: nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri primi; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; nessuna usanza di servitù, di ricchezza, di povertà; nessun contratto; nessuna successione; nessuna spartizione; nessuna occupazione se non dilettevole; nessun rispetto della parentela oltre a quello ordinario; nessun vestito; nessuna agricoltura; nessun metallo; nessun uso di vino o di grano. Le parole stesse che significano menzogna, tradimento, dissimulazione, avarizia, invidia, diffamazione, perdono, non si sono mai udite. Quanto lontana da questa perfezione egli troverebbe la repubblica che ha immaginato» (Montaigne 2002, I, 31, 273-274)<sup>21</sup>.

medesimo della filosofia (*mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie*). Su ‘condizione umana’ e ‘barbarie’ in Montaigne, cfr. Pandolfi 2006, 99-103.

<sup>21</sup> Si veda la ‘citazione’ del passo, nella celebre traduzione elisabettiana di John Florio (1603), in Shakespeare, *The Tempest* (Atto II, Scena 1), nel motivo del *Commonwealth* ideale difeso da Gonzalo. Ma tutto il capitolo “Dei Cannibali” è una delle fonti principali del dramma (di lì viene probabilmente per metatesi anche il nome di *Caliban*): «Nella comunità (*I' th' commonwealt*) stabilirei che ogni cosa si dovesse regolare all'opposto di quel che si fa di solito. E difatti non ammetterei alcuna sorta di traffico. Né i magistrati avrebbero autorità alcuna (*No name of magistratè*). La cultura dovrebbe essere affatto sconosciuta (*Letters should not be know*). Le ricchezze, la povertà, gli impieghi servili non dovrebbero esistere (*riches, povrety, And use of service, none*). Né contratti, né diritti di successione, né confini, né divisioni di terre (*contract, succession, Bourn, bound*)».

Inaugurando l'antropologia politica dei moderni Thomas Hobbes, non condividerà più l'ammirazione di Montaigne per la semplicità dei selvaggi e la "perfezione" della loro società. I primitivi «che vivono attualmente» in molti luoghi d'America, «the savage people», sono invece presentati nel tredicesimo capitolo del *Leviatano* come esseri privi di governo e abbandonati a un animalesco genere di vita: «solitary, poore, nasty, brutish, and short»<sup>22</sup>. Ecco perché nella figura inquietante e spettrale del selvaggio si può scorgere quello che Giorgio Agamben ha chiamato un «paradigma esemplare»<sup>23</sup>. Il selvaggio, pur iscritto nella storia, ne eccede i limiti, e rende comprensibili, con la sua esemplarità, fenomeni attuali, gettando luce su nessi di parentela e prossimità che potrebbero cadere nell'oblio.

#### 4. La "police" selvaggia

Giunto finalmente al nocciolo del suo attraversamento, Lévi-Strauss cita in sequenza tre testi dai *Saggi*, due dal capitolo "Dei Cannibali" e uno dal capitolo "Della consuetudine", e vi vede un ulteriore, decisivo passo nella problematizzazione montaigneana del concetto di «barbarie»:

*of land*), né coltivazioni, né vigne: nulla di tutto questo. Non si dovrebbe conoscere alcun uso del metallo (*No use of metal*), né del grano, né del vino, né dell'olio. E nessuna sorta di occupazione. Tutti in ozio. Tutti, nessuno escluso. Ed anche le donne (*And women too*), ma innocenti e pure. Nessuna sovranità (*No sovereignty*)» (Shakespeare 2006, 172). È appena il caso di ricordare che Hobbes nel *Leviatano* afferma che il corpo politico necessita del potere di un rappresentante sovrano al fine di poter volere e agire coerentemente: «un *commonwealth* senza potere sovrano è solo una parola senza sostanza e non può sussistere (*cannot stand*)» (*Leviathan* XXXI).

<sup>22</sup> Hobbes 1991, 89. Forse ironicamente qui Hobbes inverte, parafrasandola, la configurazione della vita che emergeva nel passo sopra citato sui Cannibali, riducendola a mera *animalizzazione* dell'esistenza: «Perciò, tutte le conseguenze di un tempo di guerra, in cui ciascuno è nemico di ciascuno, sono le stesse del tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza che quella di cui li doterà la loro propria forza o la loro propria ingegnosità. In tali condizioni, non vi è posto per l'operosità ingegnosa, essendone incerto il frutto: e di conseguenza, non vi è né coltivazione della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare via mare, né costruzioni adeguate, né strumenti per spostare e rimuovere le cose che richiedono molta forza, né conoscenza della superficie terrestre, né misurazione del tempo, né arti, né lettere, né società; e, ciò che è peggio, v'è il continuo timore e pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve». E poco dopo significativamente aggiunge: «Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi (*the savage people*), se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca (*have no government at all, and live at this day in that brutish manner*), di cui ho prima parlato. Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita (*manner of life*) ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico.» (Hobbes 2004, 102-103). Cfr. Paganini 2016, 131-150.

<sup>23</sup> Cfr. Agamben 2008, 32-34.

Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie (Montaigne 2002, I, 31, 278)

Ecco degli uomini veramente selvaggi, al nostro confronto; perché bisogna o che essi lo siano davvero completamente, o che lo siamo noi; c'è infatti una distanza enorme tra il loro modo di essere e il nostro (Montaigne 2002, I, 31, 282).

I barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro. Né con maggior ragione; come ognuno riconoscerebbe se, dopo aver scorso questi nuovi esempi, sapesse applicarsi ai propri e paragonarli con senno. La ragione umana è una tintura data in ugual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano: infinita come materia, infinita come varietà (Montaigne 2002, I, 23, 145).

Lévi-Strauss osserva come il concetto di «barbarie» che appare qui non sia in realtà perfettamente sovrapponibile nei tre passi citati. Anzi, troviamo nei tre luoghi testuali altrettanti modi diversi di definire la «barbarie». A ciascuno di questi corrisponde una delle «vie che la riflessione sociologica o etnologica seguirà più tardi» (Lévi-Strauss 2016b, 80). Una prima formulazione del concetto può essere espressa così: «selvaggio» è colui che è più vicino alla legge naturale, chi non è ancora stato *alterato*. In breve, «essi sono selvaggi allo stesso modo che noi chiamiamo selvatici i frutti che la natura ha prodotto da sé».

Si tratta di una prima traccia di quella che – dice Lévi-Strauss – sarà poi la teoria del «buon selvaggio» di Diderot<sup>24</sup> e di altri. A un secondo livello di pensiero, la nozione di «selvaggio» riguarda ogni società valutata sulla base del ricorso alla ragione, come risulta chiaramente dal primo passo riportato: «Possiamo dunque ben chiamarli barbari, se li giudichiamo secondo le regole della ragione, ma non confrontandoli con noi stessi, che li superiamo in ogni sorta di barbarie», dice Montaigne. Ogni società pare selvaggia o barbara quando si giudicano i suoi costumi col criterio della ragione. Il problema è quello dell'utopia di una società finalmente dotata di una base razionale e sta nel fatto che immediatamente si pone la questione che essa «non sarebbe simile ad alcuna di quelle che sono esistite e che sarebbe, allora, veramente razionale» (Lévi-Strauss 2016b, 81). Questa prospettiva sfocia, evidentemente, nella filosofia dei Lumi e in particolare nella costruzione del Contratto sociale, secondo Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 2016b, 81).

Resta però un *terzo* livello del pensiero di Montaigne, che appare soprattutto nell'ottavo capitolo del libro II dei *Saggi*, e che sembra in contraddizione con quello appena esposto: giudicata con lo stesso criterio, nessuna società dovrebbe sembrare «selvaggia» o «barbara», perché in ogni costume, collocato nel suo contesto, potrà trovare fondamento un *discorso* bene argomentato. *Nessuna* società può essere detta barbara in relazione a quel criterio della ragione, perché *tutti* i costumi hanno la loro

<sup>24</sup> «La vita selvaggia è così semplice, e le nostre società sono macchine così complicate» (Diderot 2002, 39).

«funzione» e tutti i costumi «hanno la loro ragion d'essere». Il *puro* naturale e il *buon* selvaggio non esistono. Qui abbiamo una forte accentuazione del merito della natura, rispetto all'*artificio* storico e civile, essenzialmente come cuneo destrutturante il pregiudizio identitario. Lévi-Strauss cita di nuovo, a riprova, il passo di “De la coutume”: «La ragione umana è una tintura data in ugual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano: infinita come materia, infinita come varietà». Qui, commenta, non è più la ragione che si colloca all'esterno delle funzioni sociali e le giudica tutte parimenti «indifendibili», sia pure per motivi diversi. Al contrario, è la ragione stessa che è immanente, «latente» rispetto a qualsiasi tipo di credenza o di consuetudine. Giudicata con lo stesso criterio, nessuna società dovrebbe sembrare selvaggia o barbara perché in ogni costume, collocato nel suo contesto, potrà trovare fondamento un discorso bene argomentato cui è possibile «trovare sempre la sua giustificazione». L'individuo rimane un'astrazione al di fuori della vita di quella che Aristotele chiama *politeia*<sup>25</sup>, la costituzione, cioè la «police»<sup>26</sup>, l'ordine delle istituzioni, dei costumi, delle relazioni (Lévi-Strauss in un inciso di *Retour à Montaigne* traduce «police» con «ordre social»), che regolano la società di cui è membro<sup>27</sup>. È questa allora la «dottrina politica e morale di Montaigne così come egli la espone nel capitolo “De la coutume”». Proprio in questo capitolo, infatti, Montaigne elenca per pagine e pagine tutta una serie di consuetudini, le più disparate e singolari, e le mette a confronto in «un déballage incroyable de ce qu'on pourrait vraiment appeler une documentation ethnographique de toutes les coutumes» (Lévi-Strauss 2016b, 82).

Si tratta, alla fine, di mostrare che è soltanto, dice Lévi-Strauss, «in funzione dei luoghi in cui siamo nati e dell'educazione che abbiamo ricevuto, che crediamo a questa o a quella cosa». Nasce da questa consapevolezza etnografica l'attitudine «pratica» che Montaigne assume di fronte alle consuetudini: si deve conservare una grande libertà di giudizio «all'interno», ma praticare un rispetto completo degli usi «all'esterno». È la regola delle regole – dice Montaigne – e la legge delle leggi che ciascuno deve osservare. «Perché?», si chiede Lévi-Strauss. E risponde a questa domanda citando questo testo del capitolo “Della consuetudine”, «assolutamente profetico perché annuncia, direi, tutto il funzionalismo contemporaneo e anche lo strutturalismo»: «È molto dubbio che si possa trovare un vantaggio tanto evidente nel cambiamento d'una legge già accettata,

<sup>25</sup> Aristotele, *Pol.*, IV, 11, 1295 a 40 – b 1.

<sup>26</sup> Sulla «*police*» in Montaigne cfr. Slongo 2016, 155-202.

<sup>27</sup> Bisogna dire che «gli uomini non agiscono, in quanto membri del gruppo, conformemente a ciò che ognuno prova come individuo: ogni uomo sente in funzione del modo in cui gli è permesso o prescritto di comportarsi». Le norme insensibili determinano i sentimenti individuali così come le circostanze in cui essi possono, o devono, manifestarsi (Lévi-Strauss 1964, 100).

qualunque essa sia, quanto c'è di male a rimuoverla: poiché un ordinamento pubblico (*police*) è come una costruzione di diversi pezzi (*un bastiment de diverses pièces*) tenuti insieme con tal legame (*d'une telle liaison*) che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta» (Montaigne 2002, I, 23, 155). Lévi-Strauss commenta, o piuttosto 'parafrasa' questo testo che, dice, *annuncia* il funzionalismo e lo strutturalismo: le consuetudini di un popolo «formano un tutto», e a nulla serve criticarne una, perché rimuovere un pezzo significherebbe fare crollare tutto il resto dell'insieme che compone la sua *police*, e dunque l'intero ordine di una cultura e di una società perderebbe il suo assetto, il *bastiment de diverses pièces*, e quindi i legami tra le parti che ne configurano la struttura. Per l'etnologo, questa è la lezione del *ritorno a Montaigne*, la strada da percorrere consiste nel costruire il quadro degli scambi possibili tra questi elementi e nel prendere questo quadro come vero e proprio oggetto dell'analisi, al fine di scoprirne le regole di combinazione. L'obiettivo a cui tendere è la scoperta delle relazioni necessarie, che formano «un tutto». L'analisi *funzionale* consiste, allora, nel trattare ogni fatto sociale dal punto di vista delle relazioni che esso intrattiene, sul piano sincronico, con gli altri fatti sociali all'interno di un insieme. La nozione di funzione, in questo riferimento di Lévi-Strauss, evidentemente rinvia soltanto all'idea di interdipendenza relativa tra i fatti<sup>28</sup>. I legami verificabili nella realtà concreta di una *police*, insomma, non sono elevati a rapporti di determinazione o a leggi di funzionamento stabili, ma compongono piuttosto, come Lévi-Strauss avrebbe potuto leggere sempre in “Della consuetudine”, «lo stile comune» (Montaigne 2002, I, 23, 154), ovvero il modo d'essere fluido di una società, il suo *usage*. Possiamo aggiungere che pensare in questo modo la *police* (anche quella *selvatica*<sup>29</sup> dei cannibali) e le sue leggi, e cioè come regolazione del corpo comune da governare, di una società da mantenere nei suoi legami come nesso di relazioni, con «si peu d'artifice», comporta per Montaigne che la *potestas* che in questa *police* si esprime dipende dall'*auctoritas*, e non viceversa. Montaigne riferisce, in “Dei cannibali”, di avere parlato a lungo attraverso un interprete (forse lo stesso 'testimone' di cui ci ha detto e dal quale ha ricevuto le prime informazioni *etnografiche*), con uno di quei selvaggi ai quali, arrivati in Francia dopo «aver abbandonato la dolcezza del loro cielo per venire a vedere il nostro», fu loro mostrato il «nostro modo di vivere» e la «magnificenza» delle nostre città. «Quando gli domandai che vantaggio traesse dalla

<sup>28</sup> Nel 'funzionalismo' si ammette che una società è formata da un certo numero di elementi identificabili, che questi elementi non sono sistemati a caso, ma secondo una certa logica di configurazione, e che la messa in evidenza delle relazioni tra questi elementi fornisce strumenti per la comprensione di ciascuno di essi. Su questo, cfr. Malinowski 1926, 131-140.

<sup>29</sup> Cfr. Schaefer 1990, 66-71; Desan 2010, 101-118; Desan 2018, 115-140; Bertrand Romão 2016, 172-186.

superiorità di cui godeva fra i suoi (perché era un capo, e i nostri marinai lo chiamavano re) egli mi disse che era di marciare per primo in guerra». Montaigne incalza e chiede «se, fuori della guerra, tutta la sua autorità era finita, ed egli rispose che gli rimaneva questa, che quando visitava i villaggi che dipendevano da lui, gli si preparavano sentieri attraverso i cespugli dei boschi, per i quali potesse passare comodamente» (Montaigne 2002, I, 31, 284-285). L'autorità, in questa *police* "selvaggia", non significa una legittimità trascendente dunque, ma è cresciuta e provata nel tempo, sedimentando una tessitura, un *contessuto* fatto di legami e di norme che ne regolano il funzionamento e, quindi, la vita: non serve a nulla chiedersi qual è l'origine delle leggi, per Montaigne esse «prennent leur autorité de la possession et de l'usage» (Montaigne 2002, II, 12, 583). Essa ha bisogno della lunga durata, dell'esercizio, «de l'usage», per venire all'esistenza e soprattutto per mantenersi in vigore e favorire la *composizione* delle «diverses pièces», ordinare la loro maniera di vita e farle con-vivere nel composto sociale che contribuisce a regolare. In un saggio pubblicato lo stesso anno della conferenza e dedicato di nuovo a Montaigne, Lévi-Strauss fa un'osservazione che va nella stessa direzione. Anche questa volta l'oggetto dell'attenzione è un passo del capitolo "De la coutume": «penso che non venga all'immaginazione umana nessuna fantasia tanto insensata che non trovi esempio in qualche usanza pubblica (*quelque usage public*), e di conseguenza che non sia sostenuta e appoggiata dalla nostra ragione (*notre discours*)» (Montaigne 2002, I, 23, 144). In una nota apposta a questa citazione, Lévi-Strauss osserva: «Non avevo presente questa frase, scrivendo il principio del capitolo XX di *Tristes Tropiques* e non me ne servirò per fare di Montaigne un pensatore dello strutturalismo»<sup>30</sup>. Come dire che sarebbe *possibile* farlo e forse sarebbe giusto<sup>31</sup>. Come sarebbe 'giusto' considerare il Rinascimento all'origine dell'etnologia, punto di insorgenza della stessa *modernità*: «Come è possibile che l'etnografia non abbia ricevuto il posto che le spettava quando era ancora *giovane*, e i fatti conservavano la loro *novità* e la loro ricchezza? Ci piace infatti immaginare che questa cattedra sia stata istituita nel 1559, quando Jean de Léry, ritornando dal Brasile, redigeva la sua prima opera, e venivano pubblicate *Les singularités de la France antarctique* d'André

<sup>30</sup> «L'insieme dei costumi di un popolo è contrassegnato sempre da uno stile; questo forma dei sistemi. Sono persuaso che questi sistemi non esistono in numero illimitato, e che le società umane, come gli individui – nei loro giochi, nei loro sogni, nei loro deliri – non creano mai in modo assoluto, ma si limitano a scegliere certe combinazioni in un repertorio ideale agevolmente ricostruibile. Facendo l'inventario di tutti i costumi osservati, di tutti quelli immaginati nei miti, di quelli evocati nei giochi dei fanciulli e degli adulti, dei sogni degli individui sani o malati e dei comportamenti psicopatologici, si giungerebbe a comporre una specie di quadro periodico come quello degli elementi chimici, in cui tutti i costumi reali o semplicemente possibili apparirebbero raggruppati in famiglie, e in cui non avremmo più che da riconoscere quelli che le società hanno effettivamente adottato.» (Lévi-Strauss 2008, 156).

<sup>31</sup> Lévi-Strauss 1993, 200. Cfr. Descola 2005, 306-308.

Thevet». E aggiunge: «Quel che chiamiamo Rinascimento fu, per il colonialismo e per l'antropologia, una nascita vera e propria. Fra l'uno e l'altra, faccia a faccia sin dalla loro *commune origine*, un dialogo equivoco è proseguito per quattro secoli. Se il colonialismo non fosse esistito, il rigoglio dell'antropologia sarebbe stato meno tardivo; forse, però, l'antropologia non sarebbe stata nemmeno incitata a quello che è divenuto il suo ruolo, a *rimettere in causa cioè l'uomo intero*, in ognuno dei suoi esempi particolari» (corsivi nostri). E, forse, neanche a ricordare, sempre *a noi stessi*, come nei territori indigeni, storicamente espropriati, «quella frazione dell'umanità, che ha prodotto l'antropologia, sia poi la stessa che rese tanti uomini oggetto di esecrazione e di disprezzo»<sup>32</sup>.

Eppure, in “Dei Cannibali” Montaigne ci aveva avvertito di qualcos'altro, *fuori e oltre* ogni etno-logia<sup>33</sup>, *oltre* cioè tutte le ‘descrizioni’ e le ‘immagini’ con cui la poesia – e *oltre* i concetti con cui la filosofia – ha raffigurato la condizione delle società *altre*<sup>34</sup>. Ma anche, aggiunge Montaigne, *oltre* la concezione e il *desiderio stesso* della filosofia, e dunque richiedendo il suo necessario *diventare altra* di fronte a ‘quello che noi vediamo’ in quelle società: «mi sembra – aveva scritto – che quello che noi *vediamo per esperienza* in quei popoli *oltrepassi* non solo tutte le descrizioni con cui la poesia ha abbellito l'età dell'oro, e tutte le immagini atte a raffigurare una felice condizione umana, *ma anche la concezione e il desiderio medesimo della filosofia*» (Montaigne 2002, I, 31, 273, corsivi nostri).

#### Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio

2008 *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri.

Compagnon, Antoine

1993 *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*, Paris: Seuil.

De Léry, Jean

1994 *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1578), texte établi, présenté et annoté par F. Lestringant. Précédé d'un entretien avec Claude Lévi-Strauss, Paris: Le Livre de Poche.

Desan Philippe

2010 «Le simulacre du Nouveau Monde : à propos de la rencontre de Montaigne avec des Cannibales», in *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 22(1-2): 101-118.

Desan, Philippe

2018 *Montaigne: penser le social*, Paris: Odile Jacob.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

De Souza Birchall, Telma

2016 «Montaigne et le Nouveau Monde. En relisant Lévi-Strauss», in *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 64: 129-142.

<sup>32</sup> Lévi-Strauss 1978, 66-67.

<sup>33</sup> «L'etnologia non è né una scienza a parte né una scienza nuova: è la forma più antica e più generale di ciò che designiamo col nome di umanismo» (Lévi-Strauss 2018, 311).

<sup>34</sup> Sulla ‘alterazione’ della filosofia in dialogo con le scienze sociali, cfr. Karsenti 2018, 21-41.

- De Vitoria, Francisco  
1995 *Vorlesungen* («Relectiones»), U. Horst *et alii* (ed.), Stuttgart: Kohlhammer.
- Diderot, Denis  
2002 *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772), Paris: Gallimard.
- Dupeyron, Jean-François  
2015 «Montaigne anthropologue. Retour sur une idée courante», in *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 60-61: 41-63.
- Dupeyron, Jean-François  
2018 *Lévi-Strauss lecteur de Montaigne*, in Ph. Desan, (éd.) *Les usages philosophiques de Montaigne du XVI<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris: Hermann, 371-390.
- Foucault, Michel  
1971 *L'archéologie del sapere*, Milano: Rizzoli.
- Galli, Carlo  
2001 *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna: il Mulino.
- Gerbi, Antonello  
2000 *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano: Adelphi.
- Ginzburg, Carlo  
2006 *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano: Feltrinelli.
- Gliozzi, Giuliano  
1977 *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale. Dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze: La Nuova Italia.
- Hobbes, Thomas  
1991 *Leviathan*, R. Tuck (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas  
2004 *Leviatano*, A. Pacchi (ed.) Roma-Bari: Laterza.
- Karsenti, Bruno  
2018 *Da una filosofia all'altra. Le scienze sociali e la politica dei moderni*, Napoli-Salerno: Orthotes.
- Koselleck, Reinhart  
1972 *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna: il Mulino.
- Koselleck, Renhard  
2007 *Futuro passato*, Bologna: Clueb.
- Laffly, Georges  
1997 *Montaigne libre et fidèle*, Le Barroux: Éditions Sainte-Madeleine.
- Landucci, Sergio  
1972 *I filosofi e i selvaggi. 1580-1780*, Bari: Laterza.
- Lestringant, Frank  
1990 *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de religion*, Paris: Klincksieck.
- Lestringant, Frank  
1991 *André Thévet, cosmographe des derniers Valois*, Droz, Genève
- Lestringant, Frank  
2004 «Exotisme», in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Ph. Desan (éd.) Paris: H. Champion.
- Lévi-Strauss, Claude  
1962 *Il pensiero selvaggio*, Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, Claude  
1964 *Il totemismo oggi*, Milano: Feltrinelli.
- Lévi-Strauss, Claude  
1966 *Antropologia strutturale*, Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, Claude  
1967 *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino: Einaudi.

- Lévi-Strauss, Claude  
1993 “Rileggendo Montaigne”, in C. Lévi-Strauss, *Storia di Lince. Il mito dei gemelli e le radici etiche del dualismo amerindiano*, Torino: Einaudi, 198-212.
- Lévi-Strauss, Claude  
2008 *Tristi Tropici*, Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, Claude  
2016a «Une science révolutionnaire: l'ethnographie», in C. Lévi-Strauss, E. Désveaux (éd.) *De Montaigne à Montaigne*, Paris: Éditions de l'EHESS, 33-62.  
2016b «Retour à Montaigne», in C. Lévi-Strauss, E. Désveaux (éd.) *De Montaigne à Montaigne*, Paris: Éditions de l'EHESS, 67-88.
- Lévi-Strauss, Claude  
2018 *Antropologia strutturale due*, Milano: Il Saggiatore.
- Malinowski, Bronislaw  
1926 “Anthropology”, London: *Encyclopaedia Britannica*, Supplementary volume 1: 131-140.
- Manent, Pierre  
2014 *Montaigne. La vie sans loi*, Paris: Flammarion.
- Montaigne, Michel de  
2002 *Saggi*, F. Garavini (ed.), 2 voll., Milano: Adelphi.
- Montaigne, Michel de  
2004 *Les Essais*, P. Villey-V.-L. Saulnier (éd.), Paris: Presses Universitaires de France.
- Paganini, Gianni  
2016 «Hobbes, Montaigne et les animaux moraux. L'originalité de l'anthropologie dans le Léviathan», in E. Ferrari et T. Gontier (eds.) *L'Axé Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Paris: Classiques Garnier, 131-150.
- Pandolfi, Alessandro  
2006 *Natura umana*, Bologna: il Mulino.
- Romao, R. Bertrand,  
2010 «Nouveau monde, politiques anciennes : la subordination du politique à la guerre dans “Des cannibales”», in *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 2010, 22 (1-2) *Montaigne et le Nouveau Monde*: 173-186.
- Schaefer, David Lewis  
1990 *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca: Cornell University Press.
- Shakespeare, William  
2006 *La tempesta*, G. Baldini (ed.) Testo inglese a fronte, Milano: Rizzoli.
- Slongo, Paolo  
2010 *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano: Franco Angeli.
- Slongo, Paolo  
2016 «Montaigne et le problème de la constitution», in *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 28 (1-2), *Montaigne et la philosophie politique*: 49-64.
- Schmitt, Carl  
1991 *Il nomos della terra*, Milano: Adelphi.
- Thevet, André  
1983 *Les Singularitez de la France antarctique*, F. Lestringant (éd.) Paris : La Découverte/Maspero.
- Todorov, Tzvetan  
1992 *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi.

## BERGSON: OBBLIGAZIONE E ORDINE

### NELLE DUE FONTI DELLA MORALE E DELLA RELIGIONE

1. Il fatto che la *vita* possa essere il punto prospettico sulla politica e sulla società costituisce l'assunto attraverso il quale una certa linea di fondo della scienza sociale del XIX secolo, volendo prendere il posto della vecchia scienza politica, ritiene di dover nello stesso tempo riformulare il proprio oggetto ed i propri fini. Poiché, a partire dalla dissoluzione della vita, si è per Hobbes inventata una connessione del tutto peculiare. Quello di cui poteva disporre, in assenza di qualsiasi dinamica vitale, era la pura materia inorganica, conoscibile senza scarti nelle sue leggi intrinseche ed essenziali. Una materia anzitutto scissa e separata, priva di movimento e composta di atomi interscambiabili ed irrelati. Conosciuta perfettamente, si sarebbe dovuto costruire lo strumento con il quale tenerla aggregata, visto che ognuno dei suoi elementi, lasciato libero a sé, avrebbe semplicemente ripetuto la stasi mortifera di cui era incarnazione e figura. Un triplice rapporto, gravido di conseguenze si è pertanto esplicitato in questo punto tra la conoscenza, ciò su cui essa si esercitava e il compito pratico che ad essa si imponeva. Anzitutto, a partire dalla natura specifica dell'oggetto che si collocava davanti agli occhi, si è ritratto per la conoscenza ogni margine di oscurità rispetto all'artificialità dell'atto con la quale si osservava: venuta meno la specificità della vita, ciò che restava era la pura materia inorganica, ovvero ciò che permaneva immutabile ed identico a sé nell'estensione infinita dello spazio e del tempo, senza capacità di cambiamento, di trasformazione e, tanto meno, di scaturigine creativa. Non solo. Ponendosi come fine la necessità di aggregare questa materia inerte e sbriciolata in atomi, tanto quello di cui poteva disporre per portare a realizzazione il suo compito di aggregazione era semplicemente ciò che gli offriva l'orizzonte dell'inorganico, tanto lo strumento utile a comporre il tessuto vitale dissolto poteva essere solo la macchina, connettendo ineluttabilmente il problema del politico all'artificialità del meccanismo. Quest'ultimo era lo strumento che doveva compattare una realtà disgregata, ed in ciò sempre uguale a se stessa. Come gli atomi privi di relazioni dei quali era composta.

*Al contrario*, scoprendo nella vita un nuovo punto prospettico, la nuova scienza sociale non può che rompere con il vecchio sguardo della scienza politica moderna e mostrare che l'illusione di un orizzonte costituito di materia inorganica ha causato nello

---

P. Slongo, *Bergson: obbligazione e ordine nelle Due fonti della morale e della religione*, in Id., *Ordine e costume. Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson*, 2025, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_25\\_13](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_25_13), pp. 291-315.

stesso tempo il pensiero erroneo di un individuo isolato, alla cui assenza di spontaneità relazionale è stato necessario sopperire attraverso la figura meccanica della coazione statale. Fondare una nuova scienza della società coincide dunque con la necessità di sottoporre a negazione questa negazione sulla quale si è costituita quella scienza politica che ha dissolto la vita del corpo sociale. Perché, scrive infatti Espinas nel 1878, «une doctrine ne se dégage nettement que quand elle a été mise en présence de la doctrine contraire. Pour une idée, la contradiction est un progrès décisif ; or, le dix-septième siècle (Hobbes, Locke, Bossuet), abonde en doctrines politiques qui nient plus ou moins le caractère naturel de la société humaine»<sup>1</sup>. La nuova scienza sociale, dunque, costituisce il proprio atto di nascita attraverso la determinazione del suo oggetto non nello spazio della materia inerte, bensì in quello del corpo dotato di vita. Tra quest'ultimo e la società non vi è che una relazione di isomorfismo. Ora, come la società è un corpo, altrettanto il corpo è una società. Che all'organismo individuale possa competere la natura di una costituzione politica, questo è in fondo un *topos* che affonda le sue radici nella storia del pensiero occidentale. A questo modo, anche per Platone era possibile preconizzare nella *Repubblica* una *polis* che assumesse le fattezze di un corpo, esattamente perché attraverso di esso si rendeva evidente la presenza di un rapporto *vitale* tra il tutto e le parti, nel quale la distribuzione dei ruoli, la gerarchia dei compiti e la fluidità del governo permetteva allo stesso tempo la soddisfazione di ogni parte e la funzionalità dell'insieme. Inaugurando l'inter-scambio di modelli esplicativi tra corpo e costituzione politica, per Platone era possibile pensare la costituzione solo a partire dalla concezione che ad ogni uomo, ontologicamente disposto a svolgere una funzione meglio di un'altra, fosse assegnabile una posizione ben determinata e che solo in tale collocazione sarebbe potuto scaturire il bene della città. Altrettanto nel corpo, alla funzione centrale della testa competeva un ruolo di direzione rispetto alle membra, dalla quale solamente l'organismo avrebbe potuto svolgere una vita dotata di senso. Tanto il corpo quanto la costituzione politica si determinavano come spazi di esplicazione di ruoli e gerarchie fisse. Diversamente, la scienza politica moderna inaugura il proprio inizio attraverso la comparsa della figura dell'individuo – essere libero ed intercambiabile con tutti gli altri, uguale tra gli uguali, sagoma oscura senza volto e senza storia. Pertanto, privo di determinazioni. Questo implica, nello stesso tempo: capace di ricoprire più ruoli e svolgere diverse funzioni. Una tale impostazione si lega temporalmente ad una concezione meccanicistica del mondo e della materia: tanto quest'ultima è composta di atomi, i quali sono tra loro identici ed interscambiabili, tanto qualsiasi composizione

<sup>1</sup> A. Espinas, *Des sociétés animales*, Librairie Germer Ballière et C., Paris 1878, p. 31.

deriva da una semplice aggregazione geometrica e non da una ripartizione secondo qualità.

Rileggendo Hobbes nel XIX secolo, allora, ciò che si rileva è che egli non ha in verità compreso il carattere più proprio della vita: tra le parti e l'insieme si è compiuto un salto infondato<sup>2</sup>, l'esplicazione è rimasta a una rigida distinzione tra l'uno e le altre, senza comprendere veramente il carattere della vita. Ciò che si è pensato è stata la macchina, non l'organismo. Così, attraverso la costituzione in proprio delle scienze della vita, si tenta di donare una risposta al suo funzionamento specifico. Le "sciences de la vie" (o, in Germania, le *Lebenswissenschaften*) pongono il proprio punto d'inizio esattamente nel tentativo di spiegare fenomeni che non sono più riducibili all'invarianza delle leggi di cui si occupano le scienze fisiche o chimiche. I biologi costruiscono allora un'immagine dopo l'altra, nel tentativo di donare una figura alla specificità dell'organismo. Così Virchow, ad esempio, nella *Cellularpathologie* (1849) mostrava come l'intero organismo sia riducibile ad uno «Stato di cellule». Egli considera il corpo come un libero stato di esseri ugualmente dotati, come un'associazione di cellule composta di singole parti uguali. In una simile concezione risulta evidente il significato della forza vitale come garanzia dell'uguaglianza e dell'attività originaria di ciascuna cellula<sup>3</sup>. Dalla visione 'scientifica' dell'organismo derivava per lui in modo esplicito un modello per l'organizzazione di tutta la società come associazione democratica di uguali. Con questo Virchow compiva una duplice mossa: da un lato interpretava l'organismo come uno Stato, dall'altro poneva l'accento sul fatto che non vi è bisogno di *sovranità*, perché il movimento d'insieme è riconducibile ad una direzione impressa in ogni individualità cellulare. Interpretando l'organismo in tal modo tutta la partita per questo "nuovo

<sup>2</sup> Del resto, Canguilhem ha dimostrato che il concetto di macchina non possiede né il principio della propria applicazione, né del proprio movimento. Essa è spiegabile solo a partire da un vivente che la costruisca e la utilizzi: «dal nostro punto di vista, invece, possiamo e dobbiamo capovolgere il rapporto tra l'orologio e l'albero, e dire che gli ingranaggi di cui è costituito un orologio in vista dell'indicazione delle ore e, in via generale, tutte le parti dei meccanismi costruiti in vista della produzione di un effetto inizialmente soltanto immaginato o desiderato, sono prodotti immediati o derivati da un'attività tecnica la cui organicità è altrettanto autentica di quella della produzione dei frutti da parte degli alberi, e che, almeno inizialmente, è altrettanto ignara delle regole e delle leggi che ne garantiscono l'efficacia, quanto può esserlo la vita vegetale. L'anteriorità logica in cui si trova, a un momento dato, la conoscenza fisica rispetto alla costruzione delle macchine non può e non deve far dimenticare l'assoluta anteriorità cronologica e biologica della costruzione delle macchine rispetto alla conoscenza fisica» (G. Canguilhem, *Macchina e organismo*, in *La conoscenza della vita* (1971), il Mulino, Bologna 1976, pp. 174-175).

<sup>3</sup> «Nello stesso periodo in cui il pensiero politico francese proponeva allo spirito europeo l'idea del contratto sociale e di suffragio universale, la scuola francese vitalista di medicina gli proponeva un'immagine della vita, trascendente l'intelletto analitico. Non è possibile comprendere un organismo come un meccanismo. La vita è una forma irriducibile a una qualsiasi composizione di parti materiali» (*La conoscenza della vita*, cit., p. 99). Cfr. G. Le Blanc, *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, PUF, Paris 2002, pp. 31-38.

vitalismo” si gioca in ogni caso secondo la ritmica scandita dal gergo della sovranità: da un lato gli individui, dall’altro l’insieme come Stato. Ma ciò che importa rilevare è che un certo tipo di scienza sociale, nel XIX secolo, costituisce il proprio atto di nascita nel momento in cui il corpo sia finalmente pensato nella sua essenza non più meccanica, ma *vitale*. E nello stesso tempo, il rapporto tutto-parti che denota il modello di vita di cui una tale scienza sociale fa uso non è più raffigurabile secondo la partizione statale ed il principio di sovranità. Tutto questo, infatti, non disegna che un meccanismo e pertanto interpreta lo spazio del loro vissuto sociale in termini artificiali. Individui scissi dall’inizio, essi non fanno da parte loro costituire una società e vivere in essa. Per coagularli dunque, occorre la macchina. A partire da qui, il rapporto tutto-parti mantiene un residuo di esterioresità reciproca, segno evidente dell’artificialità dei mezzi con i quali la si è interpretata e diretta.

2. Una nuova scienza del corpo, scrive Alfred Espinas in *Des sociétés animales* (1878), ha permesso al contrario di disegnarne la figura in tutt’altro modo. Per essa, la dimensione *plurale* e tuttavia unitaria dell’organismo può essere compresa a partire da tre principi che la distanziano da ogni concezione precedente del corpo: ogni vivente è composto di viventi, la crescita dell’insieme è in accordo con quella delle parti e ogni parte è costituita da un insieme di altri elementi il cui numero è indefinito, formando così delle sfere concentriche che si compenetrano e si integrano le une alle altre:

La biologie a établi trois propositions importantes qui forment à elles seules une science sociale en raccourci, bien que dans les limites de l’individu. Il est maintenant hors de doute: 1° que l’individu est une société, c’est-à-dire dire que tout vivant est lui-même un composé de vivants ; 2° que l’individualité du composé, loin d’exclure celle des éléments composants, la suppose au contraire et croit avec elle ; 3° que la composition organique comporte un nombre indéterminé de degrés superposés (ou mieux des sphères concentriques)<sup>4</sup>.

Ora, secondo il primo principio, l’organismo come totalità si riduce ad un semplice insieme di elementi, ad un’*associazione* di parti diverse a cui spettano funzioni differenti. Ciascuna dispone di una propria specificità e di una propria storia. Tuttavia, come afferma il secondo principio, «cette individualité des éléments anatomiques ne rompt pas l’individualité du vivant formé de leur réunion. Au contraire. Dans l’espace actuel comme dans le temps successifs, leur conspiration universelle et incessante est précisément ce qui produit l’unité de la vie»<sup>5</sup>. Sebbene non esista nessuna totalità distinta

<sup>4</sup> *Des sociétés animales*, cit., p. 83.

<sup>5</sup> Ivi, p. 85.

dalla somma delle loro individualità che possa costringerle a collaborare per il bene delle altre parti, esse vi tendono però secondo un movimento intrinseco e spontaneo. Esse *cospirano* ad un'universalità che si produce unicamente dalla loro azione autonoma. Se la vita è tuttavia composta di raggruppamenti ed associazioni, allora risulta impossibile ammettere che gli elementi che compongono l'essere vivente siano univocamente sottoposti alla direzione di un'attività centrale. Ciò che allora si rende evidente, nella spiegazione di Espinas, è un completo allontanamento dallo schema politico della sovranità: non più un centro dal quale si irraggia il comando che si rende effettuale a fronte di una molteplicità di sudditi collocati a distanza. Una tale geometria infatti non riesce più a rendere conto della natura molteplice e variabile del corpo.

Come ha affermato Claude Bernard, l'organismo è infatti formato da *milioni di miliardi di piccoli esseri* e perché il tutto possa funzionare occorre ammettere la continua presenza di un'intermediazione. Ognuno di questi passaggi non è però segnato dall'unidirezionalità: non è più possibile ammettere che solo quella che noi chiamiamo "istanza centrale" emetta il comando e lo trasmetta, attraverso i suoi commissari, a dei punti distanti collocati altrove. Perché, come si è visto, questi ultimi sono anch'essi individualità distinte ed autonome, dotate di una propria identità e di un movimento peculiare e spontaneo che non può essere prodotto da una spinta decisionale imposta costruttivamente dall'esterno. Se si vuole ammettere il comando, anche ciò che precedentemente comandava è a sua volta sottoposto a un'imposizione proveniente dal «suddito» e senza la cui spontaneità egli è destinato a cessare di esistere. Il comando come decisione unilaterale riposava sul presupposto di un'individualità atomica. Al contrario, per Espinas, nel corpo «*des individualités diverses dont se compose un tout organique ne sont pas absolues ni fermées, mais s'ouvrent en quelque sorte les uns sur les autres, celles qui sont moins compréhensives sur celles qui le sont davantage, et qu'elles forment, pour ainsi parler, un ensemble de sphères concentriques communiquant par des larges voies*»<sup>6</sup>.

Ora, è evidente che con la cessazione del vecchio modello d'individualità, anche la forma del loro stare insieme non può che sottrarsi allo schema della sovranità. La trascendenza ed exteriorità del comando venir meno. La durezza ed unidirezionalità dell'imperatività sovrana esser assorbita nel gioco morbido e reversibile di una continuità di scambi "*economici*". Tutto si gioca su uno scambio fluido nel quale nessuno più comanda né obbedisce e dove invece tutti si regolano gli uni in rapporto agli altri, facendo scaturire il bene dell'insieme. Il modello "statuale" così si sgretola. La durezza

<sup>6</sup> Ivi, p. 93.

del suo meccanismo si scioglie. L'esteriorità tra potere e sudditi, che si nutrivano della compattezza pietrificata dell'atomo individuale e dal cozzare reciproco della loro molteplicità, svela l'artificialità a favore di un'armonia *spontanea* e priva di violenza di cui si nutre il movimento della vita. Nel corpo si mostra l'insussistenza tanto della piena individualità, quanto dello Stato. Tutto nel segno di una "democratizzazione" e di una cittadinanza rousseauiana compiuta. Più che Stato, il corpo è una *repubblica*, dice Espinas citando Ernst Haeckel<sup>7</sup>. E forse, per essere più precisi, una *società*:

Les cellules qui composent un organe vivant sont donc comparables aux citoyens d'un État qui remplissent les uns telle fonction, les autres telle autre ; cette division du travail et le perfectionnement organique qui en est la suite permettent à l'État l'accomplissement de certaines œuvres qui seraient impossibles pour les individus isolés. Tout organisme vivant, composé de plusieurs cellules, est, de même, une sorte de république capable d'accomplir certaines fonctions organiques dont ne pourrait s'acquitter une seule cellule amœbe, ou une plante monocellulaire.

E, subito dopo, citando Claude Bernard:

Le système circulatoire n'est autre chose qu'un ensemble de canaux destinés à conduire l'eau, l'air, les aliments aux éléments organiques de notre corps, de même que des routes et des rues innombrables serviraient à mener les approvisionnements aux habitants d'une ville immense<sup>8</sup>.

In questa *ville immense*, ogni movimento è retto da un'*economia*<sup>9</sup> di tutte le singole parti, le quali partecipano senza costrizione esteriore al mantenimento dell'intero corpo, rendendolo un vivente e non una macchina. Il corpo, dunque, è una società in cui il gioco tra il tutto e le parti sembra retto da una perfetta armonia. Enunciando i tre principi sopra riportati, afferma allora Espinas, la biologia ha costituito una vera e propria *scienza sociale*. Una società retta da un ordine fluido che regola il rapporto delle parti tra di loro e le media in un insieme omogeneo. Ogni elemento viene *naturalmente* a concorrere per il bene dell'organismo e, del resto, l'organismo nel suo intero sussiste unicamente attraverso l'azione delle parti. Ciascun punto rimanda ad una funzione dell'insieme, come il tutto cresce senza fratture e armonizzandosi secondo un movimento spontaneo che procede da tutti i punti componenti dell'organismo. Il corpo

<sup>7</sup> Scrive Haeckel nel 1899: «le cellule sono i veri cittadini autonomi che, riuniti a migliaia, costituiscono il nostro corpo, lo stato di cellule». *Die Welträtsel* [Gli enigmi dell'Universo], cap. 2. Citato da G. Canguilhem ne *La conoscenza della vita*, il quale commenta così: «Queste espressioni, «assemblea dei cittadini», «stato», sono forse qualcosa di più che delle immagini e delle metafore. Una teoria biologica è dominata da una filosofia politica.» (op. cit., p. 107).

<sup>8</sup> Ivi, pp. 93-94. La citazione è tratta dalla *Revue des Deux-Mondes* del 1 settembre 1864

<sup>9</sup> Sul modello 'economico', cfr. ivi, p. 81-82. Sull'economia e sul paradigma teologico che la governa si veda G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

è una società senza sovrano, retta dal gioco della sua sola economia e nella quale l'ordine si rigenera continuamente senza dover subire il dolore del trauma e della scissione interiore. Lasciando agire la sua vita, esso si ricompone da sé e per la partecipazione stessa dei suoi membri. L'assenza di trauma è ciò che fa sì che il corpo non sia più Stato, ma *società*.

3. Vale la pena soffermarsi ancora un attimo sulla natura di questo corpo che viene a costituirsi come il referente specifico di questa nova *scienza sociale*. Come si è visto, la sua particolarità è quella di costruire la sua figura intera al di sotto di un'assoluta assenza di fratture, di esteriorità, e di un rapporto fluido tra il tutto e le parti. In una tale relazione, queste ultime non sono mai costitutivamente dirette da un'istanza comune che si ponga di contro ad esse, costringendole contro la loro natura a concorrere per il bene dell'insieme. Al contrario, esse sono spontaneamente mosse dall'interno attraverso un gioco di auto-regolazione. Questo termine funge, allora, da concetto chiave per spiegare come il corpo sia mosso dalla capacità, immanente ed in assenza di qualsiasi forzatura sulle parti costitutive, di tornare naturalmente e spontaneamente al proprio ordine.

Il termine «regolazione» in biologia trova un suo primo fondamento in Claude Bernard. Egli lo utilizza infatti per indicare il problema di una *regolazione del calore* del corpo. Tuttavia, l'importanza di questo concetto può essere compresa unicamente se si pone in rapporto con un'altra scoperta che caratterizza la fisiologia di Claude Bernard: un *milieu intérieur* distinto dal *milieu extérieur*. Così, «la fixité du milieu intérieur est la condition de la vie libre, indépendante : le mécanisme qui la permet est celui qui assure dans le milieu intérieur le maintien de toutes les conditions nécessaires à la vie des éléments»<sup>10</sup>. Il corpo, mediante una interna variazione che si assicura di contro alle mutazioni dell'ambiente esterno, riesce così ad evitare la propria crisi e quindi la propria dissoluzione. La sussistenza è infatti legata alla permanenza di determinate proprietà.

Ogni volta che l'esterno muta, influenzando pericolosamente sul corpo, quest'ultimo deve poter ripristinare nuovamente le stesse condizioni precedenti alla variazione, le uniche nelle quali egli possa continuare a sussistere. La *regolazione* viene a connotare il movimento spontaneo attraverso il quale il corpo ritorna continuamente al proprio stato normale, ovvero quello nel quale esso è capace di riprodursi. La regolazione è solo un continuo ri-bilanciamento entro uno spettro di variazioni quantitative. Così, secondo la concezione di una vita che mira alla propria normalità priva di disordine, com'è quella

<sup>10</sup> C. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, J.-B. Baillière, Paris 1878, p. 113.

che propone Spencer: «It is true that during full vigour, while the momentum of the organic actions is great, the disorder caused by moderate excess or defect of any one function, soon disappears – the balance is re-established»<sup>11</sup>. La regolazione, riportando non ad un ordine preciso ma ad un equilibrio in quanto normale, non mira ad una costituzione determinata del corpo, ma a una sua *economia* nella quale esso possa continuare ad esercitare la propria funzione. Che è poi quella di tener desto esattamente questo meccanismo economico-conservativo o, vista diversamente, restare «normale».

Sottoponendo a prova la derivazione del concetto di *patologico* da quello di *normale*, Georges Canguilhem ha dimostrato che una tale sequenza conduce ad interpretare la malattia come una semplice alterazione quantitativa dello stato normale e, pertanto, qualitativamente identica ad esso. Attraverso ciò, i due momenti divengono sostanzialmente indiscernibili. Vero è invece il contrario e, pertanto, è il normale che deve essere derivato dal patologico. Quest'ultimo rappresenta una vera e propria interruzione della specificità che caratterizza il corpo in quanto vivente: quella di porre *delle norme*. Definendo la malattia a partire da qui, «il malato non è anormale per assenza di norma, ma per incapacità di essere normativo»<sup>12</sup>, e quindi tanto il normale è intrinsecamente legato alla particolarità del corpo e delle sue condizioni, tanto la possibilità di una sua delimitazione scientifica è solo logicamente seconda al luogo in cui si manifesta concretamente il venir meno di un ordine. La possibilità di derivare il normale dal patologico è fondata quindi sull'esclusione di una triplice frattura: la salute come posizione di norme e pertanto anche come superamento del fenomeno patologico in quanto ri-acquisizione di una nuova salute, la malattia come interruzione di questa attività, la distanza tra il corpo del malato nel quale solamente è concretamente individuabile il momento patologico, e l'uomo di scienza che delinea il concetto di normalità, in cui l'alterità del primo può essere assorbita senza che si tenga conto della singolarità in continuo divenire del suo corpo. Allora, possiamo dire, il concetto di normale nasce contemporaneamente dalla neutralizzazione della discontinuità e dalla possibilità di intendere tanto l'attività del corpo quanto quella della scienza secondo lo schema di una perfetta continuità.

Il corpo, come *società governata da un'economia* che tende alla sua normalità, costruisce la sua figura al di sotto di una stabilità in continuo bilanciamento che ne determina il carattere intrinsecamente pacifico e *restaurativo*. La figura che si costituisce come

<sup>11</sup> H. Spencer, *The Data of Ethics*, Williams and Norgate, Edinburgh 1879, chap. VI, The biological View, § 30, p. 75.

<sup>12</sup> G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998, p. 150. Su questo, P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), ETS, Pisa 2011, pp. 107-118.

referente per la scienza sociale nascente è, quindi, quella di un corpo ‘normale’, la cui normalità non è mai sostanzialmente intaccata dal cambiamento determinato dalla malattia ed in cui tutto si ricompone all’interno della soglia nella quale non si decompone e continua a conservarsi e riprodursi. *La scienza sociale inaugura il proprio inizio esattamente sotto il segno di un corpo pacificato e che ritorna alla propria media per restare essenzialmente sempre lo stesso, difeso dalla propria regolazione.*

Il concetto di regolazione serve, dopo Claude Bernard, non solo a rendere evidente una *dinamica* spontanea di restaurazione dell’ordine. Bensì anche il fatto stesso che questa regolazione non avviene mai a partire da una funzione «sovrana» di comando di contro alle altre parti. Al contrario, la regolazione procede dalle parti stesse. Ora, se la direzione dell’insieme non scaturisce più da un punto specifico, la funzione di conservazione dell’insieme da chi può essere determinata? La risposta sembra ovvia: esattamente dal meccanismo di autoregolazione. Dio silenzioso e tuttavia potentissimo, esso ogni volta dirige in segreto i movimenti divergenti, senza che le parti siano forzate da nulla e nemmeno da se stesse. Il loro bene non è distinto da quello del tutto ed esse si compongono da loro in un insieme *organico* e vivente. Le individualità sono preservate nei loro liberi movimenti e la regolazione, che avviene attraverso di esse, si occupa ogni volta di ritesserle le une con le altre, senza che in tutto ciò vi sia né lacerazione né trauma. La regolazione si occupa allora di far scaturire l’intero solo a partire dall’interno movimento delle parti. Nulla di estraneo ne interrompe o ne forza la libertà. Compiendo il passaggio attraverso questo corpo, la scienza sociale mira dunque alla propria *naturalità*. L’oggetto su cui si è sino ad ora esercitata la politica non è una macchina, ma un corpo. Esso è però «corpo» solo *come società* e, come tale, il suo ordine si produce spontaneamente e dalle parti stesse, senza forzature, seguendo il movimento di quella vita che ha sostituito la Provvidenza. Scrive Espinas:

C’est sur les forces élémentaires cachées au sein du végétal qu’elle se fait sentir sans doute, puisqu’il n’y en a pas d’autres dans cet être dépourvu de conscience centralisée. Pourquoi ne pourrait-elle se faire sentir de même au plus profond des âmes collectives, dans la région inconsciente d’où naissent les tempêtes sociales mais où germent aussi ces salutaires résolutions par lesquelles une nation se régénère ? Que si on juge nécessaire de croire aux hommes providentiels, encore sera-t-on forcé d’admettre que leurs desseins ne peuvent se réaliser sans le concours de circonstances favorables et reconnaîtra-t-on que les populations devront être préparées par la Providence à saluer leur avènement. Mais dès lors il faut encore assimiler les organismes sociaux aux organismes naturels sur lesquels l’action de la Providence s’exerce en quelque sorte par le dedans et qui déploient une puissance de développement spontanée<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> A. Espinas, *Des sociétés animales*, cit., p. 145.

Come il corpo, «l'idée de société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des êtres vivants séparés»<sup>14</sup>. In essa, gli individui si incontrano liberamente, e divergendo. Bisogna ritornare lì. Al vero, al naturale e alla *vita*, afferma la scienza sociale. In essa bisogna dissolvere quella scienza politica che ha preteso di dominarla in modo macroscopico, artificiale e costrittivo. In ciò, riportarla al suo vero fondamento, superarne il carattere sintetico. Il segno più evidente dell'artificialità che ancora domina il campo del politico è l'esteriorità dello Stato rispetto alla società ed agli individui che la compongono. Lo Stato è ancora costretto ad obbligarli e gli individui stessi perdono così la propria libertà, trasformandosi in schiavi. A sua volta, lo Stato stesso non fa che incontrare la propria ineffettualità nel momento in cui si impongono di contro agli individui e pertanto la sua artificialità non sia in sintonia con la vita del corpo sociale. In quanto invece si sappia vedere il movimento spontaneo che agisce nella società attraverso gli individui stessi, lo stato è destinato a sparire, inghiottito dal gioco regolatore della vita e dalla sua capacità di comporre le parti senza contrapporgli l'insieme. L'unico compito 'politico' possibile sarebbe, dunque, *difendere la società* da tutto ciò che può portarla oltre una soglia irreversibile al di là della quale non riuscirà più a compiere quel che le è "naturale" fare, ovvero regolarsi da sé. Nella governamentalità amministrativa e nei suoi dispositivi di potere è la *società stessa* che si esprime, è quella regolazione che ripristina la propria normalità e che le permette di continuare a riprodursi. Pertanto, l'atto che reintegra un tale equilibrio medio, il ripristino dell'ordine normale sociale è perfettamente integrato nel tessuto sociale. L'autorità esprime solo la "morale" naturale ed interna alla vita della società e degli individui. Ciò che finalmente si realizzerebbe così è il sogno della completa trasformazione della politica in una *oikonomia* e in una morale naturali, una società di privati adattati alle loro relazioni reciproche senza più spazio «politico» esteriore, che si riassumerebbe allora in una ri-descrizione della *normatività immanente* ai costumi, alle opinioni, alle consuetudini. In un testo nel quale si può vedere un vero e proprio atto di nascita della scienza della società, cioè della sociologia scientifica, la tesi latina di Durkheim su Montesquieu del 1892, si assiste alla messa in scena di quella che è definita qui la «leggenda del legislatore». Infatti, dal momento in cui si ammette che le società possiedono una natura «qui résulte de la nature même des éléments dont elles se composent ainsi que de leur disposition»<sup>15</sup>, non c'è più alcuna ragione di ricorrere a quella figura, «aux hommes providentiels» come dice

<sup>14</sup> Ivi, p. 157.

<sup>15</sup> E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Marcel Rivière, Paris 1966, p. 41. Cfr. B. Karsenti, *Politique de la science sociale. La lecture durkheimienne de Montesquieu*, in Id., *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris 2006, pp. 34-53.

Espinas, che contiene in sé una evidente illusione ‘finalistica’ e riduce ciò che pretende essere scienza politica a *tecnica* di governo.

4. Questo esito è ben presente a Bergson, quando si appresta a compiere la sua inchiesta “genealogica” nell’ultima opera, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*<sup>16</sup>: la socievolezza, scrive nel secondo capitolo dell’opera dedicato alla «religione statica», noi la troviamo «sous sa forme achevée aux deux point culminants de l’évolution, chez les insectes hyménoptères tels que la fourmi et l’abeille, et chez l’homme. A l’état de simple tendance, elle est partout dans la nature. On a pu dire que l’individu était déjà une société : des protozoaires, formés d’une cellule unique, auraient constitué des agrégats, lesquels, se rapprochant à leur tour, auraient donné des agrégats d’agrégats»<sup>17</sup>. La preoccupazione di una ‘forma sociale’ si ritrova, dunque, anche nella struttura degli individui, e così «si l’organisme individuel est construit sur un plan qui annonce celui des sociétés, c’est que la vie est coordination – scrive Bergson – et hiérarchie d’éléments entre lesquels le travail se divise : le social est au fond du vital»<sup>18</sup>. Ma già dalle prime pagine dell’opera dedicate alla «obbligazione morale» il tema del comando era riferito direttamente a questa struttura del *tutto sociale*:

La force qu’une obligation tire de toutes les autres est plutôt comparable au souffle de vie que chacune des cellules aspire, indivisible et complet, du fond de l’organisme dont elle est un élément. La société, immanente à chacun de ses membres, a des exigences qui, grandes ou petites, n’en expriment pas moins chacune le tout de sa vitalité<sup>19</sup>.

Essa presenta una «regolarità» analoga a quella dei fenomeni della vita. Ancora poche pagine dopo torna la stessa immagine:

Les membres de la cité se tiennent comme les cellules d’un organisme. L’habitude, servie par l’intelligence et l’imagination, introduit parmi eux une discipline qui imite de loin, par

<sup>16</sup> H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), in *Œuvres*, Édition du Centenaire, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, PUF, 1959, 1970<sup>2</sup>, Paris 1963, pp. 979-1247. Le citazioni da questa edizione delle *Deux Sources* sono indicate con la sigla *Œuvres* e il numero della pagina. Teniamo presente anche la nuova edizione critica, con varianti, curata da Frédéric Worms (coll. “Quadrige”, PUF, Paris 2008). La traduzione utilizzata è quella (talora leggermente modificata) di Mario Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1979 (con la sigla DF e l’indicazione della pagina, nel corpo del testo).

<sup>17</sup> *Œuvres*, pp. 1073-74.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 1075.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 983.

la solidarité qu'elle établit entre les individualités distinctes, l'unité d'un organisme aux cellules anastomosées<sup>20</sup>.

Ma questa è solo un'immagine, dice Bergson. Si vede in che senso, molto poco kantiano, l'obbligazione elementare, «le tout de l'obligation», dice Bergson, prende così la forma di un «imperativo categorico» a patto che se ne rappresenti l'azione coercitiva come quella di un'abitudine<sup>21</sup>, in cui ciascun obbligo singolo «trascina dietro di sé la massa accumulata degli altri e utilizza così, per la pressione che esercita, il peso dell'insieme» (DF, 21). Un imperativo assolutamente «categorico» è in realtà «di natura istintiva o sonnambolica» (DF, 22)<sup>22</sup>.

Se consideriamo due società corrispondenti alle estremità di due linee divergenti di evoluzione, il tipo di società che sembrerà più naturale sarà quella di tipo istintivo: «il legame che unisce tra di loro le api dell'arnia rassomiglia molto più a quello che tiene insieme, coordinate e subordinate le une alle altre, le cellule di un organismo» (DF, 22). Se supponiamo all'estremità dell'altra linea evolutiva una società in cui una certa «latitudine» fosse lasciata alla scelta individuale, possiamo dire che la natura, tramite l'abitudine, ha fatto sì che «l'intelligenza ottenga qui dei risultati paragonabili, quanto alla loro regolarità, a quelli dell'istinto nell'altra» (*ibid.*). Ciascuna di queste abitudini, che si potranno dire «moralì» dice Bergson, sarà *contingente*, «ma il loro insieme, voglio dire l'abitudine di contrarre queste abitudini, essendo alla base della stessa società e condizionandone l'esistenza, avrà una forza paragonabile a quella dell'istinto, e come intensità e come regolarità. È questo precisamente ciò che abbiamo chiamato 'l'obbligazione nel suo complesso' (*le tout de l'obligation*)» (DF, 22-23). Lungo le due grandi linee di evoluzione della vita animale, con gli artropodi e i vertebrati, «da vita sociale è così immanente» sia all'istinto come all'intelligenza e questa *regolarità* trova la sua realizzazione più completa «nell'arnia o nel formicaio» da una parte, nelle società umane dall'altra: «Umana o animale, una società è un'organizzazione; implica una coordinazione e generalmente anche una subordinazione di elementi gli uni agli altri; offre dunque, o semplicemente vissuto o, di più, rappresentato, un insieme di regole o di leggi. Ma, in un'arnia o in un formicaio, l'individuo è legato al suo impiego dalla sua struttura, e l'organizzazione è relativamente invariabile, mentre la città umana è di forma

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 985.

<sup>21</sup> Sul concetto di *abitudine* nella filosofia francese si veda M. Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

<sup>22</sup> «Lo stato sociale, come lo stato sonnambolico, non è che una forma di sogno», scrive Gabriel Tarde (*Qu'est-ce qu'une société?*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XVIII, 1884, pp. 489-510; trad. it. *Che cos'è una società?*, a cura di A. Cavalletti, Cronopio, Napoli 2010, p. 39). Bergson conosceva bene sia l'opera di Tarde che quella di Espinas.

variabile (DF, 23). Qui, «una sola cosa è naturale, la necessità di una regola» (*ivi*): la società presuppone delle *regolazioni*, non esiste società senza regole. Ma non esiste neppure società che si autoregoli. La regolazione è sempre sovrapposta ad essa, per così dire, e sempre precaria. L'illusione di fondare l'obbligazione morale sul rispetto della logica è potuta nascere solo in quei filosofi che credono che in ogni materia la logica si imponga come un'autorità sovrana, che pensano la ragione come «une pure forme, sans matière» e spiegano l'obbligazione morale «par la force avec laquelle s'imposerait l'idée du Bien»<sup>23</sup>: «S'ils prennent cette idée dans une société organisée, où les actions humaines sont déjà classées selon leur plus ou moins grande aptitude à maintenir la cohésion sociale», e in cui «certaines forces définies produisent cette cohésion», quei filosofi potranno anche dire che il *bene* è concepito come «obbligatorio», ma fondando l'obbligazione su considerazioni puramente razionali essi reintroducono surrettiziamente forze di ordine differente. «Le bien – aggiunge subito Bergson – sera simplement la rubrique sous laquelle on convient de ranger les actions qui présentent l'une ou l'autre aptitude, et auxquelles on se sent déterminé par les forces d'impulsion et d'attraction que nous avons définies»<sup>24</sup>, quelle forze che sono di ordine impersonale e di ordine infra-intellettuale o sopra-intellettuale, che si raggruppano dietro alla ragione. La morale non è mai bastata a se stessa: «Essa è semplicemente venuta a sovrapporsi, come un complemento artistico, a certe obbligazioni che le preesistevano e che la rendevano possibile» (DF, 75). L'obbligazione vera è sempre *già là*, perché «la società, con ciò che la mantiene e la spinge in avanti, è già là, sicché la ragione potrà adottare come principio della morale uno qualunque dei fini che persegue l'uomo in società» (DF, 76). Ma la decostruzione della morale del «senso comune» ri-trovata, ad esempio, dalla filosofia utilitaristica, prosegue in modo stringente. Ciascuno di questi «fini», infatti, essendo ri-trovato nella società, è perciò stesso «socializzato» e saturo di tutti gli interessi che in essa si sono depositati: «Così, anche se si eriga come principio della morale l'interesse personale, non sarà difficile costruire una morale ragionevole, che rassomigli sufficientemente alla morale corrente, come prova il successo relativo della morale utilitaristica. L'egoismo in effetti, per l'uomo che vive in società, comprende l'amor proprio, il bisogno di essere lodato, ecc., di modo che il puro interesse personale è divenuto pressappoco indefinibile, tanto l'interesse generale vi entra, tanto è difficile isolarli l'uno dall'altro» (DF, 77).

<sup>23</sup> *Œuvres*, p. 1049.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Con un gesto singolarmente affine a quello di Montesquieu quando analizza il principio dell'*onore* che vige nella monarchia, «le préjugé de chaque personne et de chaque condition»<sup>25</sup>, Bergson scrive: «Si pensi a quanta deferenza per gli altri vi è in ciò che si chiama amore di sé, ed anche nella gelosia e nell'invidia! Colui che volesse praticare l'egoismo assoluto dovrebbe chiudersi in se stesso e curarsi tanto poco del prossimo da non ingelosirsi o invidiarlo. Entra della simpatia in queste forme di odio, e gli stessi vizi dell'uomo che vive in società non sussistono senza implicare qualche virtù: tutti sono saturi di vanità, e vanità significa prima di tutto socievolezza» (DF, 77). Di più, si potrà così dedurre «la morale fondata sui sentimenti, come quello dell'onore, o sulla simpatia, sulla pietà. Ciascuna di queste tendenze, nell'uomo che vive in società, è carica di ciò che la morale sociale vi ha depositato; e – aggiunge Bergson – bisognerebbe averla vuotata di questo contenuto, col rischio di ridurla a ben poca cosa, per non commettere una petizione di principio spiegando con essa la morale» (DF, 77). Ecco il dispositivo che è all'opera nelle strategie di fondazione razionale della morale messe in atto dai sistemi dei filosofi: «Ciascuno di questi sistemi preesiste dunque nell'atmosfera sociale alla venuta del filosofo; comprende delle massime che si avvicinano abbastanza col loro contenuto a quelle che il filosofo formulerà, e che sono, queste, obbligatorie». Ma l'obbligazione, in questo caso, non sarà discesa «dall'alto», cioè dal principio razionale da cui esse appaiono dedotte linearmente, essa è *già* presente in anticipo nella società, come la sua materia e la sua forma e tutto ciò che essa contiene: «è risalita dal basso, voglio dire – scrive Bergson – dal fondo di pressioni, prolungabile in aspirazioni, sul quale la società riposa» (DF, 78). Dall'azione continua che mantiene la conservazione e la connessione del tessuto sociale, una forza simile a quella che fa sì che ogni cellula di un tessuto agisca per l'organismo come la formica per il formicaio (DF, 79), ma che nelle società umane entra in una tensione costitutiva con un'altra forza antagonista, sempre attuale, che è l'intelligenza, esercitando così in questa *tensione* la sua azione regolatrice: «Ciò che vi di propriamente obbligatorio nell'obbligazione non viene dunque dall'intelligenza. Questa spiega solo ciò che vi si trova di esitante di fronte all'obbligazione. Là dove sembra fondare l'obbligazione, essa si limita a mantenerla, resistendo a una resistenza, impedendosi di impedire» (DF, 79-80). Ma, allora, «ogni teoria dell'obbligazione è divenuta inutile e nello stesso tempo inoperante». *Inutile*, perché l'obbligazione è una necessità immanente alla vita in quanto la vita è organizzazione. *Inoperante*, perché essa può solo giustificare *a posteriori* agli occhi

<sup>25</sup> *De l'Esprit des lois*, III, 6, in Montesquieu, *Œuvres complètes*, éd. établie et annotée par R. Caillois, vol. II, Gallimard, Paris 1951, p. 256.

dell'intelligenza un'obbligazione che preesisteva alla sua messa in forma sul piano intellettuale. La vita avrebbe potuto arrestarsi a quella necessità e «non fare niente di più che costituire società chiuse» (DF, 81), ma in questo caso in queste società la variazione non avrebbe mai mostrato la capacità, la potenza dell'innovazione, di «una trasformazione radicale» delle forme di vita date<sup>26</sup>.

La morale «d'obligation» è conservatrice, sostiene il silenzio quotidiano delle abitudini, delle *routines*, dell'obbedienza ordinaria. È, potremmo dire, *fisionomia dell'ordinario*: «la vita sociale ci appare come un sistema di abitudini più o meno fortemente radicate che rispondono ai bisogni della comunità» (DF, 8). Queste abitudini sono delle disposizioni quasi-naturali per mezzo delle quali ciascuno agisce conformemente alle regole del gioco sociale, del vivere-insieme: gli usi di una collettività, i costumi, le mode<sup>27</sup>, i modi e le maniere di vita, le *usanze*. Anche nelle società cosiddette “primitive”, si incontrano divieti e prescrizioni. L'insieme di queste regole e di queste norme, formalizzate attraverso le istituzioni nella società moderna, costituisce ciò che si è convenuto di chiamare la ‘cultura giuridica’ di questa o quella società. Dato che queste regole del gioco variano da una società all'altra, esse non potranno essere “universali”: questi modi di fare, queste maniere di comportarsi sono legati all'uso di una certa collettività. Sono *ethos*, forma di vita.

Se universalità c'è, essa si situerebbe piuttosto dal punto di vista della *funzione* di queste regole. Poiché, nonostante la loro relatività, le leggi promulgate da ogni società hanno tutte come funzione il mantenimento dell'ordine sociale (DF, 9), vale a dire di garantire il legame di ciascuno con gli altri e con la società alla quale essi appartengono. È l'abitudine sociale a conferire all'essere umano una certa disposizione sociale. Questa abitudine – *ethos* appunto – ci lega anche a noi stessi e fa di noi degli uomini. Non è per caso se «Robinson, scrive Bergson, nella sua isola, resta in contatto con gli altri uomini» (DF, 13) e la guardia forestale di Kipling, «sola nella sua casetta in mezzo a una foresta dell'India», per non perdere il rispetto di sé vive conformemente a delle regole sociali e a certi *modi*: «Tous les soirs il se met en habit noir pour dîner»<sup>28</sup>. L'essenziale o l'insieme

<sup>26</sup> F. Worms, *Is life the double source of ethics? Bergson's ethical philosophy between immanence and transcendence*, in «Journal of the British Society for Phenomenology», vol. 35/1, 2004, pp. 82-88. Di F. Worms si veda anche la voce «Bergson», in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001<sup>3</sup>, pp. 146-151.

<sup>27</sup> Sul rapporto tra “mode”, *ethos* e “forme di vita” si veda E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011,

<sup>28</sup> «Afin de ne perdre, dans son isolement, le respect de lui-même». Bergson ha presente qui *Nel Rukh*, il racconto di Rudyard Kipling datato 1892 (trad. it. in R. Kipling, *I figli dello Zodiaco*, a cura di O. Fatica, Adelphi, Milano 2008).

della nostra vita consiste nell'obbedienza alle prescrizioni sociali, alla maniera della «cellule qui vit pour l'organisme, lui apportant et lui empruntant de la vitalité». Ma le cose non accadono così semplicemente come si potrebbe immaginare. L'uomo non è una formica. Non agisce soltanto per mezzo di una *hexis* istintiva e naturale. Anche se le cose sembrano stare così, l'intelligenza, questa struttura originale dell'essere umano, lo conduce non a cercare l'interesse generale ma a perseguire l'interesse particolare. La verità è che non gli è facile essere «bon citoyen». La necessità dell'educazione e l'esistenza delle pene istituite dalla società sono lì a dirci che il sistema delle abitudini incontra delle resistenze. Alla disposizione all'obbedienza si oppone la coscienza di potersi sottrarre alla legge. Per limitare questa resistenza o per resistere alla resistenza, sono stabilite le istituzioni giuridiche. L'ordine giuridico permette alla società di garantire l'obbedienza alla legge che è prescritta nel quadro della coesistenza e dell'insieme del gioco sociale. Poiché l'obbedienza di tutti alla legge assicura la coesione della società. Ecco allora che «quando la società s'incarica di colpire essa l'offensore, di reprimere gli atti di violenza quali che siano, si dirà che essa esercita la giustizia» (DF, 60). La giustizia si presenta qui come il mezzo attraverso il quale la società mantiene gli uomini nel rispetto della regola stabilita. Attraverso la giustizia, per così dire, la società regola le controversie tra gli individui. Il che significa che l'esistenza della giustizia presuppone la presenza preliminare di leggi o di regole in nome delle quali la giustizia è stabilita. Ogni sistema giuridico è dunque relativo in verità a prescrizioni e interdetti, vale a dire alle regole di ciascuna società. Sarebbe prova di malafede rifiutare radicalmente l'idea di un relativismo che asserisce che «des droits de l'homme» debbano essere concepiti in maniera diversa a seconda dei costumi e dell'uso, delle forme di vita concrete, delle differenti culture e religioni, per imporre all'insieme dell'umanità un corpo unitario di regole valide «universalmente». Se la guardia di Kipling, sola sulla sua isola, vive tuttavia in conformità a delle regole sociali per «rispetto di sé» è perché vi è una solidarietà preliminare e quasi naturale tra lui e l'insieme del corpo sociale. La società *ri-comincia* ogni volta ed è presente anche nella condotta e nei modi di vita quotidiani del sopravvissuto sull'isola deserta, dove essa esige di essere sempre ri-creata e di nuovo osservata – fin nella *politesse* delle buone maniere a tavola, per il semplice fatto che la società è sempre presente e lo guarda, «il a beau ne pas la voir, elle est là qui le regarde : si le moi individuel conserve vivant et présent le moi social, il fera, isolé, ce qu'il ferait

<sup>28</sup> H. Bergson, *La politesse* (1885), Rivages, Paris 2008. Su questo tema, cfr. G. Deleuze, *Cause e ragioni delle isole deserte*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti* (2002), trad. it. di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 3-9.

avec l'encouragement et même l'appui de la société entière»<sup>29</sup>. Questo legame tra la società e l'individuo è così forte che quest'ultimo assimila – come già aveva visto Montesquieu – il rispetto di sé all'amor proprio della società: «Al rispetto di sé che professa ogni uomo in quanto uomo si unisce allora un rispetto addizionale, quello dell'io che è semplicemente uomo per un io eminente fra gli uomini; tutti i membri del gruppo 'si tengono' e s'impongono così un 'contegno'; si vede nascere un 'sentimento dell'onore' che fa tutt'uno con lo spirito di corpo» (DF, 58). Così è dall'amore della società che, per Bergson, nasce il sentimento di una «uguaglianza» tra l'altro e me stesso. Da questo attaccamento reciproco alla società, e dunque dell'uno all'altro, ciascuno deduce una reciprocità, una «égalité» dei nostri reciproci «valori», come già aveva osservato Simmel<sup>30</sup>.

Quella della *dicotomia* – e della *duplice frenesia* delle tendenze – è la legge della vita (DF, 253), dice Bergson: vi sono due religioni, una statica e una dinamica, due «moi», uno sociale e uno profondo e due «giustizie», una sociale e una «assoluta», due morali, una chiusa e una *aperta* (DF, 217). La morale «d'appel» è *aperta*, è la potenza dell'emozione creatrice, l'incontro di una nuova via che non si riferisce ad un ordine di regole già dato ma ne inventa di nuove. Si situa qui la critica a Durkheim: «L'errore – scrive Bergson alla fine del primo capitolo – sarebbe nel credere che pressione e aspirazione morali trovino la loro spiegazione definitiva nella vita sociale considerata come un semplice *fatto*. Ci si compiace di dire che la società esiste, che da quando esiste esercita necessariamente sui suoi membri una coercizione, e che questa coercizione è l'obbligazione» (DF, 85). La società è al contempo chiusa e aperta, conservatrice o tendente alla propria conservazione come un organismo, ma anche anelante a superarsi in direzione dell'Umanità, come quello *slancio* che, attraverso la materia, investe l'esistenza universale con una corrente infinita di creazione: è orientata in ogni momento da una certa *tendenza*, una tendenza che ha la meglio sull'altra, ma quando questa raggiunge il massimo della tensione interna è quella opposta a dispiegarsi. La creazione è in primo luogo invenzione. E *poi* istituzione.

5. Ma la «doppia origine» della morale, statica e dinamica, apre lo scarto «pressione della società-resistenza dell'intelligenza» e definisce la variabilità caratteristica delle società umane<sup>31</sup>. Questo dualismo struttura l'opera fin dal primo capitolo. Bergson oppone all'obbligazione così come era stata definita da Durkheim, vale a dire come una

<sup>29</sup> *Œuvres*, p. 987.

<sup>30</sup> G. Simmel, *La moda* (1895), Editori Riuniti, Roma 1985, p. 47.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo* (1966), Feltrinelli, Milano 1983, p. 105.

*contrainte* ricavata dall'ordine sociale, un'altra morale, che egli chiama morale «dell'appello», che appare quando l'emozione fa rompere il quadro delle regole sociali istituite e obbliga a ritornare alla fonte «vitale» della morale: «la società non si spiega dunque da se stessa; si deve per conseguenza cercare al di sotto delle acquisizioni sociali; arrivare alla vita, di cui le società umane non sono, come d'altronde la specie umana, che tante manifestazioni» (DF, 86). In questa opera di scavo, in questa archeologia della morale non ci si può allora fermare a questo livello, bisognerà scavare ancora più in profondità «se si vuole comprendere non più solamente come la società obblighi gli individui, ma ancora come l'individuo può giudicare la società e ottenere da essa una trasformazione morale» (DF, 86). Insomma, lo stato *normale* di una società è lo stato della società inteso come macchina, come strumento. Ma la società è uno strumento sprovvisto di un suo apparato specifico di autoregolazione e proprio per questo la «regolazione» suprema della vita sociale, vale a dire la *giustizia*, non può assumere la forma di un dispositivo che sarebbe prodotto dalla società stessa. Occorre che la giustizia provenga alla società *da fuori*, da un impulso vitale che la eccede<sup>32</sup> e che produce non tanto (o non soltanto) la sua espansione, quanto il cambiamento della sua specifica forma di vita. Dalla società chiusa alla società aperta «on ne passera jamais par voie d'élargissement»<sup>33</sup>, dato che esse sono di natura differente, dato cioè che ogni società non è che «una» delle molteplici determinazioni della vita, una sua cristallizzazione momentanea, un relativo «arresto», contingente, del suo movimento: «Se la società basta a se stessa, è l'autorità suprema; ma se non è che una delle determinazioni della vita, si intende che la vita, che ha dovuto depositare la specie umana in questo o in quel punto della sua evoluzione, comunica un nuovo impulso a individualità privilegiate che si saranno ritemperate in essa per aiutare la società ad andare più lontano» (DF, 86). Nell'esperienza mistica – che accomuna i mistici cristiani ai profeti di Israele – l'eternità diventa esperienza, storia, *pratica*. In quanto esperienza di vita religiosa essa è uno dei modi dell'invenzione bergsoniana che, in generale, si configura come la facoltà né razionale, né animale, né personale, né divina, ma creatrice del nuovo nella vita, per mezzo della quale viene superato l'intervallo fra pensiero e azione<sup>34</sup>: «Nous trouvons cet élan chez les prophètes: ils eurent la passion de la justice, ils la réclamèrent au nom

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 106-107.

<sup>33</sup> *Œuvres*, p. 1202.

<sup>34</sup> «Le cœur de la thèse bergsonienne réside d'abord en ceci : la vie n'est pas la nature, mais son 'principe générateur'. Ce qui l'en distingue radicalement, c'est le sens de l'élan qu'elle représente, entendons sa direction.» (B. Karsenti, *Introduction*, in H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, édition établie sous la direction de P.-A. Miquel, Introduction, notes, chronologie et bibliographie par B. Karsenti, GF Flammarion, Paris 2012, p. 71).

du Dieu d'Israël; et le christianisme, qui prit la suite du judaïsme, dut en grande partie aux prophètes juifs d'avoir un mysticisme agissant, capable de marcher à la conquête du monde»<sup>35</sup>. L'intuizione nelle *Deux sources* è ciò che permette alle «personalità creatrici» di cogliere «l'energia creatrice»: lo «stato ideale» non è dunque un ideale astratto della vita umana ed è per questo che la regolazione della vita sociale non può assumere la forma di un apparato prodotto dalla società stessa, com'è l'istituzione giudiziaria. Così, se non può coincidere semplicemente con una istituzione sociale già data, la giustizia dovrà essere continuamente *re-inventata*.

6. In un saggio del 1925, intitolato *La théorie de l'institution et de la fondation*<sup>36</sup>, Maurice Hauriou aveva richiamato l'attenzione sul decisivo fatto che un sistema direttivo («*idée directrice*») è sempre il sistema di *un'istituzione* e che dunque, in altre parole, un sistema direttivo (ad esempio il cristianesimo puritano o l'etica confuciana) può essere scientificamente e oggettivamente compreso solo in rapporto alle istituzioni sociali nelle quali si è incarnato ed è vissuto. Ma allora appare assai problematico porre in rapporto *diretto* queste *idées directrices*, questi sistemi *istituzionali* di comando, con la costituzione «biologica» dell'uomo, anche intesa nell'accezione più ampia del termine che sembra assegnarle Bergson nelle *Deux sources*. Egli sembra intendere qui la religione come un grande movimento di *compensazione*, che dalle profondità del vitale bilancia i pericoli dell'intelligenza, quasi, come egli dice spesso, una misura difensiva della natura contro le possibilità «biologicamente» dannose che sono insite nell'intelligenza: «Poniamo una certa attività istintiva. Facendo sorgere a questo punto l'intelligenza, vediamo se ne segue un perturbamento pericoloso; in questo caso l'equilibrio sarà verosimilmente ristabilito da rappresentazioni che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se tali rappresentazioni esistono, esse sono idee religiose elementari» (DF, 118). Come si vede, la funzione o effetto retroattivo delle rappresentazioni religiose viene posta in risalto nella sfera delle pulsioni individuali. Ne consegue una specie di cortocircuito, l'esclusione dell'intero mondo delle istituzioni sociali cioè alle quali essenzialmente si riferiscono la religione, il diritto o la morale. Del resto, questo singolare cortocircuito lo si ritrova anche in altri autori che in quegli stessi anni hanno impostato le loro argomentazioni in questo senso<sup>37</sup>. Si può scorgere qui uno schema, che è anche una necessità del pensiero che assume l'immaginazione come una forza creatrice di divinità,

<sup>35</sup> *Œuvres*, p. 1179.

<sup>36</sup> In M. Hauriou, *La cité moderne et les transformations du droit*, Librairie Bloud & Gay, Paris 1925, pp. 1-147.

<sup>37</sup> M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928), a cura di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 133-134.

*une machine à faire des dieux*, come si legge alla fine delle *Deux fontaines*, ma che identifica la funzione di tale immaginazione nello strappare l'uomo all'instabilità e alla precarietà: la religione statica è «assurance contre la désorganisation» e così interessa direttamente la conservazione della società. Non appena la religione, il diritto, la morale – le istituzioni – vengono considerate in maniera 'neutra' e come manifestazioni oggettive della vita, si impone il modo di pensare teleologico e sorge la questione della loro funzione: esse saranno fatti vitali tra altri *fatti* e non si potrà che pervenire alla fondamentale categoria dell'adeguatezza allo scopo, l'*assurance* delle condizioni di vita della società. La medesima figura concettuale si delinea per il costume e l'*ethos*: «Diamo dunque alla biologia il senso molto comprensivo che dovrebbe avere, che prenderà forse un giorno, e diciamo per concludere che ogni morale, pressione o aspirazione, è di essenza biologica» (DF, 86)<sup>38</sup>.

Se dunque diritto, religione, morale sono istituzioni indagate analiticamente, cioè dall'esterno e con gli strumenti della scienza, innanzitutto non si dà, sul piano del pensiero, altro punto di vista che questo: esse appaiono un'organizzazione teleologica della natura nell'uomo per meglio conservarlo nell'esistenza, appaiono un superamento del soggettivo sentimento di impotenza, un *ressort* di tutto ciò che si oppone alla rassegnazione e così, in un certo senso, sotto forma di confortanti entità fantastiche che svolgono una funzione *compensativa*, o «neutralizzante», rispetto all'inquietante precarietà del vivente umano, alla minaccia costante della morte che incombe sulla vita. Questo nodo aporetico di vita e di morte, di *élan vital* e di freno, di apertura e di vincolo inerisce ad ogni religione, secondo Bergson. E anzi ne costituisce il necessario presupposto. Già Max Weber aveva individuato appunto nel pendolo tra profezia e clero, grazia e norma, mistica e dogmatica la legge di funzionamento del fenomeno religioso<sup>39</sup>. Bergson si spinge ancora più avanti nella direzione che ci interessa riportando tale dinamica essenzialmente giuridica a una sua originaria radice 'biologica'. Ciò che ne risulta è un movimento bilanciato di neutralizzazione e sviluppo – e anzi di sviluppo per neutralizzazione – riconducibile a una logica compensativa: «La certezza di morire, scrive Bergson, sorgendo con la riflessione in un mondo di esseri viventi, fatti per non pensare che a vivere, contraria l'intenzione della natura. Questa è destinata ad

<sup>38</sup> Su questa estensione del significato di "biologia" in Bergson, si veda P. Soulez, *Bergson politique*, PUF, Paris 1989, p. 273 sgg., e più recentemente F. Worms, *Bergson ou les Deux Sources de la vie*, PUF, Paris 2004, p. 341 sgg.

<sup>39</sup> Max Weber ha dedicato un'imponente mole di scritti allo studio del fenomeno religioso, che viene da lui considerato luogo di verifica essenziale del processo, proprio dell'Occidente, di razionalizzazione della vita. Cfr. M. Weber, *Sociologia della religione* (1921), a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 2002, 4 voll.

inciampare nell'ostacolo che si trova ad avere posto sul suo stesso cammino. Ma ben presto si rialza. All'idea che la morte è inevitabile oppone l'immagine di una continuazione della vita dopo la morte; questa immagine, lanciata da essa nel campo dell'intelligenza, dove è destinata a inserirsi l'idea, rimette le cose in ordine, la neutralizzazione dell'idea per mezzo dell'immagine esprime allora l'equilibrio della natura che si trattiene dallo scivolare» (DF, 112). Per Bergson, insomma, il ruolo della religione è quello di contrastare l'effetto di prosciugamento che l'intelligenza produce nei confronti del flusso della vita attraverso l'idea dell'inevitabilità della morte. La religione sana la vita dalla ferita inferta dalla consapevolezza della sua irrimediabile finitezza e la rilancia oltre se stessa promettendole l'immortalità. Apre uno spazio salvifico di sopravvivenza al di là dei confini naturali della vita. Ma l'elemento decisivo è che tale apertura è inclusa nello stesso cerchio che intende spezzare. Fa uso del medesimo *pharmakon* da cui deve proteggere, vale a dire quello dell'intelligenza: «Poniamo una certa attività istintiva: facendo sorgere a questo punto l'intelligenza, vediamo se ne segue un perturbamento pericoloso; in questo caso l'equilibrio sarà verosimilmente ristabilito da rappresentazioni che l'istinto susciterà in seno all'intelligenza perturbatrice; se tali rappresentazioni esistono, esse sono idee religiose elementari» (DF, 118). La lotta vitale nei confronti dell'intelligenza si svolge all'interno del suo perimetro – è lotta dell'intelligenza contro se stessa. La religione è l'antidoto che l'intelligenza usa rispetto al potenziale distruttivo che essa stessa produce<sup>40</sup>. Non un'azione, ma una reazione della vita alla paura che la trattiene: «La religion est donc une réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence», e che perciò si esercita anch'essa nella forma del trattenimento - «un sentimento che trattiene, che svia, che fa ritornare» (DF, 134). Essa partecipa, dunque, allo slancio vitale – ma in termini negativi: come ciò che ne trattiene il trattenimento, che ne frena la frenata, che ne interrompe l'interruzione. Tutte le rappresentazioni religiose che derivano dall'*élan vital* per mezzo della funzione fabulatrice, «sono delle reazioni difensive della natura contro la rappresentazione, compiuta per opera dell'intelligenza, di una zona scoraggiante di imprevisto tra l'iniziativa presa e l'effetto desiderato» (DF, 120).

Quando Luhmann tenta di analizzare l'esperienza religiosa in linguaggio funzionalistico – dunque secondo una prospettiva apparentemente opposta al vitalismo bergsoniano – non perviene ad una conclusione troppo diversa: cogliendo la specificità

<sup>40</sup> «Siamo in uno spazio in cui ogni autoprotezione dell'indenne, del sano e salvo, del sacro (*beilig, holy*) deve proteggersi dalla propria autoprotezione» (J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione*, in J. Derrida e G. Vattimo, a cura di, *La religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 47). Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

della religione nella trasformazione di «un mondo indeterminabile, in quanto non circoscrivibile verso l'esterno (ambiente) e verso l'interno (il sistema), in un mondo determinabile»<sup>41</sup>, egli ne riconosce la stessa funzione neutralizzante indicata da Bergson. Non solo, ma la situa lungo un arco di scorrimento che riproduce, certo in termini diversi, la medesima dialettica che questi individuava tra religione statica e religione dinamica. Se nelle formazioni arcaiche il compito che Luhmann assegna alla religione è quello di assorbire l'insicurezza attraverso un meccanismo assicurativo volto ad attutirne gli effetti, nei sistemi segmentari e stratificati esso si esercita piuttosto nell'attivazione di nuova contingenza – cosa è maggiormente contingente dell'idea di creazione divina? – purché mantenuta al di sotto di una soglia tollerabile. Ancora una volta insomma la religione funziona attraverso la produzione di ciò che deve curare – o cura da ciò che essa stessa produce: «Il rituale religioso – osserva Walter Burkert – producendo ansia, riesce a controllarla»<sup>42</sup>. Anche la costruzione dogmatica – che ogni religione deve necessariamente elaborare per conservarsi e trasmettersi alle generazioni successive – è letta da Luhmann nella medesima prospettiva: si tratta della modalità di autoidentificazione attraverso la quale la religione rivolge al suo stesso corpo la funzione di determinazione selettiva che essa esercita rispetto alla contingenza esterna, in essa prende forma un mondo stabile, sensato e accettabile, il cui ordine esclude o neutralizza il caos delle contingenze, stabilizza le aspettative condivise e garantisce senso alla prassi sociale. La religione, cioè, non può proteggere da ciò che appare indeterminato se non proteggendosi a sua volta rispetto alla sua stessa indeterminatezza – cristallizzandosi in forme che appaiono frenare il proprio *élan* originario, ma che al contempo le consentono di durare nel tempo. È perciò che tutti i tentativi volti a contrapporre – o sul piano dell'interpretazione o su quello dello sviluppo storico – i due versanti dell'esperienza religiosa risultano poco convincenti nell'impostazione metodologica e spesso contestabili negli esiti ermeneutici. La religione non è pensabile, come ha mostrato Bergson, fuori dalla sua duplice fonte – dinamica e statica, universale e particolare, creativa e difensiva. Essa è sempre *entrambe* le cose. E anzi l'una dentro e attraverso l'altra, prese nello spazio inaggirabile di questa *dicotomia* costitutiva.

7. Posto che la funzione primaria della religione statica e, in generale, delle istituzioni sia quella di 'stabilizzare' il mondo umano, a un indebolimento delle istituzioni corrisponderà un'esplosione caotica delle contingenze e viceversa. È appunto questa la

<sup>41</sup> N. Luhmann, *Funzione della religione* (1977), Morcelliana, Brescia 1991, p. 36.

<sup>42</sup> W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California, Berkeley 1979; trad. it. *Mito e rituale in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 82.

prospettiva in cui un autore come Arnold Gehlen leggeva, a suo tempo, la crisi della modernità<sup>43</sup>: l'applicazione su vasta scala delle nuove tecnologie porta a una crescita sproporzionata delle possibilità individuali, che le istituzioni non sono in grado più di governare; man mano però che la psicologia dei singoli sfugge alla presa vincolante delle istituzioni, emerge, in tutta la sua minacciosità, la mancanza nell'uomo di un preciso programma biologico di correlazione a un ambiente. L'imperativo conservatore di «difendere le istituzioni» è la conseguenza logica che tra le due guerre gran parte della cultura europea trasse da questa diagnosi della modernità. Che le pratiche religiose, nella loro forma arcaica, siano connesse al controllo della contingenza, è, alla luce delle ricerche delle acquisizioni più recenti della storia delle religioni, difficilmente contestabile<sup>44</sup>. C'è un rito ovunque occorra stabilire una *norma*, fissare un'abitudine, esorcizzare una minaccia incontrollabile – in una formula generica: imporre un ordine alla variabilità infinita dei possibili. Quello che è però più difficile spiegare è il modo paradossale in cui ha luogo questa «stabilizzazione del mondo»<sup>45</sup>: attraverso il rituale. L'imprevedibile, il disordine, il pericolo non vengono infatti rimossi o minimizzati, come sarebbe logico aspettarsi, ma al contrario sono attivamente evocati e messi in scena con tanta intensità da aver fatto pensare che proprio in questa produzione di insicurezza vada riconosciuto lo scopo primario del rito<sup>46</sup>. La costituzione del senso, in altri termini, procede qui di pari passo con la messa in scena del non-senso. È, ad esempio, la sospensione dell'ordine gerarchico nell'istante eccezionale della festa che ne assicura la stabilità nella vita ordinaria; è l'evocazione della morte che ne esorcizza la minaccia, e così via. Secondo la formula proposta da Victor Turner: è solo mettendo in campo un'anti-struttura che il rito può istituire una struttura sociale definita<sup>47</sup>. Ogni lettura che presenti la religione *solo* come fattore d'ordine sociale e di senso, rinuncia fin da principio a misurarsi con questa ambivalenza radicale, con questa dicotomia costitutiva che è invece ciò che più di ogni altra cosa esige un'interpretazione.

In questo senso, proprio il testo di Bergson fornisce, tra le righe, un'indicazione preziosa per costruire un'ipotesi sul significato di questa ambiguità di fondo: «La

<sup>43</sup> A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); trad. it. *L'Uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983. Si potrebbero evocare naturalmente anche la *diagnosi* di Freud ne *Il disagio della civiltà* (1930) e quella di Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1937).

<sup>44</sup> W. Burkert, op. cit., pp. 59-94 e Id., *The Creation of the Sacred*, Harvard Univ. Press, Harvard 1998; trad. it. *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2004, pp. 194-219.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>46</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Taboo* (1939), in Id., *Struttura e funzione nella società primitive*, Jaca Book, Milano 1972, p. 146.

<sup>47</sup> V. Turner, *Il processo rituale* (1969), Morcelliana, Brescia 2001, capitolo III: "Liminalità e communitas".

religione rinforza e disciplina. Per questo degli esercizi continuamente ripetuti sono necessari, come quelli il cui automatismo finisce per fissare nel corpo del soldato la sicurezza morale di cui avrà bisogno nel giorno del pericolo. Cioè, non vi può essere religione senza riti e cerimonie. A questi atti religiosi la rappresentazione religiosa serve soprattutto di occasione. Essi emanano senza dubbio dalla credenza, ma reagiscono anche su di essa e la consolidano; se vi sono degli dèi, bisogna votare loro un culto; ma dal momento in cui vi è un culto, esistono degli dèi» (DF, 171). Una volta assodato che, a differenza delle altre specie, l'uomo è incapace di una reazione immediata e sicura agli stimoli ambientali, «l'applicazione stessa dell'intelligenza alla vita non apre la porta all'imprevisto e non introduce il sentimento del rischio?» (DF, 118), si chiede Bergson. «L'animal est sûr de lui-même. *Entre le but et l'acte, rien chez lui ne s'interpose*»<sup>48</sup>. Ma l'uomo è l'animale la cui azione è malsicura, che esita e va a tastoni (DF, 174): fra ciò che l'intelligenza umana si propone di compiere e il risultato che vuole ottenere c'è un intervallo, «un vide apparaît, ouvert à l'accident, attirant l'imprévu»<sup>49</sup>. Bergson osserva che la risposta più ovvia a questa difficoltà è il ricorso all'*abitudine*, come accade nelle più elementari tecniche acquisite e trasmesse culturalmente nelle società rudimentali «in cui non vi erano che abitudini» (DF, 176), dove la funzione fabulatrice che elabora le religioni, «senza essere un istinto, adempie nelle società umane un ufficio simmetrico» a quello dell'istinto nelle società animali. L'*abitudine* mette capo, infatti, a una seconda natura, grazie alla quale la reazione all'ambiente diviene tanto selettiva, irriflessa e automatica quanto lo è, in un animale, un movimento guidato da un programma istintuale: «nei costumi, nelle istituzioni, nel linguaggio stesso si depositano gli elementi morali acquisiti; questi si comunicano poi per una educazione di ogni istante, e così passano di generazione in generazione delle abitudini che finiscono per essere considerate ereditarie» (DF, 232). Se, quindi, la cultura non avesse altro senso che quello di ridurre la complessità del mondo, sarebbero sufficienti a tale scopo abitudini e tradizioni. Il ricorso a un'istituzione così paradossale e dispendiosa come il *rito* resterebbe un mistero, mentre invece «nei riti e nelle cerimonie» la religione mira conservare e a rinforzare gli elementi che legano gli uni e gli altri i membri di una determinata società.

Il punto è che la dinamica dell'abitudine entra in uno stato di tensione con la struttura dell'azione. E la religione «è soprattutto azione», dice Bergson: «sottoporla alla critica solo come rappresentazione, vorrebbe dire dimenticare che essa forma un amalgama

<sup>48</sup> *Œuvres*, p. 1092. Corsivo nostro.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 1093.

con l'azione concomitante» (DF, 171). Proprio la mancanza di una correlazione univoca e geneticamente programmata con l'ambiente è il presupposto della plasticità e della creatività tipiche della prassi umana: «È poco probabile che si trasmetta un'abitudine; se il fatto si produce, scrive Bergson, è legato all'incontro accidentale di un così grande numero di condizioni favorevoli, che non si ripeterà certo abbastanza per inserire l'abitudine nella specie» (DF, 232). La 'seconda natura' costruita dall'abitudine esorcizza i pericoli impliciti nell'apertura al mondo, assicura la coesione del gruppo e si mostra funzionale alle esigenze di auto-conservazione della società *chiusa*, ma se essa si fissasse irreversibilmente sarebbero annullate le potenzialità creative e la presenza «efficace» del movimento vitale di cui si nutre il dinamismo sociale: «La vita avrebbe d'altronde potuto fermarsi a quel punto, e non fare niente di più che costituire delle società chiuse, i cui membri fossero stati legati gli uni agli altri da strette obbligazioni. Composte di esseri intelligenti, queste società avrebbero presentato una variabilità che non si trova nelle società animali, rette dall'istinto; ma la variazione – dice Bergson – non sarebbe arrivata fino ad incoraggiare il sogno di una trasformazione radicale; l'umanità non si sarebbe modificata al punto che una società unica, abbracciando tutti gli uomini, apparisse come possibile» (DF, 81). Da un lato è necessario che si imponga un ordine, una «pressione sociale» che metta al riparo dal pericolo «in cui incorre l'essere intelligente» (DF, 149), dall'altro lato è necessario per la società mantenere attiva la flessibilità dell'*élan* creatore, quella spinta vitale che è la forza senza la quale la prassi non è in grado di padroneggiare il mondo e di trasfigurare «la forma sociale che è stata caratteristica della specie umana fin dall'origine». È solo tenendo conto di queste due esigenze incluse nella dualità d'origine della morale, nella sua ambivalenza strutturale, nel carattere misto e *impuro* dell'obbligazione – «il semi-costringimento esercitato da abitudini che corrispondono simmetricamente all'istinto» e «il sollevamento dell'anima che è l'emozione» (DF, 82) – che il pensiero che si esprime nelle *Due fonti* mostra ancora tutta la sua rilevanza<sup>50</sup>. Un ordine prende forma e acquista durata nel tempo, ma attraverso l'evocazione sistematica del *disordine* cui esso pone riparo. Il rito è efficace solo se, nello spazio sociale che esso istituisce, questo stesso ordine può essere disfatto nel contro-movimento che è al cuore di ogni integrazione. Solo così esso può «ancora governare la vita di esseri ragionevoli» (DF, 91).

<sup>50</sup> Per questo, forse, Deleuze dice che «bisogna riprendere il concetto bergsoniano di fabulazione e dargli un senso politico» (G. Deleuze, *Pourparler* (1990), Quodlibet, Macerata 2000, p. 229).

SAGGI  
ITINERARI  
per la storia del  
ARCHIVIO APERTO



*ArchiviO*  
**APERTO**  
*saggi-itinerari*

*Rhiannon Naddaf des.*