



FONDAZIONE BANCO NAPOLI

QUADERNI DELL'ARCHIVIO STORICO

Nuova serie online 4





FONDAZIONE BANCO NAPOLI

QUADERNI DELL'ARCHIVIO STORICO

*4 - Nuova serie online
Primo fascicolo del 2021*

Fondazione Banco di Napoli

Quaderni dell'Archivio Storico, periodico semestrale fondato da Fausto Nicolini

Anno 2021, Fascicolo 1, num. 4 Nuova serie

Comitato scientifico:

David Abulafia, *Cambridge*; Daniela Bifulco, *Università Campania – L. Vanvitelli*; Gianvito Brindisi, *Università Campania – L. Vanvitelli*; Filomena D'Alto, *Università Campania – L. Vanvitelli*; Francesco Dandolo, *Napoli Federico II*; Ileana Del Bagno, *Salerno*; Maurizio Dente, *giornalista*; Alfredo Guardiano, *magistrato*; Antonio Milone, *Napoli Federico II*; Marianne Pade, *Aarhus*; Gaetano Sabatini, *ISEM – CNR, Roma Tre*; Francesco Senatore, *Napoli Federico II*; Massimo Tita, *Università Campania – L. Vanvitelli*; Rafael Jesus Valladares Ramíres, *Escuela Espanola de Historia y Arqueologia en Roma*

Redazione: Alessia Esposito, *Cartastorie*; Gloria Guida, *Fondazione*; Sabrina Iorio, *Cartastorie*; Rita Miranda, *Napoli Federico II*; Sergio Riolo, *Cartastorie*, Andrea Zappulli, *Cartastorie*

Segretario di redazione: Andrea Manfredonia, *Cartastorie*

Direttore scientifico e responsabile: Giancarlo Abbamonte, *Napoli Federico II*

Vicedirettore scientifico: Luigi Abetti, *Cartastorie*

Direttore responsabile: Orazio Abbamonte, *Università Campania – Luigi Vanvitelli*

ISSN 1722-9669

Norme per i collaboratori: Si veda la pagina web:

<https://www.ilcartastorie.it/ojs/index.php/quaderniarchivistorico/information/authors>

Gli articoli vanno inviati in stesura definitiva al segretario di redazione. Dott. Andrea Manfredonia, Fondazione Banco Napoli, Via dei Tribunali, 214 – 80139 Napoli, o per mail all'indirizzo: qasfbn@fondazionebanconapoli.it

I *Quaderni* recensiranno o segnaleranno tutte le pubblicazioni ricevute. Libri e articoli da recensire o da segnalare debbono essere inviati al direttore responsabile, prof. Orazio Abbamonte, Fondazione Banco Napoli, Via dei Tribunali, 214 – 80139 Napoli, con l'indicazione "Per i *Quaderni*".

I *Quaderni* sono sottoposti alla procedura di peer review, secondo gli standard internazionali.

Reg. Trib. di Napoli n. 354 del 24 maggio 1950.

L'immagine della copertina riproduce una fotografia dell'artista Antonio Biasucci, pubblicata nel catalogo della mostra Codex (Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 19 maggio – 18 luglio 2016), pubblicato dalla Casa Editrice Contrasto (Roma 2016). La Direzione della Rivista e della Fondazione ringraziano l'autore e l'editore per averne autorizzato la riproduzione.

SOMMARIO

Segni del tempo

- FRANCESCO DANDOLO
Il Meridionalismo di Augusto Graziani 9

Studi e archivio

- FEDERICA NICOLARDI
Le immagini digitali come strumento di conservazione e di valorizzazione: dai Papiri Ercolanesi agli archivi di documenti 33

- YARIN MATTONI
Diritto e pensiero critico. «*Coustume*», leggi e giustizia in Michel de Montaigne 51

- ANIELLO D'IORIO
La carta di Pioraco a Napoli per la stamperia reale e i disegni della Reggia di Caserta di Luigi Vanvitelli 111

- RENATO RAFFAELE AMOROSO
Il contributo di Ferdinando Ventriglia alle strategie di industrializzazione: la proposta di adozione del “Metodo britannico” 151

Discussioni e recensioni

- Eva Cantarella**, *Sparta vs Atene. Autoritarismo e democrazia*
di FILOMENA D'ALTO 217

Kyle Harper , <i>Il destino di Roma. Clima, epidemie e la fine di un impero</i> di GIANCARLO ABBAMONTE	227
Benedetto Vetere (a cura di), <i>Il quaternus del tesoriere di Lecce Giovanni Tarallo, 1473-1474</i> di DAVIDE MORRA	239
<i>Tavole delle illustrazioni</i>	249

YARIN MATTONI*

DIRITTO E PENSIERO CRITICO.
«COUSTUME», LEGGE E GIUSTIZIA
IN MICHEL DE MONTAIGNE

Abstract

Lo studio esamina l'approccio sperimentale dello scetticismo montaignano che, nel sostenere l'importanza dell'esperienza per l'uomo saggio, riscrive il ruolo della ragione nella pratica conoscitiva. La «coustume» – intesa come esperienza di vita di una comunità – è al centro di questo lavoro, che ne analizza l'influenza nel processo di autoregolazione dell'ordinamento politico. Le notazioni conclusive, dedicate al pensiero di Montaigne sulla funzione utilitaristica delle leggi, evidenziano la critica del filosofo all'amministrazione della giustizia nella Francia del suo tempo.

The study is concerned with the experimental approach of Montaigne's scepticism that rewrites the role of reason in cognitive practice, highlighting the relevance of experience for a wise man. It also analyses the role of «coustume», as foundation of self-regulation capacity of the politic order, and the utilitarian function of laws. Finally, the work investigates Montaigne's criticism aimed at the France's administration of justice in his day.

Key Words: Scepticism, Reason, Experience, *Coustume*, Justice

* Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli, yarin@live.it

1. *Premessa*

Negli *Essais* Montaigne evita di trattare nel dettaglio e in modo esplicito temi politici. Nonostante il filosofo abbia ricoperto incarichi di natura giudiziaria e politico-amministrativa, suo intento dichiarato è quello di studiare ogni propria esperienza di vita in modo libero e non condizionato dalla responsabilità di ruoli di natura sociale – che trovavano il loro senso in regole già fissate –, per riferirsi alla condizione generale dell'uomo e liberarsi dalla schiavitù dell'uso dogmatico della ragione. Egli, perciò, «[...] rifiuta di incorporare in sé stesso, cioè nell'oggetto del suo studio, la professione di giurista e di politico o qualunque altra: ai suoi lettori vuole comunicarsi nell'universalità del suo essere, come Michele di Montaigne, non come grammatico o poeta o giureconsulto»¹.

Consapevole dei limiti delle specializzazioni professionali, che cominciavano a imporsi nella cultura occidentale e a condizionarla, il Bordolese ritiene che la vera conoscenza si acquisisca attraverso il continuo confronto con la vita e la realtà quotidiana, senza il quale ogni filosofia o scienza rischia di lasciarsi sfuggire il senso stesso della propria pratica di sapere. Ad esempio, con la sua consueta ironia, Montaigne confessa ai lettori di conoscere l'esistenza di «[...] una giurisprudenza»² e di sapere «[...] all'ingrosso di che cosa tratta»³, ma di «[...] una scienza così sterminata, che dipende dall'autorità di tante opinioni e su materia così arbitraria»⁴, fonte di «[...] confusione estrema di giudizi»⁵ e «[...] generatrice di contese e divisioni»⁶, non vuole servirsi per intraprendere un percorso

¹ Mengoni 1985, 105. Cfr. Montaigne 2016, 749.

² Montaigne 2016, 134.

³ Montaigne 2016, 134: «trattano» nel testo, poiché l'Autore si riferisce, oltre alla scienza giuridica, anche alla scienza medica e alla matematica.

⁴ Montaigne 2016, 542.

⁵ Montaigne 2016, 542.

⁶ Montaigne 2016, 998.

di conoscenza. E ricorda come Ferdinando II d'Aragona vietò di inviare giureconsulti nelle colonie americane, «[...] temendo che i processi pullulassero in quel nuovo mondo»⁷.

Eppure, nel suo saggiarsi «[...] a salti e a sgambetti»⁸ e meditare «[...] per articoli slegati»⁹, in ossequio a un orientamento epistemologico espresso in un approccio antidogmatico dell'esistente e dal punto di vista scientifico, in diversi capitoli della sua opera il filosofo francese affronta in via incidentale varie tematiche inerenti alla vita collettiva, quali le leggi, lo Stato e la giustizia.

Il presente lavoro intende offrire una lettura di alcuni passi degli *Essais*, tentando di attribuire un ordine sistematico alle riflessioni di Montaigne sullo Stato e sul diritto per proporre un'interpretazione che ne evidenzi l'innovatività nella storia del pensiero europeo.

Proprio dall'analisi delle considerazioni del filosofo sul corpo sociale e sulle manifestazioni del diritto, può rinvenirsi tra le pagine dei *Saggi* un pensiero politico-giuridico di impronta sociologica che, indagando sulla genesi e sul processo di autoregolazione delle organizzazioni sociali, rappresenta ancora oggi un punto di riferimento per il giurista che si interroghi sul modo in cui la scienza del diritto possa «[...] esser d'utilità alla nostra vita»¹⁰.

I pensieri di Montaigne sul diritto e sulla giurisprudenza, e in particolare sull'origine e sullo scopo delle leggi (il cui fondamento egli sottrae a valori universali), sono, infatti, di forte attualità, se solo si pone mente ai frequenti dibattiti sul dovere di disobbedienza civile alle leggi reputate ingiuste. Discussioni suscitate ogniqualvolta l'ordinamento giuridico, che riflette un orizzonte culturale

⁷ Montaigne 2016, 998.

⁸ Montaigne 2016, 930-931.

⁹ Montaigne 2016, 1008.

¹⁰ Montaigne 2016, 134.

intriso di tradizioni e costumi, confligge con la soggettività politica dell'individuo, portatore di nuove istanze non previste dal diritto positivo. E che grazie all'apporto della filosofia montaignana possono essere condotte con maggiore consapevolezza storica.

2. *Lo scetticismo di Montaigne: la filosofia come scienza della vita*

Michel de Montaigne, come è noto, è uno dei massimi interpreti della crisi della coscienza europea¹¹ e della dissoluzione degli antichi assetti sociopolitici e del monismo etico-religioso, fenomeni, questi, che posero l'accento sulla relatività e l'opinabilità dei capisaldi del sapere, fino ad allora ritenuti oggettivi e universali¹². L'autore dei *Saggi* ha vissuto in un'epoca in cui le guerre di religione francesi davano continui esempi di violenze e orrori, tanto da provocargli una sensazione di estrema desolazione e sfiducia nei confronti dell'uomo:

[...] io vivo in un tempo in cui noi abbondiamo di esempi incredibili di questo vizio [della crudeltà], per la sfrenatezza delle guerre civili, e nelle storie antiche non si vede nulla di più eccessivo di quello di cui facciamo prova ogni giorno¹³.

Egli scrive di non essersi mai abituato a queste atrocità e confida di non aver mai ritenuto possibile, prima di averla vista con i propri occhi, l'esistenza di:

[...] anime così mostruose che, per il solo piacere dell'assassinio, volessero commetterlo: tagliare a pezzi e dilaniare le membra al-

¹¹ L'espressione è invalsa nell'uso in seguito all'opera di Hazard 1935.

¹² Per un'introduzione al pensiero critico di M. de Montaigne si veda: Macchia 2011; Papàsogli 2008; Ragghianti 2001; nonché il breve saggio di Tomasi di Lampedusa 1995, 1463-1479.

¹³ Montaigne 2016, 390.

trui; aguzzare il proprio cervello per inventare tormenti inusitati, e morti nuove; senza odio, senza profitto; e per questo solo scopo, di godere del piacevole spettacolo dei gesti e dei movimenti miserevoli, dei gemiti e delle voci lamentose di un uomo che muore fra gli strazi¹⁴.

Eppure, anche in tali circostanze, Montaigne non abbandona la ricerca della conoscenza, consapevole del fatto che non sarà mai possibile definire l'uomo cercandone l'essenza attraverso la ragione.

Secondo il Bordoiese, la pratica della vita testimonia dell'esistenza di diversi criteri di "verità", offrendoli alla discussione critica, e in questo stato il processo cognitivo non può che rinunciare alla sua pretesa di attingere il vero assoluto per confrontarsi con la transitorietà e l'impermanenza dei fenomeni del mondo:

[il processo cognitivo] non si svolge sotto il segno di un'*Auctoritas* preposta ad imprimere alle sue acquisizioni il sigillo dell'assolutezza, ma si risolve nella elucidazione di posizioni spesso divergenti; non consiste nel trarre conseguenze da principi ed assiomi sottratti ad ogni discussione, ma nell'indagare, nel procedere ad esplorazioni con la consapevolezza di trovare «verità» sempre provvisorie¹⁵.

Sia l'uomo, sia il mondo, sono in perpetuo mutamento e, perciò, non afferrabili dalla ragione se non proprio in questo movimento¹⁶. E poiché l'esistente è connotato da un costante processo di metamorfosi¹⁷, l'uomo non può comunicare con l'essere e, di

¹⁴ Montaigne 2016, 390.

¹⁵ Cappelletti 1989, 31.

¹⁶ Questo spiega l'affermazione del Nostro riguardo l'oggetto della sua indagine speculativa: «non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio» (Montaigne 2016, 749).

¹⁷ Cfr. Montaigne 2016, 848: «Se vedessimo del mondo tanto quanto non

conseguenza, la ragione non può cogliere nulla di permanente. Per di più, a incidere in modo significativo è anche l'ambiente particolare in cui il soggetto è situato: le istituzioni e i costumi producono pregiudizi che contaminano la genuinità del processo conoscitivo dell'uomo.

Tuttavia, Montaigne non consegna la propria filosofia alle sabbie mobili di un orientamento nichilista, giacché egli focalizza l'oggetto della sua analisi sulla formazione delle rappresentazioni teoriche a partire dall'esperienza e dalla tradizione culturale, processo che confluisce nella psicologia individuale di ogni essere umano:

[...] a proposito della "modernità" di codesto scetticismo, l'antropologia montaignana si volge ad indagare non il fondamento delle cose, ma i meccanismi di traduzione delle idee, delle rappresentazioni, nella psicologia individuale. Il carattere eminentemente pratico di codesto pirronismo esclude come esito possibile il nichilismo filosofico e persegue un "modo di vita" volto alla sconfessione della ragione irragionevole¹⁸.

Se, da un lato, il filosofo sviluppa una teoria che invalida la presunta onnipotenza della ragione teoretica, considerata cieca e presuntuosa, d'altro lato, egli indica all'uomo di conoscenza che pratica il sapere una bussola indispensabile in una ragione che, scoprendosi limitata, sappia dare significato alla propria limitatezza mettendosi alla prova a partire da sé nel suo concorso con l'esperienza.

La filosofia di Montaigne assegna un posto preciso all'uomo, uno spazio che ha dei confini che egli non deve mai cercare di travalicare, per non cadere nell'arroganza e nell'errore. Questa

ne vediamo, scorgeremmo [...] una perpetua moltiplicazione e permutazione di forme».

¹⁸ Raghianti 2001, 27.

posizione, secondo Paolo Slongo, conduce il pensatore francese a distinguere tra l'ordine divino e quello naturale; il primo è per noi inaccessibile, al più lo possiamo accogliere e «[...] contemplare con stupore»¹⁹, in quanto del tutto esterno all'ordine naturale e, perciò, anche al modo in cui l'uomo struttura, organizza e amministra la società:

[...] il “proprio” della religione cristiana, per Montaigne, è questa singolare trascendenza, questo scarto irriducibile [...] tra ciò che non sopporta alcuna «rappresentazione» antropomorfa e gli *effetti* della Provvidenza sia presso gli uomini che, più in generale, nella natura, gli effetti di governo, cioè la *police*, che da quella erroneamente deduciamo²⁰.

Compito della politica in questa concezione non è quello di costruire la migliore società possibile su modelli astratti e teorici, in definitiva dogmatici, ma di essere coerente con l'ordine della natura: insomma nessuna pretesa di mettere quei sistemi sullo stesso piano della provvidenza divina²¹.

3. La «*coustume*» come fondamento dell'ordine politico e delle leggi

Il pensiero di Montaigne evita la rinuncia nichilista a organizzare e regolare la società grazie al concetto di *coustume*, che assume il ruolo di fondamento delle leggi, diverse all'interno di culture differenti e anche nell'ambito del medesimo sistema nel corso del tempo, perché mai una *coustume* rimane sempre uguale a sé stessa:

Cadute le pretese universalizzanti del diritto di natura e ferme restando la casualità ed arbitrarietà che circondano l'origine e il

¹⁹ Montaigne 2016, 112.

²⁰ Slongo 2010, 155.

²¹ Cfr. Montaigne 2016, 893.

contenuto delle leggi, esse non galleggiano nel vuoto ma si legano a quest'ultimi [ai costumi] in un nesso, al tempo stesso, di integrazione e di fondamento. La «*Coustume*» sembra così occupare il posto lasciato libero dalla Natura²².

Montaigne individua nella *coustume*, che egli concepiva come concreta esperienza di vita di una comunità, la norma regolativa dei rapporti sociali e politici di ogni collettività. Essa rappresenta il sistema attraverso il quale una determinata società costruisce la propria specifica organizzazione. Quando la consuetudine, con il tempo, consolida i principi e i valori cui una comunità si affida, solo allora essa è in grado di regolare, attraverso le leggi, il comportamento individuale e collettivo all'interno del sistema sociale. Proprio perché codificano le abitudini di un popolo, le leggi, sebbene siano fatte «[...] da uomini: autori vani e incerti»²³, e siano dunque imperfette, riescono a mantenere coeso il corpo sociale.

La *coustume* permette di opporre alle dottrine dogmatiche, che facevano coincidere la verità con l'unità e con l'identico, la "differenza" e la "dissomiglianza" come forma della natura, della vita e della storia²⁴. La vita costituisce le proprie norme a partire da sé stessa e non attraverso principi di natura razionale; questi ultimi non sono in grado neanche di ordinare e regolare l'esperienza. In siffatta interpretazione della vita, la natura appare a Montaigne come un movimento che prende forma attraverso la *coustume*: l'ordine che nasce da questa si realizza attraverso la vita e il suo movimento continuo.

Viceversa, il modo di pensare il mondo e il tentativo di significarlo tramite la ragione risulta, nel suo dogmatismo, un inane ten-

²² Cappelletti 1989, 72.

²³ Montaigne 2016, 1004.

²⁴ Cfr. Montaigne 2016, 997: «La natura si è obbligata a non far due cose che non fossero dissomiglianti».

tativo di fermarne il movimento all'interno di una visione fissa, in una formula che cerchi l'essenza che sia tale per sempre e per tutti gli uomini. Ecco perché questi ultimi, schiavi del dogmatismo, criticano e bocciano tutto ciò che non si allinea al pensiero razionale.

Invece, per Montaigne, come esprime molto attentamente Paolo Slongo, è proprio il pensiero razionale che non è capace di accogliere il movimento e il cambiamento a essere imperfetto:

L'ordine che realizza è immanente alla vita che cerca la salute: la *salus*, la sua salvezza, è l'effetto di un ordine *naturel* al cui principio è l'abitudine che sa governarsi, condursi abilmente, e che si sa *duire*, avvezzare «alla forma che le piace», ma che sa anche regolarsi facilmente al cambiamento, senza sforzo, che è «le plus noble et le plus utile» dei suoi insegnamenti. [...] Un ordine senza variazioni, rigido ed estraneo, che non permetta il cambiamento, abbandona il corpo al declino e all'infelicità²⁵.

L'organizzazione della società corrisponde, dunque, a un'esigenza connaturata nell'uomo e non è, all'opposto, una rappresentazione di un ordine che trascende la pratica del sapere e il contenuto delle norme che l'uomo stabilisce per regolare i propri rapporti e amministrare la giustizia.

Ben può, quindi, comprendersi come Montaigne critichi quei filosofi e giuristi impegnati nell'elaborazione di una compiuta dottrina costituzionale. Egli sostiene, infatti, che

[...] quelle descrizioni di governi, immaginate per arte, si trovano ridicole e inadatte ad esser messe in pratica. Quelle grandi e lunghe discussioni 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 che hanno la loro essenza nel dibattito e nella disputa, e non

²⁵ Slongo 2010, 179.

hanno alcuna vita fuori di lì. Tale descrizione di governo 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. [...] non possiamo distorcerli dalla loro piega abituale senza rompere tutto²⁶.

Per il filosofo, interrogarsi su quale sia la forma di governo “ideale” costituisce nulla di più che un quesito ozioso, perché essa va considerata in rapporto alle condizioni di un popolo. Secondo il Bordolese, gli uomini si adattano per un condizionamento ambientale alla comunità di appartenenza, la quale esprime precise esigenze nel corso della sua evoluzione “naturale”.

Come rileva Anna Maria Battista, Montaigne «[...] non condivide la tesi epicurea dell’origine convenzionale della società che, invece, gli appare una formazione spontanea a cui gli uomini aderiscono istintivamente»²⁷. Il filosofo, quindi, sembra cercare l’indole sociale negli istinti naturali dell’uomo, laddove il giusnaturalismo pretendeva di trovarla nei valori di giustizia universale, fondati sulla verità assoluta. Egli considera la capacità degli uomini nell’unirsi in strutture sociali (intesa come una vera e propria necessità) sempre equilibrata, nonostante le enormi differenze ravvisabili tra loro, se analizzate dal punto di vista diacronico e sincronico:

La necessità mette insieme gli uomini e li riunisce. Questa connessione fortuita si trasforma poi in legge. Di fatto ce ne sono state di più selvagge di quanto alcuna mente umana possa concepire, e che tuttavia hanno mantenuto i loro corpi in altrettanta salute e lunghezza di vita quanto saprebbero fare quelle di Platone e di Aristotele²⁸.

²⁶ Montaigne 2016, 893-894.

²⁷ Battista 1979, 24.

²⁸ Montaigne 2016, 893.

Se la connessione è fortuita, la necessità e la capacità di cercarla e di realizzarla, attraverso la costruzione di un'organizzazione sociale, non è casuale, ma fa parte di quelle caratteristiche umane che sono espressione di una qualità che proviene dalla natura.

La società degli uomini si regge e si tiene unita a qualsiasi costo. In qualsiasi condizione siano posti, si rannicchiano e si assestano, muovendosi e ammucchiandosi, come dei corpi male accozzati che vengano insaccati senz'ordine trovano da soli il modo di aggiustarsi e prender posto gli uni fra gli altri, spesso meglio di come l'arte avrebbe saputo disporli²⁹.

Secondo Montaigne, l'errore dei trattatisti politici risiede nel voler imporre un regime politico mediante la proiezione di valori assoluti e giustificare una lotta che stravolga le basi della società, mentre l'unico dato certo, desumibile in via empirica, è la necessità e la capacità di organizzazione sociale dell'uomo.

4. L'ordinamento pubblico in Montaigne: il cambiamento senza rivoluzione

Nella temperie delle guerre civili, Montaigne è molto critico nei confronti dei tanti che, attraverso il loro dogmatismo, rendevano la situazione sempre più grave. Egli è ostile, in special modo, verso le posizioni estreme e più astrattamente ideali, di coloro che fomentavano la rivoluzione, pretendendo di risolvere i problemi particolari mediante il disordine universale:

[...] quelli che sommuovono uno Stato sono spesso i primi ad essere coinvolti nella sua rovina. Il frutto dello sconvolgimento non rimane a colui che lo ha provocato; questi agita e intorbida l'acqua per altri pescatori³⁰.

²⁹ Montaigne 2016, 893.

³⁰ Montaigne 2016, 110.

E altrove annota:

È facile accusare un ordinamento politico d'imperfezione, [...] è facile ispirare a un popolo il disprezzo delle sue antiche usanze: mai uomo si propose di farlo senza riuscirci, ma quanto al ristabilire uno Stato migliore al posto di quello che si è distrutto, parecchi di coloro che se l'erano proposto vi hanno perso il loro tempo³¹.

Il filosofo sostiene che «[...] non per opinione, ma in verità, l'ottimo e migliore governo è per ogni nazione quello sotto il quale si è mantenuta»³². Un governo democratico gli sembra essere «[...] il più naturale ed equo»³³, poiché vi «[...] si tollera meno disparità»³⁴ – sebbene la storia insegni che anche in quel tipo di regime politico può esservi disumana ingiustizia –; tuttavia, egli ritiene che «[...] andar desiderando [...] un altro tipo di governo nella monarchia, sia vizio e follia»³⁵.

Per Montaigne la rivoluzione nuoce alla stabilità dell'ordine politico:

Niente turba uno Stato come l'innovazione: il solo cambiamento dà forma all'ingiustizia e alla tirannia. Quando qualche pezzo tentenna, si può puntellarlo: ci si può opporre a che l'alterazione e la corruzione, naturale a tutte le cose, non ci allontani troppo dai nostri inizi e principi. Ma mettersi a rifondere una così gran massa e a cambiar le fondamenta d'un così grande edificio, è cosa degna di coloro che per pulire cancellano³⁶.

³¹ Montaigne 2016, 613.

³² Montaigne 2016, 894.

³³ Montaigne 2016, 18.

³⁴ Montaigne 2016, 765.

³⁵ Montaigne 2016, 894.

³⁶ Montaigne 2016, 894.

La sedizione conduce all'egemonia di gruppo, che, disgregando l'unità civile, procura al popolo un male maggiore di quello sofferto.

Tuttavia, Montaigne non è d'accordo neanche con i fanatici dell'ordine stabilito, che si oppongono a qualsiasi riforma in senso liberale. La sua moderazione, che può definirsi una caratteristica del suo temperamento, è il frutto di una forte umiltà e onestà intellettuale, che lo rende sempre curioso verso l'altro da sé e, quindi, anche delle ragioni altrui, mai convinto di stare nella verità assoluta. L'incarico, affidatogli nel 1560 dal Parlamento di Bordeaux, di sedare i disordini religiosi nel Périgord gli viene revocato dopo soli tre mesi, perché la sua azione politica è giudicata poco efficace, in quanto ispirata ai suoi convincimenti moderati e non improntata ad atti di forza³⁷.

Nel corso della sua vita, Montaigne ha avuto modo, come osserva Luigi Mengoni, di passare da una posizione alquanto sospettosa nei confronti della capacità umana di intervenire in modo saggio sulla regolamentazione della struttura sociale³⁸, a una sicuramente più ottimista:

Montaigne è un conservatore, ma è anche un liberale e i due aspetti sono in lui strettamente complementari, soprattutto negli ultimi saggi. Se all'inizio lo scetticismo gli suggerisce il timore che il cambiamento anche di una sola legge, quale che sia, possa scuotere l'intero edificio, alla fine della sua meditazione si delinea un atteggiamento più fiducioso nella possibilità dell'intelligenza e della volontà umana di migliorare la società con interventi giuridico-istituzionali³⁹.

³⁷ Cfr. Tomasi di Lampedusa 1995, 1466.

³⁸ Cfr. Montaigne 2016, 109: «Poiché un ordinamento pubblico è come una costruzione di diversi pezzi tenuti insieme con tal legame che è impossibile rimuoverne uno senza che tutto il corpo ne risenta».

³⁹ Mengoni 1985, 117.

Il conservatorismo di Montaigne va sempre messo a confronto con le sue idee filosofiche, poiché mai si può ravvisare, nella sua avversione ai sovvertimenti politici, il tentativo di proteggere dei privilegi e difendere un potere autoritario. La sua ostilità ai mutamenti violenti e rivoluzionari risiede nel risvolto utilitaristico del diritto, finalizzato alla regolamentazione sociale, a difesa di un equilibrio che preserva sempre la comunità, il proprio presente e la propria possibilità di sviluppo futuro. In questo senso, Montaigne non chiude le porte alle riforme, purché esse siano in sintonia con la *coutume*, ossia con i valori culturali che la comunità esprime nella sua fase di cambiamento. L'unico mutamento realizzabile, per il pensatore francese, è la spontanea modifica culturale della società, che avviene attraverso la variazione delle abitudini.

Il cambiamento, come lo intende Montaigne, tuttavia, non necessariamente è interpretabile come sviluppo di una civiltà che migliora sempre di più, che si perfeziona nel corso del tempo. Egli più volte dice di non trovarsi in sintonia con questa visione dogmatica. Per Montaigne, i concetti di trasgressione e rivoluzione, intesi come grandi cambiamenti di natura sociale, sono pericolosi, perché vanno ad agire sulla separazione tra la sfera pubblica e quella privata. Attraverso l'instabilità della seconda si tende a indebolire la prima, mentre la ragione, in modo inadeguato e dogmatico, s'incarica di indicare la necessità di tali innovazioni. Montaigne avverte l'esigenza di mantenere distinto lo spazio interiore da quello pubblico, per evitare, a garanzia di un'ordinata convivenza civile, che il percorso dell'individuo nella ricerca della conoscenza possa giustificare il disimpegno civile e dispensare il cittadino dai suoi doveri verso i consociati. Secondo il filosofo, il saggio non distrugge il mondo presente per costruire quello che egli reputa giusto, poiché è cosciente del fatto che, sovvertendo gli equilibri della *coutume*, non produrrà una giustizia migliore. È opportuno, quindi, sottrarre l'interiorità alle regole dello spazio pubblico e all'azione politica.

Per il Bordolese il cambiamento ammissibile riguarda quello della *coutume*, vale a dire la modifica naturale della società, che si attua mediante la variazione delle convenzioni e che una data comunità effettua nel corso del tempo. Queste modifiche “culturali” devono essere «[...] recepite subito nell’organizzazione del corpo sociale, incanalate nell’alveo di una convivenza ordinata»⁴⁰. In questo senso, come sottolinea molto bene Paolo Slongo, il conservatorismo di Montaigne va inteso non come avversione al cambiamento sociale, ma quale antidoto alla «[...] rottura violenta del suo metabolismo, dovuta all’irrompere dell’illusione dell’origine e della sua stabile origine»⁴¹. Montaigne, infatti, considera l’idea di nativa purezza come un concetto teologico-politico, da cui l’utopia attinge in una modalità che ostacola il cambiamento genuino della *coutume*:

Ignara della potenza in-formatrice della *coutume*, l’utopia, prigioniera della sua propria teologia politica, non sa vedere che la *piega* che questa ha saputo dare agli uomini nel tempo, né quindi la loro differenza e l’infinita *dissomiglianza* e varietà degli aspetti del mondo e delle figure che vi si incrociano⁴².

Perciò, è un errore interpretare lo scetticismo di Montaigne come semplice negazione della natura, dato che il concetto stesso di quest’ultima proviene dalla nostra illusione di conoscere l’essenza del mondo, mediante la ragione. Lo sguardo scettico, invece, lascia “parlare” il mondo, che si mostra per quel che è, disordinato e “mostruoso”, e se il reale può considerarsi come «[...] il luogo della contingenza»⁴³, il ruolo del filosofo, dell’uomo che cerca la

⁴⁰ Cappelletti 1989, 76.

⁴¹ Slongo 2010, 160.

⁴² Slongo 2010, 160.

⁴³ Slongo 2010, 163.

saggezza, non può che consistere nell'abbandonarsi al mondo⁴⁴.

In questa figura nuova del filosofo risiede l'apporto più innovativo del sistema di Montaigne, non più slegata dal mondo, ma in continua relazione con esso. In una ricerca senza fine, l'uomo saggio è consapevole che non deve imporre nulla, ma ascoltare; soltanto da quest'ascolto sarà possibile far nascere l'azione sociale e politica da cui far derivare l'organizzazione delle regole del diritto. Queste ultime sono al servizio dell'equilibrio pubblico e soltanto l'arroganza permette al singolo uomo di porsi al di sopra di questo principio di capitale importanza.

Ecco perché il buon cittadino deve sempre accettare e obbedire alle leggi del proprio paese, perché in gioco è l'equilibrio della comunità; è in nome di questo equilibrio che Socrate accetta la sentenza di condanna a morte e non cerca di fuggire, nonostante la considerasse ingiusta nella sua coscienza interiore:

La società non sa che farsene dei nostri pensieri; ma quello che resta, cioè le nostre azioni, il nostro lavoro, i nostri beni e la nostra propria vita, bisogna prestarlo e abbandonarlo al suo servizio e alle opinioni comuni. Così quel buono e grande Socrate rifiutò di salvarsi la vita con la disobbedienza a un magistrato, e proprio a un magistrato assai ingiusto e iniquo. Poiché è regola delle regole e legge generale delle leggi che ognuno osservi quelle del luogo in cui si trova⁴⁵.

Montaigne relega i nostri pensieri a un livello inferiore rispetto alle azioni e al comportamento reale nella vita di ciascuno. In nome dei pensieri razionali, infatti, anche di quelli più inclini a voler fondare il mondo sul bene e sulla giustizia, si sono spesso fatte azioni di violenza e di tirannia.

⁴⁴ Cfr. Montaigne 2016, 504.

⁴⁵ Montaigne 2016, 109.

È proprio su questa possibile strumentalizzazione del pensiero che Montaigne dedica alcuni commenti al *Discours sur la servitude volontarie* di Étienne de La Boétie:

[...] poiché ho visto che quell'opera è stata poi pubblicata, e a cattivo fine, da quelli che cercano di turbare e cambiare il nostro regime di governo, senza preoccuparsi se lo miglioreranno, e che l'hanno mescolata ad altra farina del loro sacco, recedo dal mio proposito di metterla qui⁴⁶.

Per Montaigne, non è possibile comprendere il profondo significato di quel libro senza avere un'idea di quello che de La Boétie era nella vita di tutti i giorni, nei comportamenti e nelle sollecitazioni che lo spingevano all'azione sociale:

Ma aveva un'altra massima sovranamente scolpita nell'anima, di obbedire e sottomettersi molto scrupolosamente alle leggi sotto le quali era nato. Non ci fu mai cittadino migliore, né più attaccato alla tranquillità del suo paese, né più nemico degli sconvolgimenti e delle innovazioni del suo tempo. Si sarebbe servito delle proprie capacità piuttosto per estinguerli che per fornir materiale di che maggiormente fomentarli. Aveva lo spirito foggato sul modello di altri secoli, non di questo⁴⁷.

5. «*C'est [...] chose puissante et de difficile dissolution, qu'une civile police*»: *autopoiesi della «contexture politique»*

Una società, per Montaigne, si comporta esattamente come un essere vivente, e come ogni corpo «[...] ha la sua fisionomia, e il suo tenore di vita»⁴⁸. Ogni comunità politica *in rebus* sussiste in una condizione in cui salute e malattia, pratiche virtuose e vizi coesistono:

⁴⁶ Montaigne 2016, 180-181.

⁴⁷ Montaigne 2016, 181.

⁴⁸ Slongo 2010, 239.

[...] la nostra organizzazione, e pubblica e privata, è piena d'imperfezione. Ma non c'è niente di inutile in natura. Neppure l'inutilità stessa. Non si è introdotto in questo universo nulla che non vi occupi un posto opportuno. Il nostro essere è cementato di qualità malsane. L'ambizione, la gelosia, l'invidia, la vendetta, la superstizione, la disperazione, albergano in noi con [...] naturale dominio [...] Allo stesso modo, in ogni governo ci sono degli uffici necessari, non solo abietti, ma anche viziosi: i vizi vi trovano il loro posto e sono utili a fissare il nostro legame, come i veleni a conservare la nostra salute⁴⁹.

Il filosofo evoca l'antica teoria ippocratica degli umori, per cui il benessere di un organismo umano dipende dall'equilibrio dei suoi elementi e, di contro, lo stato di malattia corrisponde a una situazione di squilibrio tra essi, in cui uno prevale sugli altri. Secondo l'insegnamento di Ippocrate, l'organismo ha una naturale tendenza a ristabilirsi e nel decorso della malattia tenta di ripristinare col suo vigore la propria integrità. Come un corpo umano, che, dopo aver raggiunto il massimo vigore fisico, non può arrestarsi in uno stato di salute fisso e neppure può migliorarsi (ed è perciò esposto al rischio di deteriorarsi repentinamente, se non gli vengono applicate purghe e salassi), così per Montaigne il corpo collettivo può raggiungere una condizione patologica che prende la forma di un conflitto, se non viene praticata una redistribuzione delle sue forze che diminuisca le porzioni della sua potenza⁵⁰.

Tuttavia, come la natura ha in sé i mezzi per guarire, così uno Stato resiste ostinatamente alla guerra civile che minaccia di disgregarlo:

L'orditura d'un così gran corpo si regge a più d'un chiodo. Esso si regge anche per la sua antichità, come i vecchi edifici, ai quali

⁴⁹ Montaigne 2016, 735-736.

⁵⁰ Cfr. Montaigne 2016, 635.

l'età ha portato via la base, senza intonaco e senza cemento, che tuttavia vivono e si reggono per il loro stesso peso⁵¹.

Le istituzioni, pur imperfette, assicurano la sopravvivenza dello Stato anche nei momenti di crisi. L'ordinamento pubblico ha, quindi, una pulsione auto-conservativa:

[...] il mantenimento degli Stati è una cosa che verosimilmente oltrepassa la nostra intelligenza. [...] un governo civile è una cosa potente e che difficilmente si sfascia. Resiste spesso contro malattie mortali e intestine, contro il danno delle leggi ingiuste, contro la tirannide, contro la dissolutezza e l'ignoranza dei magistrati, la licenza e la sedizione dei popoli⁵².

Pretendere di far ritornare un corpo politico a un presunto stato originario o, al contrario, di sovvertirlo, è puro errore: sarebbe come allungare e acuire una malattia nel tentativo di abbreviarla con la forza e ostacolarne il corso naturale⁵³.

La costituzione migliore per una società è l'«[...] orditura politica»⁵⁴ da questa costruita nel tempo senza obbedire ad alcuno schema prestabilito, poiché una comunità politica trova da sé il proprio ordine. Per il filosofo francese non esiste una costituzione statica e ideale, ma un movimento collettivo dinamico, legato alle istanze vitali del tessuto vivente di cui la costituzione è espressione. E se l'ordito politico si autoalimenta ritessendo senza posa la propria trama, le «[...] descrizioni di governi, immaginate per arte» sono, dunque, pure utopie, poiché possono rivelarsi giuste in astratto, ma inattuabili nella pratica⁵⁵.

⁵¹ Montaigne 2016, 897.

⁵² Montaigne 2016, 896.

⁵³ Cfr. Montaigne 2016, 1020.

⁵⁴ Montaigne 2016, 893.

⁵⁵ Cfr. Montaigne 2016, 893-894.

Anche Jean Bodin, contemporaneo di Montaigne, ricorre alla metafora organicistica per rappresentare l'inevitabile esistenza dei contrasti all'interno di una comunità politica: per il giurista angevino è inesatto sostenere che «[...] le parti del corpo umano, simbolo di uno Stato ben ordinato, sono sempre in concordia tra loro», giacché, «se gli umori del corpo umano non fossero discordanti, l'uomo perirebbe presto», dal momento che «[...] la sua vita dipende dall'opposizione di tali umori»⁵⁶. Allo stesso modo,

[...] la conservazione dell'universo dipende [...] dall'azione reciprocamente contraria di tutte le parti di esso. Perciò occorre che in uno Stato i magistrati siano in qualche modo discordanti, [...] perché il bene pubblico si rivela sempre in mezzo a due estremi⁵⁷.

Nel chiedersi quale possa essere la cura da applicare alla comunità politica consumata dalla malattia della guerra civile, Montaigne ritiene che i rimedi radicali peggiorino lo stato delle cose. Gli sembra, piuttosto, che le malattie stesse costituiscano delle soluzioni naturali, che permettono allo Stato di ristabilirsi e riequilibrarsi⁵⁸.

Secondo Montaigne, i corpi si rigenerano proprio per mezzo delle malattie, dopo che lo stato raggiunge il livello estremo di crisi. Il corpo sociale non è un organismo che si mantiene compatto per mezzo di stabilità, dominato da un potere a esso estraneo e composto di parti passivamente sottomesse al suo comando, ma è un campo di forze composite, che si assestano nel loro dinamismo. Nella dinamica delle relazioni, specchio della varietà dell'esistenza, risiede la salvezza di un ordinamento pubblico, che vive solo se conserva la complessità delle forme di vita che lo compongono. Montaigne respinge, dunque, ogni teoria a sostegno del nascente

⁵⁶ Bodin 1988, II, 513.

⁵⁷ Bodin 1988, II, 513.

⁵⁸ Cfr. Montaigne 2016, 898.

assolutismo e ogni fondamento teologico delle pratiche di governo. Nella logica della natura osservata nella sua difformità e colta nel movimento, la metafora organicistica è utilizzata per scardinare il paradigma dell'ordine politico stabile e cristallizzato.

L'armonia, per il Bordoiese, non si raggiunge restaurando uno stato d'immobilità originario e perduto, ma risiede in una pratica di governo comune alle parti e agli ordini della *res publica*, dove, nello svolgersi dinamico della vita associata, nessuna parte esiste se non in relazione all'altra, in connessione e anche in tensione continua con le restanti.

In tale visione, le norme che regolamentano la società non sono imposte mediante una giustizia assoluta, ma vengono decise in conformità ai costumi e alle consuetudini che nascono dallo stesso "corpo" sociale, in grado di determinare in modo naturale ciò di cui esso ha bisogno per autoregolarsi. In questo senso, l'abbandono alla natura è la fiducia che Montaigne attribuisce alla capacità di autoregolarsi del corpo sociale inteso come organismo vivente. Quel che è importante, perciò, è non impedire, in alcun modo, questa esigenza di autonomia, unica condizione per permettere il cambiamento:

[...] la legge, assimilata alla consuetudine, esprime e garantisce il *train de vie* della comunità stessa, la sua "costituzione", e in questo modo ne sancisce anche un'esigenza di *auto-nomia*, come esigenza di salvaguardia della sua libertà, della libertà del suo movimento nel tempo, del suo connettersi continuo, incessante⁵⁹.

Una comunità politica dovrà certamente fronteggiare momenti di crisi nel corso della propria vita, ma le consuetudini consentono di trovare la giusta strada per il ritorno all'equilibrio.

⁵⁹ Slongo 2010, 239.

L'approccio di Montaigne si discosta dal modello costituzionale di Bodin che si fonda sul potere dell'autorità sovrana⁶⁰, incapace d'includere la *coutume*. Egli è, quindi, contrario all'imposizione di una concezione potestativa del diritto «[...] nella quale l'esperienza giuridica deve conformarsi ai modelli di azione fissati dalla volontà sovrana»⁶¹. Rispetto all'autorità sovrana, Montaigne contrappone quella propria dell'autoregolazione fondata sulla *coutume*, che riprende la pluralità del mondo storico. In questo modo il concetto stesso di "obbligatorietà" che ne nasce

[...] non potrà certo essere equiparat[o] al comando sovrano che imporrà i suoi decreti, e sanzionerà ogni deviazione, non chiedendo altro che un atto di ubbidienza formale, passiva ad un'ingiunzione autoritaria, cioè ad un atto di comando⁶².

L'obbligo di ogni buon cittadino nel rispettare le regole del proprio paese deve essere, per Montaigne, definito a partire da norme che vengono dalla *coutume*, e, perciò, dal basso, dal profondo della società. Il consenso che determina una comunità come tale non può essere imposto, ma si costituisce in virtù della «[...] costante ripetizione delle condotte nell'esperienza collettiva»⁶³. Il cambiamento, in tal senso, è quella forza naturale che spinge sempre l'equilibrio della struttura sociale, conducendola verso le migliori scelte al servizio della naturale mutazione, come avviene

⁶⁰ Sul costituzionalismo francese in età moderna, si veda: Senellart 2013; Rossi 2008; Quaglioni 2004; Birocchi 2002; Mousnier 2002; Reinhard 2001; Richet 1998; Terni 1995; Skinner 1989; Meinecke 1977; Sciacca 1975; Adam – Mazzacane 1974; Procacci 1955.

⁶¹ Slongo 2010, 239.

⁶² Slongo 2010, 240.

⁶³ Slongo 2010, 240.

«[...] in ogni corpo sano che si espande e cresce»⁶⁴, a beneficio della tenuta complessiva dell'ordinamento giuridico.

Avere una visione giuridica, in grado di connettere sé stessa al percorso vitale che ogni comunità esprime, è molto difficile, perché deve possedere in sé caratteristiche quali l'umiltà e la flessibilità. L'umiltà è necessaria per evitare di volersi imporre alla «*coutume*» con azioni arbitrarie e dottrine dogmatiche, mentre la flessibilità è fondamentale per guardare ogni specificità nella sua relazione con il percorso comunitario che mai si ferma, modificando e ridefinendo la *coutume* stessa. In questo è chiaro l'obiettivo, sempre presente in Montaigne, di accogliere ogni istanza che proviene dalla *coutume*. In definitiva, si potrebbe affermare che proprio in ciò vi sarebbe l'obbligo per ogni individuo nei confronti della comunità, nella forma del "vincolo".

Il peggior comportamento, invece, definito dal termine "corruzione", si manifesta attraverso un'azione del tutto esterna, ossia estranea al processo di cambiamento che si verifica autonomamente all'interno di ogni corpo sociale:

"Corrotti" non significa più che i nostri costumi si sono allontanati da uno *stato* originario, né da un'idea atemporale di giustizia o di "bontà", ma piuttosto, più concretamente, che essi sono come "estranei" a se stessi, in quanto costumi propri ad una comunità e a uomini che, per loro tramite, si tengono *insieme*⁶⁵.

6. *Il giusnaturalismo e il positivismo giuridico in Montaigne*

La posizione scettica di Montaigne lo conduce a respingere le dottrine giusnaturalistiche, comunemente accettate all'interno del

⁶⁴ Slongo 2010, 240.

⁶⁵ Slongo 2010, 245. Sugli effetti istituzionali dell'innaturale mutamento della struttura sociale e sul conseguente contrasto tra principi giuridici e ordinamenti si veda Ajello 1994, 124-127.

pensiero politico prevalente nel XVI secolo e che, accanto al diritto positivo, collocano le norme universali del diritto naturale.

Il giusnaturalismo cercava di evitare il pericolo di una caduta di senso e di valori riguardo il concetto di giustizia, relegando al solo diritto vigente un aspetto relativistico, condizionato cioè da un contesto storico, mentre lasciava al diritto naturale, riflesso della ragione divina, il compito di individuare quei valori universali che unirebbero tutti gli uomini, che pur vivono all'interno di diverse e specifiche culture.

Per collocare il diritto naturale al centro del fondamento di un sistema giuridico e portare unità e ordine laddove regna il caos, i giusnaturalisti si opponevano a ogni posizione che spingeva verso una sfiducia totale nella capacità di giungere alla verità, che avrebbe immancabilmente condotto alla disgregazione dei principi che tengono unito un sistema sociale.

Nella visione giusnaturalistica la legge umana positiva era un comando della ragione ordinato al bene comune temporale dello Stato e promulgato dall'autorità pubblica. Dunque, la ragione costituiva l'essenza della legge, il bene di tutti ne era il fine, l'autorità il motore. La promulgazione, che la rendeva operante nell'ordinamento, ne indicava la causa materiale, ossia i sudditi, dai quali la legge era ricevuta⁶⁶.

Qualità costitutive della legge civile, che la sottraevano alle mire dispotiche dei governanti, erano la razionalità e l'universalità. Quanto alla prima caratteristica, si riteneva che la legge fosse opera della ragione, perché derivante dalla legge naturale⁶⁷ e perciò

⁶⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino 1975, XII, 38-41.

⁶⁷ La legge naturale era il prodotto dell'attività razionale spontanea e, come tale, principio direttivo proprio dell'agire umano. Poiché, dunque, fondata sulla natura dell'uomo, la quale partecipava della legge eterna, i suoi precetti erano intrinsecamente e assolutamente necessari. Cfr. Tommaso d'Aquino 1975, XII, 118: la legge umana è un mezzo ordinato a un fine ed è una regola o

norma direttiva dell'agire umano. La legge, prima di esprimere un comando, stabiliva dunque un ordine: essa obbligava i consociati soltanto se era conforme alla ragione. La legge positiva aveva, inoltre, carattere universale poiché ordinata al bene dell'intero consorzio umano, ossia all'unità della comunità politica e alla pace sociale, e non all'interesse del singolo.

Il diritto positivo era, dunque, l'insieme di precise norme razionali, che costituivano applicazione particolare dei principi di diritto naturale e che erano volte a orientare la condotta degli uomini nelle molteplici circostanze della vita collettiva⁶⁸.

Per Montaigne, invece, ricondurre le diverse esperienze giuridiche nelle norme del diritto naturale, ricavate dalla conoscenza della natura e, perciò, indipendenti da atti volontaristici, costituirebbe operazione fallace, perché, fondandosi sulla presunzione di poter costruire la migliore società possibile, implicherebbe la scelta arbitraria di un modello astratto di ordinamento, e la realtà verrebbe in tal modo costruita attraverso l'immaginazione.

È perciò possibile ravvisare, alle origini del pensiero moderno, due diversi orientamenti concettuali: «[...] l'uno, nella ricerca di un fondamento sottratto alla presa divina procede in direzione dell'identità; l'altro, mosso dalla insondabile profondità del "teatro del mondo" si apre alle suggestioni dell'alterità»⁶⁹.

È proprio in funzione dell'importanza che assume il concetto di alterità, dell'altro da sé, che Montaigne apre un capitolo, il trentasettesimo del libro primo, importante per la definizione del

misura, regolata o misurata dalle superiori leggi divina e naturale.

⁶⁸ Si avevano due tipi di leggi positive, in base al modo di derivazione di queste dal diritto naturale: le leggi positive che erano conclusioni necessarie derivate dai principi della legge naturale costituivano il diritto delle genti; l'insieme di quelle che invece erano determinazioni particolari della legge naturale costituiva il diritto civile. Cfr. Tommaso d'Aquino 1975, XII, 120-125.

⁶⁹ Cappelletti 1989, 67.

suo metodo, per l'enunciazione del fondamento della psicologia sociale e dell'etnologia e, infine, come base di tutto o di gran parte del tutto, della sua rivoluzionaria visione delle relazioni umane:

Io non incorro affatto nell'errore comune di giudicare un altro secondo quel che io sono. Ammetto facilmente cose diverse da me. Per il fatto di sentirmi impegnato a una certa forma, non vi obbligo gli altri, come fanno tutti. E ammetto e accetto mille contrarie maniere di vita⁷⁰.

Non solo Montaigne considera un errore il giudicare a partire da sé e dai propri modelli, ma, al contempo, sottolinea l'importanza di avere un atteggiamento attivo ed empatico, nei confronti dell'altro da sé. Ciò, probabilmente, non è così scontato per la cultura occidentale: «[...] diversamente dalla gente comune, concepisco in noi più la differenza che la rassomiglianza»⁷¹.

Montaigne invita, perciò, a considerare l'altro apprezzando i modelli in cui quest'ultimo organizza la sua struttura sociale, cercando di provare un senso di corrispondenza anche per le regole che non sono le sue. In questo percorso Montaigne arriva a concludere che un confronto tra le varie culture non può che essere falso, se viene avviato a partire dal giudizio – da considerarsi dogmatico, secondo il filosofo e scrittore francese – che la propria cultura sia superiore. In questo modo, tutto ciò che non si conforma a essa, è barbaro e al di fuori della presunta civiltà.

Forse la ragione, dal punto di vista scettico, può risultare fragile e contraddittoria, ma allo stesso tempo, liberandosi dal fardello del dogmatismo (ravvisabile nella pedanteria degli intellettuali, che tutto giudicano in modo arrogante e presuntuoso), può forse affrontare la sfida di uno sguardo che non ha paura dell'alterità e del cambiamento.

⁷⁰ Montaigne 2016, 210.

⁷¹ Montaigne 2016, 210.

Su questa via, come argomenta Franco Alberto Cappelletti, Montaigne si rende conto che bisogna rinunciare all'idea di possedere l'essenza del vero e del giusto:

Analizzando e confrontando senza pregiudizi i differenti costumi vigenti tra i popoli, esclude la possibilità di riportarli ad un'unica unità di misura del giusto e del vero individuata nella natura umana, ma essi trovano la loro «verità» in un insieme di condizioni ambientali, psicologiche ecc. assolutamente irripetibili e non generalizzabili⁷².

Risulta, quindi, evidente come il diritto naturale, in questa visione, non possa che essere del tutto privo di fondamento. Se fosse vera e universale, la legge della natura dovrebbe «[...] essere seguita da tutti gli uomini e da tutti i paesi senza eccezione alcuna»⁷³. Invece, l'occhio non dogmatico incontra soltanto esempi di diversità.

Montaigne, in modo limpido e diretto e secondo lo stile che lo ha reso famoso, esprime la sua opinione nei confronti di quelle presunte verità universali, poste a fondamento del diritto naturale. Egli si appella all'evidenza per mostrare che le cose non risiedono in noi, nella loro forma e nella loro essenza, e che neppure sono entrate in noi per una loro forza naturale o autorità divina, poiché:

[...] se fosse così, le riceveremmo nella stessa maniera: il vino sarebbe uguale nella bocca del malato come nella bocca del sano [...] Gli oggetti estranei si rendono dunque alla nostra mercé e albergano in noi come a noi piace. Ora, se da parte nostra ricevessimo qualcosa senza alterazione, se le forze umane fossero abbastanza salde e capaci per afferrare la verità con i nostri propri mezzi, essendo tali mezzi comuni a tutti gli uomini, questa verità passerebbe di mano in mano dall'uno all'altro⁷⁴.

⁷² Cappelletti 1989, 70.

⁷³ Cappelletti 1989, 70.

⁷⁴ Montaigne 2016, 521.

Ma questo consenso universale non c'è, quello che quotidianamente l'esperienza ci mostra è esattamente il contrario, ogni proposizione da noi espressa viene continuamente dibattuta e contraddetta da qualcun altro e ciò, per Montaigne, dimostra chiaramente «[...] che il nostro giudizio naturale non afferra molto chiaramente ciò che afferra»⁷⁵.

Di fatto, quel che accade è che non riusciamo mai a imporre un nostro giudizio a tutti gli altri uomini e questo non può che significare che il nostro l'abbiamo costruito in altro modo piuttosto che attinto da un sapere naturale, comune a tutti gli uomini.

Approfondire i modi in cui le varie culture regolano il loro vivere sociale, non può che offrire allo studioso una miriade di esempi, che non lasciano dubbi sul fatto che l'alterità, lungi dall'essere un errore da eliminare attraverso l'arrogante imposizione di un punto di vista, è da considerarsi essa stessa elemento del mondo, anzi aspetto caratterizzante della natura medesima.

Montaigne, appassionato delle culture di tutto il mondo, comprese quelle del passato, non lesina esempi e parallelismi nei suoi *Saggi*:

Ci sono popoli presso i quali nessuno parla al re se non per cerbottana, salvo sua moglie e i suoi figli. In uno stesso paese le vergini mostrano scoperte le vergogne, e le maritate le coprono e le nascondono accuratamente; e con questo ha qualche relazione quest'altra usanza che si trova altrove: la castità vi è pregiata solo ai fini del matrimonio, poiché le ragazze possono concedersi a loro piacere e, incinte, abortire per mezzo di appositi medicinali, senza nascondere [...] E ci sono popoli presso i quali si vedono bordelli pubblici di maschi, ed anche matrimoni tra di loro; dove le donne vanno alla guerra insieme coi mariti, e hanno posto non solo in battaglia, ma anche al comando. Dove non solo si portano

⁷⁵ Montaigne 2016, 521.

anelli al naso, alle labbra, alle gote e ai pollici dei piedi, ma anche pesanti verghe d'oro attraverso le mammelle e le natiche⁷⁶.

Ma, come sottolinea Franco Alberto Cappelletti, Montaigne sa benissimo che questa posizione pone seri problemi al momento di determinare i principi su cui fondare la pratica della giurisprudenza, spalancando le porte a un caos apparentemente senza fine:

Tuttavia Montaigne è consapevole che sottrarre le leggi all'aggancio con l'universale per gettarle nella trama infinita delle esperienze umane, determina una «*confusion extreme*», sia per quanto riguarda l'origine – che non ha senso cercare di ricostruire mediante l'indagine storica – che la pratica della giurisprudenza, costretta ad ammettere la sua difficoltà al raggiungimento della verità⁷⁷.

A tal proposito, può citarsi la famosa metafora che il filosofo utilizza paragonando le leggi al fiume, che appare forte e impetuoso a valle, quando in origine si tratta di una sorgente d'acqua appena visibile:

Le leggi derivano la loro autorità dal possesso e dall'uso; è pericoloso ricondurle alla loro origine; si rafforzano e si nobilitano scorrendo, come i nostri fiumi: risalitele fino alla sorgente, non si tratta che d'una piccola vena d'acqua appena riconoscibile, che s'inorgoglisce così e si rinvigorisce invecchiando⁷⁸.

Il filosofo francese si oppone alla dottrina del diritto naturale in modo netto e si trova a riflettere anche sul significato del concetto di ordinamento positivo, soprattutto quando viene spogliato di quei principi giuridici che definivano la condotta etica

⁷⁶ Montaigne 2016, 102-103.

⁷⁷ Cappelletti 1989, 71.

⁷⁸ Montaigne 2016, 542.

all'interno della vita sociale degli uomini per il tramite dei valori universali. Tuttavia, Montaigne, così come critica e spesso ironizza sul valore dell'ordinamento positivo, allo stesso modo ne rivendica l'importanza e il ruolo di collante sociale e, in questo, «[...] ne difende fermamente il carattere coattivo, accettando senza discussione l'obbligo di obbedire passivamente alle norme statuali»⁷⁹.

7. *Il «fondamento mistico» delle leggi*

La professione di realismo di Montaigne è più sofferta di quella di Machiavelli o di Guicciardini, ma altrettanto efficace: per l'ex magistrato le leggi non possono, di per sé, essere considerate né giuste, né sbagliate: esse hanno il loro principio determinante nel «[...] *fondement mistique de leur autorité*»⁸⁰. Le leggi trovano nella loro autorità il motivo stesso per cui devono essere seguite dall'appartenente a una comunità. È questo il motivo per cui

[...] davanti alla diversità delle opinioni riguardo alla giustizia e su ciò che “è giusto” fare, la cosa più saggia è di piegarsi alle regole e ai costumi ricevuti e che sono in vigore nel Paese al momento nel quale lì si vive»⁸¹.

Naturalmente, non bisogna mai dimenticare il carattere arbitrario delle leggi nel tempo perché, per indicare un solo motivo, il loro valore è dovuto al fatto di essere quelle “attualmente” vigenti: non è raro il caso in cui un popolo considera illegale e legale la medesima azione in diversi momenti storici. Dal punto di vista dell'obiettività e della correttezza delle leggi, Montaigne è netto in

⁷⁹ Battista 1979, 21.

⁸⁰ Montaigne 2016, 1004. Il termine «*mystique*» è qui tradotto con “misterioso”: «ora, le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. È il fondamento misterioso della loro autorità. Non ne hanno altri».

⁸¹ Slongo 2010, 230.

proposito, ritenendo che non bisogna fondare il valore delle leggi su principi assoluti e ideali:

[...] sono fatte spesso da gente sciocca. Più spesso da persone che, per odio dell'eguaglianza, mancano di equità. Ma sempre da uomini: autori vani e incerti. Non c'è nulla così gravemente e largamente né così frequentemente fallace come le leggi⁸².

Chi obbedisce alle leggi perché sono giuste, sbaglia a interpretare il loro valore. Così, mentre secondo il pensiero politico medievale la legge civile obbligava in coscienza, per Montaigne la legge impone solo un'obbligazione giuridica e non anche morale.

Il Bordolese sottolinea come le leggi francesi del proprio tempo favorissero, per le loro stesse caratteristiche di «[...] irregolarità e difformità, il disordine e la corruzione»⁸³. Inoltre, «[...] la prescrizione è così confusa e incostante che giustifica in qualche modo e la disobbedienza e il vizio d'interpretazione, di amministrazione e di osservanza»⁸⁴.

La discrezionalità dei giudici poteva raggiungere livelli estremi: Montaigne racconta⁸⁵ di un giudice che quando si imbatteva in un contrasto d'opinioni fra Bartolo e Baldo su un punto controverso, annotava in margine ai testi da lui consultati: “questione per l'amico”. Tale indicazione significava che la verità era talmente dibattuta che il giudice in una causa simile avrebbe potuto arbitrariamente favorire quella della parte che avrebbe reputato migliore.

Il fondamento delle leggi, perciò, non ha nulla a che vedere con i valori della giustizia, ma con l'autorità che ratifica il dovere di obbedienza. L'unica possibilità, quindi, è ammettere il carattere

⁸² Montaigne 2016, 1004.

⁸³ Montaigne 2016, 1004.

⁸⁴ Montaigne 2016, 1004.

⁸⁵ Cfr. Montaigne 2016, 541-542.

limitato e contingente delle leggi: esse non devono affatto esprimere una teoria universale sul giusto comportamento degli uomini, valida in ogni luogo e in ogni tempo, ma, più semplicemente, assolvere a un semplice compito di «[...] regolamentazione degli egoismi individuali in conformità delle differenti condizioni storico-ambientali»⁸⁶. La funzione delle leggi ha, quindi, in Montaigne una matrice di tipo utilitaristico e non ideale.

Montaigne sostiene che l'esistenza delle leggi aiuta ogni singolo cittadino a conformarsi al vincolo sociale, perché lo libera dalle pulsioni emotive legate al desiderio e alla volontà:

Le leggi mi hanno liberato da un grande imbarazzo: mi hanno scelto un partito e dato un signore. Ogni altra autorità e obbligazione deve essere relativa a quella e da essa limitata. E non è da dire che quando il mio sentimento mi dirigesse altrimenti, io lo seguirei immediatamente. La volontà e i desideri si fanno legge da soli; le azioni devono riceverla dall'ordinamento pubblico⁸⁷.

Ecco come, ancora una volta, la separazione tra la sfera pubblica e quella privata finisca per assumere un valore paradigmatico. Quest'ultima, tuttavia, non è intesa solo negativamente come schiava del desiderio e della volontà, ma è considerata dal Bordoiese anche come quello spazio, caratteristico del pensiero libero, che ha il compito di saggiare la legge di volta in volta, mettendola continuamente alla prova. E tutto ciò per una ragione elementare e al tempo stesso fondativa del sistema di Montaigne: mai un'azione umana è identica a una precedente e la *coustume* di un popolo non è sempre uguale a sé stessa, nel corso del tempo.

⁸⁶ Cappelletti 1989, 76.

⁸⁷ Montaigne 2016, 740.

Oltre alla natura cangiante dell'attività umana è proprio quest'opposizione tra la sfera pubblica, come regno della *coustume*, e quella privata, quale spazio di libertà, a costituire un elemento decisivo del pensiero di Montaigne. Da un lato, infatti, vi è un ordine politico e di diritto vincolato alla *coustume*, sempre in movimento e arbitrario; dall'altro, esiste il percorso del pensiero libero e, quando quest'ultimo si trova in contrasto con la sfera pubblica, è senza dubbio quest'ultima ad avere l'autorità, definita e imposta nelle regole sociali e nelle leggi⁸⁸.

Ma se possiamo considerare, nelle convinzioni di Montaigne, la sfera privata come in qualche modo subalterna a quella pubblica, in quale funzione essa può trovare il proprio senso profondo? Al riguardo, sono importanti le riflessioni di Paolo Slongo, che si concentrano sul concetto del cosiddetto "foro interiore". Questo si confronta con le leggi vigenti a partire da sé, vale a dire dal singolo e irripetibile caso che rappresenta, sia nelle azioni, sia nel giudizio. Il "foro interiore" è in grado di riscrivere il diritto ogni volta, di portare istanze che non possono essere previste, né classificate, all'interno di qualsiasi codice, come è accaduto, ad esempio, a Socrate, in riferimento alla sua condanna a morte:

Questa decisione, quella di Socrate ad esempio, *toute franche*, e cioè presa «in vera libertà», non è più semplicemente *legale*, conforme al diritto vigente, non è semplicemente l'applicazione di un diritto pre-esistente, un diritto che non fa che eclissare la questione della giustizia poiché, nell'istituzione di questo diritto, lo stesso problema della giustizia è stato posto, e subito risolto violentemente, cioè sepolto, dissimulato, rimosso⁸⁹.

⁸⁸ A riguardo, si prenda come riferimento l'esempio di Socrate, modello di pensiero libero, che, tuttavia, accetta la condanna a morte, non perché è giusta in un significato universale, ma perché sarebbe scorretto "disobbedire" al vincolo sociale.

⁸⁹ Slongo 2010, 233.

In questo senso possiamo senz'altro attestare una differenza sostanziale tra Michel de Montaigne e Jean Bodin, con particolare riferimento al modo di concepire la legge. Per Bodin, infatti, «[...] dar legge ai sudditi» è il potere più forte della maestà sovrana e questo viene dato senza alcuna necessità di consenso⁹⁰. Quindi, in quest'ultima accezione, la legge ha a che fare con il comando: «[...] essa non è altro che il comando del sovrano nell'esercizio del suo potere»⁹¹. In quest'interpretazione, peraltro, la legge diventa il modo attraverso il quale il sovrano stabilisce la propria volontà dominante e costringitiva⁹². La funzione del magistrato diventa, quindi, quella di intervenire per far rispettare le leggi, vale a dire obbligare il cittadino al rispetto della legge e punire, viceversa, chi la trasgredisce. La nota distintiva del magistrato, afferma Bodin, «[...] è il potere di comandare»⁹³. L'autorità della legge, per quest'ultimo autore, è tutta nell'autorità di coloro che detengono il potere di fare le leggi e di obbligare i suddetti al loro rispetto:

[...] cosicché la forza delle leggi risiede tutta in quella che hanno il potere di comandare, sia il principe sovrano sia i magistrati, ossia in quelli che hanno il potere di costringere i sudditi all'obbedienza o di infliggere loro punizioni⁹⁴.

Il livello più profondo, quello che ha a che fare con «[...] le regole materne delle consuetudini, nate dalle cose e intrisi dell'equità soggiacente alle cose»⁹⁵, è ciò che concerne il diritto. È di estremo interesse il modo con cui viene rappresentato questo sta-

⁹⁰ Bodin 1988, I, 374. Cfr. Luongo 2007, 305; Fioravanti 2013, 72-75.

⁹¹ Bodin 1988, I, 395.

⁹² Cfr. Luongo 2007, 303.

⁹³ Bodin 1988, II, 77.

⁹⁴ Bodin 1988, II, 174.

⁹⁵ Slongo 2010, 235.

dio essenziale: Bodin non si serve di una metafora o di un paradosso, non ricorre alla storia o al mito, ma a un'equazione che può essere sintetizzata in questo modo: l'equità sta al diritto, così come il comando sta alle leggi. Le leggi, perciò, acquistano autorità solo attraverso l'attività e l'autorità del magistrato e non trovano altra forza, se non in queste.

Posizione, questa, molto diversa da quella del Bordoiese, che trova nelle leggi stesse, invece, quella funzione regolatrice che esse ereditano dalla *coutume*, vale a dire dalla concreta esperienza quotidiana della comunità:

[Le leggi] assicurano *silenziosamente* un ordine e un funzionamento all'esperienza di vita di una comunità e registrano in sé le soluzioni più eque che, *quotidianamente*, la comunità ha fatto sue, e continua a fare sue. La loro giuridicità resta latente, sepolta dal fatto vitale della spontanea vita associata⁹⁶.

Il generale consenso della comunità, per Montaigne, è implicito, finché le regole rappresentate dalle leggi sono connesse al tessuto sociale, così come espresso dalla *coutume*. La forza della legge, la sua autorità, ha bisogno di questo consenso poiché «[...] la disciplina normale di uno Stato sano [...] presuppone un corpo che si tiene saldo nelle sue parti e nei suoi uffici più importanti, e un generale consenso all'osservanza e all'obbedienza»⁹⁷. Questo generale consenso nasce, secondo Montaigne, all'interno di quel processo spontaneo che costituisce una comunità, e non da un'azione violenta, che impone l'obbligo di osservanza delle regole. Per spontaneo s'intende, come afferma molto bene Paolo Slongo⁹⁸, "fisiologico", "fisi-dinamico": si tratta della necessaria

⁹⁶ Slongo 2010, 236.

⁹⁷ Montaigne 2016, 113.

⁹⁸ Slongo 2010, 236 e ss.

e naturale capacità umana di organizzarsi in una struttura sociale. La legge nasce, non a caso, dalla necessità degli uomini di riunirsi in una comunità. Essa ha la funzione di ordinare il comportamento pubblico all'interno di determinate regole e diventa, perciò, un elemento che permette alla comunità stessa di essere solida, unita:

La tessitura si compone *da sola*, e «si tiene unita», si connette nel suo ordito e così diventerà un «bastiment»: legante non esteriore a questa trama della vita associata, coesa da una durata che si distende nello scorrere lento del tempo, norma sostenuta da una osservanza collettiva, come le *moeurs*, che non è obbedienza passiva ma piuttosto *adesione*, con-divisione delle nostre azioni, del nostro lavoro, e della nostra vita, al *comune* della società⁹⁹.

Risulta, quindi, evidente la grande differenza di pensiero tra Michel de Montaigne e il suo contemporaneo Jean Bodin. Il primo è alla ricerca di una spiegazione non dogmatica del formarsi del tessuto sociale e la trova equiparando la comunità a un tessuto vivente. Il filosofo e giurista di Angers, invece, recupera una visione teologica della vita dello Stato¹⁰⁰. Ritornando a Montaigne, per il filosofo Bordoiese il tessuto sociopolitico si espande, si rinnova giorno dopo giorno, senza la necessità di imposizioni esterne, come quelle dettate dalla ragione che, infine, non scopre valori universali ma crea valori che sono invece rappresentazione del sistema culturale e della parzialità di chi li crea, il quale cerca di imporli con la forza e l'autorità.

Tuttavia, per non cadere nello stesso errore, per non sostituire una parzialità con un'altra, l'unica modalità dell'uomo saggio è quella di comprendere che la vita stessa non è altro che una serie di parzialità in movimento. Movimento già regolato per natura, in

⁹⁹ Slongo 2010, 237.

¹⁰⁰ Cfr. Quagliani 2004, 49-50.

quella naturale predisposizione degli uomini a vivere nel mondo.

In conclusione, le leggi nascono dagli usi acquisiti e condivisi dalla società di appartenenza; quindi, come espressione della *coutume*, assolvono il ruolo di collante sociale ordinando, in via provvisoria e mai definitiva, il movimento incessante della vita associata. Il diritto storicizza i principi ordinati dalla consuetudine: la legge positiva è un prodotto temporaneo del costante processo di autoregolazione sociale, valido se e in quanto, innestandosi nel sistema dei costumi, è capace di determinare nei fatti la condotta dei consociati.

8. *La giustizia zoppicante: stregoneria, tortura e pena di morte in Montaigne*

L'approccio epistemologico di Montaigne, che, come detto, affonda le proprie radici in una visione scettica della capacità umana di raggiungere l'essenza della verità, pone considerevoli dubbi sulla possibilità di riconoscere al concetto di giustizia, per come può essere indagato dall'uomo, un fondamento oggettivo e universale. La giustizia è, infatti, prima di tutto "umana"; essa perde ogni riferimento al divino per collocarsi in una sfera di senso dominata da un «[...] dispiegarsi in una serie di norme e valori privi di un denominatore comune, radicati esclusivamente nella forza della "*coutume*"»¹⁰¹.

La giustizia viene stabilita dalla nostra opinione e dal consenso, può cioè essere «[...] speciale, nazionale, vincolata alle necessità dei nostri governi»¹⁰², e perciò finanche impiegata per scopi abietti. È esemplificativo, in proposito, un passo di Voltaire che ben chiarisce come al tempo di Montaigne e delle guerre di religione francesi l'immoralità, gli egoismi e il calcolo politico, divenuti

¹⁰¹ Cappelletti 1989, 65.

¹⁰² Montaigne 2016, 741.

legittimi, fossero sfacciatamente ammantati da virtù civiche e dalle forme della giustizia:

Il cancelliere L'Hospital [...] Impedì la risoluzione del Parlamento di Parigi con cui era stato stabilito che ogni anno si sarebbe fatta una processione nel giorno di San Bartolomeo per rendere grazie a Dio e consacrare la memoria di quel massacro. Ma nel fuoco dell'evento la corte volle che il parlamento facesse il processo all'ammiraglio dopo la sua morte e che si condannassero giuridicamente due nobiluomini suoi amici, Briquemault e Cavaignes. Essi vennero trascinati alla piazza della Grève sul graticcio di vimini insieme con l'effigie di Coligny e giustiziati. Il colmo degli orrori fu aggiungere a quella moltitudine di assassini le formalità cosiddette della giustizia¹⁰³.

Se per il pensatore Bordolese la giustizia ha senso all'interno di determinate regole, anche per essa non si può parlare di valore assoluto:

[...] alla ragione spetta di prendere atto che come non esiste *il* vero così non esiste *il* giusto. Esso è dunque un valore relativo e designa una pluralità di criteri di giudizio che non si incardinano in un supporto comune, ma su di una serie di circostanze mutevoli ed irripetibili¹⁰⁴.

Quest'approccio epistemologico conduce a sostituire la dimensione del "vero" con quella del "verosimile", e il concetto stesso di conoscenza prende una forma che è possibile definire in modo più semplice e umile. Il saggio è, nella concezione scettica del pirronismo, chi, in determinate circostanze e in un determinato momento storico (vale a dire in un modo dipendente dal "qui"

¹⁰³ Voltaire 2017, II, 402.

¹⁰⁴ Cappelletti 1989, 65.

e “ora”), individua dai fatti del mondo una condizione di “verosimiglianza”. In questo è possibile riconoscere la profonda trasformazione che Montaigne, su questa scia, mette in atto nei confronti della pratica di conoscenza. Quest’ultima, infatti, modellando attraverso il pensiero la società umana, esprime – sempre in modo contingente – un sistema di regole e di leggi, attraverso le quali si confronta con un senso di giustizia strettamente vincolato alla *coutume*, in cui quel sistema viene inserito, opera e trova il suo senso.

Il capitolo undicesimo del terzo libro dei *Saggi* è intitolato *Des Boiteux* (ossia *Degli zoppi*, in italiano). Come per altri capitoli, anche questo titolo richiede un’interpretazione, per poterlo associare all’argomento trattato. Infatti, come sottolinea Nicola Panichi, «[...] apparentemente tra titolo e contenuto sembra esserci poca corrispondenza»¹⁰⁵. Eppure, questo capitolo potrebbe essere un valido punto di riferimento per comprendere la posizione di Montaigne nei confronti del diritto e dell’attività dei giudici a lui contemporanei, posizione ovviamente molto critica, alla luce dell’approccio epistemologico di Montaigne¹⁰⁶.

Per Panichi non vi sono dubbi: il capitolo, parlando degli zoppi, mira a dare una descrizione dei giudici e delle loro sentenze:

[...] l’argomento sono proprio loro, gli zoppi. Semmai, lo sforzo richiesto da Montaigne [...] risiede nel tentativo di valutare l’esatta identificazione degli zoppi con qualche altra figura ‘sociale’ presente nel saggio, cioè con i giudici – più che con le «streghe del mio vicinato» [...] Titolo e argomento completamente coinciden-

¹⁰⁵ Panichi 2004, 214.

¹⁰⁶ Al tempo del filosofo i giudici esercitavano arbitrariamente il potere repressivo, poiché le pene non ancora erano codificate. Bisognerà attendere altri due secoli perché, con la Rivoluzione francese, al legislatore venga affidata la creazione del diritto e, quindi, la determinazione delle pene, che saranno in tal modo assicurate alla legge.

ti: gli zoppi in questione sono i giudici, zoppi dell'anima, o meglio, zoppi della coscienza, zoppicanti come le loro sentenze¹⁰⁷.

Può rinvenirsi subito, all'interno del capitolo, una verifica di quanto affermato da Panichi. Montaigne racconta di un fatto accaduto in un paese poco lontano da casa sua. Poco prima, il Bordelese, di fronte agli avvenimenti di stregoneria più sbalorditivi e appariscenti, aveva scritto di non aver mai visto

[...] portento né prodigio al mondo più evidente di me stesso. Ci si abitua a ogni stranezza con la consuetudine e col tempo. Ma più mi frequento e mi conosco, più la mia difformità mi stupisce. Meno mi capisco¹⁰⁸.

Trattare la conoscenza di sé stesso come cosa non scontata ma difficile, forse impossibile, è per Montaigne, da una parte, un modo per spostare il discorso: forse l'uomo crede a cose che non sono così reali e poi, però, punisce chi fa lo stesso e chiama "stregoneria" questa falsa credenza. D'altra parte, ancora una volta, il filosofo francese invita a guardare in sé, a cercare in sé stessi quelle contraddizioni, quelle paure e quegli errori che fanno zoppicare gli uomini "di conoscenza".

Il fatto raccontato da Montaigne riguarda il caso di un giovanotto del luogo che «[...] si era divertito a simulare una notte in casa sua la voce d'uno spirito, senza pensare ad altra astuzia che a godere d'uno scherzo momentaneo»¹⁰⁹. Questo semplice scherzo aveva avuto così successo, che si era parlato di prodigio, richiamando l'attenzione di molta gente. Perciò il ragazzo aveva continuato trovando altri complici e in tre cominciarono a ingrandire lo

¹⁰⁷ Panichi 2004, 215.

¹⁰⁸ Montaigne 2016, 963.

¹⁰⁹ Montaigne 2016, 963.

scherzo, così «[...] da prediche casalinghe passarono a prediche pubbliche, nascondendosi sotto l'altare della chiesa, parlando solo di notte e proibendo che si portasse lì alcun lume»¹¹⁰. Alla fine, gli autori di questi scherzi sono stati arrestati: si tratta di un esempio molto chiaro, afferma Montaigne, un “gioco da bambini”, anche se non sempre è possibile, così facilmente, definire avvenimenti e azioni legate alla stregoneria. Eppure, proprio partendo da una storia così semplice e, apparentemente, senza particolari problematiche interpretative, Montaigne offre degli spunti di riflessione che meritano la dovuta attenzione:

Quei poveri diavoli sono ora in prigione, e probabilmente pagheranno il fio della stoltezza comune; e non so se qualche giudice non si vendicherà su di loro della propria. Si vede chiaro in questa cosa, che è tanto scoperta. Ma in molte cose di questo genere, che vanno oltre la nostra conoscenza, sono del parere che dobbiamo sospendere il nostro giudizio, senza respingerle né accettarle¹¹¹.

Il dubbio che Montaigne manifesta in questo passo riguarda proprio il comportamento dei giudici e della loro azione: i colpevoli pagheranno per la loro stoltezza, ma è possibile anche che qualche giudice si vendicherà della propria stupidità sulla loro.

Poi, Montaigne invita alla sospensione di giudizio: non è possibile giudicare ciò che non conosciamo e, se è tanto difficile anche conoscere sé stessi, da quale arroganza proviene il nostro sentenziare su tutto? Per Montaigne l'arroganza scaturisce proprio dalla ragione umana «[...] nella sua funzione claudicante di strumento giudicante»¹¹². Il giudicare senza conoscere, vale a dire attraverso l'ignoranza, per Montaigne può essere ritenuto, a ben vedere,

¹¹⁰ Montaigne 2016, 963.

¹¹¹ Montaigne 2016, 963.

¹¹² Panichi 2004, 215.

come il principale errore dello spirito occidentale, che, immancabilmente, si riversa sul diritto e sulla giustizia da esso amministrata:

Nascono molti errori nel mondo, o per dirla più chiaramente, tutti gli errori del mondo nascono dal fatto che ci insegnano a temere di far professione della nostra ignoranza, e che siamo tenuti ad accettare tutto quello che non possiamo refutare. Parliamo di tutte le cose in forma precettiva e asseverativa¹¹³.

I giudici hanno bisogno di qualche formula nuova, asserisce ironicamente Montaigne, che sia in grado di ammettere la propria ignoranza, ad esempio una sentenza che possa essere formulata in questi termini: «la Corte non ci capisce niente»¹¹⁴.

Mentre far leva sull'autorità imposta con la forza, per mascherare la propria ignoranza, risulta, evidentemente, una "strategia" alquanto assurda, su questioni che sarebbe saggio affrontare badando "al sodo" e al verosimile:

Vedo bene che ci si irrita. E mi si proibisce di dubitarne, sotto pena di punizioni esecrabili. Nuovo modo di persuadere. Per grazia di Dio, la mia convinzione non si governa a forza di pugni. Che strappazzino quelli che accusano la loro opinione di falsità. Io l'accuso soltanto d'inverosimiglianza e di temerità. [...] Chi dà forza al suo discorso con la minaccia e il comando dimostra che la ragione vi è debole¹¹⁵.

Con queste opinioni, Montaigne si schiera contro la pena di morte. Essa è una pena troppo severa perché sia inflitta senza una convinzione, più che certa, della colpevolezza o della natura del crimine che viene giudicato. Quest'ultima, infatti, non è alla portata

¹¹³ Montaigne 2016, 963-964.

¹¹⁴ Montaigne 2016, 964.

¹¹⁵ Montaigne 2016, 965.

del giudice, né di una cultura, né, tantomeno, del tribunale della ragione:

Per uccidere la gente ci vuole una chiarezza luminosa e netta. E la nostra vita è troppo concreta ed essenziale per servir da garante a tali accidenti soprannaturali e fantastici. Quanto alle droghe e ai veleni, non li metto in conto: sono omicidi, e della peggiore specie. Tuttavia anche in questo si dice che non bisogna sempre fermarsi alla confessione di questa gente. Infatti a volte sono stati visti accusarsi di aver ucciso persone che venivano trovate vive e vegete¹¹⁶.

E riguardo alla tortura come pratica per estorcere una confessione, Montaigne esprime il suo parere soprattutto nel capitolo quinto del libro secondo, intitolato *Della coscienza*. Il suo ragionamento mira immediatamente a valutazioni di tipo utilitaristico, ancor prima che morali, su quella che definisce una «[...] pericolosa invenzione»¹¹⁷. Secondo Montaigne, la tortura appare più una prova di resistenza che di verità, poiché può nasconderla colui che può sopportare la prova inquisitoriale, ma, allo stesso modo, anche colui che non vi resiste. Infatti, perché mai la tortura dovrebbe essere in grado di far affermare la verità, più di quanto dovrebbe consentire di far pronunciare una menzogna? Chi non riesce a sopportare i supplizi può, infatti, per questo stesso motivo, dire il vero e il falso allo stesso tempo. E, così, il ragionamento può essere fatto al contrario: se colui che è innocente riesce a sopportare la tortura e non confessare il falso, solo per far finire il dolore, perché mai, si chiede Montaigne, non potrebbe riuscirci il reo e non confessare, quindi, la sua colpevolezza? L'unico elemento su cui può fare affidamento sembra legato alla forza della coscienza, ma il sistema appare in definitiva poco valido e assai pericoloso:

¹¹⁶ Montaigne 2016, 965.

¹¹⁷ Montaigne 2016, 331.

Penso che il fondamento di questa invenzione poggia 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 incertezza e di pericolo. Che cosa non si direbbe, che cosa non si farebbe per sfuggire a così gravi dolori?¹¹⁸.

Il pericolo di questo sistema riguarda, per l'appunto, l'innocente che finisce per confessare ciò che non ha commesso, pur di far terminare la tortura; ciò provoca «[...] che colui che il giudice ha torturato per non farlo morire innocente, lo faccia morire e innocente e torturato»¹¹⁹.

Per Montaigne, quindi, la tortura non solo risulta un sistema inutile, ma anche inumano e ingiusto. Sono molti i popoli che, a differenza degli antichi greci o romani, ritengono immorale e crudele tormentare e straziare un uomo per il solo fatto che non si sa se sia colpevole o meno: «[...] che c'entra lui con la vostra ignoranza? Non siete forse ingiusti, voi che per non ucciderlo senza motivo gli fate peggio che ucciderlo?»¹²⁰.

9. *Un paradigma della menzogna: il caso Guerre*

L'esperienza esterna è in questo caso necessaria: un fatto, divenuto uno dei casi giudiziari più importanti del Sedicesimo secolo, è il caso Martin Guerre, un contadino francese protagonista di un furto d'identità¹²¹. Questa singolare vicenda riguarda sia la pena

¹¹⁸ Montaigne 2016, 331.

¹¹⁹ Montaigne 2016, 331.

¹²⁰ Montaigne 2016, 332.

¹²¹ Un'illuminante interpretazione di carattere letterario del caso è offerta da Sciascia 2014, 99-119. La vicenda è stata dettagliatamente analizzata sotto il profilo giudiziario e dal punto di vista sociologico da Zemon Davis 1984.

di morte, sia l'utilizzo di formule improprie, con le quali la Corte, nella sentenza, ha cercato di dipanare aspetti non così facilmente comprensibili. Su questo caso, peraltro, Montaigne scrive soltanto poche righe, ma, secondo Nicola Panichi, la vicenda rappresenta il cardine su cui si sorregge il capitolo *Degli zoppi*¹²².

Innanzitutto, ecco le parole di Montaigne a tal proposito:

Vidi nella mia giovinezza un processo che Coras, consigliere di Tolosa, fece stampare, su un fatto strano: di due uomini che si presentavano l'uno invece dell'altro. Mi ricordo (e di nessun'altra cosa mi ricordo così bene) che mi sembrò che avesse reso l'impostura di colui che giudicò colpevole così mirabile ed eccedente a tal punto le nostre conoscenze, e quella di lui che era giudice, che trovai molto arrischiata la sentenza che lo aveva condannato ad essere impiccato. Adottiamo qualche formula di sentenza che dica: «La corte non ci capisce niente»¹²³.

Approfondendo le principali fasi della vicenda: Martin Guerre scompare nel nulla nel 1548, abbandonando la moglie Bertrande e il figlio, dopo essere stato accusato dal padre di aver rubato del grano. Dopo quasi dieci anni, nel 1557, si presenta un uomo che dichiara di essere Martin Guerre e, data la grande somiglianza fisica e il fatto che era a conoscenza di molti fatti privati inerenti la vita del contadino, viene riconosciuto come Martin dalla moglie, dai familiari e dal paese intero. L'impostore vive tre anni sotto l'identità di Martin Guerre insieme alla moglie e al figlio, avendone altri due, di cui uno solo sopravvivrà. Una contesa, riguardante l'eredità del padre, induce lo zio a denunciare l'uomo come ladro d'identità nel 1559 e, l'anno successivo, egli viene assolto dalle accuse. Intanto, lo zio Pierre Guerre indaga, fino a scoprire la vera

¹²² Cfr. Panichi 2004, 222 e ss.

¹²³ Montaigne 2016, 964.

identità dell'uomo che si era spacciato per Martin: si trattava di Arnaud du Tilh, conosciuto con lo pseudonimo di "*Pansette*" e proveniente dal vicino villaggio di Tilh, nella regione di Sajas. Arnaud du Tilh si dichiara innocente e insiste nell'affermare di essere il vero Martin Guerre. Il caso viene riaperto tramite l'intervento della moglie Bertrande, la quale dichiara di essere caduta in errore nell'aver riconosciuto il marito, e l'impostore viene condannato a morte, per frode e adulterio. Tuttavia, il caso finisce in appello e la giuria si trova di fronte a una situazione molto confusa; inoltre, nel frattempo compare il vero Martin Guerre. Vengono entrambi interrogati, ma l'impostore riesce a mantenere una calma davvero sorprendente e, inoltre, sembra più chiaro e sicuro di sé nel ricordare fatti privati della vita di Martin Guerre, più di quest'ultimo. Infine, i due uomini vengono messi a confronto con i parenti e con il paese, ma soltanto il vero Martin viene riconosciuto all'unanimità. La condanna viene confermata e, solo a questo punto, l'impostore Arnaud du Tilh confessa il proprio crimine, raccontando di essere venuto a conoscenza delle informazioni sulla vita di Martin Guerre da due uomini, che lo avevano scambiato per lui.

Il giudice del processo era Jean de Coras¹²⁴, che pubblica qualche anno dopo, nel 1565, un resoconto intitolato *Arrest Memorable*. La sentenza pone degli interrogativi e dei dubbi molto interessanti, in almeno due principali aspetti. Il primo riguarda il dubbio dell'identità del vero Martin Guerre, chi è il vero e chi il falso? L'altro elemento riguarda, invece, la capacità dell'impostore di ingannare, oltre alla moglie, i familiari e un paese intero, finanche la Corte, una capacità che sfiora quasi un vero e proprio "incantesimo".

¹²⁴ Jean de Coras (1515-1572) è stato un grande giureconsulto e professore di diritto a Tolosa. Perse la vita vittima, come calvinista, delle lotte religiose. Autore di notevoli opere di diritto civile e canonico.

Particolare significativo, inoltre, è il fatto che il vero Martin Guerre, tornato durante il processo, aveva perso una gamba per colpa della guerra ed era, quindi, zoppo: il titolo del capitolo scritto da Montaigne è, appunto, intitolato *Degli zoppi*.

Ma la sentenza pone all'altro tribunale, quello della coscienza, compresa la coscienza del giudice e di Montaigne, molti dubbi: chi è il vero e il falso Martin? Se Du Tilh è il falso, perché è stato «reconnu» dalla moglie, dalle sorelle, da un paese intero che ha voluto vedere in lui Martin? Era questa, forse, la «maniera collettiva» di punire un giovane uomo che aveva abbandonato la moglie, il figlio e il paese con il pretesto della vergogna per aver rubato legna a suo padre?¹²⁵.

Ma Arnaud du Tilh, interrogato più volte dalla Corte, ricorda meglio maggiori dettagli del vero Martin Guerre, nonostante, di tutto ciò, non si riesca a trovare una valida spiegazione. La corte si aggrappa a un appiglio, Arnaud du Tilh ha dovuto necessariamente affidarsi a un potere magico:

Se Du Tilh era il falso Martin e Martin era Martin, questo poteva essere spiegato, secondo la Corte e Coras, solo per un'operazione di magia, troppo perfetta era la conoscenza da parte dell'accusato di alcuni dettagli che dovevano essere noti soltanto a chi, al contrario, non li ricordava¹²⁶.

Montaigne, soprattutto, critica non tanto la sentenza di condanna, ma il modo di giustificarla senza verifica, attraverso un ragionamento che fa della propria incapacità – a spiegare il perché du Tilh sapeva così bene gli avvenimenti della vita privata di Martin Guerre – una prova di un potere, a dir poco, prodigioso. Il Bor-

¹²⁵ Panichi 2004, 224.

¹²⁶ Panichi 2004, 225.

dolese aveva scritto, infatti, all'inizio del capitolo ventunesimo del Libro primo, dal significativo titolo *Della forza dell'immaginazione*:

Fortis imaginatio generat casum, dicono i dotti. Io sono di quelli che sentono moltissimo la forza dell'immaginazione. Tutti ne sono colpiti, ma alcuni ne sono sconvolti. Il suo stigma mi trafigge. E la mia astuzia è di sfuggirle, non di resisterle¹²⁷.

E più avanti, nello stesso capitolo, eccolo affermare ancora la natura di tale potere:

È verosimile che il principale credito che si dà ai miracoli, alle visioni, agli incantesimi e a simili fatti straordinari derivi dalla potenza dell'immaginazione che agisce principalmente sugli animi del popolo, più malleabili. Si è colpita la loro credulità a tal punto che pensano di vedere quello che non vedono¹²⁸.

Questa sentenza, «culmine del parlare dogmatico e risolutivo»¹²⁹, diventa, per Montaigne, l'esempio di una giustizia che, per affermare sé stessa, non esita a fingere conoscenza e forza, laddove non ne ha. L'accusa è quella di *hardiesse*, di essere cioè troppo audace, spavalda e arrogante. Invece di proclamare semplicemente, in mancanza di prove, che «[...] la Corte non ci capisce niente»¹³⁰, viene emanata una sentenza di condanna a morte con un sospetto di magia, che si determina solo dopo il confronto e quando il vero Martin Guerre era stato riconosciuto da tutti. E così

¹²⁷ Montaigne 2016, 88.

¹²⁸ Montaigne 2016, 90.

¹²⁹ Montaigne 2016, 467.

¹³⁰ Si tratta della formula che Montaigne chiede per le sentenze nei casi difficili e senza prove schiaccianti, già citata in precedenza.

La memoria ‘prodigiosa’, ‘miracolosa’, ‘magica’, diviene memoria tragica, elemento fondatore della tragedia tanto da fa pendere surrettiziamente il piatto della bilancia, argomento particolare e viziato in partenza, segno dell’incapacità umana di riconoscere i propri limiti¹³¹.

Per Montaigne, in aperta polemica contro le modalità – a suo avviso, discutibili – attraverso le quali si rende “giustizia”, il caso Guerre offre l’ennesimo esempio per dimostrare come un approccio arrogante dei giudici, nei confronti delle esperienze pratiche, può portare al compimento di errori irreparabili.

10. *Il ruolo dell’esperienza nel pensiero critico montaignano*

È difficile interpretare il pensiero di Montaigne – in quel percorso di vita rappresentato anche dallo stile di un libro, i *Saggi*, più volte modificato, con frasi aggiunte, capitoli scritti in momenti diversi e opinioni personali che si confrontano tra loro – senza far appello all’importanza che ha l’esperienza per il cammino dell’uomo saggio. La parola “saggio”, nel contesto di riferimento, assume il significato di saggiarsi, il continuo mettersi alla prova dell’uomo di conoscenza. Tutto ciò rappresenta un libero e onesto confrontarsi con sé stessi attraverso gli altri, vale a dire comparare l’esperienza con l’alterità¹³²: «Questo, lettore, è un libro sincero»¹³³, aveva esordito Montaigne nel suo messaggio *Al lettore*. Forse, è questo il senso dell’*incipit* dell’ultimo capitolo dei *Saggi* che può, meglio di tutto, sintetizzare la chiave di lettura principale del pensiero di Montaigne: «Non c’è desiderio più naturale del desiderio di conoscenza. Noi saggiamo tutti i mezzi per poterci arrivare.

¹³¹ Panichi 2004, 228.

¹³² Per un raffronto sulla forma saggistica quale racconto introspettivo e opera aperta in Montaigne e Sciascia, si rimanda ad Ambroise 2019, 131-142.

¹³³ Montaigne 2016, 3.

Quando la ragione ci fa difetto, ci serviamo dell'esperienza»¹³⁴.

Per Montaigne, l'esperienza empirica ha il compito precipuo di colmare la delusione, laddove la ragione non riesce a soddisfare il desiderio di conoscenza. E in ciò sembra suggerire un ribaltamento delle gerarchie: questo «[...] mezzo più debole e meno degno»¹³⁵ ha tante forme come la ragione e, forse, proprio l'esperienza consegna la vera immagine delle cose, vale a dire che «[...] non c'è alcuna qualità così universale come la diversità e la varietà»¹³⁶.

Lo scetticismo di Montaigne, per la pretesa della ragione di aspirare alla verità ultima, assoluta e universale, parte proprio da queste considerazioni. Per quanto sofisticate esse siano, le teorie filosofiche astratte e razionali non riescono a contenere mai la varietà e la diversità che è possibile sperimentare in natura attraverso l'esperienza. Soltanto tenendo conto di queste convinzioni è possibile comprendere, ad esempio, i dubbi e la diffidenza di Montaigne nei confronti di quanti credono sia possibile ingabbiare le diversità del comportamento umano in un codice di diritto, presuntivamente esaustivo e definitivo nella sua completezza¹³⁷, oppure nel diritto naturale.

Se la verità è sempre provvisoria, questo significa che può essere individuata soltanto nell'equilibrio, sempre mutevole, di un determinato stato delle cose, nel tempo e nello spazio. E può essere individuata rispetto a quelle abitudini che diventano regole di un tessuto sociale capace di comportarsi in modo simile al corpo vivente, mai uguale, ma sempre tendente all'equilibrio, alla migliore condizione statica nel suo stare al mondo (nel sapersi adeguare e nell'essere vivente, per l'appunto). Una verità di questo

¹³⁴ Montaigne 2016, 996.

¹³⁵ Montaigne 2016, 996.

¹³⁶ Montaigne 2016, 996.

¹³⁷ Cfr. Montaigne 2016, 997.

tipo, condotta alla luce dall'esperienza, è alla portata di ogni uomo saggio, vale a dire di ogni individuo capace di sospendere qualsivoglia tipologia di giudizio statico e conclusivo, perché curioso di dialogare con l'alterità, in un processo empatico che è il modo più corretto per ottenere informazioni e conoscenze dal mondo.

E quel che vale per l'uomo di conoscenza deve valere anche per il magistrato, che si trova a dover decidere. Senza dimenticare affatto che, per Montaigne, anche per il giudice dovrebbe esservi la possibilità di una semplice sospensione del giudizio, una formula che possa permettere alla corte di dire che su quel fatto "non ha capito niente"¹³⁸.

Il pensiero del filosofo francese è stato alcune volte accostato a un approccio conservatore, questo sia per la sua posizione scettica (per cui se nessuna struttura sociale può considerarsi giusta in assoluto, allora qualsiasi struttura sociale può andar bene), sia per la sua ostilità ai cambiamenti violenti e dogmatici, spesso anticipatori della rottura di un equilibrio e di un peggioramento della condizione della comunità. Ma questa visione risulta errata soprattutto se messa a confronto con la sua capacità nel valutare l'alterità non come il nemico da combattere per affermare unicamente sé stessi, ma come una parte del mondo dal cui confronto avviare un percorso di conoscenza; senza dubbio capacità non comune all'epoca in cui è vissuto (e, con tutta probabilità, anche oggi), sicuramente innovativa.

Quel che si può ritenere è che Montaigne non intendeva difendere un potere autoritario, ma individuare nella *coutume* quel principio autoregolatore da rispettare anche nel suo continuo modificarsi. Il concetto di *coutume* e il ruolo che essa assume nello sviluppo e nell'equilibrio di una struttura sociale, rappresentano

¹³⁸ Cfr. Montaigne 2016, 964: «Adottiamo qualche formula di sentenza che dica: "La Corte non ci capisce niente"».

il perno su cui ruota l'intero pensiero del Bordolese sul diritto. Il fatto che essa sia sempre in trasformazione è il motivo per cui il giudice ha di fronte una difficoltà che può affrontare solo attraverso la propria saggezza e un grande atto di umiltà. Difficoltà che riguarda il rapporto tra la difesa delle regole sociali nate dalla *coutume*, che s'impongono in una data comunità, e la consapevolezza che ogni azione non è mai uguale a un'altra: all'interno di un processo che si modifica momento dopo momento.

Di conseguenza ciò che è giusto, anche dal punto di vista delle leggi, non può essere determinato in modo assoluto, ma si riferisce sempre a «[...] una pluralità di criteri di giudizio che non si incardinano in un supporto comune, ma su una serie di circostanze mutevoli ed irripetibili»¹³⁹. In questo senso si ha a che fare sempre con un "qui e ora" ed è per questo che bisogna essere in grado anche di ammettere il valore relativo di ogni giudizio.

11. *Conclusioni: il pensiero giuridico di Montaigne*

Il relativismo che nasce dalla negazione del concetto assoluto di giustizia e, perciò, dalla rinuncia al diritto naturale, viene in qualche modo ammorbidito, nella sua componente nichilista, da un nuovo fondamento, capace di tenere unito il senso e il valore delle leggi. Il presupposto in questione è rappresentato dalla *coutume*: in quest'accezione, non a caso, le leggi «[...] non galleggiano nel vuoto»¹⁴⁰, ma si legano e si integrano attraverso essa, che «[...] sembra così occupare il posto lasciato libero dalla Natura»¹⁴¹. Inutile, quindi, per Montaigne cercare di raffinare, di estendere e di perfezionare un codice delle leggi: da questa via non si otterranno miglioramenti di sorta, poiché sarà difficile che

¹³⁹ Cappelletti 1989, 65.

¹⁴⁰ Cappelletti 1989, 72.

¹⁴¹ Cappelletti 1989, 72.

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 appaiare così esattamente che non vi resti qualche circostanza e diversità che richieda una diversa considerazione di giudizio¹⁴².

Le leggi, nonostante il loro carattere di arbitrarietà, devono essere seguite da ogni cittadino, che in questo modo contribuisce alla solidità del tessuto sociale. Questo è il giusto modo di considerare il valore delle norme e non per il loro legame a un ideale di giustizia volutamente ritenuto assoluto e universale. Il dovere di obbedienza alle leggi è ciò che vincola ogni cittadino alle regole comunitarie; da questo punto di vista, sarebbe utile determinare la sfera pubblica e quella privata in cui ogni uomo si trova coinvolto.

Se quella pubblica è il luogo in cui l'uomo si vincola nel patto sociale, quella privata diventa il posto della libertà, in cui il percorso di conoscenza si libera dalle pretese assolutistiche, per ricercare, nell'esperienza quotidiana, le tracce del movimento della vita. Queste ultime, se pure continuano a essere chiamate "verità", sono sempre in continuo divenire, complici del movimento incessante della vita. E, qualche volta, il percorso di conoscenza dell'uomo saggio si confronta con gli errori di una società che non sa ammettere l'ignoranza: «Nascono molti errori nel mondo, o per dirla più chiaramente, tutti gli errori del mondo nascono dal fatto che ci insegnano a temere di far professione della nostra ignoranza»¹⁴³. Gli uomini imparano a discutere, d'altronde, «[...] solo per contraddire, e poiché ognuno contraddice e viene contraddetto, ne deriva che il frutto della disputa è distruggere e annientare la verità»¹⁴⁴.

¹⁴² Montaigne 2016, 997.

¹⁴³ Montaigne 2016, 963.

¹⁴⁴ Montaigne 2016, 864.

E questo è quello che può capitare anche al giudice, se è animato dagli stessi inopportuni propositi di affermare la propria verità posta come assoluta: il magistrato dovrà adoperarsi in concreto per comprendere quei caratteri di novità e di singolarità che ogni fatto e azione umana portano, inevitabilmente, con sé.

L'ignoranza, come presunzione di conoscenza, è, probabilmente, per il Bordoiese l'elemento più critico della cultura in cui vive: «[...] il fatto che ognuno si vede così deciso e soddisfatto, che ognuno pensa di capirci abbastanza, significa che nessuno ci capisce nulla»¹⁴⁵. Montaigne prende le distanze da questa modalità arrogante di proporsi al confronto, facendo appello al giusto riconoscimento dei propri limiti e della propria debolezza:

[...] alla mia debolezza così spesso riconosciuta devo l'inclinazione che ho alla modestia, alla sottomissione alle credenze che mi sono prescritte, a una costante freddezza e moderazione di opinioni, e l'avversione a quell'arroganza importuna e litigiosa, che crede in sé stessa e si fida di sé completamente: nemica mortale di disciplina e di verità¹⁴⁶.

Questa professione di consapevole modestia avvicina Montaigne ai grandi filosofi che prima e dopo di lui hanno elevato l'umiltà e il dubbio a strumenti di conoscenza: di questa ulteriore innovazione radicata nel passato la cultura europea del tempo, dominata in campo politico dall'istinto di aggressione, aveva particolare bisogno.

Conformemente al suo pensiero estraneo al fenomeno religioso, Montaigne divincola il diritto dalla teologia sostenendo l'impossibilità di provare razionalmente che le leggi positive siano informate a un criterio universale di giustizia. Egli rifiuta perciò il trascendentalismo medievale laddove considera la legge come

¹⁴⁵ Montaigne 2016, 1007.

¹⁴⁶ Montaigne 2016, 1007.

mero comando e prodotto della volontà. Quest'ultima, non più opera della ragione, non solo è forza produttiva della legge, ma ne costituisce anche l'essenza. In un mondo dove ogni ordinamento politico trae la propria origine dalla consuetudine, il diritto non può che essere il frutto di una scelta deliberata in un passato non sempre conoscibile, un insieme di norme volte al conseguimento di soli, precisi, concreti scopi politico-sociali. Per Montaigne, esso è, pertanto, un valido strumento della ragione critica, utile a rendere l'uomo consapevole che nella vita collettiva ogni norma è il prodotto di una opzione contingente e provvisoria. Il merito del filosofo francese risiede, dunque, nell'aver anticipato di circa mezzo secolo il giusnaturalismo moderno e il suo atto di fondazione, individuabile nell'opera di Ugo Grozio¹⁴⁷.

Inoltre, appare una forzatura considerare Montaigne semplicemente un precursore del positivismo. Il pensatore, pur condividendo col positivismo giuridico l'autonomia del diritto dai dettami della morale, ritiene, tuttavia, che il diritto sia formato dalla legge positiva nella misura in cui quest'ultima derivi dalla *coutume*. La norma civile, per essere valida all'interno di un ordinamento, oltre che promanare dall'autorità politica, deve essere concretamente dotata di una forza capace di plasmare la vita sociale: le deriva dalla consuetudine.

Un tale approccio relativistico permette il consolidarsi di una giurisprudenza che individua il proprio ruolo nell'adattare le leggi alle condizioni specifiche che la *coutume* di una comunità stabilisce:

Il diritto non si identifica quindi esclusivamente nella legge positiva, ma in un processo che la ingloba condizionandola al rispetto di principi ordinati dalla «Coustume»: esso è in primo luogo il pro-

¹⁴⁷ Sul giurista e filosofo autore del *De iure belli ac pacis*, si veda Luongo 2008, 593-612.

dotto storico di una società ad un certo momento di sviluppo¹⁴⁸.

Le riflessioni di Montaigne sul diritto non possono pertanto ascriversi a una precisa dottrina, poiché contenuti che nei secoli successivi saranno caratterizzanti del giuspositivismo si mescolano a un insopprimibile residuo di giusnaturalismo, sebbene non razionalistico, il diritto naturale venendo soppiantato nei suoi *Saggi* dalla forza costruttiva e vincolante della consuetudine, «[...] seconda natura, [...] non meno potente»¹⁴⁹.

Riferimenti bibliografici:

- Adam G. – Mazzacane A. 1974 (a cura di), *Le origini dell'assolutismo in Francia*, Messina – Firenze.
- Ajello R. 2018, *Civiltà moderna. Lineamenti storici e problemi italiani*, Napoli.
- Ajello R. 2015, *Dalla metafisica alla socialità. La rivoluzione moderna e le ambiguità italiane*, Napoli.
- Ajello R. 2013, *Dalla magia al patto sociale. Profilo storico dell'esperienza istituzionale e giuridica*, Napoli.
- Ajello R. 1994, *Il problema storico del Mezzogiorno. L'anomalia socioistituzionale napoletana dal Cinquecento al Settecento*, Napoli.
- Alfieri V. E. 1959, *Politica e morale in Montaigne*, Venezia.
- Ambroise C. 2019, *Del saggiare, del saggiarsi. Sciascia e Montaigne*, con premessa di V. Ferretti, "Todomo. Rivista internazionale di studi sciasciani", 9, 131-142.
- Battista A. M. 1979, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano.
- Battista A. M. 1998, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova.
- Bigiavi W. 1950, *Montaigne letto da un giurista*, "Rivista trimestrale di diritto e procedura civile", 4, 1113-1127.
- Birocchi I. 2002, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Torino.
- Bobbio N. 1976, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero poli-*

¹⁴⁸ Cappelletti 1989, 74.

¹⁴⁹ Montaigne 2016, 944.

- tico, Torino.
- Bodin J. 1988, *I sei libri dello Stato*, ed. italiana a cura di M. Isnardi Parente – D. Quaglioni, Torino.
- Burke P. 1998, *Montaigne: un profilo*, Roma.
- Cappelletti F. A. 1989, *Legge «Coustume» Alterità. Lo scetticismo moderno e il diritto*, Napoli.
- Cavanna A. 1982, *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, I, Milano.
- De Caprariis V. 1959, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli.
- Di Bello A. 2014, *Stato e sovranità nel De Republica libri sex di Jean Bodin*, Napoli.
- Fassò G. 2003, *Storia della filosofia del diritto. II. L'età moderna*, Roma – Bari.
- Fioravanti M. 2013, *Costituzione*, Bologna.
- Garavini F. 1991, *Mostri e Chimere. Montaigne, il testo, il fantasma*, Bologna.
- Hazard P. 1935, *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, ed. italiana a cura di P. Serini, Torino 2008.
- Hofmann H. 2003, *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, ed. italiana a cura di G. Duso, Roma – Bari.
- Kantorowicz E. H. 1989, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino.
- Lugli V. 1935, *Montaigne*, Lanciano.
- Luongo D. 2007, *Consensus Gentium. Criteri di legittimazione dell'ordine giuridico moderno. I. Oltre il consenso metafisico*, Napoli.
- Luongo D. 2008, *Consensus Gentium. Criteri di legittimazione dell'ordine giuridico moderno. II. Verso il fondamento sociale del diritto*, Napoli.
- Macchia G. 2011, *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Milano.
- Massarenti A. 2006 (a cura di), *Montaigne. Vita, pensiero, opere scelte*, Milano.
- Meinecke F. 1977, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze.
- Mengoni L. 1985, *I pensieri di Montaigne sul diritto*, in L. Mengoni, *Diritto e valori*, Bologna, 103-119.
- Montaigne (de) M. 1953, *Saggi*, ed. italiana a cura di V. Enrico, Roma.
- Montaigne (de) M. 1970, *Saggi*, ed. italiana a cura di F. Garavini, Milano.
- Montaigne (de) M. 2016, *Saggi*, ed. italiana a cura di F. Garavini – A. Tournon, Milano.
- Mousnier R. 2002, *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, Napoli.
- Opocher E. 1997, *Lezioni di filosofia del diritto*, Padova.
- Panichi N. 2004, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Mon-*

- taigne*, Firenze.
- Papàsogli B. 2008 (a cura di), *I moralisti classici*, Bari.
- Petrucci V. 2020, *Il Saggio e la Peste: Montaigne sindaco di Bordeaux (1581-1585)*, in G. Palmieri (a cura di), *Oltre la pandemia. Società, salute, economia e regole nell'era post Covid-19*, vol. I, 555-564.
- Petrucci V. 2017, *Le ostriche di Montaigne. Prolusione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2017-2018*, Campobasso.
- Piano Mortari V. 1973, *Il potere sovrano nella dottrina giuridica del XVI secolo*, Napoli.
- Popkin R. H. 2000, *Storia dello scetticismo*, Milano.
- Procacci G. 1955, *Classi sociali e monarchia assoluta nella Francia della prima metà del sec. XVI*, Torino.
- Quagliioni D. 1992, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova.
- Quagliioni D. 2004, *La sovranità*, Roma – Bari.
- Ragghianti R. 2001, *Introduzione a Montaigne*, Roma – Bari.
- Reinhard W. 2001, *Storia del potere politico in Europa*, Bologna.
- Richet D. 1998, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, Roma – Bari.
- Rossi G. 2008 (a cura di), *Il rinascimento politico in Francia. Diritto politica e storia*, Roma.
- Sciacca E. 1975, *Le radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese del primo Cinquecento*, Milano.
- Sciascia L. 2014, *Il teatro della memoria. La sentenza memorabile*, Milano.
- Senellart M. 2013, *Le arti del governare. Dal regimen medievale al moderno concetto di governo*, Napoli.
- Skinner Q. 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna.
- Slongo P. 2010, *Governo della vita e ordine politico in Montaigne*, Milano.
- Taranto D. 1994, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*, Milano.
- Tauro G. 1928, *Montaigne*, Milano – Roma – Napoli.
- Terni M. 1995, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed Età moderna*, Roma – Bari.
- Tomasi di Lampedusa G. 1995, *Montaigne*, in *Opere. I racconti, Letteratura inglese, Letteratura francese*, 1463-1479.
- Tommaso d'Aquino 1964-1975, *La Somma teologica*, ed. italiana a cura di T. Centi, Firenze.
- Valeri D. 1925, *Montaigne*, Roma.
- Villey M. 1986, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano.

- Voltaire 2017, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, vol. II, Torino.
- Wojciechowska Bianco B. 1979, *Nel crepuscolo della coscienza. Alterità e libertà in Montaigne*, Lecce.
- Zemon Davis N. 1984, *Il ritorno di Martin Guerre. Un caso di doppia identità nella Francia del Cinquecento*, Torino.
- Zendri C. 2007, *Pierre Gregoire tra leges e mores. Ricerche sulla pubblicistica francese del tardo Cinquecento*, Bologna.

