

BARBARA WOJCIECHOWSKA BIANCO

LA CONCEZIONE CICERONIANA DELLO STATO IN MONTAIGNE

Montaigne contesta in molte pagine dei *Saggi*, in modo più o meno esplicito, la concezione ciceroniana dello Stato e soprattutto la matrice ideologica che ne sta alla base: la filosofia della natura e la conseguente esistenza di un diritto naturale.

Il suo dissenso da Cicerone fa ovviamente riferimento ai trattati morali e a quel tanto del pensiero del *De republica* che poteva conoscere attraverso il *De civitate Dei* di Sant'Agostino e le *Divinae Institutiones* di Lattanzio (1).

Cicerone crede che l'uomo, per sua essenza, è portatore di valori morali e tende a realizzare il bene sociale. L'uomo è essere dotato di coscienza e di *ratio recta* e porta impressi i dettami morali che corrispondono ad un valore universale (2).

Dopo aver richiamato questa concezione dell'Arpinate, Montaigne contrappone la propria concezione dell'uomo, sostenendo che egli è imperfetto per essenza. Cita allora un passo di *de officiis* (I, 31): *Sic est faciendum ut contra naturam universam nihil contendamus; ea tamen conservata, propriam sequamur*, ma solo come affermazione da contraddire (3).

«A che pro, scrive Montaigne, quelle punte elevate della filosofia su cui nessun essere umano si può fermare e quelle norme che eccedono la nostra pratica e le nostre possibilità. Cicerone propone immagini di vita che né colui che le propone né colui che le ascolta hanno speranza né voglia di seguire» (4). Se ci fosse una legge morale universale gli uomini, almeno nell'intenzione, tenderebbero ad attuare i precetti di questa legge. Ma così non è. Gli uomini procedono così. «Si lascia, continua Montaigne, che le

(1) Montaigne attinge più a Lattanzio che a Sant'Agostino, perché più vicino ideologicamente a Cicerone.

(2) Cfr. E. Berti, *Il «De re publica» di Cicerone e il pensiero politico classico*, Padova 1963, 14-16.

(3) Le citazioni dei brani degli *Essais* nell'originale sono fatte secondo l'edizione a cura di M. Rat, Paris, Garnier 1967; quelle in traduzione, secondo l'edizione di F. Garavini, Milano 1970.

(4) III, IX, 1319.

leggi e i precetti seguano la loro strada, noi ne percorriamo un'altra, non solo per sregolatezza dei costumi, ma spesso per opinione e giudizio contrari». «Ho visto, scrive Montaigne, un gentiluomo che con una mano scriveva versi licenziosi e con l'altra la più puntigliosa riforma teologica. Ci sono i giudici che mentre condannano un adulterio, scrivono un bigliettino amoroso alla moglie del collega» (5). L'uomo, secondo Montaigne, ha la grande abilità di inventarsi le norme per non rispettarle, per cui esse si riferiscono ad un uomo che in realtà non esiste. Il grande oratore romano, per Montaigne, s'ingegna solo a formulare dei paradossi per far colpo sugli altri, per convincere delle sue vane invenzioni.

Montaigne ridicolizza il concetto di natura e mette in questione un altro principio ciceroniano, che vedeva la morale dell'uomo come unità tra la teoresi e la prassi (6), cioè tra il precetto e l'azione morale (7). Per Montaigne mancano tutt'e due le premesse: l'uomo non si pone alcuna finalità morale (salvo pochissimi esempi, egli ne conosce solo cinque durante tutta la storia dell'umanità) né agisce con intenzione di far bene.

Ma quel che è più paradossale è che per questa confutazione Montaigne attinge da Lattanzio le teorie di Carneade che Cicerone aveva messo in bocca a Filo nel III libro del *De republica*. Sappiano che Cicerone difendeva la tesi del diritto naturale (8) e, come possiamo constatare dopo la scoperta dell'opera, che difendeva questa concezione contrapponendola a quella del relativismo legislativo e politico, di cui aveva fatto portavoce Filo, sostenitore, verosimilmente fedele, del pensiero di Carneade.

Montaigne si appropria dell'argomentazione di Filo e la sviluppa in

(5) *Ibidem*.

(6) Cfr. Berti, *op. cit.*, 20-26.

(7) La prassi non coincide con la teoresi: anche gli autori delle regole (i filosofi, i legislatori, i medici) contravvengono alle norme da loro stabilite: «En toutes les chambrées de la philosophie ancienne cecy se trouvera, qu'un mesme ouvrier y publie des reigles de temperance et publie ensemble des escrits d'amour et de desbouche. Et Xenophon, au giron de Clinias, escrivit contre la volupté Aristippique. Mais c'est que Solon se represente tantost soy-mesme, tantost en forme de legislateur: tantost il parle pour la presse, tantost pour soy, et prend pour soy les reigles libres et naturelles, s'asseurant d'une santé ferme et entiere... Les medecins mangent le melon et boivent le vin fraiz, ce pendant qu'ils tiennent leur patient obligé au sirop et à la panade». (III, IX 431 ss.). L'uomo, quindi, non è capace di un'autentica saggezza: «L'humaine sagesse n'arriva jamais aux devoirs qu'esse s'estoit elle mesme prescrit».

(8) L'incarico di rispondere all'attacco condotto da Filo sulle orme di Carneade sarà dato a Lelio e a Scipione. Montaigne segue con interesse la polemica di Carneade contro Crisippo, difensore della legge naturale. Egli infatti parla più volte di questa disputa (II, XII, 662), di cui trova notizia in Cicerone. L'autore degli *Essais* conosce bene quest'aspetto dell'arte retorica, che consisteva nel servirsi degli argomenti dell'interlocutore, per capovolgerli e sostenere la tesi contraria. Egli rileva infatti come Carneade si servisse degli stessi argomenti che gli forniva Crisippo per combattere le sue stesse tesi (II, XII, 662).

numerosi capitoli dei *Saggi*. Filo, per dimostrare che «se le leggi ci fossero date dalla natura, sarebbero le medesime nei momenti diversi», aveva dichiarato (*De republica* 3, 11-18) che ciò è impossibile, perché la virtù non ammette incoerenza, né la natura permette la varietà: *nec inconstantiam virtus recipit, nec varietatem natura patitur*.

Montaigne accoglie la tesi di Filo (e Carneade) e la arricchisce di esempi. Gli uomini, egli dice, vivono seguendo valori e criteri più disparati. Egli stende la lista di questi comportamenti che sono non solo diversi, ma in contraddizione tra di loro, attingendo a fonti storiche o all'esperienza diretta. Licurgo, scrive, apprezza il furto che per noi è colpa (9), gli Indiani fanno all'amore all'aperto, noi nell'intimità della casa. Nel mondo regna la varietà di valori e di opinioni. Gli stessi filosofi, che dovrebbero essere esperti nel distinguere il bene dal male, ironizza Montaigne, hanno opinioni diverse sul vizio e la virtù (10). Non c'è un solo processo dove il verdetto è pronunciato all'unanimità, e un collegio di giudici non riconferma mai il giudizio del collegio precedente (11).

Gli argomenti di Filo insistevano poi su un altro punto. Oltre alle differenze individuali nel comportamento umano, vi sono anche differenze di costume, di istituti e di leggi, non solo tra i diversi popoli, ma anche all'interno dei medesimi, secondo le diverse epoche storiche (12).

Qui Filo poneva provocatoriamente una domanda che doveva essere sconvolgente per tutto l'assetto del diritto patrimoniale romano: *Cur enim pecuniam non habet mulier?*

Questi argomenti di Filo mandavano in estasi Montaigne che si sbizzarrisce per decine di pagine nel citare gli esempi in favore di questa tesi. Quasi tutto il capitolo XXIII del primo libro dei *Saggi* consiste in un elenco in cui si susseguono i più strani esempi di costumi dei vari paesi. Le leggi sono allora per Montaigne «un mare fluttuante di opinioni di un popolo o di un principe, che dipingono la giustizia di tanti colori e l'acconceranno di tante fogge (13). Che bontà mai è quella oggi che vediamo in onore e domani non lo sarà più e che, varcato un fiume, diventa crimine? Che verità è quella che è limitata da queste montagne, e che per la gente che sta dall'altra parte è menzogna?». Non può quindi esistere una concezione universale della legge. In un altro passo Montaigne riprende l'argomento, sempre espresso da Filo, sulle origini delle leggi: tutto il diritto si riduce a

(9) II, XII, 652.

(10) II, XII, 665.

(11) *Ibidem*.

(12) *Genera vero si velim iuris, institutorum, morum consuetudinumque describere, non modo in tot gentibus varia, sed in una urbe, vel in hac ipsa* (III, 9, 14; 10-17).

(13) II, XII, 700.

quello civile, cioè positivo, il che esclude l'esistenza del diritto naturale. Montaigne conosceva questo testo nella redazione di Lattanzio, che testualmente dice: *ius autem naturale esse nullum*.

Per provare che le leggi sono creazione della storia, Montaigne fornirà molti argomenti: «Le leggi, dice, derivano dall'uso, si rafforzano per forza del tempo, e non per la qualità delle loro origini» (14). In un altro passo esporrà il suo pensiero ancora più concisamente: «Le leggi mantengono il loro credito non perché sono giuste, ma perché sono leggi. Questo, dice con ironia, è il fondamento mistico della loro autorità» (15). Qui Montaigne divinava il testo di un passo del *De republica* che poi abbiamo potuto conoscere: *legesque poena, non iustitia nostra comprobantur*.

Montaigne segue lo stesso argomento in un passo famoso: «Le leggi di coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine; ciascuno, infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso» (16).

Carneade, per bocca di Filo, in Lattanzio risulta aver detto: «Gli uomini sancirono il diritto per proprio utile, dal momento che esso venne spesso cambiato a secondo dei costumi e nell'ambito di una medesima società a secondo dei tempi» (*iura sibi homines pro utilitate sanxissent, scilicet varia pro moribus et apud eosdem pro temporibus saepe mutata*) (17).

Se esistesse il diritto naturale, sostenne Filo, le leggi realizzerebbero la giustizia, ma la prassi dimostra che l'ingiustizia è alla base dell'ordinamento giuridico: «o non esiste affatto la giustizia o se essa esiste in qualche modo è il colmo della stoltezza, perché il sevizioso del vantaggio altrui nuocerebbe a se stessa» (*aut nullam esse iustitiam aut, si aliqua, summam esse stultitiam, quoniam sibi noceret alienis commodis consulens*), testimonia per noi Lattanzio. Sant'Agostino dice: «Filo stesso si accollò la parte di coloro che pensano che non si può governare lo Stato senza ingiustizia» (*de civ. Dei* 2, 21) (*Suscepit enim Philus ipse disputationem eorum, qui sentirent sine iniustitia geri non posse rem publicam*) (18).

(14) II, XII, 775.

(15) III, XIII, 1433.

(16) I, XXIII, 150. A questo passo segue il commento: «Mais le principal effet de sa puissance (legge che deriva dal costume): c'est de nous saisir et empieter... De vray, parce que nous les humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veüe, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons autour de nous et infuses en nostre ame par semence de nos pares, il semble que ce soyent les generalles et naturelles». Le leggi dunque hanno una forte presa su di noi, ma non perché siano giuste, generali e naturali, ma perché così le abbiamo imparate dalla prima infanzia.

(17) Lattanzio, *Div. Inst.* 5, 16, 2-13.

(18) *De civ. Dei* 2, 21.

Montaigne su questo argomento rincara la dose: la prassi giuridica abonda in azioni immorali anche perché i legislatori sono fatti da gente sciocca, che ha in odio l'uguaglianza. La legislazione francese favorisce il disordine e la corruzione: «Gli avvocati e i giudici trovano in ogni causa cavilli sufficienti per volgerla come meglio piace» (19). La legge punisce diversamente i nobili e diversamente il popolo (20).

Montaigne allora vorrà distruggere un altro argomento caro a Cicerone, il principio del *consensus omnium* (21). La legge e lo Stato sarebbero il risultato del consenso di un *populus* che in Cicerone è garante della giustizia e dello stesso Stato, che non può sussistere senza di essa. Il popolo è allora una collettività di pari e liberi.

Montaigne giunge a ridicolizzare queste idee, chiamando Cicerone un «filosofo sfortunato», sfortunato perché i suoi principi sul consenso del popolo non si sono avverati nemmeno una sola volta nella storia dell'umanità:

«Ora essi sono così sfortunati (infatti come posso chiamare se non sfortuna il fatto che tra un numero infinito di leggi a cui la fortuna... abbia permesso di essere universalmente accettata per consenso di tutti i popoli?), sono dico così disgraziati, che di queste tre o quattro leggi scelte non c'è una sola che non sia contraddetta né smentita, non da un solo popolo, ma da molti. Ora l'universalità dell'approvazione è il solo segno evidente dal quale essi possono dedurre alcune leggi naturali. Di fatto, quello che la natura ci avesse davvero dato, lo seguiremmo senz'altro con comune consenso» (22).

Il *populus* in Cicerone è portatore dei valori morali che concorrono alla realizzazione dello Stato basato sull'etica.

Per Montaigne invece il popolo è una massa amorfa che subisce passivamente i dettami del costume e del regime politico vigente. Se vive nella democrazia, «considera mostruosa la monarchia», ma ciò che è grave è che

(19) II, XII, 774.

(20) I, XXIII, 122.

(21) Per Montaigne mancano tutte le premesse per la validità della concezione ciceroniana del *consensus omnium*, che egli chiama «le commun consentement de l'approbation» («Or c'est la seule enseigne vray-semblable, par laquelle ils (i sostenitori del diritto naturale) puissent argumenter aucunes loix naturelles, que l'université de l'approbation»). Le leggi naturali impresse nella nostra coscienza avrebbero la forza di impedire a ciascun uomo di comportarsi diversamente da ciò che esse prescrivono. «Et non seulement, continua Montaigne, toute nation, mais tout homme particulier ressentiroit la force et la violence que luy ferait celuy qui le voudroit pousser au contrair de cette loy». Non si trova quindi alcun argomento a sostegno delle tesi di Cicerone. Se avessimo ricevuto ordini e regole precise dalla natura, conclude Montaigne, ci sarebbe il consenso universale a livello morale, legislativo e politico («car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivons sans doute d'un commun consentement» (II, XIII, 652).

(22) II, XII, 770.

preferisce la monarchia alla repubblica e alla democrazia, solo perché ha acquistato l'abitudine ad ubbidire ed a servire. «Non sanno apprezzare la libertà dal padrone e si precipitano a ristabilire un padrone nuovo perché non sanno prendere in odio l'autorità e tirannia» (23).

Nel popolo, per Montaigne, «tutto è confuso e vile», esso compie delle azioni basse e «private», è giudice poco esatto, facile da ingannare e facile da accontentare. Un popolo così non saprebbe né perfezionare le leggi, né creare una costituzione ideale, quella che Cicerone invece vedeva già realizzata a Roma.

Perciò in una società dove non esiste il *populus*, dove non esiste un raggruppamento, una collettività associata nel riconoscimento di un diritto e di una comune utilità (come aveva detto Sant'Agostino: *populum autem non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitas communione sociatum esse determinant, de civ. Dei* 21, 30-42), dove non esiste né il *consensus iuris*, né la *communio utilitatis* (24), bisogna abdicare all'ideale dello Stato costituzionale, in cui la politica s'identifica con l'Etica. E Montaigne dirà d'altronde esplicitamente che ogni progetto dello Stato costituzionale è «ridicolo ed inetto». L'ordine sociale non dipende quindi dall'ordine etico e lo Stato si forma al di fuori delle idee morali (25).

Cicerone e Montaigne divergeranno, com'è prevedibile, anche sul ruolo dell'uomo politico. L'autore del *De republica* vede alla guida del paese l'uomo giusto e onesto che accoglie le istanze del popolo. Montaigne li chiamerà mestatori e demagoghi che si servono dei bei discorsi in cui esaltano la virtù per dominare la folla (26); essi sfruttano persino superstizioni e credenze religiose per ottenere obbedienza e sottomissione.

Ma anche di questo Montaigne è debitore a Cicerone (27). La sua teoria dell'impostura delle religioni, anche se deve molto al pensiero del Pomponazzi, attinge a noti passi del *de natura deorum* e del *de divinatione*.

L'idealismo politico di Cicerone nella dottrina del diritto naturale aveva una sua finalità, doveva legittimare il potere e la politica espansionistica dell'Impero in nome dei grandi ideali umani. Anche la dottrina del diritto

(23) I, XXIII, 154.

(24) Montaigne muove indirettamente una obiezione al concetto ciceroniano della *communio utilitatis* nel capitolo *De l'utile et de l'honneste, e Le profit de l'un est dommage de l'autre*, ancora in polemica col Cicerone del *de officiis*: egli insiste sulla incompatibilità tra la sfera dell'interesse e del profitto con quella del valore morale ed interesse della comunità.

(25) È il caso che unisce le comunità umane che si tengono nonostante i costumi e istituzioni dissoluti e disumani. «Je vois, non une action, ou trois, ou cent, mais des moeurs en usage commun et receu si monstrueuses en inhumanité sur tout et desloyauté, qui est pour moy la pire espece des vices» (III, IX, 394).

(26) I, XIII, 128.

(27) Cfr. H. Busson, *Le nationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris 1971, 37 ss.

positivo di Montaigne aveva un preciso intento, quello di contrastare la nascente tendenza del pensiero giuridico francese (capeggiata da Valla, Budé e Bodini) (28) per ritornare alle fonti del diritto romano in primo luogo e all'idea dello Stato costituzionale (proprio teorizzata da Cicerone). La lotta contro la concezione ciceroniana dello Stato (egli si oppone a chi vuole darci le leggi latine ed imperiali) (29) è fatta con una notevole carica emotiva e dottrinale, che testimonia una profonda preoccupazione per le conseguenze politiche derivanti da questa dottrina: le fughe nell'utopia, le distorsioni ideologiche, il terrorismo in nome dei valori morali (30) da qualsiasi parte politica. Sotto questa luce i *Saggi* diventano una scrittura impegnata che ammonisce contro i pericoli della teoria del diritto naturale. Questa teoria avrà un grande consenso popolare in seguito, con la dottrina politica di Jean-Jacques Rousseau. Sarà proprio Jean-Jacques che farà i conti con Montaigne, rimproverandogli di aver «ricusato» (31) quel celebre uomo del passato che era proprio Cicerone.

(28) Nel suo *De re publica*, che Montaigne conosce e con cui polemizza (cfr. H. Friedrich, *Montaigne*, Paris 1968, 204), egli combatte contro le tesi del diritto positivo, accentuatasi con la diffusione delle opere di Machiavelli e Guicciardini.

(29) I, XXIII, 153.

(30) La questione si era posta in particolare per Platone, che «employa toutes choses ce rendre ses citoyens vertueux» (II, XVI, 29).

(31) L'autore della *Profession de foi du vicaire savoyard* dice che Montaigne ha messo in questione la bontà dell'uomo.