

La “seconda natura” e la polisemia del “costume”: alle radici della modernità

Abstract

This article provides a historical theoretical reconstruction of the semantic evolution that the phrase "second nature" underwent in the transition from ancient to early modern philosophies of habit. More specifically, the article investigates the link between the expression “second nature” and the evolution of the concept of "costume" in relation to the main meanings that this concept gradually accreted during the centuries: juridical, moral, political and epistemological. The attribution of the expression to Aristotle by the Latin commentators of the *corpus aristotelicum* starting with the mid-twelfth century has indeed altered our perception not only of the wealth of the genealogy of the concept of "second nature", but also of the polysemy of that of "custom". The general aim of this article is to provide a contribution to the historical reconstruction of the idea of custom, on which there is scarce scientific literature in the philosophical field.

Keywords: custom; “first nature”; habit, law; nature; “second nature”.

1. La seconda natura e il significato legale del costume

Il fortunato sintagma secondo il quale l’abitudine è una “seconda natura” affonda le sue radici nell’antichità greca e latina. Se ne può tentare una genealogia seguendo dei percorsi parzialmente paralleli che s’intersecano tra loro dando vita a complesse stratificazioni semantiche¹.

Anzitutto, però, è necessario fornire una precisazione linguistica e terminologica. La filosofia dell’abitudine ha le sue radici nella dottrina aristotelica dell’*ethos* e della *hexis*, variamente resi in italiano con una pluralità di lemmi (talora persino utilizzando in maniera imprecisa per entrambi il medesimo sostantivo “abitudine”), ma più correttamente da tradurre rispettivamente come “costume” (nel significato attivo di “processo di abituazione” che si dà attraverso la ripetizione) e “abito” (nel significato di “disposizione stabilmente acquisita”). In latino i due termini vanno sotto i nomi di *consuetudo* e *habitus* (o, più raramente, *habitus*) (Piazza, 2018, pp. 10-13). L’uso del sintagma “seconda natura” è associato, nell’antichità così come in età medievale, al solo termine *ethos* o *consuetudo*. A un certo punto, verrà utilizzato per rendere alcuni passi aristotelici, creando la vulgata rimasta in vita ancora oggi secondo cui esso sia contenuto nelle opere di Aristotele, malgrado le puntualizzazioni degli esperti che hanno fatto notare come ciò sia privo di fondamenti testuali (ivi, pp. 21-34). In verità il sintagma compare in greco nella tradizione esopica (associato al termine *synetheia*: cfr. Perry, 1952, p. 268) e da qui transiterebbe in latino, grazie anche alla sua fortuna presso autori come Giuliano Imperatore e Teodoro di Cirro, nelle cui opere è attestata l’espressione *deutere physis* in diretta correlazione con il termine *ethos* (Iulianus, 2015, p. 194; Theodoretus, 1864, p. 588.45). È dunque il “costume” a essere considerato una “seconda natura”, e per costume s’intende essenzialmente un comportamento ripetuto, osservabile socialmente. Mentre il concetto di natura, come è noto, è stato fatto oggetto di numerosissimi studi, quello di costume è rimasto lontano dall’attenzione degli storici delle idee, e vale a proposito quanto segnalato una ventina d’anni or sono da Donald Kelley, l’unico studioso, a quanto ci risulti, ad aver insistito con forza sulla radice giuridica della storia dell’idea di costume, a partire dalla distinzione tra natura e legge, tra *physis* e *nomos* (1990b, p. 83).

In latino il sintagma “seconda natura” è reso con due espressioni simili: *altera natura* e *secunda natura*. La prima ha attestazioni più antiche, che precedono di secoli l’uso del suo equivalente greco in Giuliano e Teodoro: la troviamo in due opere di Cicerone (106 – 43 a.C.), che in un caso l’associa alla *consuetudo*, servendosi di un’espressione [*quasi alteram quandam naturam*] che verrà ripresa dalla scolastica: “con il costume si costruisce quasi una specie di seconda natura” (Cicerone, 1976, p. 431; traduzione da noi modificata). Le prime occorrenze dell’espressione *secunda natura* in correlazione con la *consuetudo* sono invece da rintracciare nel commento di Girolamo all’*Epistula ad Galatas* di Paolo di Tarso (*Ad Gal.*, I, II, 7) e in due opere di Agostino, il *De musica* (6.7.19) e il

¹ L’autore ringrazia i revisori anonimi per i loro suggerimenti, in particolare per quelli volti a rettificare un paio di imprecisioni storiche circa autori medievali.

Contra Iulianum opus imperfectum (1.105 e 1.169), ma anche nei *Saturnalia* di Macrobio (7.9.7): è dunque ipotizzabile una derivazione diretta dal sintagma greco usato da Giuliano, ma è ipotesi da verificare con maggior attenzione. Con i Padri della Chiesa, però, la *consuetudo* ha già assunto una valenza morale negativa, nel quadro di una concezione gerarchizzata degli abiti su cui torneremo nel prossimo paragrafo.

Continuando a seguire la linea esopica e la sua probabile ripresa/prosecuzione ciceroniana, notiamo come questa s'intrecci con uno dei filoni meno studiati, in ambito filosofico, quello del significato giuridico della *consuetudo*/costume, fatto oggetto nel diritto, soprattutto negli ultimi anni, di numerosi studi circa le fonti romane (si veda la voluminosa bibliografia citata in Sciortino, 2016), ma meno studiato nei suoi sviluppi medievali e primomoderni (su cui si veda: Kelley, 1990a; Mclean, 1992, pp. 171-175; Miller, Biondi, 2007; Padovani, Stein, 2007).

Secondo un'interpretazione che ne avrebbe rinvenuto il momento di transizione con Marco Terenzio Varrone (116 – 27 a.C.), la *consuetudo*, da ripetizione del *cultus moris*, cioè da esercizio del rito religioso, fondato su un'adesione della coscienza individuale (*iudicius animi*), si sarebbe trasformata nella reiterazione di un comportamento sancito dal consenso collettivo, costituendo una sorta di legge tacita dal carattere laico (Sciortino, 2016). Se però si considera che il *De moribus* di Varrone, come tutti i suoi *Logistorici*, sarebbe posteriore al 45 a.C. (Morgan, 1974), la paternità di questa svolta dev'essere per lo meno assegnata *ex aequo* anche allo stesso Cicerone, che condivideva con Varrone il senso di straniamento generato dal tramonto degli antichi *mores* e la necessità di fissare delle *consuetudines* cui ancorare il diritto, tali che avessero un valore di interdizione superiore ai precetti religiosi (Leonardis, 2014; Iacoboni, 2014). Certamente questi autori raccolgono gli esiti di un processo di laicizzazione delle norme che, tra il III e il II secolo a.C., sottrae al collegio pontificale l'autorità assoluta in materia di diritto civile, fino ad allora essenzialmente fondato sui *mores maiorum*: il diritto diventa adesso oggetto di studio da parte di membri della nobiltà, e gli stessi *mores* subiscono un processo di ridefinizione costante, al di là della loro presunta fissità atemporale con cui sono via via presentati (Iacoboni, 2014). In questa trasformazione, da mera ripetizione di un culto, la *consuetudo* diventa un prodotto separabile dal *mos* (o dai *mores*) e, allorché essa diventa "inveterata", assume un significato giuridicamente rilevante (Sciortino, 2016). Ed è proprio in questo passaggio ontologico-semantico che è stato per così dire intuitivo associarla alla natura, poiché un costume inveterato è difficile da modificare, proprio come un'inclinazione naturale, e dunque, sotto il profilo giuridico, indica una regolarità sociale di cui il legislatore non può non tener conto.

Che ciò sia avvenuto con Cicerone (attorno al 45 a.C., anno a cui risale il *De finibus*), allo stato delle testimonianze e delle fonti superstiti, rimane un punto fermo. Del resto è proprio Cicerone, fin dal suo giovanile trattato *De inventione*, ad aver distinto diritto naturale e diritto consuetudinario (II, 65-67), secondo una modellistica rinvenibile anche nella coeva *Rhetorica ad Herenium*, di paternità incerta (II, 19). Questa modellistica risulta pienamente acquisita un millennio più tardi anche al di fuori del ristretto campo giuridico, come testimonia Alanus ab Insulis, più noto come Alano di Lilla, il quale, alla fine del sec. XII, nel presentare una molteplicità di definizioni del concetto di "natura", segnala che "in diritto il costume è detto una seconda natura" (1855, p. 871 C), all'interno del dibattito, anzi della vera e propria *quaestio*, che segna l'età medievale, circa i rapporti tra costume e diritto, *consuetudo* e *ius*, in cui a uno *ius naturale* è contrapposto lo *ius gentium*, che assume i caratteri di uno *ius naturale secundarium*, cioè di una *secunda natura* (Kelley, 1990b, p. 88).

All'epoca di Alano aveva peraltro già preso avvio quel lungo processo che porterà nell'Europa medievale e moderna alla conversione delle leggi non scritte in dottrina insegnata, fino alla loro piena trasfusione in un canone ufficiale sotto il controllo politico dell'autorità governativa, come avviene in Francia intorno al XVIII secolo (Kelley, 1990a, p. 143). Un processo nel quale l'associazione tra costume e seconda natura è oggetto di critica da parte di alcuni, come il giurista francese François Connan (1508-1551), che, nel respingerla, sia pure ricordandone la fortuna, insiste sul fatto che la *consuetudo* – intesa qui per l'appunto come diritto consuetudinario – è altro dalla natura (e non un'altera natura...), rispetto alla quale rappresenterebbe una fondamentale rottura².

2. La seconda natura e il significato morale del costume

² "Quae consuetudo tantam gerit naturae similitudine, ut altera natura esse videatur, cum tamen non sit" (1553, cap. X, p. 39 G).

Aristotele, che dall'età medievale in poi è stato considerato per lunghi secoli il padre della nozione di "seconda natura" (e della sua associazione all'abitudine), in verità non si è mai servito del tropo esopico, mostrando una certa cautela rispetto al significato racchiuso in quella che doveva essere già al suo tempo una sorta di vulgata ampiamente diffusa (Piazza, 2018, p. 34). Nel *De memoria et reminiscencia* – ovvero nel luogo privilegiato dove si può cogliere l'analogia da lui istituita tra abitudine e natura – arriva ad affermare che "il costume [*ethos*] è come una natura" (*De mem.*, 2, 452 a 29-30), alludendo al fatto che l'abitudine come costume tende a completare qualcosa che sul piano naturale è incompiuto e che grazie al dispositivo integrato *ethos-hexis* produce disposizioni che tendono a diventare acquisite in modo talmente stabile da risultare difficilmente modificabili, nel quadro di una visione dell'abitudine di tipo semi-deterministico (Donini, 2014, p. 97; Piazza 2018, pp. 36-37). Nella *Rhetorica* l'analogia è ribadita così: "Ciò che è diventato costume accade ormai per natura, poiché il costume è qualcosa di simile alla natura" (*Rhet.*, I, 11, 3, 1370 a 6-7). In questa stessa sede Aristotele precisa anche che gli atti abituali si danno secondo una regolarità che è simile, anche se non identica, a quella necessaria, propria degli eventi naturali. La prima è la regolarità del "sovente" (o dello "spesso"), la seconda quella del "sempre": "la natura è propria di ciò che è sempre, il costume di ciò che è spesso" (*Rhet.*, I, 11, 3, 1370 a 8-9). Affermazione perfettamente in linea con quanto contenuto nel *De memoria et reminiscencia*, dove si legge che "ciò che avviene sovente genera una natura" (*De mem.*, 2, 452 b 1).

Sebbene la filosofica scolastica, a partire dal XIII secolo, ricollegli il sintagma alla tradizione peripatetica, associandolo al tema dell'abitudine, di fatto non sono le traduzioni latine medievali ad essere state il vettore di tale collegamento. Certamente il *topos* della *consuetudo est altera natura* era diffuso in una pubblicistica riconducibile al nome di Aristotele, come nel caso dello pseudo-aristotelico *Secretum secretorum*, tradotto dall'arabo intorno al 1243 da parte di Filippo di Tripoli (Hürnieim, 1963, p. 72; cfr. Kaluza 2006, p. 24). Tuttavia, il principale agente dell'attribuzione della formula ad Aristotele è stato senz'altro Alberto Magno: nella *Super Ethica*, da lui redatta intorno al 1250, laddove commenta l'*Ethica Nicomachea*, si legge infatti che "il costume è una seconda natura nel libro *De memoria et reminiscencia*" (II, I, 13-15). Altrove, nello stesso commento al testo aristotelico Alberto aggiunge: "dicesi natura un costume trasformato in natura" (VII, 8, 80-81).

Intorno al 1280, Enrico di Gand, pur servendosi anch'egli della formula, la riferisce invece correttamente a Cicerone (1991, p. 270). Qualche anno prima, Tommaso d'Aquino, che era stato allievo di Alberto, nella *Summa Theologiae* scrive che "il costume è quasi una seconda natura" (Ia, IIae, q. 32, a. 2). Come abbiamo ricostruito altrove, tuttavia, pare pienamente consapevole dell'origine non aristotelica del sintagma, dal momento che non se ne serve mai nei suoi commenti all'*Ethica Nicomachea* e al *De memoria et reminiscencia*, dove ricorre a espressioni più sfumate, tra cui: "il costume è quasi una sorta di natura" (1973, p. 108; Piazza, 2018, pp. 28-32).

È probabile che Alberto non avesse davanti a sé la traduzione di Giacomo da Venezia (fedele all'originale aristotelico), di cui disponeva invece Tommaso, e che dunque abbia citato il passo a memoria, avendo in mente la ben nota formula proverbiale (Kaluza, 2006, p. 26). Certamente, però, non dovette più controllare il testo, perché nel commento ai trattati aristotelici sugli animali rinvia alla stessa fonte: "E un'altra causa è il costume, che è quasi una seconda natura, o che può essere trasformata in natura in accordo con il Filosofo autore del II libro dell'*Ethica*" (XII, qq. 17-18).

Molto probabilmente è stata dunque proprio l'autorità di Alberto a contribuire a dar vita alla vulgata, anche attraverso alcuni fortunati florilegi, come quello delle *Auctoritates Aristotelis*, databile attorno alla fine del XIII secolo. Qui si può rinvenire l'adagio *consuetudo est altera natura*, riferito tanto al *De memoria et reminiscencia* quanto all'*Ethica Nicomachea* e persino al *De regimine principum*, all'epoca attribuito ad Aristotele e invece oggi a Egidio Romano (Hamesse, 1974, pp. 200, 241, 272). I commenti di Alberto e le raccolte sul pensiero dei peripatetici sono i principali anelli di una catena che diffonde la fortunata formula – diventata nel frattempo aristotelica – in tutta Europa. È infatti sufficiente confrontare il *Commentarius in librum Sapientiae* di Bonaventura di Bagnoregio, composto tra il 1254 e il 1257, dove essa ha la funzione di mero abbellimento stilistico (1893, p. 186), con l'*Opus majus* di Roger Bacon, scritto nel 1267, dove invece viene attribuita allo stagirita, e più precisamente al suo *De memoria et reminiscencia*, oltre che al trattato pseudo-aristotelico dei *Problemata*: "il costume è infatti una seconda natura, come dice il Filosofo nel libro sulla memoria e la reminiscenza e nel libro sui problemi" (pars I, cap. IV, 3).

Nel frattempo, però, la dottrina agostiniana, tutta rivolta a mettere in cattiva luce le *consuetudines*, trattate come il terreno su cui cresce la vita peccaminosa del pagano, contribuisce a formare una concezione polarizzata tra costumi immorali e abiti morali, in cui i secondi sono raggiungibili grazie alla fede e alla grazia divina. Si tratta di una concezione al cui interno ha un ruolo chiave una forte diffidenza verso la *consuetudo*, rintracciabile già in modo chiaro in Clemente di Alessandria (Kelley, 1990b, pp. 85-86). La stessa “mortalità” umana – scrive Agostino nel *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo* – diventa “quasi una seconda natura [*secunda natura*]” da cui ci libera la “grazia” divina. E sotto il peso della mortalità e del costume noi compiamo il male pur non volendolo (I, 11). Di fatto Agostino predilige, anche quantitativamente, il termine e il concetto di *consuetudo* a quello di *habitus* – da lui ben dissociati e dotati di significati distinti: il primo da intendersi come “costume”, “abitudine”, “uso”, il secondo come “modo d’essere”, “stato”, “disposizione” o possesso di una facoltà o di una conoscenza (Bochet, 2018, pp. 51-52) –, fornendo del primo una tematizzazione che in parte ne riprende i caratteri aristotelici. Più precisamente, accanto alla svalutazione in sede morale della *consuetudo*, intesa come fattore responsabile dell’allontanamento degli uomini dalla verità e dalla *civitas Dei*, di questa è valorizzata la funzione operatoria che ne fa un *analogon* della memoria, in quanto fondata sul principio della ripetizione (cfr. *De quantitate animae*, 33, 72; Piazza, 2018, p. 25).

Grande sostenitore della riabilitazione della filosofia di Aristotele, Tommaso successivamente svincola le *hexeis* dal legame con la vita terrena, facendo in modo che sia l’intervento diretto di Dio a infondere in noi le virtù superiori, rivalutando così in maniera innovativa il complesso dispositivo aristotelico dell’abitudine. In questo modo il potere del costume pare domato, ricondotto al servizio del binomio fede-ragione, sfuggendo così alle tentazioni deterministiche cui potrebbe sottostare una lettura ortodossa della *consuetudo* “come una natura”, fino a suggerirne una valutazione positiva, da condividere con il suo contrario: “possono essere piacevoli tanto il costume quanto il mutamento” (*S. Th.*, Ia, IIae, q. 32, a. 2).

3. La seconda natura e il significato politico del costume

La variabile teologica introdotta da Tommaso modifica il delicato equilibrio tra libertà e necessità che contrassegna il dettato aristotelico. Mentre per Aristotele pare assai difficile poter operare cambiamenti sulle disposizioni stabilmente acquisite, soprattutto in età adulta, al termine di un processo di formazione/abituazione che prende inizio fin da piccoli, Tommaso sembra riaprire uno spazio che è fondamentalmente il terreno su cui può operarsi il perfezionamento morale ma anche la conversione religiosa, uno spazio in cui il dispositivo dell’abitudine relega in secondo piano il potere del costume per esaltare la via morale dell’acquisizione di abiti virtuosi. Se numerosi sono i proscrittori della linea aristotelico-tomistica, che nel XVI secolo inoltrato continuano a sostenere una dottrina morale centrata sulla dottrina degli abiti e sull’associazione tra virtù etiche e *altera natura* – due esempi studiati di recente sono quelli di Giacomo Zabarella (1533-1589) e di John Case (c. 1540-1600), il secondo dei quali rappresenta la figura più importante dell’aristotelismo inglese (Cuttini, 2014) –, in quella medesima epoca, in cui l’Europa diventa lo scenario di guerre fratricide di matrice religiosa, ha luogo una sorta di rivoluzione concettuale che ha proprio l’abitudine al suo centro.

Invertendo la gerarchia istituita dalla filosofia cristiana tra abito e costume – e ribadita anche in ambiente protestante, ad esempio con Calvino (Kelley, 1990b, p. 97) –, Montaigne riconosce al secondo quel primato che per secoli era stato prerogativa del primo. Al punto da arrivare ad affermare che “chiamiamo contro natura quello che avviene contro il costume [*coutume*]” (II, 30), tanto è vero che “le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dal costume [*coutume*]” (I, 23). Di fatto è proprio il costume ad avere un potere plasmante pressoché assoluto su di noi: “Spetta al costume [*coutume*] dar forma alla nostra vita, come gli piace: in questo può tutto. È il filtro di Circe, che muta la nostra natura come le pare” (III, 13). Il potere di questa “maestra di scuola prepotente e traditrice” (si tratta di un topos che ha radici classiche che risalgono a Quintiliano, Cicerone e Plinio: cfr. Kelley, 1990b, p. 85), il cui “volto” si rivela “tirannico e furioso”, è superiore a quello attribuito da Aristotele alla *hexis*, dal momento che mentre questa completa la natura, la *coutume* per Montaigne vi si sostituisce, lasciandoci per così dire prigionieri della convinzione di agire secondo ragione e secondo natura mentre in realtà essa ci domina col “forzare a ogni istante le regole della natura” (*ibidem*). Ne consegue che “il costume [*accoutumance*] è una seconda natura [*seconde nature*] e non meno potente” della prima (III, 10).

Per Montaigne il costume non è solo un principio generatore di convinzioni e credenze che regola la nostra condotta (in questa prospettiva la *coutume* si declina anche come *accoutumance*), ma è anche l'insieme dei nostri tratti individuali e degli usi e delle norme collettive della comunità entro cui viviamo, nel quadro di una tendenza all'osmosi dei primi in rapporto ai secondi. Proprio per questo "quello che è fuori dai cardini del costume [*coutume*], lo si giudica fuori dai cardini della ragione. Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più" (I, 23). Dunque i costumi rappresentano la parte plastica della nostra natura e sono soggetti a un processo di naturalizzazione così radicale che *de facto* risulta molto difficile, se non impossibile, separare in essi ciò che è opinione e ragione, sebbene il dominio della ragione *de jure* non coincida affatto con quello del costume. Sebbene Montaigne ritenga che la pratica della riflessione razionale, cioè la stessa riflessione filosofica, possa condurci a riconoscere la "maschera" del costume e a strapparla, producendo una destabilizzazione, che, se opportunamente governata, può condurci a un giudizio "più saldo", questo non coincide di fatto altro che con la consapevolezza della relatività del valore euristico del costume (Cazeaux, 2015, pp. 81-82). In termini kantiani si potrebbe dire che la critica di Montaigne al costume non è altro che il ridimensionamento delle sue pretese metafisiche (quelle diciamo così avanzate da un universalismo ingenuo) e il riconoscimento della sua funzione trascendentale entro una conoscenza meramente fenomenica. La consapevolezza del valore puramente fenomenico di tale conoscenza dovrebbe dunque tenere lontani da ogni irrigidimento metafisico del costume, che sostanzialmente coincide con il fanatismo di chi si arroga il diritto di possedere l'unico e solo accesso alla verità (Piazza, 2018, p. 40).

Su questa complessa base epistemologica s'innesta l'invito di Montaigne alla prudenza rispetto al cambiamento delle norme e delle usanze collettive, un invito che ricalca una modellistica platonico-aristotelica – i cui riferimenti sono da individuare tanto nelle *Leggi* di Platone (*Leg.*, 797a – 800b) quanto nel breve *excursus* contenuto nella *Politica* di Aristotele (*Pol.*, 1268b 30 – 1269a 29) – sulla quale s'innesta il relativismo di matrice scettica attraverso il reiterato richiamo ai tropi pirroniani (Piazza, 2015, pp. 25-27): su questo fronte occorre un'estrema cautela affinché le conseguenze del mutamento non siano peggiori di quelle prodotte dal mantenimento dello *status quo*. Il criterio cronologico ha pure il suo peso: è un errore voler cambiare le leggi più antiche, che godono di un'autorità di tipo sacrale, paragonabile a quella che possiedono le leggi naturali, come l'alternanza delle stagioni: "In tutte le cose, salvo soltanto in quelle cattive, si deve temere il cambiamento: il cambiamento delle stagioni, dei venti, degli umori; e hanno vero credito solo le leggi alle quali Dio ha dato qualche antica durata; di modo che nessuno conosca la loro origine, né se esse siano mai state diverse" (I, 43). Ne consegue che esiste uno spazio d'intervento relativo alla correzione dei cattivi costumi, ma non è chiaro come questi possano essere riconosciuti. L'unico criterio che implicitamente ci fornisce Montaigne è quello per cui un costume è cattivo quando danneggia il corpo della società, cioè invece di concorrere all'ordine e alla salute di una comunità, favorisce la sua disgregazione e l'anarchia (Piazza, 2018, p. 74). A guidarci in questa delicata valutazione è una sorta di *sensibilità* che riesce a farci vedere qualcosa oltre la razionalità: mentre quest'ultima sostanzialmente si deve arrendere di fronte ai propri limiti, non riuscendo a oltrepassare il relativismo dei costumi che ne deriva, la sensibilità invocata da Montaigne ci consente di rifiutare determinati costumi e di preferirne altri. È il caso dell'antropofagia (I, 23), oppure della tortura (II, 5), due pratiche che, inquadrare da un mero punto di vista razionale (quello di una comparazione dei costumi condotta da un osservatore che cerca di tenersi lontano da qualsiasi pregiudizio), risultano tutto sommato equipollenti ad altre più miti e considerate più civili da molti popoli, ma che, invece, giudicate alla luce della nostra sensibilità, risultano incompatibili con questa, e dunque con la nostra stessa umanità (Piazza, 2018, p. 80).

Esisterebbe allora una prima natura, che in qualche misura ci guida e ci illumina, malgrado i limiti della nostra razionalità, e ci permette di correggere la nostra seconda natura, quando questa si rivela gravemente nociva alla stessa sopravvivenza della nostra comunità socio-politica, come stava accadendo nella Francia della notte di S. Bartolomeo? Di questo sembra dubitare un secolo più tardi Pascal, che così radicalizza gli interrogativi di Montaigne: "Il costume è una seconda natura che distrugge la prima. Ma che cos'è natura? Perché il costume è naturale? Ho gran paura che questa natura non sia altro che un primo costume, come il costume è una seconda natura" (Ch. 120). Una radicalizzazione ribadita in questi termini: "Che cosa sono i nostri principi naturali se non i principi del nostro costume [*nos principes accoutumés*] e, nei fanciulli, quelli che hanno ricevuto dal costume [*coutume*] dei loro padri, come fra gli animali la caccia?". Pertanto "Un diverso costume ci darà altri principi naturali, il che si constata per esperienza". Ma di fatto, anche per Pascal, l'ordine naturale non

è completamente delegittimato, sebbene gli effetti del costume siano talmente incisivi da diventare talora irreversibili: “Se ce ne [= di principi naturali] sono che non possono essere cancellati dal costume, ce ne sono pure di quelli creati dal costume contro la natura, che non possono essere cancellati dalla natura, né da un secondo costume. Il che dipende dalla disposizione” (Ch. 119). Dunque il costume ha lo stesso potere della natura, e il processo di stabilizzazione cui va incontro lo rende così radicato da non poter essere modificato né dalla natura né da un altro costume. Ritroviamo così sostanzialmente la dottrina aristotelica della *hexis* attribuita all'*ethos*. Solo la grazia divina può sottrarci all'impero del costume, per Pascal, in un'alleanza strategica tra ragione, fede e abitudine (intesa come esercizio e ripetizione, poiché il costume è una facoltà *viziata* ma non in sé *viziosa* e dunque recuperabile se opportunamente guidata: cfr. Ferreyrolles, 1995, p. 298) che punta al raggiungimento di quell'ordine dell'amore in cui consiste la nostra salvezza (Ch. 470; Piazza, 2018, p. 111).

4. La seconda natura e il significato epistemologico del costume

Il significato legale del costume, inteso come *consensus populi* o *morum frequentia*, insieme a quello politico-morale, è sullo sfondo della concezione moderna della natura così come questa va delineandosi nell'opera di Francis Bacon. Il caso di Bacon è paradigmatico perché rappresenta uno snodo fondamentale nel passaggio dalle filosofie dell'abitudine premoderne a quelle moderne. Nella sua opera, infatti, Bacon crea un potente collegamento tra l'ordine naturale e l'ordine morale, da un lato, e l'ordine giuridico-politico, dall'altro.

Ciò si spiega a partire dalla concezione baconiana della materia: questa è essenzialmente appetitiva, e dunque è soggetta alla formazione di propri costumi, come sono ad esempio le tendenze delle particelle che la compongono (Gigliani, 2011, p. 140). In questo senso Bacone parla di *consuetudines naturae*, cioè di regolarità della natura che vanno a costituire una sorta di “seconda natura” rispetto a una prima natura nei confronti della quale i *costumi* naturali sono come applicazioni di leggi universali (Manzo, 2017). Ne è un esempio la metafora del dio Vulcano, nel secondo libro del *The Advancement of Learning*. Il dio, sorta di personificazione del carattere demiurgico dell'uomo che agisce sulla natura, rappresenta una “second nature”, cioè il prodotto di una manipolazione ‘creativa’ delle stesse leggi naturali, che da sole determinerebbero modificazioni molto più lente (2F4r: Bacon, 2000, p. 80). Ciò che è interessante è l'inclusione dell'alchimia, la scienza di Vulcano, nella filosofia naturale, di cui rappresenta la parte applicativa, che va ad affiancare quella speculativa: la prima si occupa di produrre effetti, mentre la seconda studia le cause dei fenomeni naturali (Linden, 1974, pp. 5550-551). Si crea così una continuità tra prima e seconda natura, tra leggi e costumi naturali, in cui l'azione dell'uomo assume un ruolo chiave, anche se per Bacon si può parlare di abitudine persino nel mondo inorganico (Bassi, 2013, p. 5), in una sorta di originale anticipazione di una posizione che acquisterà notevole peso, nelle filosofie dell'abitudine, con il positivismo ottocentesco, attraverso le dottrine di Comte e Dumont (Piazza, 2015, pp. 174-184). La particolarità della concezione di Bacon consiste nell'individuazione di due livelli di regolarità nei fenomeni naturali: le leggi e i costumi. In qualche misura, cioè, l'universo naturale e quello umano sarebbero omogenei da un punto di vista ontologico-strutturale, in quanto retti da leggi su cui s'innestano specifici costumi, in correlazione ma anche in contrasto con esse (Manzo, 2017).

La dialettica tra natura e abitudine tratteggiata in ambito morale da Bacon è piuttosto complessa e lo sfondo su cui si colloca è quello di una *cultura animi* ispirata al principio non egoistico della conservazione della specie, in virtù del quale è bandito l'ideale contemplativo solipsistico e promosso il valore della compartecipazione. In questa prospettiva Bacon integra la definizione di ciò che è bene e procura la felicità con la ricerca dei mezzi adeguati per raggiungere tale fine: proprio su questo secondo piano – scrive nel *De augmentis scientiarum* – non vi sarebbe stato alcun progresso nei secoli in sede di filosofia morale, dal momento che i filosofi hanno sempre preferito dipingere modelli perfetti piuttosto che fornire le indicazioni utili per provare a imitarli (Bacon, 1857-1874, p. 715; Gigliani, 2011, p. 148). Di qui il recupero della filosofia aristotelica delle *hexeis* come abiti fondati sulla ripetizione di azioni improntate alle virtù dell'onestà e della probità (Bacon, 1985, pp. 39-40), che vanno a plasmare quella natura governata dalle leggi necessarie degli appetiti. Se la natura è per Bacon fundamentalmente identificabile in una potenza oscura che tende a sfuggire al nostro controllo, le abitudini formano un sistema atto a governare le pulsioni naturali che costituiscono le stesse radici della vita (ivi, p. 133). Da un lato gli umani sono dotati della preziosa attitudine a formarsi “facoltà e

costumi” proprio per fronteggiare le alterne vicende della fortuna, contribuendo così a determinare il proprio futuro, che dunque è in parte nelle loro stesse mani (ivi, p. 123). Dall’altro, però, esiste una natura propria di ciascun individuo, su cui l’insieme dei costumi stende una seconda natura che può essere ‘aggirata’ dalla prima in determinate circostanze, allorché siamo preda delle passioni oppure qualcosa ci prende di sprovvisa “in un nuovo caso o esperimento” (ivi, p. 120; si noti la terminologia di ordine epistemologico impiegata in sede morale). Emblematica a tale proposito è questa precisazione: “nessuno confidi troppo nella sua vittoria sulla propria natura, dal momento che la natura rimarrà sepolta per lungo tempo, ma poi rivive, quando se ne presenta l’occasione o la tentazione” (ivi, p. 119).

Il costume risulta dunque quel principio che ci permette di arginare le pulsioni naturali e di disciplinarci senza traviare l’essenza della nostra natura. Esiste dunque una plasmabilità della nostra natura che non può tuttavia sospendere le leggi che la governano. Ma, come la materia può essere plasmata, anzi piegata, così la nostra natura può “prendere una piega” (*take the Plie*: ivi, p. 122) e questo processo assume maggior forza se è condotto in maniera collettiva, attraverso l’educazione e l’imitazione sociale (Gigliani, 2011, p. 155). Si tratta di un processo che non modifica alla radice la natura degli individui, perché non può agire in modo definitivo sulla loro natura prima:

Se la forza del costume semplice e isolato è grande, la forza del costume in combinazione, congiunto e collettivo è assai più grande, perché è allora che l’esempio insegna, la compagnia conforta, l’emulazione accelera, la gloria innalza; così, come in questi casi, la Forza del costume risiede nella sua esaltazione. Non c’è dubbio che la grande moltiplicazione delle virtù agenti sulla natura umana dipende da società ben ordinate e disciplinate. Ciò poiché gli Stati e i buoni governi nutrono la virtù che cresce diventando adulta, ma non migliorano molto i suoi semi (Bacon, 1985, p. 122).

Se l’impianto di base è di tipo aristotelico, e tra l’altro lo dimostra la padronanza con cui Bacon si muove nella differenziazione semantica di *custom* e *habit* (intesi come principio di abitudine e insieme di abitudini sociali, il primo, come disposizioni stabilmente acquisite di tipo virtuoso o vizioso, il secondo), che rinvia alla diade *ethos/hexis*, si può cogliere rispetto al semi-determinismo di Aristotele una maggiore fiducia nelle potenzialità di trasformazione della prima natura, che accompagna l’emancipazione dei modelli epistemologici dai quadri concettuali della scolastica. Certamente Bacon ricava l’uso disinvolto del sintagma “seconda natura” – da lui declinato sia in latino come “altera natura” (Bacon, 1857-1874, p. 738) sia in inglese nell’*Advancement of Learning* come “another nature” (2Y2v; Bacon, 2000, p. 152) e pure come “second nature” (2F4r; Bacon, 2000, p. 80), ma solo nel primo caso associato al termine/concetto del *custom/consuetudo* – da quella tradizione aristotelica latina su cui ci siamo soffermati in precedenza, e tuttavia si avverte uno slittamento, nel suo pensiero, verso una concezione moderna dell’abitudine, in cui l’educazione acquista un ruolo determinante, e in cui la centralità assegnata al soggetto umano apre spazi di plasmabilità che spaziano dalla natura fino alle istituzioni giuridico-politiche.

Nella sua lunga carriera politica, forte della sua formazione e della sua pratica giuridica, Bacon non soltanto ha redatto varie opere di diritto, ma si è servito del metodo naturalistico messo a punto in sede filosofica per impostare la sua riforma del diritto, in cui la *law of nature* assume priorità rispetto alla *common law*, e in cui il potere politico mantiene un certo controllo su quello giudiziario, tanto che “i giudici devono essere li leoni, ma leoni sotto il trono” (cit. in Pagallo, 1995, p. 265). Daniel Coquillette ha mostrato in maniera efficace e dettagliata lo sforzo portato avanti per tutta la vita da Bacon per riformare il sistema legale inglese fondandolo sul metodo empirico dell’osservazione e sulle sue intrinseche istanze universalistiche, in una contrapposizione strategica del diritto romano *vs.* la *common law*, finalizzato tuttavia a una sorta di oltrepassamento non soltanto dell’assenza di analisi critica propria della seconda (fondata sul modello di un *immutable custom*), ma anche di una riproposizione acritica del primo, proponendo un nuovo sistema legale a partire dalla fusione di quello inglese e di quello scozzese (Coquillette, 1992; 2005). Se la *common law* in quanto legge non scritta è una sorta di costume naturale che si sovrappone alle leggi di natura, la strada regia del diritto passa per il suo perfezionamento, reso possibile proprio dalla plasmabilità del carattere fondamentalmente artificiale del *custom*, che sta all’uomo riconoscere dietro la sua maschera di pietra e il suo potere tirannico, quel potere che solo è in grado, molto più della conoscenza speculativa, di trasformare e

sottomettere la natura, agendo tanto sul *body* tanto sul *mind* (Bacon, 1985, p. 121)³. A partire dal riconoscimento della funzione integrativa del costume rispetto alla legge, icasticamente definitivo da Isidoro di Siviglia tra il VI e il VII sec. negli *Etymologiarum sive originum libri XX*: “il costume [*consuetudo*] è una sorta di diritto [*ius*] stabilito dai comportamenti usuali [*moribus*], che è assunto come una legge [*pro lege*] quando la legge [*lex*] è carente” (V, 1, III; cfr. Kelley, 1990b, p. 86).

Bibliografia

- Bacon F. (1857-1874). *De augmentis scientiarum*. In: *The Works of Francis Bacon*, eds. by J. Spedding, R.L. Ellis and D.D. Heath, 15 voll. 1857-74, vol. I. Boston: Houghton Mifflin.
- Bacon F. (1985). *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*. In: *The Oxford Francis Bacon*, ed. by M. Kiernan, Vol. XV. Oxford: Oxford University Press.
- Bacon F. (2000). *The Advancement of Learning*. In: *The Oxford Francis Bacon*, ed. by M. Kiernan, Vol. IV. Oxford: Oxford University Press.
- Bassi R. (2018). “Orpheus and 'Second Nature' in Francis Bacon”. In: Boudouris K., ed., *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*. Charlottesville: Philosophy Documentation Center: 5-9 (electronic version).
- Bochet I. (2018). *Habitus* According to Augustine: Philosophical Tradition and Biblical Exegesis. In: Faucher N., Roques M. eds. *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*. Switzerland: Springer Nature: 47-66.
- Bonaventurae Doctoris Seraphici S. (1893). *Commentarius in librum Sapientiae*. In: *Opera omnia*, t. VI, *Commentarii in Sacram Scripturam*. Quaracchi (FI): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae: 105-235.
- Cazeaux G. (2015). *Montaigne et la coutume*. s.l.: Éditions Mimesis.
- Cicero M.T. (1976). *De finibus bonorum et malorum*. In: *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone. Torino: UTET. 67-431.
- Connan F. (1553). In: *Commentariorum iuris civilis, tomus prior, quinque libros complectens*. Parisiis: Apud Iacobum Keruer.
- Coquillette D.R. (1992). *Francis Bacon*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Coquillette D.R. (2005). “The Purer Fountains’: Bacon and Legal Education”. In: Solomon J.R. and Martin C.G., eds., *Francis Bacon and the Refiguring of Early Modern Thought: Essays to Commemorate the Advancement of Learning (1605-2005)*. Hampshire: Ashgate Press: 145-172.
- Cuttini E. (2014). *Natura, morale e seconda natura nell'aristotelismo di Giacomo Zabarella e John Case*. Padova: Cleup.
- Donini P. (2014). *Abitudine e saggezza: Aristotele dall'“Etica Eudemia” all'“Etica Nicomachea”*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Ferreyrolles G. (1995). *Les reines du monde. L'imagination et la coutume chez Pascal*. Paris: Honoré Champion.
- Gandavo H. de (1991). *Opera omnia*, t. XI, *Quodlibet VII*, edidit G.A. Wilson. Leuven: Leuven University Press.
- Gigliani G. (2011). *Francesco Bacone*. Roma: Carocci.
- Hamesse J. (1974). *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain-Paris: Publications Universitaires / Béatrice Neuwelaerts.
- Hürnleim H. von (1963). *Mittelhochdeutsche Prosaüberstetzung der 'Secretum secretorum'*, a cura di R. Möller. Berlin: Akademie Verlag.
- Iacoboni A. (2014). Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone. *Etica & Politica*, XVI, 2: 284-306.
- Insulis A. de (1855). *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*. In: *Opera omnia*, éd. Par J.P. Migne. Paris: Garnier: 685-1011.
- Iulianus A. (2015). *Opera*, hrsg. v. H.-G. Nesselrath. Berlin: De Gruyter.
- Kaluza Z. (2006). Sapientis Verbum. Alcune reminiscenze filosofico-letterarie nella ‘Chronica Polonorum’ di Vincenzo Kadlubeck. *Archivio Storico Italiano*, CLXIV, 607, Disp. 1: 3-35.
- Kelley D.R. (1990a). “‘Second Nature’”. The Idea of Custom in European Law, Society and Culture”. In: Grafton A. and Balir A. eds., *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press: 131-172.
- Kelley D.R. (1990b). *Altera Natura: The Idea of Custom in Historical Perspective*. In: Henry J. and Hutton S., eds., *New Perspectives on Renaissance Thought*. London: Duckworth: 83-100.
- Leonardis I. (2014). *Vetustas, oblivio e crisi d'identità nelle Saturae Menippeae. Il risveglio di Varrone in un'altra Roma. Epekeina*, 4, 1-2: 19-58.

³ “Nature is Often Hidden; Sometimes Overcome; Seldome Extinguished. Force maketh Nature more violent in the Returne: Doctrine and Discourse maketh Nature lesse Importune: But Custome onely doth alter and subdue Nature” (ivi, pp. 118-119).

- Linden S.J. (1974). Francis Bacon and Alchemy: The Reformation of Vulcan. *Journal of History of Ideas*, XXXV, 4: 547-560.
- Manzo S. (2017). *Francis Bacon on Customs and Laws of Nature. A Philosophy Written by a Lord Chancellor*. Paper delivered at the Primer Coloquio Internacional Francis Bacon, Universidad Nacional Autónoma de México, May
- Maclean I. (1992). *Interpretation and Meaning in the Renaissance: The Case of Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller F.D. Jr. and Biondi C.-A., eds. (2007). *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer.
- Morgan M.G. (1974). Three notes on Varro's Logistorici. *Museum Helveticum*, 31: 117-128.
- Padovani A. and Stein P.G., eds. (2007). *The Jurists Philosophy of Law from Rome to the Seventeenth Century*. Dordrecht: Springer.
- Pagallo U. (1995). *Homo homini Deus. Per un'introduzione al pensiero giuridico di Francis Bacon*. Padova: Cedam.
- Perry B.E., ed. (1952). *Aesopica: A Series of Texts relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected with the Literary Tradition that Bears His Name, I: Greek and Latin Texts*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Piazza M. (2015). *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*. Milano: Mimesis.
- Piazza M. (2018). *Creature dell'abitudine. Abito, costume e seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*. Bologna: Il Mulino.
- Sciortino S. (2016). Il mos e la consuetudo nel De moribus di M. T. Varrone. (in margine a Macr. Sat. 3.8.8-12 e Serv. Ad Aen. 7.601). *Iuris Antiqui Historia*, 8: 191-208.
- Theodoretus C. (1864). *Opera omnia*, a cura di J.L. Schulze, t. II. In: *Patrologiae Graecae*, t. LXXXI. Paris: J.-P. Migne.
- Tommaso d'Aquino (1973). *In librum De memoria et reminiscencia commentarium*. In: *In Aristotelis libros de sensu et de memoria et reminiscencia commentarium*. Bologna: Marietti, 1949 (reimpressio): 85-115.