

LIBERTÀ, NECESSITÀ E STORIA

PERCORSI DELL'*ESPRIT DES LOIS* DI MONTESQUIEU

a cura di

DOMENICO FELICE



BIBLIOPOLIS

Opera di straordinaria ricchezza e complessità, l'*Esprit des lois* (1748) di Montesquieu costituisce il primo grande affresco della moderna scienza della società e della politica, nonché un testo-cardine del liberalismo e del costituzionalismo. Ne offre una valida e rinnovata testimonianza il presente volume, in cui vengono attentamente ricostruiti e indagati, seguendo un metodo rigorosamente legato all'analisi dei testi, alcuni dei 'percorsi' più originali e innovativi da esso tracciati in tali nuovi campi del sapere, in particolare per quanto concerne la teoria delle forme di governo, e specificamente della repubblica; i temi della giustizia e della filosofia della pena; lo studio e la conoscenza, infine, delle cause geo-climatiche e storico-culturali che concorrono a formare lo «spirito generale» delle nazioni o dei popoli; dell'interdipendenza tra demografia, economia e società; del rapporto tra leggi divine e leggi umane; della genesi e strutturazione dell'identità culturale e politica europea. Frutto del lavoro di ricerca di studiosi di diversa formazione e prospettiva disciplinare, il volume attesta altresì il perdurante interesse del nostro Paese per il grande filosofo d'Oltralpe, nonché il rilevante contributo che esso continua ad arrecare all'analisi e all'approfondimento della sua inesauribile eredità teorica.

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Serie Studi

XXIII

NAPOLI 2003

LIBERTÀ, NECESSITÀ E STORIA

PERCORSI DELL'*ESPRIT DES LOIS* DI MONTESQUIEU

a cura di

DOMENICO FELICE



BIBLIOPOLIS

Volume pubblicato con un contributo del MIUR

Proprietà letteraria riservata

ISBN 88-7088-447-3

Copyright © 2003

by «Bibliopolis, edizioni di filosofia e scienze»

Napoli, via Arancio Ruiz 83

INDICE

<i>Abbreviazioni</i>	p.	7
Domenico Felice, <i>Premessa</i>	»	9
Thomas Casadei, <i>Modelli repubblicani nell'«Esprit des lois». Un 'ponte' tra passato e futuro</i>	»	13
Domenico Felice, <i>Autonomia della giustizia e filosofia della pena nell'«Esprit des lois»</i>	»	75
Carlo Borghero, <i>Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»</i>	»	137
Salvatore Rotta, <i>Demografia, economia e società in Montesquieu</i>	»	203
Lorenzo Bianchi, <i>Leggi divine e leggi umane. Note sulla religione nel libro XXVI dell'«Esprit des lois»</i>	»	243
Umberto Roberto, <i>Montesquieu, i Germani e l'identità politica europea</i>	»	277
<i>Indice dei nomi</i>	»	323

ABBREVIAZIONI

<i>Corr.</i>	<i>Correspondance</i>
<i>Défense</i>	<i>Défense de l'Esprit des lois</i>
<i>EL</i>	<i>De l'Esprit des lois</i>
<i>Essai sur les causes</i>	<i>Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères</i>
<i>Geogr.</i>	<i>Geographica</i>
<i>LP</i>	<i>Lettres persanes</i>
<i>Monarchie universelle</i>	<i>Réflexions sur la monarchie universelle en Europe</i>
<i>P</i>	<i>Mes Pensées</i>
<i>Richesses de l'Espagne</i>	<i>Considérations sur les richesses de l'Espagne</i>
<i>Romains</i>	<i>Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence</i>
<i>Spicil.</i>	<i>Spicilège</i>

Tranne che per l'*EL* e le *LP*, per i quali si utilizzano, rispettivamente, le edizioni curate da Robert Derathé (2 tt., Paris, 'Classiques Garnier', 1973, 1990) e da Paul Vernière (Paris, 'Classiques Garnier', 1960, 1992), per tutti gli altri scritti montesquieuiani, compresi quelli non menzionati nella lista delle abbreviazioni, si fa riferimento alle

Œuvres complètes de Montesquieu, publiées sous la direction de M. André Masson, 3 voll., Paris, Nagel, 1950-1955. Relativamente all'*EL* si rinvia anche, oltre che al tomo e alla/e pagina/e dell'edizione Derathé, al libro (in numero romano) e al capitolo (in numero arabo); per le *LP*, i *Romains* e la *Monarchie universelle*, anche al numero (in romano), rispettivamente, della lettera, del capitolo e del paragrafo; per le *P*, infine, solo al numero d'ordine del manoscritto, e cioè al primo dei due numeri da cui esse sono accompagnate nella citata edizione delle *Œuvres complètes* (= *OC*). Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono degli autori dei contributi.

DOMENICO FELICE

PREMESSA

Questo nuovo volume collettaneo sull'*Esprit des lois* (1748) intende essere uno sviluppo e un approfondimento delle ricerche sul capolavoro di Montesquieu avviate con la raccolta di saggi, anch'essa progettata e curata da chi scrive, apparsa alla fine nel 1998 in occasione del 250° anniversario della sua pubblicazione (*Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, Napoli, Liguori). Al pari della precedente, la presente silloge si compone di sei contributi, uno per ciascuna delle sei «parti» in cui il filosofo d'Oltralpe ha suddiviso il suo *opus magnum*. Nel volume del 1998 i temi – o i 'percorsi' – erano, rispettivamente: il concetto di dispotismo, la teoria della libertà politica, il problema del rapporto ambiente naturale/dinamica delle società politiche, la riflessione sul *commerce*, la questione del nesso tra religione e società e, con particolare riferimento alle vicende di Roma antica, tra diritto e storia. In questo, invece, sono: relativamente alla prima parte dell'*Esprit des lois* (libri I-VIII), i differenti modelli repubblicani in essa proposti; in rapporto alla seconda (libri IX-XIII), l'autonomia della giustizia e la filosofia della pena; in merito alla terza (libri XIV-XIX), il concetto di *esprit* o *caractère général* delle nazioni e le cause geo-climatiche e storico-culturali che concorrono a formarlo; riguardo alla quarta (libri XX-XXIII), l'interdipendenza tra demografia, economia e società¹; per quanto concerne la quinta (libri XXIV-XXVI), il rapporto tra

¹ Circa questa parte, c'è parso di grande interesse proporre la ristampa - per il loro indiscutibile valore scientifico - dei seguenti contributi del com-

leggi divine e leggi umane; circa la sesta ed ultima parte (libri XXVII-XXXI), infine, la genesi e strutturazione dell'identità culturale e politica europea.

Come appare evidente, si tratta di argomenti cruciali quanto quelli indagati nella miscellanea del 1998 e che, per il modo estremamente innovativo e originale con cui sono stati affrontati e risolti da Montesquieu, hanno contribuito a fare del suo *Esprit des lois* il primo grande affresco della moderna scienza della società e della politica, nonché un testo fondamentale della cultura liberale e costituzionale.

Più intense che in passato sono state in questi ultimi anni sia le edizioni di opere montesquieuiane sia la produzione scientifica sul fondatore della "filosofia delle leggi", oltre che in Francia, soprattutto negli Stati Uniti, in Svizzera, in Germania e in Italia. Per quel che riguarda la Francia, basti ricordare

pianto SALVATORE ROTTA (1926-2001): *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, IV: *Popolazione*, in AA.VV., *Studi in onore di Luigi Bulferetti*, vol. III, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), 1, pp. 1390-1407; *Economia e società in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 13 (1992-93), pp. 149-164. Vuole essere questo il nostro modo di rendere omaggio all'insigne studioso, che tale è stato in larga misura forse proprio per i suoi fondamentali studi su Montesquieu, a partire da quelli degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso relativi alla fortuna italiana del filosofo d'Oltralpe, a quelli su alcuni «temi» cruciali dell'*Esprit des lois*, per finire all'ampio, dotto e accuratissimo apparato critico dello *Spicilege* messo a punto nell'ambito della nuova edizione delle *Œuvres complètes di Montesquieu*, in corso di stampa presso la Voltaire Foundation di Oxford. Si ringraziano sentitamente i familiari e gli editori per aver consentito la pubblicazione dei suddetti contributi.

Per un quadro completo dei lavori montesquieuiani di Rotta, si vedano, oltre al nostro *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, FuoriThema, 1995), la *Bibliografia degli scritti di Salvatore Rotta (1945-1997)*, apparsa su «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 11-20, nonché l'affettuoso e delicato *Ricordo di Salvatore Rotta* scritto da ROLANDO MINUTI per la «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 219-226, e per la rivista telematica «Cromohs», 6 (2001) [http://www.cromohs.unifi.it/6_2001/rminuti2.html], pp. 1-6, dove si menziona anche (alla nota 5) l'ultima ricerca montesquieuiana portata a termine da Rotta, vale a dire il saggio - pubblicato in appendice a D. FELICE (a cura di), *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, Milano Franco Angeli, 2000, pp. 147-159 - su *Montesquieu, la Repubblica di Genova e la Corsica*.

la raccolta di saggi di Jean Ehrard pubblicata col titolo *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens* (Genève, Droz, 1998), la silloge di studi, curata da Catherine Larrère e Catherine Volpilhac-Auger, intitolata *1748, l'année de «L'Esprit des lois»* (Paris, Champion, 1999), gli atti del convegno internazionale svoltosi a Bordeaux dal 3 al 6 dicembre del 1998, raccolti e presentati dal compianto Louis Desgraves (Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999), le monografie di Bertrand Binoche e Jean-Patrice Courtois, aventi per titolo, rispettivamente, *Introduction à «De l'esprit des lois» de Montesquieu* (Paris, Puf, 1998) e *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois». Écriture et pensée chez Montesquieu* (Paris, Puf, 1999), la nuova edizione del *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède* («Cahiers Montesquieu», n° 4, a cura di L. Desgraves e C. Volpilhac-Auger, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999), e l'edizione critica delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* e delle *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, introdotte e annotate, rispettivamente, da C. Volpilhac-Auger e Patrick Andrivet e da C. Larrère e Françoise Weil (*Œuvres complètes de Montesquieu*, t. II, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2000). Per quanto concerne gli Stati Uniti, le due ampie raccolte di saggi curate, rispettivamente, da David W. Carrithers, Michael A. Mosher, Paul A. Rahe e da D.W. Carrithers e Patrick Coleman: *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»* (Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 2001) e *Montesquieu and the Spirit of Modernity* (Oxford, Voltaire Foundation, 2002). Per la Svizzera, l'edizione della *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, introdotta e annotata da Michel Porret (Genève, Droz, 2000), e gli atti del congresso internazionale tenutosi a Ginevra dal 28 al 31 ottobre 1998 (*Le temps de Montesquieu*, a cura di M. Porret e C. Volpilhac-Auger, Genève, Droz, 2002). Per la Germania, gli atti del colloquio svoltosi a Daun (12-13 giugno 1998), pubblicati a cura di Paul-Ludwig Weinacht (*Montesquieu: 250 Jahre «Geist der Gesetze»*, Baden-Baden, Nomos, 1999), e l'ampia scelta dalle

Mes Pensées tradotta e annotata da Henning Ritter (Montesquieu, *Meine Gedanken*, München, Hanser, 2000 e München, Dt. Taschenbuch, 2001). Circa, infine, il nostro Paese: per quanto riguarda gli studi critici, segnaliamo la monografia di Mario A. Cattaneo su *Il liberalismo penale di Montesquieu* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000), il nostro *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, Edizioni ETS, 2000) e i volumi collettanei, da noi progettati e curati, su *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese* (Milano, Franco Angeli, 2000) e su *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico* (2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002), nel quale la teorizzazione montesquieuiana su tale 'forma demoniaca' del potere occupa una posizione nevralgica; e per quel che concerne le traduzioni ed edizioni delle opere montesquieuiane, ricordiamo l'antologia di testi, strutturata per lemmi, a cura di Marco Armandi (Montesquieu, *Dizionario delle idee*, Roma, Editori Riuniti, 1998), la nuova traduzione, pregevole quanto le precedenti, delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, ad opera di Davide Monda (Milano, Rizzoli, 2001), e l'eccellente edizione critica dello *Spicilège*, curata da Rolando Minuti e annotata da Salvatore Rotta (*Œuvres complètes de Montesquieu*, t. XIII, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002).

Come si vede, un incremento di pubblicazioni, quest'ultimo riguardante l'Italia, alquanto sostenuto, che ci auguriamo il presente volume – frutto, al pari di quello del 1998, del lavoro di ricerca di studiosi di diversa formazione e prospettiva disciplinare – possa ulteriormente potenziare, contribuendo così a mantenere il nostro Paese, com'è accaduto durante la seconda metà del Settecento, tra quelli in cui sono più attentamente esaminate e più largamente recepite e diffuse le idee e teorie del grande pensatore francese.

Bologna, giugno 2003

THOMAS CASADEI

MODELLI REPUBBLICANI NELL'ESPRIT DES LOIS.
UN 'PONTE' TRA PASSATO E FUTURO*

*Mais il ne faut pas toujours tellement épuiser un sujet,
qu'on ne laisse rien à faire au lecteur.
Il ne s'agit pas de faire lire, mais de faire penser.*
(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 20)

I. *Forme di governo e repubblica: elementi per una messa a punto concettuale*

Leggere l'*Esprit des lois* significa confrontarsi con un grandioso e geniale sforzo mirante ad «abbracciare» – come Montesquieu stesso scrive – «*le leggi, i costumi e le diverse usanze di tutti i popoli della terra*»¹. Suggestive al riguardo le osservazioni di Louis Althusser, uno dei più profondi interpreti del-

* Alcune idee qui sviluppate hanno avuto la loro prima formulazione in una relazione presentata durante un seminario, «Forme di Stato/forme di governo: momenti di una messa a punto concettuale», diretto dal prof. Eugenio Ripepe nell'ambito del dottorato di ricerca in Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Pisa (Facoltà di Scienze Politiche, 20 maggio 2001). Oltre al prof. Ripepe, che mi ha fornito diversi spunti di riflessione e suggerito alcune linee di lettura dell'opera montesquieuiana, ringrazio Luca Baccelli, Brunella Casalini, Marco Geuna i quali, attraverso i loro studi e una costante «civil» conversazione, mi hanno avvicinato alla variegata tradizione repubblicana. Domenico Felice e Gianfrancesco Zanetti sono stati, come sempre, attentissimi lettori.

¹ *Défense*, in OC, I, B, p. 456 (corsivo mio).

l'opera montesquieuiana²: «[Montesquieu] non desiderava che *comprendere*. Abbiamo di lui talune immagini che tradiscono questo sforzo e la sua fierezza. Penetrava nella massa sconfinata dei documenti e dei testi, nell'immenso lascito delle storie, delle cronache, delle raccolte e delle compilazioni guidato dall'unico proposito di coglierne la logica, di decifrarne la ragione. Puntava ad afferrare il bandolo di una matassa che i secoli avevano aggrovigliata, ad afferrarlo e tirarlo, perché il nodo si sciogliesse»³.

L'interesse di Montesquieu è rivolto soprattutto a dare una spiegazione della varietà delle società umane e dei loro rispettivi governi non solo nel corso del *tempo*, ma anche nella vastità dello *spazio*. Attraversare i secoli, le epoche e i luoghi, e fissarne in un grandioso *sistema* di spiegazione tutti gli elementi che compongono il 'politico'⁴: in tal modo può descriversi, in estrema sintesi, il progetto montesquieuiano.

Il fine principale del presente contributo è quello di cercare di penetrare e indagare alcuni momenti significativi della

² Si veda in proposito A. CECCARELLI, *Il momento montesquieuiano di Louis Althusser*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, Pisa, Edizioni ETS, di prossima pubblicazione.

³ L. ALTHUSSER, *Montesquieu, la politica e la storia* (1959), intr. e cura di A. Burgio, Roma, manifestolibri, 1995, p. 45 (corsivo nel testo). Il filosofo francese insiste sulla novità del metodo proposto da Montesquieu parlando di una vera e propria rivoluzione nell'ambito degli studi della scienza politica. Norberto Bobbio ha visto nell'elaborazione dell'*Esprit des lois* una «teoria generale della società» (*La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli, 1976, p. 133). Cfr. R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico* (1967), tr. it. di A. Devizzi, Milano, Mondadori, 1989, pp. 35-76. Lo sforzo sistematico di Montesquieu può essere così avvicinato, con uno sguardo al passato, a quello della *Politica* di Aristotele, con uno sguardo al futuro, alla grande costruzione offerta da Max Weber in *Economia e società*.

⁴ Per questa configurazione dell'*Esprit des lois* si veda la «precisazione epistemica» di Sergio Cotta: «Si tratti di filosofia o di fenomenologia o di sociologia, il referente delle leggi, nell'opera del Bordolese, è 'Il Politico'. Perciò, a seconda delle sue forme, le leggi assumono la loro ragion d'esserci e la loro sostanza normativa» (S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1999, p. 105).

'sociologia universale' montesquieuiana, mettendo a fuoco i *modelli repubblicani* – nonché alcuni complessi nodi problematici ad essi inerenti, rivelatori della stratificazione dell'analisi di Montesquieu – con l'ausilio degli strumenti offerti dallo studio delle forme di governo⁵. Incrociando la disamina filosofico-politica con la 'semantica dei tempi storici', e con lo scopo di mostrare il profondo intreccio fra passato, presente e futuro in cui si inseriscono i diversi regimi repubblicani, si intende, in altri termini, da un lato, rinvenire la fecondità di alcuni elementi e modelli concettuali e interpretativi che, 'tagliando' le epoche storiche, sono arrivati fino ai nostri giorni (come è tipico di ogni 'classico') e, dall'altro, illustrarne taluni punti critici⁶.

Il tema delle forme di governo – sviluppato soprattutto nella prima parte dell'*Esprit des lois* (libri I-VIII) – occupa un posto centrale nell'articolazione dell'intera opera di Montesquieu e consente di sondare in profondità la costitutiva tensione della sua riflessione, inarcata fra la costruzione di un modello teorico-politico, di una tassonomia in cui far rientrare tutti i regimi politici, e l'aderenza al dato concreto e alla va-

⁵ Per una panoramica su questa classica questione si vedano, oltre al fondamentale lavoro di N. BOBBIO, *La teoria delle forme di governo*, cit., le voci «Forme di governo» di G. PASQUINO in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (Torino, Utet, 1976), Milano, TEA, 1990, pp. 410-414, e «Governo, forme di» di N. MATTEUCCI in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. IV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1992, pp. 414-423. Si vedano anche «Forme di Stato e di governo» di F. CUOCOLO in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI, Torino, Utet, 1991, e «Forme di Stato e forme di governo» di P. RESCIGNO in *Enciclopedia giuridica*, vol. XIV, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1989, e, da ultimo (entro una prospettiva specificamente giuridico-costituzionale), M. VOLPI, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino, Giappichelli, 2001.

⁶ Uno studio fondamentale, capace di aprire nuove prospettive di indagine sugli argomenti affrontati in queste pagine, è rappresentato dal recente e accurato lavoro di M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu. Percorsi bibliografici, problemi e prospettive di ricerca*, «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 35 (2001), pp. 147-192, dal quale si sono tratti cospicui spunti di riflessione e numerose indicazioni bibliografiche.

rietà delle istituzioni e organizzazioni sociali⁷. Si può così percepire, in primo luogo, come il tentativo di comprensione di tutti i dettagli e le particolarità storiche entro un quadro sistematico di principi universali non si risolva senza significativi 'residui'⁸. In secondo luogo, a livello interpretativo, si può vedere come l'analisi montesquieuiana configuri una serie di collegamenti – fissati dall'immagine del *ponte* – fra la dimensione del passato e quella del futuro, generando, per così dire, un Montesquieu 'bifronte'⁹, o addirittura dai molteplici volti. E questo con specifica pregnanza proprio riguardo alla complessa e variegata 'costellazione repubblicana' rinvenibile nell'opera del Presidente, specchio delle tensioni e discontinuità concettuali che attraversano una tradizione la quale, a sua volta, si presenta effettivamente come una «matassa» che i secoli hanno aggrovigliata.

Nella prima parte dell'*Esprit des lois*, d'ispirazione largamente aristotelica¹⁰, si trova una tipologia pura delle varie for-

⁷ Sul duplice carattere – tipologico e empirico-descrittivo – del discorso di Montesquieu si vedano le osservazioni di G. BENREKASSA, *Montesquieu. La liberté et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 1987, pp. 115-120. Ma diversi interpreti hanno posto l'accento prioritariamente sull'uno o sull'altro carattere: N.O. KEOHANE, *Virtuous republics and glorious monarchies*, «Political Studies», 4 (1972), pp. 383-384, e S. LANDUCCI, *Montesquieu e l'origine della scienza sociale*, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 22-23, sull'impostazione "tipologica" nella trattazione delle forme di governo, a tal punto da richiamarne la vicinanza con la prospettiva idealtipica weberiana; diversamente, hanno insistito sul carattere sostanzialmente empirico (e in questo senso scientifico) della classificazione montesquieuiana F. GENTILE, *L'«esprit classique» nel pensiero del Montesquieu*, Padova, Cedam, 1965, pp. 204, 244-245, e S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, Paris, Klincksieck, 1973, pp. 134-135.

⁸ Su questo punto mi permetto di rinviare a TH. CASADEI, *Montesquieu: le forme di governo tra «sociologia universale» ed «eccedenze particolari»*, «Teoria politica», 19 (2003), pp. 208-210.

⁹ La tesi di un Montesquieu «bifronte», seppure in una diversa prospettiva (Montesquieu *feudale*, da un lato, *borgnese*, dall'altro, ovvero "dimidiato" tra "passato" e "futuro"), è di J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), Paris, Albin Michel, 1994. Cfr. A. POSTIGLIOLA, *Introduzione a MONTESQUIEU, Le leggi della politica*, a cura di A. Postigliola, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 121-122.

¹⁰ L'influenza aristotelica sui primi libri dell'*Esprit des lois* (e precisamente sui primi dieci) è sottolineata, tra gli altri, da Raymond Aron, sostenitore

me di governo, un nuovo *lógos tripolitikós*¹¹. Rispetto alle precedenti classificazioni, si possono individuare due novità. La prima è che il contenuto della tipologia non corrisponde più né alla tipologia classica (la tripartizione in monarchia, aristocrazia e democrazia) né alla tipologia machiavelliana (la bipartizione in principati e repubbliche). Prospettando una chiara e lineare schematizzazione (che si rivelerà successivamente assai più complicata), scrive Montesquieu: «Esistono tre specie di governi: il repubblicano, il monarchico e il dispotico»¹². Tale tipologia di Montesquieu si differenzia da quella di Machiavelli perché, come le tipologie degli antichi, è tripartita. Con questa specificità: la tripartizione è ottenuta con l'aggiunta di una forma di governo che nelle tipologie antiche (e anche in Jean Bodin¹³) era considerata una forma specifica di monar-

della tesi secondo cui la composizione dell'opera è avvenuta in tempi diversi (R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., pp. 38-39). Sulla questione si veda l'ampia ricostruzione di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 146-147 (in nota), 311-312 (nota 32), 492-494, 500-501 (nota 7).

¹¹ Con specifica attenzione alla teoria delle forme di governo in Montesquieu, oltre al lavoro sopra citato di Bobbio (pp. 133-150), si possono vedere N. MATTEUCCI, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Bologna, Il Mulino, 1984, pp. 167-191 e, da ultimi, D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000 e P.A. RAHE, *Forms of Government: Structure, Principle, Object, and Aim*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, a cura di D.W. Carrithers-M.A. Mosher-P.A. Rahe, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 69-108. Cfr., inoltre, M. PRÉLOT, *Montesquieu et les formes de gouvernement*, in *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu: bicentenaire de «L'Esprit des lois»*, 1748-1948, Paris, Sirey, 1952, pp. 110-132; S. GOYARD-FABRE, *La typologie des gouvernements selon Montesquieu*, «L'Ecole des lettres», 28 avril 1973, pp. 39-43; C. LARRÈRE, *Les typologies des gouvernements chez Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 157-172; T. TODOROV, *Droit naturel et formes de gouvernement dans «L'Esprit des Lois»*, «Esprit», 62 (1983), pp. 35-48.

¹² *EL*, II, 1, t. I, p. 14 (tr. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia, introduzione e note di R. Derathé, Milano, Rizzoli, 1989, p. 155). Nelle successive citazioni la traduzione è stata talora in parte modificata.

¹³ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Signoria e tirannide nella «République» di Jean Bodin*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. Felice, 2 tt., Napoli, Liguori, 2001-2002, t. 1, pp. 127-144.

chia: cioè il dispotismo. E proprio in tale scissione fra monarchia e dispotismo, proposta all'inizio del libro II dell'*Esprit des lois* e ribadita poi lungo il corso di tutta l'opera, può individuarsi il tratto più caratteristico, solo di recente debitamente approfondito¹⁴, della classificazione montesquieuiana. Il filosofo di La Brède innalza così il dispotismo alla dignità di tipo primario o fondamentale di governo, conferendogli un rilievo eccezionale, quale mai s'era visto fino ad allora e che si ritroverà successivamente solo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel¹⁵. La categoria del dispotismo diviene la categoria essenziale per la comprensione del mondo orientale, confermando, in tal modo, l'intenzione montesquieuiana di allargamento degli orizzonti dell'indagine politica e sociologica.

La seconda, fondamentale, novità consiste nel fatto che ciascuno dei tre tipi di *gouvernement*¹⁶ della tipologia montesquieuiana è costruito sulla base di due elementi denominati,

¹⁴ Cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 21-117. Nella lunga e articolata storia del concetto di dispotismo un posto centrale occupa senz'altro Montesquieu, così come è ampiamente documentato nella ricostruzione, multiprospettica, sviluppata in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit. (che contiene anche il contributo del curatore su *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, t. I, pp. 189-255). Cfr. anche S. KRAUSE, *Despotism in the «Spirit of Laws»*, in *Montesquieu's Science of Politics*, cit., pp. 231-272.

¹⁵ Cfr. G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, pp. 463-514.

¹⁶ Va precisato che Montesquieu non è sempre rigoroso nell'uso dei termini: egli infatti non sembra assegnare a «État» e «gouvernement» significati diversi; dunque non sembra possibile rinvenire nei suoi scritti una precisa messa a punto concettuale fra "forma di governo" e "forma di Stato". Una spiegazione – in prima approssimazione – potrebbe essere rintracciata nella sua visione del corpo politico, inteso come 'totalità' strutturale di aspetti giuridico-istituzionali e aspetti socio-economici. In questo senso la categoria montesquieuiana di *gouvernement* ricomprende sia il nostro concetto di forma o sistema di governo, sia il concetto giuridico di forma di Stato, ma va oltre la designazione del regime politico, dell'appartenenza e del modo di esercitare il potere sovrano, esprimendo «il modo d'essere della totalità sociale nel suo insieme» (L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 34). Cfr. *infra*.

rispettivamente, *natura* e *principio*. La natura è ciò che fa essere il governo qual è, ovvero la sua struttura costituzionale; il principio, invece, è la passione che lo fa agire, ossia l'insieme dei moventi psicologici che inducono i membri di un determinato Stato a compiere il proprio dovere, in primo luogo quello di obbedire alle leggi, e quindi a consentire allo Stato stesso di sussistere¹⁷. Se con la natura ci si muove su un piano prevalentemente giuridico, con la teoria del principio si approda alla dimensione, più specificamente sociologico-politica, della organizzazione sociale.

Con riferimento alla *natura* si hanno tre specie di governo: il governo repubblicano è quello in cui tutto il popolo (repubblica democratica) o soltanto una parte di esso (repubblica aristocratica) detiene il potere sovrano; il monarchico, quello in cui governa uno solo, ma per mezzo di «leggi fisse e stabilite»; mentre nel dispotico uno solo, «senza legge e senza regola», trascina tutto con la sua volontà e i suoi capricci¹⁸. È evidente, dunque, l'utilizzo simultaneo di due distinti criteri: quello avalutativo o descrittivo del *chi* governa ovvero del numero delle persone che detengono il supremo potere, e il criterio assiologico del *come* colui o coloro che detengono tale potere lo *esercitano*¹⁹. In base al secondo criterio relativo al modo di esercizio del potere, di gran lunga il più importante, vengono distinte le due forme monocratiche di governo: monarchia e dispotismo (la svolta rispetto a Thomas Hobbes, per il quale l'unico criterio oggettivamente valido per distinguere e classificare le diverse forme di Stato è quantitativo o numerico, è evidente²⁰), e allo stesso tempo è possibile combinare la

¹⁷ Cfr. *EL*, III, 1, t. I, p. 25 (tr. it. cit., p. 167).

¹⁸ *EL*, II, 1, t. I, p. 14 (tr. it. cit., p. 155).

¹⁹ Entrambi i criteri erano presenti nella tipologia classica (platonico-aristotelica) per distinguere le forme rette di governo dalle corrotte; la novità è che Montesquieu li utilizza, appunto, simultaneamente.

²⁰ Cfr. TH. HOBBS, *De Cive*, VII, 1-2, e *Leviathan*, XIX. Sui rapporti tra Montesquieu e Hobbes: S. GOYARD-FABRE, *Montesquieu adversaire de Hobbes*, «Archives des lettres modernes», (1980), n. 192, pp. 3-71; A.M. LOCHE, *Le ragioni di una polemica: Montesquieu e Hobbes*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1980), vol. 190, pp. 334-343; S. COTTA, *L'opposi-*

classificazione dei tre governi, esposta nei primi libri, con una classificazione dualistica di governi moderati (repubblica e monarchia) e governi non moderati (dispotismo) – illustrata in particolare nel notissimo capitolo 6 del libro XI, relativo al sistema inglese, su cui ci si soffermerà in seguito – che spalanca le porte ad una nuova classificazione, opportunamente definita «dell'avvenire»²¹.

Un governo non è però pura forma, è semmai la forma dell'esistenza concreta di una società di uomini; perché gli uomini sottoposti ad un determinato tipo di governo vi rimangano in modo durevole non basta, dunque, la semplice imposizione di una forma politica (*natura*); occorre una particolare disposizione degli uomini a questa forma, una determinata maniera dell'agire e del reagire, che tale forma sostenga; occorre una *passione* specifica che faccia «muovere» un determinato governo: il *principio* appunto, o «ressort»²², la molla, l'elemento dinamico che ne orienta il funzionamento, l'attività. Principio/*ressort* della repubblica è la *virtù politica*, della monarchia il *sentimento dell'onore*, del dispotismo la *paura (crainte)*. Il principio rappresenta così il punto d'incontro tra la *natura* del governo (forma politica) e la vita reale degli uomini. Con Althusser, «è il luogo e la figura in cui deve riassumersi politicamente la vita reale degli uomini per potersi inserire nella forma di un governo. Il principio è il concreto di quell'astratto che è la natura. È l'unità di forma politica e vita concreta, la loro totalità reale»²³. Mediante quest'idea della *totalità di natu-*

tion de Montesquieu à Hobbes, in *Politica e diritto in Hobbes*, a cura di G. Sorgi, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 63-74.

²¹ La definizione è di M. PRÉLOT, *Montesquieu et les formes de gouvernement*, cit., pp. 123, 131.

²² È questo il termine con cui Montesquieu designa frequentemente il principio: cfr., ad es., *EL, Avertissement de l'Auteur*, t. I, p. 3 (tr. it. cit., p. 139).

²³ L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 83. Sulla questione del rapporto natura-principio è interessante segnalare quanto la riflessione montesquieuiana abbia influenzato la teorizzazione di Hannah Arendt: su questo punto mi sia consentito rinviare a TH. CASADEI, *Dal dispotismo al totalitarismo: Hannah Arendt*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. II, pp. 625-673, in part. pp. 633-634. Per Montesquieu – ricorda la

ra e principio del governo (ammirata e ripresa, tra gli altri, da Hegel nella sua filosofia del diritto²⁴), Montesquieu elabora una nuova categoria teorica che gli offre la chiave per affrontare un'infinità di dilemmi e che gli consente di svolgere la sua indagine sulla tipologia delle forme di governo non tanto e non solo su un piano giuridico, quanto e soprattutto su un piano politico-sociale, secondo una prospettiva, già machiavelliana, volta a ricercare le concrete forze che stanno dietro le istituzioni statuali, o in cui esse si radicano e incarnano²⁵.

Arendt – «la definizione delle forme di Stato richiedeva sempre quello che egli chiamava “principio dell'azione”, un principio che, differente in ciascuna forma, ispirava governo e cittadini nella loro attività pubblica e serviva come criterio, al di là di quello meramente negativo della legalità, per giudicare tutte le azioni politiche. Tale principio era, secondo Montesquieu, l'onore nella monarchia, la virtù nella repubblica e la paura nella tirannide» (*Le origini del totalitarismo* [1951, 1958], tr. it. di A. Guadagnin, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, p. 639). Al tema dei principi, la Arendt accenna anche in *Che cos'è la libertà*, in H. ARENDT, *Tra passato e futuro* (1961), tr. it. di T. Gargiulo, introd. di A. Dal Lago, Milano, Garzanti, 1999², p. 204 e in *Che cos'è la politica?*, tr. it. di M. Bistolfi, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, pp. 99-100. Su questo punto, cfr. L. BOELLA, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 148-149; F. FOUCHER, *La consapevolezza dei principii. H. Arendt e altri saggi*, Milano, Angeli, 1995. Sul legame fra Montesquieu e la Arendt ha insistito recentemente A. AMIEL, *Hannah Arendt lettrice de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 2 (1998), pp. 119-138; più succintamente: B. MAGNI, *Dispotismi ricorrenti: Montesquieu in Hannah Arendt*, in *Patologie della politica. Crisi e critica della democrazia tra Otto e Novecento*, a cura di M. Donzelli e R. Pozzi, Roma, Donzelli, 2003, pp. 145-158.

²⁴ Cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 34 (nota 23).

²⁵ Il legame di Montesquieu con Machiavelli meriterebbe di essere nuovamente approfondito. Importanti spunti di riflessione sono contenuti in: E. LEVI-MALVANO, *Montesquieu e Machiavelli*, Paris, Champion, 1912; A. BERTIÈRE, *Montesquieu lecteur de Machiavel*, in *Actes du Congrès Montesquieu* (Bordeaux, 23-26 mai 1955), Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 141-158; R. SHACKLETON, *Montesquieu and Machiavelli: A Reappraisal*, in *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 117-131; F. GENTILE, *De Machiavel à Montesquieu*, «Notiziario culturale italiano», 1 (1970), pp. 1-13; C. ROSSO, *Montesquieu et Machiavel*, in ID., *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur*, Bordeaux, Ducros, 1971, pp. 317-326. Più recentemente: H. DREI, *La vertu*

A ben vedere è il principio, in ultima istanza, a governare la natura e a conferirle il suo senso: una dimostrazione in tale direzione è fornita dal libro VIII dell'*Esprit des lois*, che si apre affermando che «la corruzione di ogni governo comincia quasi sempre da quella dei principi»²⁶.

Un altro concetto cruciale nell'elaborazione montesquieuiana è quello di *esprit général*²⁷. Le leggi politiche e civili devono essere corrispondenti alla natura e al principio del governo ma anche «alle caratteristiche fisiche del paese; al clima – freddo, ardente o temperato –; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastori; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio, agli usi e costumi. Hanno, infine, relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con lo scopo del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite»²⁸.

Questo insieme di elementi connessi e collegati da relazioni interdipendenti, che costituiscono l'oggetto dell'opera nella sua interezza, è ciò che Montesquieu intende per *esprit*: «Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi del passato, i costumi, le usanze: da ciò si forma uno spirito generale, che ne è il risultato»²⁹.

Il principio di una forma di governo può allora apparire come «il punto di coagulazione dell'*esprit*, il perno che ne [tiene] uniti in modo più o meno sistematico gli elementi»³⁰.

politique: Machiavel et Montesquieu, Paris, Champion, 1998. Entro un'ottica esclusivamente legalistica si muove lo studio di S. GOYARD-FABRE (*La philosophie du droit de Montesquieu*, cit.), la quale a partire da uno dei *leitmotiv* dell'opera montesquieuiana – la giuridicizzazione del politico – riduce «il senso della tipologia dei governi» ad un'individuazione e classificazione delle «strutture giuridiche del politico» (pp. 127 ss.).

²⁶ *EL*, VIII, 1, t. I, p. 122 (tr. it. cit., p. 263).

²⁷ Per un'ampia e dettagliata trattazione di tale concetto si rimanda al contributo di C. BORGHERO, *Libertà e necessità: clima ed 'esprit général' nell'«Esprit des lois»*, contenuto nel presente volume.

²⁸ *EL*, I, 3, t. I, p. 13 (tr. it. cit., p. 152).

²⁹ *EL*, XIX, 4, t. I, p. 329 (tr. it. cit., p. 467).

³⁰ G. CAMBIANO, *Le vie della virtù e dell'onore*, in ID., «Polis». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 274.

Questa impostazione 'sistemica' orienta l'analisi montesquieuiana delle tre forme di governo, ma allo stesso tempo pone il dilemma di come tenere insieme la tipologia pura, strutturata weberianamente su 'tipi ideali', e le entità storiche in cui questi si attuano. Stanno qui la radice delle tensioni che innervano l'*Esprit des lois* e la spiegazione della rilevanza di alcune forme di governo, per così dire, *impure* su cui si cercherà di porre l'attenzione con specifico riguardo alla forma di governo repubblicana. Come è stato puntualmente notato, «lungo tutto l'*Esprit des lois* si verifica spesso un gioco di rinvii e di commistione tra un discorso di tipo generale ed uno più particolare, che in un primo momento genera un'impressione di unitarietà, ma a ben guardare crea problemi di tenuta complessiva tra i casi specifici e i modelli proposti»³¹. È proprio entro questo gioco di rinvii e di commistione che si colloca il dedalo delle interpretazioni delle repubbliche e del repubblicanesimo in Montesquieu, che qui di seguito si cercherà di sottoporre a taglio critico.

II. Il tempo della repubblica è passato?

II.1. Atene e Sparta: due modelli di repubblicanesimo della virtù

Se la riflessione sulle repubbliche sembra godere di una certa uniformità lungo tutto l'*Esprit des lois*, ciò è dovuto a due fondamentali motivi: in primo luogo, grazie alla fortunata tipologia introdotta da Montesquieu all'inizio dell'opera³²; in secondo luogo, grazie al frequente impiego del termine collettivo *république* in riferimento a casi individuali e determinati, al posto dei più specifici *démocratie* e *aristocratie*³³.

³¹ M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., pp. 186-187.

³² Cfr. *EL*, II, 2, t. I, pp. 14-19 (tr. it. cit., pp. 155-160).

³³ Platania, nel saggio sopra citato, osserva che «Montesquieu non è stato il primo ad introdurre la bipartizione di *république* in *démocratie* e *aristocratie*: essa è rintracciabile nei dizionari di fine '600 (dell'*Académie*, di Richelet e di Furetière), in Bossuet, in Domat e in St. Aubin» (*Repubbliche e repubblica-*

Montesquieu costruisce il suo modello di repubblica partendo soprattutto dalla realtà politica delle città greche (Atene e Sparta) e di Roma antica (studiata con dovizia di particolari in numerosi capitoli dei libri II-VIII e nei capitoli 13-18 del libro XI dell'*Esprit des lois*), ma sviluppando il suo ragionamento secondo una duplice articolazione che affianca alle repubbliche antiche democratiche (appunto Atene, Sparta, Roma)³⁴, le repubbliche moderne aristocratiche (Svizzera, Olanda, e soprattutto Venezia).

Con riferimento all'antichità, si può perfettamente vedere all'opera – grazie ad un'indagine mirata sulla forma repubblicana – la tensione che anima la costruzione montesquieuiana, 'dispiegata' tra il tentativo 'generalizzante' di produrre un modello o tipo in grado di includere al proprio interno forme storiche tra loro diverse e il tentativo 'particolaristico' di dar conto delle specifiche caratteristiche di ognuna di esse. Un duplice livello d'indagine traspare così dalla trattazione montesquieuiana. Nella presentazione complessiva delle repubbliche sono contenuti numerosi parallelismi, che possono essere così schematizzati: è essenziale «fissare il numero dei cittadini che devono formare le assemblee»; il popolo nomina i suoi ministri; il suffragio è a sorte; il popolo fa le leggi; l'educazione deve costantemente sollecitare l'amore per la repubblica³⁵. Tutto questo entro una "quadrangolazione" – come si vedrà meglio in seguito – che connette *virtù politica, amor di patria, uguaglianza, frugalità*.

A parte i parallelismi e questa schematica architettura poggiante su quattro pilastri (che hanno permesso di parlare a lungo della forma di governo repubblicana in termini complessivi), molti altri aspetti particolari intervengono a 'complicare' il quadro d'insieme, rendendo difficile formulare discorsi

nesimo in Montesquieu, cit., p. 187, nota 142). Ma, a dire il vero, è già Machiavelli che sotto il termine 'repubblica' include tanto la democrazia quanto l'aristocrazia.

³⁴ Cfr. G. CAMBIANO, *Le vie della virtù e dell'onore*, cit.; ID., *Comparazioni e modelli nelle immagini settecentesche dell'antichità*, «Opus», 6-8 (1987-1989), pp. 219-236.

³⁵ *EL*, II, 2, t. I, pp. 14-19 (tr. it. cit., pp. 155-160).

di portata generale, tanto che, ad esempio, sia sotto il profilo economico sia sotto quello politico, Atene e Sparta si configurano come forme di governo differenti.

Se seguendo la prima tendenza – generalizzante – Sparta e Atene rappresentano il modello della repubblica, seguendo la seconda tendenza – particolaristica – esse possono essere assunte come prototipi di due (addirittura opposte) specie di repubbliche democratiche (che avranno peraltro grande fortuna nel Settecento e oltre³⁶), e cioè, rispettivamente, le repubbliche a carattere militare e quelle a carattere commerciante³⁷. Nella lettura di Montesquieu, scopo della prima fu infatti la guerra, della seconda soprattutto l'ampliamento del suo impero marittimo. A Sparta i cittadini si occupavano di attività ginniche e militari, ad Atene – secondo le indicazioni di Solone –

³⁶ Per un quadro del confronto tra Sparta e Atene nel Settecento francese si vedano L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli, Guida, 1978, pp. 11-45, e G. CAMBIANO, «*Polis*», cit., pp. 296-306. Il mito di Sparta, così come quello di Atene, ha da sempre attraversato la storia delle idee e del pensiero politici. Repubblicani, monarchici, democratici, socialisti, addirittura nazisti, tutti senza esitazione si sono serviti dell'esempio di Sparta (come è attestato da E. BALTRUSCH, *Sparta*, tr. it. di A. Cristofori, Bologna, Il Mulino, 2002; cfr., inoltre, E. RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1969). Il «culto del mantello di Licurgo» è stato professato, in chiave repubblicana, da Harrington, Mably e Rousseau, nonché da Robespierre, solo per citare i casi più eclatanti, mentre al modello democratico ateniese si è richiamato per esempio John Stuart Mill (come attesta puntualmente N. URBINATI, *Mill on democracy: from the Athenian polis to representative government*, Chicago, Chicago University Press, 2002). Ma tra coloro che giudicano positivamente il modello ateniese figurano anche i radicali Priestley, Paine e soprattutto Godwin, Bentham e Condorcet (cfr. C. FARINELLA, *Il governo più semplice. Il mito democratico-repubblicano in Godwin*, «Studi settecenteschi», 9 [1987], pp. 192-194). Per una contrapposizione dei due modelli si veda il volume *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, a cura di J. Ober e C. Hedrick, Princeton, Princeton University Press, 1996.

³⁷ *EL*, V, 6, t. I, p. 55 (tr. it. cit., p. 196). Cfr., anche per quanto riguarda le osservazioni che seguono, D. FELICE, *Imperi e Stati del Mediterraneo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Civiltà e popoli del Mediterraneo. Immagini e pregiudizi*, a cura di A. Cassani e D. Felice, Bologna, Clueb, 1999, pp. 171-172.

l'ozio era giudicato un crimine e ogni cittadino doveva rendere conto del modo in cui si procurava da vivere. Nell'una il lavoro era giudicato assai negativamente, nell'altra, invece, si cercò sempre di ispirare in tutti «l'amore per il lavoro»: per questo nella città lacedemone gli schiavi vivevano in condizioni durissime, mentre ad Atene furono trattati con «grande mitezza»³⁸.

Anche nel carattere dei loro abitanti le due *póleis* furono antitetiche: «grave serio, impassibile, taciturno» quello degli Spartani, pieno di «gaiezza» e di «vivacità» quello degli Ateniesi³⁹, donde le profonde differenze nei rispettivi costumi: estremamente rudi e implicantanti una forte subordinazione verso l'autorità, quelli degli uni; raffinati e insofferenti verso una troppo rigida dipendenza nei confronti dei superiori, quelli degli altri⁴⁰.

È chiaro, dunque, che il modello di repubblica democratica delineato da Montesquieu non si adattava integralmente a nessuna delle repubbliche greche, nonostante Atene fosse quella che più ne esemplificava aspetti decisivi. Del resto, come la nozione di natura aveva la funzione di modello o tipo, così anche la nozione di *principio* aveva una portata normativa, nel senso che non descriveva una situazione particolare esistente di fatto, ma ciò che avrebbe dovuto sussistere perché si potesse avere la forma di governo corrispondente⁴¹. Nel caso della repubblica democratica, le leggi relative alla natura (leggi fondamentali o, in termini odierni, 'costituzionali') erano da Montesquieu precisate (*EL*, II, 2) con specifica attenzione – in maniera opposta a quella di Rousseau – all'aspetto della delega dell'esercizio di alcune funzioni fondamentali nella architettura democratica. Una democrazia che non procede alla nomina dei suoi «ministri, vale a dire dei suoi magistrati», rischia

³⁸ *EL*, XV, 16, t. I, p. 273 (tr. it. cit., p. 412). Cfr. anche *EL*, IV, 6, 8; V, 6; XI, 5; XIX, 7: t. I., pp. 43, 45-46, 55, 168, 331.

³⁹ *EL*, XIX, 7, t. II, p. 331 (tr. it. cit., p. 468).

⁴⁰ *EL*, IV, 8; V, 7; XIX, 6-7, 16; XXIX, 9: t. I, pp. 46-47, 57, 330-331, 338; t. II, p. 286.

⁴¹ Cfr. *EL*, III, 11, t. I, p. 35 (tr. it. cit., p. 176).

di trasformarsi nel «dispotismo di tutti (*despotisme de tous*)»⁴²: il popolo, che è ammirevole nello scegliersi coloro ai quali deve affidare qualche parte della propria autorità e che ha abbastanza capacità per farsi rendere conto dell'amministrazione altrui, non è adatto ad amministrare da sé⁴³. Il rischio di trasformarsi nel dispotismo di tutti è sempre presente nelle repubbliche democratiche antiche e proprio per questo – per l'assenza di *rappresentanza* – esse sono inferiori alla moderna monarchia inglese, basata appunto sulla rappresentanza⁴⁴.

Per quanto concerne il principio della repubblica democratica, Montesquieu lo identificava con la virtù *politica* (non cristiana o morale, come precisato nell'*Avertissement de l'Auteur* premesso all'edizione postuma del 1757⁴⁵, approntata sulla base delle correzioni preparate dallo stesso Montesquieu), con l'*amore per la patria* e per le sue leggi, ossia, ancora, con l'*amore dell'uguaglianza*⁴⁶. L'elemento saliente dei governi repubblicani democratici, secondo la tradizione classica, è indicato nell'uguaglianza politica, nel senso che il popolo intero detiene il potere supremo e solo il popolo fa le leggi e nomina i magistrati (cioè il generale, il pretore, ecc.). Il presupposto fondamentale dell'eguaglianza è, dunque, che tutti partecipino al potere, *ma* ciò non implica che tutti governino direttamente, pena appunto una forma di dispotismo. È su questa base che è di nuovo possibile ragionare su un modello repubblicano, visto questa volta nella sua fase critica: le repubbliche democratiche greche di Atene e Sparta e anche quelle di origine greca, quale ad esempio Siracusa, cadono in primo luogo a causa del-

⁴² *EL*, II, 2 e VIII, 6, t. I, pp. 15, 127 (tr. it. cit., pp. 156, 268).

⁴³ *EL*, II, 2 e XI, 6, t. I, pp. 15, 172 (tr. it. cit., pp. 157, 313).

⁴⁴ *EL*, XI, 6, 8, e XIX, 27, t. I, pp. 171, 180-181, 347. Cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., p. 204. La rappresentanza vera e propria ha per Montesquieu un'origine medievale, è un'invenzione dei Germani (cfr. *EL*, XI, 8). Sulla nozione di rappresentanza si vedano, tra gli altri, G. DUSO, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano, Angeli, 1988, e B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

⁴⁵ *Avertissement de l'Auteur*, in *EL*, t. I, p. 3. Cfr. anche *EL*, III, 5, t. I, p. 30, nota a.

⁴⁶ Cfr. *EL*, IV, 5 e V, 3-6, t. I, pp. 41, 49-55.

la corruzione o alterazione del loro principio animatore, ovvero in seguito all'affermarsi di un'eguaglianza politica «estrema» attraverso la quale il popolo si accaparra tutti i poteri fondamentali dello Stato fino a disconoscere il principio stesso dell'autorità: ciò implica il precipitare in una situazione di anarchia e disordine che ben presto comporta il «dispotismo di uno solo» e, successivamente, la conquista da parte di Stati stranieri (nel caso specifico dell'Atene democratica in epoca successiva a Solone, quello macedone⁴⁷).

Questo aspetto si connette strettamente alla concezione della virtù come forma di amore, ossia come passione: l'amore comporta dedizione alla patria (*amore della patria*)⁴⁸. Il pericolo più grave per una repubblica diviene allora il disinteresse per la vita pubblica. Con questa mossa Montesquieu raccoglieva un'eredità della tradizione repubblicana che a partire da Machiavelli arrivava fino agli scritti di repubblicani inglesi del Seicento quali James Harrington⁴⁹ e Algernon

⁴⁷ Cfr. *EL*, VIII, 2-3, t. I, pp. 350-352 (tr. it. cit., pp. 265-266).

⁴⁸ Su questo aspetto del pensiero repubblicano di Montesquieu, cfr. M. VIROLI, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 68-86 (utile il confronto proposto con Rousseau); ID., *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 57-59; ma si vedano anche le osservazioni critiche di M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., p. 168.

⁴⁹ Montesquieu aveva sicuramente letto l'*Oceana* di Harrington (il libro era nella sua biblioteca: cfr. *Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède*, a cura di L. Desgraves e C. Volpilhac-Auger, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1999, n° 2306); lo attestano, oltre alle due citazioni dirette in *EL*, XI, 6 e XXIX, 19, un frammento dello *Spicilège* – il n° 539a – in cui Montesquieu riassume la tesi delle «due repubbliche» fondate da Romolo richiamate da Harrington nella sua opera, e formula su di lui un giudizio articolato: «Ciò che trovo in questo autore [Harrington] è che vivendo in Inghilterra ha enunciato spesso delle proposizioni particolari generali, ciò che costituisce una maniera assai cattiva di ragionare: d'altra parte vi sono [nella sua opera] delle cose assai profondamente pensate (*des choses très profondément pensées*)». Dunque, accanto all'accusa di astrattismo/utopismo (ribadita in *EL*, XI, 6, t. I, p. 179), emerge qui un giudizio altamente positivo espresso da Montesquieu. Commenta Salvatore Rotta nella nuova edizione critica dello *Spicilège* (*Cœuvres complètes de Montesquieu*, t. XIII, Oxford-Napoli, Voltaire Foundation-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2002, p.

Sidney⁵⁰, e che sarà riproposta, per esempio, nella concezione

476): «[Montesquieu] aveva presentato come utopista uno scrittore politico assai concreto. Questo nuovo testo fa meglio conoscere le riserve di Montesquieu, il quale comunque ammirava questo repubblicano invaghito di Venezia». G.P. GOOCH sostiene che il giudizio formulato in *EL*, XI, 6 (l'accusa di utopismo) ha nuociuto alla reputazione di Harrington: in *English Democratic Idea in the 17th Century*, New York, Harper, 1959³, p. 251.

Va poi ricordato che, diversamente da Harrington, il quale considerava Venezia la più democratica o popolare delle repubbliche, Montesquieu fa giustizia del mito della Serenissima («il suo governo ha bisogno, per mantenersi in vita, di mezzi altrettanto violenti del governo dei Turchi») come ampiamente dimostrato in D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., cfr. *infra*. Su Harrington è essenziale l'introduzione di JOHN POCOCK ai *Political Works*, a cura di J.G.A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, il quale sottolinea la centralità della partecipazione nella figura del cittadino proposta da Harrington. Cfr., inoltre, in chiave politico-giuridica, J. SCOTT, *The Rapture of Motion: James Harrington's Republicanism*, in *Political Discourse in early modern Britain*, a cura di N. Phillipson e Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 139-163 (ove, attraverso una radicale critica dell'interpretazione repubblicana di Pocock, si avvicina Harrington a Hobbes per il comune intento di conseguire stabilità e pace); E. CAPOZZI, *Costituzione, elezione, aristocrazia: la repubblica naturale di James Harrington*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1996; A. FUKUDA, *Sovereignty and the Sword: Harrington, Hobbes, and the Mixed Government in the English Civil Wars*, Oxford, Clarendon Press, 1997. Ottime anche le agili trattazioni di P. COSTA, *La nazione repubblicana e la cittadinanza-partecipazione: James Harrington*, in ID., «Civitas». *Storia della cittadinanza in Europa*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 210-215, e di G. CAMBIANO, «Polis», cit., pp. 231-243. Sul repubblicanesimo di Harrington si vedano, in particolare, A. STRUMIA, *L'immaginazione repubblicana. Sparta e Israele nel dibattito filosofico-politico dell'età di Cromwell*, Firenze, Le Lettere, 1991, in part. capp. I, III; M. GOLDIE, *The Civil Religion of James Harrington*, in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, a cura di A. Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Su Venezia in Harrington cfr., inoltre, N. MATTEUCCI, *Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli «ordini» di Venezia*, «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 337-369, in part. pp. 349-359.

⁵⁰ Sidney è citato in *EL*, XI, 6, t. I, p. 172. Della sua opera Montesquieu aveva fatto estratti che sono andati persi: cfr. P 626, in OC, II, p. 199. Su Sidney – così come Montesquieu e Locke (al quale fu molto vicino) valido campione del governo misto (si veda al riguardo *Discourses concerning government*, a cura di Th.G. West, Indianapolis, Liberty Classics, 1990) – si possono consultare i lavori di J. SCOTT: *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 e *Algernon Sidney*

partecipativa-conflittuale della politica offerta da Adam Ferguson⁵¹.

L'uguaglianza, carattere distintivo della repubblica democratica, non può mai essere separata per Montesquieu – e siamo qui alla quarta componente della 'quadrangolazione' – dalla *frugalità*; di qui la giustificazione di leggi che prevedano un'uguale ripartizione delle terre e lo sviluppo di una specifica educazione: «è nel governo repubblicano che si ha bisogno di tutta la potenza dell'educazione»⁵². Conseguentemente, onde mantenere un'equa ripartizione delle ricchezze, occorrono leggi suntuarie rigorose che impediscano che gli 'spiriti' si distolgano dalla gloria della patria per seguire i molteplici desideri del 'particolare': «Perché le ricchezze rimangano egualmente distribuite, è necessario che la legge conceda a ciascuno soltanto il necessario fisico. Se si va oltre, gli uni spenderanno, gli altri accumuleranno e si stabilirà la disuguaglianza»⁵³. L'amor

and the Restoration Crisis 1677-1683, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Cfr., inoltre, A.C. HOUSTON, *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England and America*, Princeton, Princeton University Press, 1991. Interessante anche la trattazione che ne fa G. CAMBIANO, «*Polis*», cit., pp. 256-259, il quale rileva come tra i repubblicani Sidney sia forse «il più fedele discepolo di Machiavelli» (p. 259).

⁵¹ Sul repubblicanesimo di Ferguson – «the most Machiavellian of the Scottish thinkers» (G.E. DAVIE, *The Scottish Enlightenment*, London, The Historical Association, 1981, p. 27) – sono fondamentali gli studi di M. GEUNA: *Aspetti della critica al contrattualismo di Adam Ferguson*, in *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*, a cura di M. Geuna e M.L. Pesante, Milano, Angeli, 1992, pp. 129-180; *Il linguaggio del repubblicanesimo di Adam Ferguson*, in *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa*, a cura di E. Pii, Firenze, Olschki, 1992, pp. 143-159; *Republicanism and Commercial society in the Scottish Enlightenment: The Case of Adam Ferguson*, in *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 voll., a cura di M. van Gelderen e Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. II, pp. 177-195; *La tradizione repubblicana e l'illuminismo scozzese*, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, a cura di L. Turco, Padova, Il Poligrafo, 2003, pp. 73-84 (in part., sul tema della partecipazione alla vita pubblica, pp. 77-80).

⁵² *EL*, IV, 5, t. I, p. 41 (tr. it. cit., p. 181). Sulla frugalità, cfr. *EL*, V, 4, 6, t. I, pp. 50, 54-55.

⁵³ *EL*, VII, 1, t. I, p. 105 (tr. it. cit., p. 245). Cfr. anche *EL*, VII, 2, p. 108.

di patria, in quanto amore dell'eguaglianza, assume il volto dell'amore della frugalità, intesa come limitazione del desiderio stesso di possedere. La questione del lusso (e della sua limitazione) – ampiamente dibattuta nel corso di tutto il Settecento⁵⁴ – risulta pertanto essere un altro aspetto caratterizzante dell'analisi montesquieuiana delle diverse forme di governo, ed entro questa, della stessa repubblica: «Meno lusso c'è in una repubblica, più questa è perfetta»⁵⁵. Non vi era lusso presso i primi Romani (e quando esso apparve fu causa di corruzione e rovina), non ce ne era presso gli Spartani, e tutte le altre «buone repubbliche greche» avevano, a tal riguardo, «ammirevoli istituzioni» che lo bandivano⁵⁶.

II.2. Roma: modello «parfait» (ma 'particolare') di repubblica

Accanto a Sparta e ad Atene, nel tentativo di definire un modello repubblicano, sta – come si è anticipato – anche Roma e pure in questo caso il quadro interpretativo non è privo di complicazioni. Fra tutte le grandi civiltà del Mediterraneo antico, la civiltà creata dai Romani è quella alla quale nell'*Esprit des lois* viene riservato lo spazio di gran lunga maggiore⁵⁷.

⁵⁴ Si veda *La polemica del lusso nel Settecento francese*, a cura di C. Borghe-ro, Torino, Einaudi, 1974. Cfr., anche, C.B. BERRY, *The idea of luxury: a conceptual and historical investigation*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1994. Entro tale dibattito, un ruolo importante, anche per il suo tentativo di approfondire le posizioni di Montesquieu e Rousseau al riguardo, riveste senza dubbio Claude-Adrien Helvétius, come ha mostrato recentemente anche V. RECCHIA: *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 281-307.

⁵⁵ *EL*, VII, 2, t. I, p. 107 (tr. it. cit., p. 247). Nei capp. 1-8 di questo libro Montesquieu si occupa della questione del lusso in modo approfondito. In particolare, dopo aver sottolineato il legame imprescindibile tra lusso e disuguaglianza, egli passa ad esaminare l'opportunità della presenza del lusso nelle diverse forme di governo. Deleterio nelle repubbliche democratiche e aristocratiche (cfr. *EL*, VII, 2-3, t. I, pp. 107-109), esso è invece necessario – seppure con modalità diverse – sia nelle monarchie sia negli Stati dispotici (cfr. *EL*, VII, 4, t. I, pp. 109-110).

⁵⁶ *EL*, VII, 2-3, t. I, pp. 107-109 (tr. it. cit., pp. 247-248).

⁵⁷ Cfr. *EL*, II-VIII e XI. Vedi D. FELICE, *Imperi e Stati nel Mediterraneo nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, cit., pp. 175-184. Sulla storia di Roma

Di essa vengono attentamente studiati i principali momenti della sua storia, dalla monarchia della prima età dei sette re al principato e al dominato dell'epoca dell'Impero, passando attraverso la fase repubblicana, prima aristocratica e poi democratica.

Il popolo romano del periodo repubblicano è preso ad esempio per la sua «probità», e questo induce Montesquieu a stabilire una intima connessione tra forma di governo repubblicana e mitezza delle pene. I Romani hanno seguito questo principio, «naturale alla repubblica», aggiungendovi per un imputato anche «il diritto di ritirarsi prima del giudizio»⁵⁸.

Oltre a questo importante aspetto, che pone Roma come emblematico modello repubblicano, a partire dall'istituzione delle pene e dunque dalla prospettiva del potere giudiziario, l'organizzazione costituzionale della repubblica romana è diffusamente esaminata in numerosi luoghi della prima parte dell'*Esprit des lois*⁵⁹ e nei capitoli 13-18 del Libro XI dove Montesquieu ne offre, riprendendo a suo modo la teoria del governo misto di Polibio e di Machiavelli, un'analisi distesa e organica. Dopo la cac-

nel contesto della riflessione montesquieuiana rinvio, tra gli altri, a F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo* (1936), tr. it. di M. Biscione-G. Gundolf-G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1954, pp. 90-145; S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 296-330; F. GENTILE, *L'«esprit classique»*, cit., pp. 253-338; ID., *Il paradigma di Roma nella prospettiva storica di Montesquieu*, in *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*, a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 91-112; U. ROBERTO, *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 229-280.

⁵⁸ *EL*, VI, 11, 15, t. I, pp. 93, 99 (tr. it. cit., pp. 233, 238). Su questo specifico aspetto si veda il contributo di D. Felice contenuto nel presente volume (in part. pp. 114-115, nota 113). L'ammirazione per Roma repubblicana, sotto il profilo del sistema giudiziario, risalta ancor di più se si tiene conto quanto Montesquieu osservava relativamente alla «maggior parte delle repubbliche antiche», ovvero che in essa vigeva «l'abusos» per cui tutto il popolo era «allo stesso tempo e giudice e accusatore» (*EL*, XI, 6, t. I, p. 176 [tr. it. cit., p. 317]).

⁵⁹ Luoghi significativi in cui si ragiona dell'organizzazione costituzionale (*natura*) di Roma sono soprattutto in *EL*, II, 2-3; IV, 6; V, 7; VI (vari capitoli, tra cui il 15); VII, 14-15; VIII, 12-13.

ciata dei re, a Roma si affermò un governo aristocratico ove solo i patrizi potevano ricoprire tutte le cariche (religiose, civili, politiche, militari⁶⁰); ad esso – dopo la breve parentesi costituita dal governo tirannico dei decemviri (451-450 a.C.) – fece seguito una lunga fase democratica della storia della repubblica, che nel manoscritto dell'*Esprit des lois* rimastoci viene definita della *république parfaite*⁶¹. Qui, al pari che nell'altro grande sistema politico preso a modello dall'*Esprit des lois*, la monarchia costituzionale inglese settecentesca, si individua la realizzazione, attraverso un complesso sistema di distribuzione dei poteri, di un equilibrio politico tra le *puissances* fondamentali dello Stato (senato e popolo) che ha impedito a Roma, secondo Montesquieu, ogni abuso di potere e che è stata per essa la causa fondamentale della maggiore stabilità, nonché della superiorità della sua costituzione rispetto alle altre grandi costituzioni repubblicane antiche.

Ma anche la costituzione democratico-repubblicana romana entrò in crisi fino a corrompersi. Due le cause della *corruzione* individuate: una prima, iniziale, con la riforma giudiziaria dei Gracchi (123 a.C.), allorché il potere di giudicare venne trasferito dai senatori ai cavalieri, rompendo così l'equilibrio politico tra le *puissances* a vantaggio del popolo⁶²; ad ag-

⁶⁰ Cfr. *EL*, VII, 12 e XI, 13-14, t. I, pp. 132, 185-188. Una tesi analoga è sostenuta in *Romains VIII*, in *OC*, I, C, p. 111. Sulla fase aristocratica della repubblica romana Montesquieu esprime giudizi per lo più favorevoli: cfr. *EL*, II, 3 e V, 8, t. I, pp. 20, 59-61.

⁶¹ Ms. dell'*EL* (Bibliothèque Nationale de France, N.a.f. 12832-12836), t. II, f. 253r. Per un'analisi di questo tema, in un'ottica di comparazione tra *Esprit des lois* e *Considérations sur les Romains*, si veda A. POSTIGLIOLA, «Une république parfaite»: Roma, i poteri, le libertà tra le «*Considérations*» e l'«*Esprit des lois*», in *Storia e ragione*, cit., pp. 325-330. Già Machiavelli, come è noto, aveva parlato della repubblica romana come di una «repubblica perfetta»: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2, in *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, vol. I, p. 207.

⁶² Cfr. *EL*, XI, 18, t. I, pp. 196-197. Per un approfondimento su questo passaggio, in chiave di regolazione del potere giudiziario, si veda ancora il contributo di D. Felice contenuto nel presente volume, in part. pp. 86-88. Anche per Machiavelli, seppure non per le stesse ragioni, l'epoca dei Gracchi segna nell'antica Roma il 'principio della fine' del «vivere libero»: *Discorsi*, I, 6, in *Opere*, vol. I, cit., p. 213.

gravare in modo irreparabile la crisi della *république parfaite* fu, tuttavia, anche una seconda importante causa, e cioè la smisurata estensione territoriale che essa raggiunse. A differenza delle repubbliche militari greche – il cui prototipo è rappresentato, come si è visto, da Sparta – le continue guerre che Roma intraprese non ebbero come scopo la difesa e la conservazione del proprio territorio, bensì l'«ingrandimento» dello Stato⁶³. Sta qui la radice di un male irreparabile per una repubblica: essa non può ampliare oltre certi limiti i propri confini, senza comprompere il suo *principio* animatore (basato sull'*amore della patria* e sull'*eguaglianza* e la *frugalità*), e anche senza affidare un'autorità eccessiva, pericolosa per la sua stessa libertà, ai magistrati che invia a reggere i territori di nuova acquisizione. Le conseguenze sono doppiamente nefaste: in primo luogo – e qui il richiamo è alla trattazione contenuta nella prima parte dell'*Esprit des lois* – l'ingrandimento porta al lusso, il lusso agli interessi particolari, quindi, in definitiva, alla corruzione della virtù politica (il *principio* della repubblica)⁶⁴; in secondo luogo – e qui il riferimento è alla seconda parte dell'opera – l'estensione dei territori comporta il conferimento di un potere esorbitante a pretori e proconsoli, i quali finiscono per avere una *puissance* che riunisce «quella di tutte le magistrature romane [...], perfino quelle del senato e del popolo»: essi diventano così dei «magistrati dispotici, assai confacenti alla lontananza dei luoghi dove [sono] inviati», accentratori dei tre poteri a tal punto da poter essere considerati come i «pascià della repubblica»⁶⁵.

La virtù politica, attraverso il modello della repubblica romana, rimanda così al doppio livello presente nella trattazione montesquieuiana: quello giuridico-politico, ove l'eguaglianza (*politica*) si contrappone alla concentrazione del potere; quello economico-sociale, ove l'eguaglianza (*sociale*), imperniata sulla frugalità, si contrappone al lusso. In entrambi i casi, qualora prevalga il secondo elemento dell'opposizione dicotomica, so-

⁶³ Cfr. *EL*, XI, 5, t. I, p. 168 (tr. it. cit., p. 309).

⁶⁴ *EL*, VII, 1, t. I, p. 108 (tr. it. cit., p. 247).

⁶⁵ *EL*, XI, 19, t. I, p. 199 (tr. it. cit., pp. 338-339). Cfr. anche *EL*, X, 6, t. I, p. 154.

no l'interesse generale e l'amore per le leggi ad essere in pericolo, con la conseguente corruzione del principio stesso della forma di governo repubblicana.

Alcune osservazioni possono essere svolte a questo punto. Roma ha caratteristiche peculiari che segnano la sua fisionomia ben precisa e la *particolarità* del suo repubblicanesimo. Essa rappresenta l'emblema di una repubblica guerriera ed espansionistica (a differenza di Sparta, repubblica guerriera, ma per ragioni difensive⁶⁶), non commerciale (a differenza di Atene), fondata su specifici costumi e su altrettanto specifiche e rigorose leggi⁶⁷. Al di là di queste distinzioni, il modello romano è però accomunato a quelli di Sparta e Atene per quanto riguarda la sua crisi e la sua fine: è sempre l'inclinazione al dispotismo a far perire le repubbliche.

La particolarità del modello repubblicano romano sta principalmente nel suo *spirito militare*, e ciò consente di toccare uno dei nodi più intricati e controversi della tradizione repubblicana e anche del repubblicanesimo di Montesquieu: il nesso con il problema guerra/pace⁶⁸. Attraverso il modello di

⁶⁶ Sul carattere difensivo e non espansionistico delle guerre condotte da Sparta e dalle altre repubbliche militari greche, vedi *EL*, VIII, 16 e XXIII, 17, t. I, p. 135, t. II, p. 109.

⁶⁷ Questa specificità è debitamente messa in luce da M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., pp. 183-184, il quale osserva come le caratteristiche peculiari di Roma, riproposte nell'*Esprit des lois*, ma già enucleate nelle *Considérations sur les Romains*, abbiano impedito di «considerarla come un modello rappresentativo di ogni repubblica», causa questa probabilmente anche del restare ai margini delle *Considérations* rispetto al terreno della discussione sul repubblicanesimo di Montesquieu. In realtà, l'opera di Montesquieu rappresenta «un'attenta e meticolosa riflessione sull'organizzazione politico-sociale di una repubblica militare e conquistatrice, sul suo sviluppo e sulle ragioni della sua fine». Non sempre però si è tenuto conto della rilevanza che assume, nell'argomentazione montesquieuiana, la pregiudiziale militaristica e bellica: essa rappresenta il principio che determina la virtù dell'Urbe e la sua sorte. Sulla passione romana per la guerra, cfr. J. GOLDZINK, *Montesquieu et les passions*, Paris, Puf, 2001, pp. 55-59.

⁶⁸ Ha posto l'attenzione su questa questione M. GEUNA, *La tradizione repubblicana. Famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 12 (1998), pp. 127-130, il quale rileva come proprio attraverso questo punto «si possono distinguere varie famiglie di teorie repubblicane» (p. 128).

Roma si individua agevolmente la connessione indissolubile tra virtù politica e virtù militare, per cui il militarismo e l'espansionismo sono aspetti non ignorabili del repubblicanesimo, come dimostrano Machiavelli e i repubblicani fiorentini, ma anche i repubblicani inglesi quali Harrington e Sidney. Machiavelli, come è noto, distingue tra repubbliche che stanno «dentro a brevi termini», ad esempio Sparta e Venezia, e repubbliche che «ampliano di dominio e potenza», come Roma (la medesima differenziazione che ritornerà in Montesquieu); Harrington nella sua introduzione ad *Oceana* riprende la distinzione machiavelliana tra «commonwealth for preservation» e «commonwealth for increase», precisando che *Oceana* è una repubblica per l'espansione, e allo stesso modo Sidney si pone nella medesima prospettiva di Machiavelli quando esprime una valutazione positiva tanto della virtù militare quanto dell'espansione e, al pari del Segretario fiorentino, preferisce Roma a Sparta: la repubblica che estende i suoi territori alla repubblica che non pratica la conquista⁶⁹.

Montesquieu, anche su questa problematica, mostra una riflessione 'sdoppiata' e 'bifronte', che ha ripercussioni immediate sulla formulazione dei suoi modelli repubblicani: se Roma è ammirata per la sua potenza, al tempo stesso essa costituisce il sottile crinale che separa una repubblica che sa dominare altri paesi senza snaturarsi – quando Roma esercitò il suo dominio solo sull'Italia, i vari popoli furono governati come «confederati» e si «seguirono le leggi di ciascuna repubblica»⁷⁰ – e quella che, allargando eccessivamente le sue conquiste, finisce per degenerare nel dispotismo (degenerazione che ha nella smodatezza dei desideri e nell'affermazione del lusso – così come precisato già nel capitolo 2 del libro VII – il suo risvolto 'antropologico' più evidente).

Ma un'altra questione si affaccia a complicare ulteriormente il quadro delle raffigurazioni montesquieuiane e la conseguente 'modellistica' repubblicana: il tema del *commercio* e dunque la sfera dell'«economico», non presen-

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *EL*, XI, 19, t. I, p. 199 (tr. it. cit., p. 338).

te peraltro come componente dell'*esprit général*. È attraverso questa presa di coscienza che Montesquieu arriverà a declinare in modo precipuo anche la questione guerra/pace, cercando di elaborare, così come altri pensatori settecenteschi – da Andrew Fletcher a Paine, da Rousseau a Kant⁷¹ –, una dottrina della federazione o della confederazione, che istituisse una nuova relazione tra repubblica e pace e che contrapponesse l'immagine della repubblica che intrattiene un rapporto costitutivo con la pace a quella della monarchia e del dispotismo, legati alla guerra e alla conquista⁷². Nuovi modelli emergono così dalle pagine montesquieuiane: un rinnovato 'repubblicanesimo commerciale' (o anche *liberal republicanism*) e la forma della 'repubblica federativa'.

III. L' 'economico': un fattore cruciale di 'complicazione' dei modelli repubblicani

I modelli repubblicani succintamente tratteggiati lasciano supporre, come molti interpreti hanno suggerito⁷³, che l'articolato apparato di *limitazioni* necessarie per il loro mantenimen-

⁷¹ Per un'ampia disamina della problematica si vedano: M. GEUNA e P. GIACOTTO, *Le relazioni tra gli Stati e il problema della pace: alcuni modelli teorici da Hobbes a Kant*, «Comunità», 187 (1985), pp. 77-126 (riferimenti a Montesquieu a p. 98); M. MORI, *Liberalismo e politica internazionale*, «Rivista di filosofia», (1998), vol. LXXXIX, pp. 179-212.

⁷² Emblematica al riguardo, ad es., la posizione di Thomas Paine: «Tutti i governi monarchici sono militari: la guerra è il loro mestiere, e il saccheggio e la rendita sono i loro obiettivi. Finché esistono governi simili, la pace non è sicura neanche per un giorno. Che cosa è la storia di tutte le monarchie, se non il quadro rivoltante della miseria umana, interrotta ogni tanto da una tregua di pochi anni? Spossati dalla guerra ed esausti per la carneficina di uomini, i vecchi regimi si siedono per riposare, e lo chiamano pace. Non è certo questa la condizione che il cielo ha voluto per gli uomini; e, *se questa è la monarchia*, essa è degna di figurare tra i peccati dei giudei» (TH. PAINE, *I diritti dell'uomo*, in ID., *Scritti politici*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, 1978, p. 233; corsivo nel testo).

⁷³ Per una recente ed esaustiva trattazione si veda G. CAMBIANO, «*Polis*», cit., pp. 260-311.

to releghi la repubblica *al passato*⁷⁴. La nuova realtà economica del Settecento, basata sull'*esprit de commerce*⁷⁵, avrebbe

⁷⁴ Una delle posizioni più radicali nella svalutazione del repubblicanesimo di Montesquieu è stata sviluppata da Sergio Cotta, il quale, sottolineando il carattere letterario e umanistico dell'ideale repubblicano di Montesquieu, osserva come esso si manifesti tutto sommato, «ancorato com'è nel passato», quale «ideale erudito, non attuale», lontano ancora dal «mito rivoluzionario che sarà alla fine del secolo» (S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., p. 254). Analogamente Althusser – seppur entro un diverso orizzonte interpretativo – notava come per Montesquieu, vincolato a una posizione ideologica conservatrice che vedeva nell'equilibrio tra re e nobiltà l'assetto ideale per la Francia, non restasse alcuno spazio per le repubbliche né per tendenze repubblicane: il loro tempo era pertanto *passato* (L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., pp. 99-103). Un altro contributo che mette fuori gioco l'immagine positiva delle repubbliche è offerto da Corrado Rosso che pone in luce tutte le «ombre» delle raffigurazioni repubblicane proposte da Montesquieu: città-convento, subordinazione delle donne e degli schiavi, apatia del popolo, frugalità, aspetti, questi, rinvenibili nella I e nella III parte dell'*Esprit des lois* (C. ROSSO, *Montesquieu moraliste*, cit., pp. 101-122). Su questa tendenza interpretativa volta a considerare la descrizione montesquieuiana delle repubbliche antiche come attinente ai tempi passati, assai puntuali sono le osservazioni di Marco Platania, che rileva come, in fondo, ciò fosse già stato sostenuto da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (§ 273), per il quale «le riflessioni sulle repubbliche conservano un insegnamento solo se guardate retrospettivamente e con il senno di poi, in quanto mett[ono] a nudo l'insufficienza della virtù come principio organizzatore dello Stato», e anche da Benjamin Constant che – ne *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (tr. e cura di G. Paoletti, Torino, Einaudi, 2001, pp. 1-20) – impronta la sua analisi sulla libertà degli antichi proprio alle osservazioni di Montesquieu sulle condizioni socio-economiche delle repubbliche greche (M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., pp. 156-158).

⁷⁵ Sull'incidenza di questo tema nella riflessione montesquieuiana, cfr. C. MORLHAT, *Montesquieu. Politique et richesses*, Puf, Paris, 1996; E. PII, *Montesquieu e l'«esprit de commerce»*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 165-201; C. LARRÈRE, *Montesquieu on Economics and Commerce*, in *Montesquieu's Science of Politics*, cit., pp. 335-374; ID., *Montesquieu: noblesse et commerce. Ordre social et pensée économique*, in *Il pensiero gerarchico in Europa, VIII-XIX secolo*, a cura di A. Alimento e C. Cassina, Firenze, Olschki, 2002, pp. 31-48. A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi* (1977), tr. it. di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 56-63, individua nell'opera di Montesquieu una delle prime teorizzazioni – insieme a quelle di James Stuart, John Millar, Adam Smith – di quella dottrina che vede nell'espansione economica (nell'*interesse*) un fattore di miglioramento dell'ordine politico, fungendo da «sistema di blocco» delle passioni e delle azioni «malvage» che le passioni ispirano.

convinto Montesquieu che il tempo delle repubbliche, non solo antiche, era tramontato, proprio nel momento in cui egli cercava di ricostruirne sistematicamente il volto.

In gioco è qui, soprattutto, la distinzione tra repubbliche commercianti e repubbliche militari, nonché la connessione del commercio con il carattere pacifico delle relazioni internazionali. La differenziazione tra Atene e Sparta fa emergere il problema dell'estensione da attribuire all'*esprit de commerce*. Secondo Montesquieu, esso porta con sé lo spirito di frugalità, moderazione, saggezza, industriosità, tranquillità, ordine ed è dunque compatibile – in linea di principio – con un governo di tipo repubblicano. Occorre, però, che il commercio non intacchi l'eguaglianza che sta alla base della repubblica (come avveniva ad Atene): a tale scopo sono necessarie misure legislative capaci di garantire una redistribuzione tendenzialmente egualitaria dei proventi del commercio⁷⁶. Quando il commercio supera tali limiti, diventa commercio di lusso, non più legato ai bisogni reali, ma alla soddisfazione di passioni tendenti al superfluo, ciò che è proprio delle monarchie. Ora, però, Montesquieu si rende conto delle nuove condizioni che caratterizzano il commercio nell'età in cui egli vive: esso ha ormai assunto una dimensione sovranazionale, del tutto ignota all'antichità, ed è connotato da uno sviluppo costante sotto forma di commercio di lusso⁷⁷.

Su questa tematica due interpretazioni contrastanti sono andate delineandosi, legate eminentemente alla 'questione repubblicana' in Montesquieu. Da un lato, si sono posti gli interpreti che hanno visto nel commercio e nella sua diffusione il fattore di neutralizzazione della via repubblicana per l'età moderna, individuando nell'opera di Montesquieu la piena

⁷⁶ Cfr. *EL*, V, 6, t. I, pp. 54-55.

⁷⁷ Cfr. *EL*, XX, 4, t. II, pp. 5-6 (tr. it. cit., pp. 651-653) dove Montesquieu, dopo aver precisato che «il commercio è in rapporto con la costituzione», distingue tra «commercio di lusso» e «commercio d'economia», osservando come «nel governo dei molti» si è più spesso in presenza del secondo. Gli esempi addotti sono le repubbliche di Tiro, Cartagine, Atene, Marsiglia, Firenze, quelle di Venezia e dell'Olanda, dunque repubbliche antiche e moderne, democratiche e aristocratiche.

giustificazione della scelta monarchica, meglio agganciata alla nuova realtà economica. Dall'altro, coloro che hanno visto nella "presa sul serio" della questione economica da parte di Montesquieu la molla per delineare un nuovo modello di repubblica: quella commerciale.

Seguendo il primo filone interpretativo, che individua nel commercio la causa principale della convinzione montesquieuiana che la repubblica appartiene al passato, va senz'altro menzionata la posizione di John G.A. Pocock, anche per la assoluta rilevanza che la sua opera, *Machiavellian Moment* (1975), occupa nella genesi di quel nuovo paradigma storiografico che ha preso il nome di «repubblicanesimo classico», segnando la nascita vera e propria della tradizione repubblicana⁷⁸. Montesquieu rappresenta nella lettura di Pocock l'evidente passaggio – il ponte – dal principio della *virtù* («molla» delle repubbliche) a quello della *libertà* («molla» di una monarchia costituzionale come quella inglese). L'Inghilterra descritta nell'*Esprit des lois* rappresenta un significativo esempio di come uno Stato moderno possa mantenersi libero senza preoccuparsi di orientare o gestire le passioni e gli impulsi individuali in senso repubblicano: «mentre secondo quest'[ultimo] paradigma l'azione dell'individuo [ha] senso solo se finalizzata al bene della *polis* (in tal caso essa [è] "virtuosa"), *attraverso la riflessione di Montesquieu* sull'Inghilterra inizi[a] a prendere piede la consapevolezza della possibilità che una nazione realizzi valori diversi da quelli repubblicani, ossia che [possa] reggersi senza virtù»⁷⁹. Ed è il commercio a costituire il fattore decisivo in questo processo: configurandosi come la cifra della modernità e, ponendosi come antitetico alla virtù

⁷⁸ J.G.A. POCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), tr. it. di A. Prandi, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980. Per un bilancio storiografico, si veda D.T. ROGERS, *Republicanism. A Career of a Concept*, «The Journal of American History», 79 (1992), pp. 11-38; si vedano anche, per ulteriori indicazioni bibliografiche, M. GEUNA, *La tradizione repubblicana*, cit.; L. BACCELLI, *Non possiamo non dirci repubblicani?*, «Iride», 22 (1997), pp. 545-560.

⁷⁹ M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., p. 169 (corsivo mio).

politica, esso segnerebbe la morte della forma di governo repubblicana⁸⁰.

Per quanto questa interpretazione sia andata consolidandosi⁸¹, non ha tuttavia del tutto soppiantato un'altra ipotesi interpretativa, che qui per inciso si intende sostenere, volta a mettere in luce un possibile nesso tra il commercio e una nuova forma di repubblicanesimo (aggancio, questo, che pare del tutto sfuggire a Pocock⁸²). La tensione oppositiva tra virtù e com-

⁸⁰ Funzionale al riguardo diviene anche la messa a fuoco degli aspetti più oppressivi che emergono dalle descrizioni montesquieuiane delle repubbliche: cfr. M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., p. 169, nota 86.

⁸¹ Su posizioni analoghe a quelle di Pocock si muove la riflessione di G. Cambiano, il quale sottolinea in «*Polis*», cit., p. 311, come Montesquieu avesse accolto «la descrizione repubblicana delle città contrapponendola alla cristianizzazione dell'antichità, ma di entrambe queste posizioni aveva rifiutato l'andamento normativo», facendo propria «la visione spregiudicata della nuova realtà economica» in modo da integrarla «in una teoria della monarchia nobiliare capace di assorbire le energie dei nuovi ricchi». Era questo anche un peculiare modo di interpretare il rapporto con il passato: «L'antichità insegnava a Montesquieu a comprendere il volto autentico della società del suo tempo» (che non poteva più essere repubblicana); a Rousseau e ai giacobini – diversamente – avrebbe insegnato il volto che essa doveva assumere. Sull'antitesi tra Montesquieu e Rousseau poggiano le interpretazioni montesquieuiane di S. Cotta che, come in precedenza sottolineate (nota 74), relega la repubblica al passato. Per un quadro complessivo dell'interpretazione cottiana si veda ora la raccolta dal significativo titolo – marcatamente anti-rousseauiano – *I limiti della politica*, con una introduzione di G. Marini, Bologna, Il Mulino, 2003. Un accostamento tra i due invece è contenuto nel datato, ma ancora stimolante, studio di P. JANET, *Comparaison des théories politiques de Montesquieu et de Jean-Jacques Rousseau*, in ID., *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, Alcan, 1887³, pp. 465-477. Cfr. anche l'analisi comparata condotta da M.A. CATTANEO nei suoi due studi: *Le dottrine politiche di Montesquieu e Rousseau*, Milano, La Goliardica, 1964 e *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, Milano, La Goliardica, 1967, dove si afferma, tra l'altro, che l'ideale politico-morale di Robespierre è ricalcato non solo sulla dottrina democratica di Rousseau, ma anche, e soprattutto, «sulla repubblica democratica delineata da Montesquieu nella classificazione delle forme di governo» (p. 155).

⁸² Nella sua ipotesi interpretativa non riesce così ad essere ricompreso neppure il repubblicanesimo “meticcio” di un Paine in cui lo spirito commerciale si congiunge con le aspirazioni democratiche, egualitarie e lato sen-

mercio – in altri termini, tra istanze comunitarie-repubblicane e istanze individualistiche – può così non apparire come irrisolvibile. L'idea di un modello di *repubblica commerciale* delinea una sorta di “terza via”, tesa a coniugare istanze solitamente contrapposte, e prefigura – sotto il profilo più strettamente antropologico – un *communitarian individualism*⁸³.

Snodo essenziale per questa prospettiva interpretativa è la messa a fuoco della categoria di *società civile*⁸⁴ che pare delineare, appunto, una “terza via” montesquieuiana, la quale attraverso partecipazione e associazionismo, connota una peculiare forma di repubblicanesimo. Ne emerge, come ha acutamente proposto un altro filosofo politico – al pari di Montesquieu, difficilmente etichettabile – quale è Charles Taylor⁸⁵, la possibilità di individuare, all'interno della tradizione liberale, una corrente minoritaria, ma non per questo trascurabile che, facendo capo proprio a Montesquieu, comprende Humdoldt, Tocqueville e Mill. Questa tradizione intellettuale non ha un nome specifico (anche perché gli autori ad essa legati sono stati sempre visti come dei liberali *tout court*), ma gli si potrebbe attribuire quello di liberalismo partecipativo o, mutuando l'espressione dello stesso Taylor, di *repubblicanesimo* «espressivi-

su repubblicane. Cfr. D. WOOTTON, *Introduction. The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense*, in *Republicanism, Liberty and Commercial Society, 1649-1776*, a cura di D. Wootton, Stanford, Stanford University Press, 1994, pp. 1-41; TH. CASADEI, *Sovranità popolare e costituzionalismo progressivo in Thomas Paine*, in *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di S. Simonetta, Bologna, Il Mulino, pp. 153-157.

⁸³ Quest'ipotesi, piuttosto innovativa, è dettagliatamente argomentata in A. GILBERT, «*Internal Restlessness: Individuality and Community in Montesquieu*», «*Political Theory*», 22 (1994), pp. 25-44.

⁸⁴ CH. TAYLOR, *Invoking Civil Society*, in ID., *Philosophical Arguments* (1990), Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, pp. 204-224. Per una recente concettualizzazione del rapporto tra società civile e Stato, attraverso le interpretazioni offerte dai principali pensatori politici della modernità (Constant, Tocqueville, Mill, Hegel, Marx), si veda S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 125-163.

⁸⁵ Per un equilibrato e approfondito studio si veda P. COSTA, *Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Milano, Unicopli, 2001, in particolare il cap. 4.

sta». Al centro di tale proposta politica – dalla forte valenza normativa – stanno tanto il rispetto delle libertà negative e dei diritti individuali quanto la consapevolezza della loro dipendenza da una comunità politica prospera e da una vita pubblica florida che ha nella società civile il suo spazio vitale.

L'idea di società civile di Montesquieu si distingue da quella di Locke, tanto che esse possono essere assunte come due modelli antitetici⁸⁶: il modello lockiano insiste con particolare enfasi sull'autonomia della società civile dallo Stato, dalla sfera in senso proprio politica, e rinforza grandemente l'insieme di alcuni diritti individuali universalmente riconosciuti, in virtù di un'idea ambiziosa dei diritti naturali che finisce per convogliare su di sé l'originaria forza autoritativa. La natura bifocale delle società medioevali si ripresenterebbe pertanto nelle società civili protomoderni come dualismo tra società civile (sfera privata, economica, culturale) e Stato (la dimensione "pubblica" nel senso dell'amministrazione e del governo della cosa pubblica). Il modello montesquieuiano, viceversa, porrebbe l'accento soprattutto sulla funzione di autogoverno delle strutture più o meno informali in cui si articola, in piena autonomia, la società civile (nel tessuto della quale si dipanano le varie *puissances*), e sul diretto coinvolgimento delle sue espressioni più organizzate nell'amministrazione dello Stato attraverso l'istituzione di organi rappresentativi «intermedi» che si affiancano alle supreme autorità politiche (a conferma del nesso tra piano giuridico-istituzionale e piano sociale, attraverso il quale alcuni interpreti hanno letto l'intera costruzione montesquieuiana).

Mediante l'idea di società civile emerge così il legame esistente tra la prospettiva liberale e l'impegno all'autorganizzazione sociale e al decentramento dei poteri. In tal senso, lungi dal contrapporsi al pensiero liberale moderno, alcuni elementi della tradizione politica repubblicana ne costituiscono una componente essenziale: in Montesquieu, e poi in Tocqueville e Mill⁸⁷,

⁸⁶ Cfr. CH. TAYLOR, *Invoking Civil Society*, cit., pp. 213-215.

⁸⁷ Su questa declinazione del pensiero di Tocqueville e Mill, e per una loro attualizzazione alla luce del dibattito contemporaneo, si vedano gli studi

si possono cioè trovare i germi di una concezione *partecipativa* della società capace di rispondere in maniera più adeguata all'esigenza e all'affermazione e difesa delle libertà che si esprimono negli ideali liberali. Una potenziale "terza via" che si contrappone, da un lato, alla concezione repubblicana giacobina, la quale attraverso il recupero degli ideali repubblicani antichi usa la libertà politica per soggiogare la società civile; dall'altro lato, alla concezione liberale 'negativa', che trascura del tutto la libertà politica per assegnare assoluta centralità all'interesse privato⁸⁸.

Se questa lettura offre, attraverso le pagine montesquieuiane, un modello di repubblicanesimo dalla forte valenza *normativa* (sulla quale si tornerà più avanti, nella sezione conclusiva del lavoro), d'altro canto, essa consente di studiare più da vicino i possibili *referenti storici* di questa proposta: l'uno, il sistema inglese che Montesquieu prende a modello di governo moderato o libero, l'altro, il sistema statunitense, che assume a modello l'elaborazione stessa di Montesquieu a partire dal sistema inglese, entro un gioco di *specchi* che non ha mancato di generare una vera e propria "costellazione" di interpretazioni tra loro differenziate e spesso divergenti.

di N. URBINATI: *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma, Donzelli, 1997, pp. 172 ss., e *Mill on Democracy: from the Athenian polis to representative government*, cit.

⁸⁸ In proposito, cfr. CH. TAYLOR, *Civil Society in the Western Tradition*, in *The Notion of Tolerance and Human Rights*, a cura di E. Groffier e M. Paradis, Ottawa, Carleton University Press, 1991, pp. 134-135, che ribadisce la centralità di Montesquieu: «In effetti vi è un ampio spettro di possibilità ulteriori, di potenziali 'terze vie', compresa una versione alternativa del liberalismo di provenienza toccquevilliana. Laddove la concezione giacobina attinge alla tradizione repubblicana della libertà politica, ma la usa per soggiogare la società civile, e laddove il liberalismo 'negativo' trascura del tutto la libertà politica, Tocqueville riformula gli ideali di libertà repubblicana in un contesto di potere frammentato, decentrato, la cui formula deriva dalla corrente di pensiero che fa capo a Montesquieu. I "corps intermédiaires" [EL, II, 4] di cui parla Montesquieu, originariamente per lo più roccaforti di privilegi, si ripresentano ora sotto forma di associazioni di autogoverno. La società civile non è più tanto una sfera posta al di fuori della politica; piuttosto essa penetra a fondo in questo potere, lo frammenta, e lo decentra. I suoi componenti sono veramente "anfibi"».

IV. Il 'politico' come ulteriore fattore cruciale di 'complicazione' e le repubbliche aristocratiche italiane quali modelli di repubbliche degenerate

Concepire il fattore economico come aspetto esclusivo che induce Montesquieu a relegare la repubblica al passato rischia di condurre ad una lettura riduttiva o comunque unilaterale dell'articolata riflessione montesquieuiana. In realtà la "scoperta" del commercio è una delle cause principali che portano Montesquieu a relegare la repubblica al passato; accanto ad essa c'è quella civile-morale – incentrata sull'affermazione degli interessi privati nell'ambito della vita degli individui – e c'è, soprattutto, la causa politica. La scelta monarchica per il 'presente' è in tal senso dovuta non solo al fattore economico (all'affermarsi dell'*esprit de commerce*), ma anche a quello politico. Montesquieu approda alla convinzione che le repubbliche – sia democratiche sia aristocratiche – corrompendosi, finiscono nel dispotismo o che, in altri termini, esse possono produrre una libertà infima, comunque inferiore a quella delle monarchie (è qui sotteso uno slittamento, circa la priorità normativa, dall'eguaglianza degli antichi alla libertà dei moderni).

Entro tale contesto si può comprendere il passaggio, da parte di Montesquieu, dalla giovanile ammirazione per le repubbliche alla valutazione critica di esse, ovvero la «svolta ideologica» provocata dal suo soggiorno in Italia (agosto 1728-luglio 1729)⁸⁹. Da esso scaturì quella minuziosa analisi delle repubbliche italiane – costantemente sottoposte al rischio del dispotismo⁹⁰ – che trova nella disamina della "repubblica" di Venezia la sua massima applicazione.

⁸⁹ Cfr. M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., p. 155, il quale rinvia agli studi di R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, pp. 274-77; R. DERATHÉ, *Introduction*, a MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, a cura di R. Derathé, Paris, 'Classiques Garnier', 1973 e 1990, e P. VERNIERE, *Montesquieu et «L'Esprit des lois» ou la raison impure*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1977, pp. 30-35, 37.

⁹⁰ Cfr. *infra*.

È dalle repubbliche italiane moderne, in primo luogo appunto da Venezia, che Montesquieu attinge in larghissima parte i materiali per l'elaborazione del suo modello di repubblica aristocratica⁹¹. Anche qui ci troviamo di fronte ad una complessa stratificazione e a valutazioni diverse e contrapposte. Nella prima parte dell'*Esprit des lois* Montesquieu non manca di esprimere giudizi positivi sulle istituzioni della Serenissima, peraltro spesso trascurati dalla critica, volta a sottolineare unilateralmente l'atteggiamento negativo di Montesquieu verso di essa. In particolare nei capitoli dei libri II, V, VII e VIII specificamente dedicati allo studio della repubblica aristocratica, usanze, leggi e assetti di governo veneziani vengono per lo più favorevolmente menzionati per esemplificare usanze, leggi, assetti di governo essenziali alla struttura costituzionale e al buon funzionamento del regime aristocratico⁹²; Venezia viene addirittura vista come la «repubblica che ha corretto meglio delle altre, con le sue leggi, gli inconvenienti dell'aristocrazia ereditaria»⁹³.

Ma questi giudizi vengono ribaltati nella seconda parte dell'*Esprit des lois*, dove Venezia assume le sembianze della facile degenerazione del modello della repubblica aristocratica, fino a divenire un anti-modello del governo moderato, come risulta evidente nei passaggi ad essa dedicati nel capitolo 6 del

⁹¹ Hanno prestato di recente attenzione a questo aspetto D.W. CARRITHERS, *Not so virtuous republics: Montesquieu, Venice, and the theory of aristocratic republicanism*, «Journal of the History of Ideas», 51 (1991), pp. 245-268; e D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., cap. III («Il quasi dispotismo delle repubbliche italiane»), pp. 149-167. Tra i riferimenti alle altre realtà politiche della Penisola, si vedano in particolare quelli alla Repubblica di Firenze (*EL*, VI, 5, XX, 4: t. I, p. 86, t. II, p. 4), alle piccole repubbliche di Lucca e Ragusa (*EL*, II, 3, t. I, p. 21 e nota e), alla Repubblica di Genova (*EL*, II, 3 e X, 8, t. I, pp. 20, 156).

⁹² Cfr. *EL*, II, 3 e V, 8, t. I, pp. 20, 58-59, nota a, dove si parla della magistratura veneziana; V, 8, t. I, p. 58 (tr. it. cit., p. 199), dove si sostiene che «la modestia e la semplicità delle maniere fanno la forza dei nobili aristocratici» (cfr. anche *EL*, VII, 3 e VIII, 5, t. I, pp. 108, 126, nota b). Su questi aspetti dell'analisi montesquieuiana, contenuta nella prima parte dell'opera, cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 160-162.

⁹³ *EL*, VIII, 5, t. I, p. 126, nota b (tr. it. cit., p. 267).

libro XI. E il giudizio cambia in stretta consonanza con la prospettiva adottata da Montesquieu nell'analisi delle forme di governo (e del modello repubblicano): mentre nella prima parte dell'*Esprit des lois* la disamina è condotta dal punto di vista della «natura» e del «principio» delle diverse forme di governo, nella seconda il punto di vista è quello del *quantum* di libertà politica che ciascuna di esse è in grado di produrre in base alla propria organizzazione dei poteri. Sotto questo profilo, la Repubblica di San Marco – al pari, del resto, delle altre repubbliche aristocratiche italiane settecentesche – presenta un aspetto del tutto negativo: in essa il potere non è effettivamente diviso. Esistono sì organi separati cui sono attribuiti, formalmente, i tre poteri fondamentali, ma tali organi (Gran Consiglio, Consiglio dei Pregàdi, Quarantie) sono tutti formati da membri della stessa classe sociale, l'aristocrazia, per cui ne risulta sempre «un medesimo potere (*une même puissance*)»⁹⁴. La repubblica veneziana, dunque, è in condizioni di produrre un grado *minimo* di libertà politica (derivante, oltre che dalla distribuzione dei tre poteri in tre organi distinti, dal fatto che le persone che fanno parte di essi sono numerose e, anche se tutte nobili, non si adoperano sempre per gli stessi disegni) che la fa pericolosamente avvicinare al dispotismo asiatico, a quello turco in particolare⁹⁵. L'insultante accostamento getta un'oscura ombra sul regime politico veneziano e, per estensione, sul modello repubblicano da esso incarnato.

Per questa cruciale ragione, che induce Montesquieu ad individuare nella Repubblica di San Marco e nelle repubbliche italiane degli autentici modelli di repubbliche degenerate,

⁹⁴ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311).

⁹⁵ Cfr. *EL*, XI, 6, t. I, pp. 169-170 (tr. it. cit., pp. 310-311): il governo veneziano «ha bisogno, per mantenersi in vita, di mezzi altrettanto violenti di quelli del governo dei Turchi: ne fanno testimonianza gli inquisitori di Stato, e la cassetta in cui qualunque delatore può, in qualunque momento, gettare mediante un biglietto la sua accusa». Il potere – qui come nel dispotismo orientale – «è uno solo, e benché non via nessuna pompa esteriore che riveli un principe dispotico, lo si avverte ad ogni istante». Cfr. su questo punto, ancora D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., pp. 164-165, 210-211, nonché, dello stesso, il contributo raccolto nel presente volume, pp. 94-95.

il futuro sembra appartenere, nella sua prospettiva, alla forma di governo monarchica: alla monarchia francese, la quale produce «più libertà» delle aristocrazie italiane, e soprattutto a quella peculiare forma di monarchia rappresentata dal sistema inglese, la quale produce una «libertà massima»⁹⁶. Una forma monarchica tanto particolare, quella rappresentata dall'Inghilterra, da meritare, per la sua rilevanza nel pensiero di Montesquieu e, più in particolare, per il tema qui in discussione, una disamina dettagliata.

V. Nuovi modelli repubblicani? "Con Montesquieu, oltre Montesquieu"

V.1. L'Inghilterra: monarchia o repubblica?

Un ordine di considerazioni, ricollegabili per via diretta alla questione dei modelli repubblicani nell'*Esprit des lois*, può essere sviluppato con riferimento alla visione montesquieuiana della «costituzione» inglese, consegnata al celeberrimo capitolo 6 del libro XI⁹⁷. Anche in questo caso, risulta come la tipologia pura (senza residui) esposta nella prima parte dell'opera, non riesca a contenere un altro fondamentale modello politico-istituzionale e come ciò implichi una revisione anche della tripartizione dei principi. Il vero obiettivo di Montesquieu è qui quello di ricavare, a partire da una empirica e determinata esperienza costituzionale come quella inglese, un modello *ideale* di governo moderato o libero (che riassume in sé – questa la lettura proposta da numerosi interpreti – repubblica e monarchia e si opponga radicalmente al dispotismo inteso come assoluta concentrazione dei poteri). È qui che si situa il perno dell'intera teorizzazione montesquieuiana, ovvero il principio della separazione dei poteri, principio che ha con-

⁹⁶ *EL*, XI, 6, t. I, pp. 169, 179 (tr. it. cit., pp. 310, 320).

⁹⁷ Per un'accurata analisi del capitolo in questione, si vedano l'ampio lavoro di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit.; e, più recentemente, S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit.

servato la sua attualità e che è stato oggetto di infinite analisi e discussioni.

La questione cruciale è *quale* forma di governo rappresenti il sistema inglese, per il quale la *libertà* costituisce il vero principio, il vero *ressort*, tanto che autorevoli critici non hanno ritenuto affatto fuori luogo affermare che è proprio con Montesquieu – più che con Hobbes e Locke – che si è in presenza del primo vero assertore della libertà liberale⁹⁸.

D'altro canto, senza misconoscere la salienza normativa del principio della libertà nella riflessione del Presidente, alcuni studiosi di area anglosassone hanno sostenuto la tesi secondo cui Montesquieu considererebbe il governo inglese come un modello di *liberal republicanism*, o addirittura come una repubblicanesimo civico *tout court*, spostando così la discussione dal campo liberale a quello legato al repubblicanesimo.

Thomas Pangle, ad esempio, pur tenendo ferma l'idea secondo cui l'*Esprit des lois* presenta una irriducibile tensione tra la virtù politica degli antichi e la libertà di uno Stato moderno come l'Inghilterra, sottolinea allo stesso tempo che tale Stato, così come tratteggiato da Montesquieu, costituisce un esempio di repubblica con caratteristiche moderne, ovvero il modello di un *liberal republicanism*: esso esprime, cioè, una teoria della libertà centrata sulla «sicurezza del cittadino», ma tale anche da ammetterne il coinvolgimento nella vita del governo e garantire contemporaneamente il singolo da sopraffazioni o ingerenze sia nello spazio privato sia in quello pubblico⁹⁹.

⁹⁸ È questa la tesi sostenuta, tra gli altri, da S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., e P. MANENT, *Storia intellettuale del liberalismo* (1987), Roma, Ideazione, 2003, pp. 139-162. Cfr., anche, M. LA TORRE, *Il potere ambiguo: la figura del giudice tra la democrazia francese e il «Rechtsstaat» tedesco*, «Sociologia del diritto», 25 (1999) 2, pp. 37-79, in part. pp. 52-53.

⁹⁹ TH. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on «The Spirit of the Laws»*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1973. Una argomentata critica delle tesi di Pangle è contenuta nel volume di L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, in part. pp. 14-15, nota 11.

Un orientamento interpretativo coincidente si ritrova nel libro *Montesquieu and the Old Regime* di Mark Hulliung¹⁰⁰. In esso si sostiene una tesi forte e audace (tanto da non aver avuto alcun seguito), ma assai indicativa anche della persistenza dell'interpretazione repubblicana di Montesquieu. Hulliung scorge nel modello inglese proposto da Montesquieu non l'antitesi delle passioni civiche repubblicane, quanto piuttosto un modello idealizzato volto a delineare una forma di governo che permetta il ripristino – e non l'abbandono al passato – della *civic life* e della virtù politica. In questo scenario, la repubblica non appartiene ad un tempo oramai remoto; al contrario, attraverso opportuni aggiustamenti, essa può essere riproposta come modello per il presente e per il futuro¹⁰¹.

Di segno diverso, invece, la posizione di Lando Landi, il quale per spiegare il governo inglese ha messo a punto uno schema che consente di esaminare la tipologia montesquieuiana dei governi in modo più complesso e tenendo conto, per così dire, dei 'residui' o 'dettagli' che difficilmente possono inserirsi nella versione pura. Landi ritiene possibile individuare, accanto alla forma *normale* o *tipica* della monarchia, due sottotipi di essa, e precisamente il sottotipo della *monarchia inclinate alla repubblica* e il sottotipo della *monarchia inclinata al dispotismo*. Questi due sottotipi dimostrano, a suo avviso, come lo schema montesquieuiano ammetta all'interno di un tipo di governo elementi di un altro tipo e come Montesquieu – attentissimo sempre alle molteplici sfaccettature, alle *nuances*

¹⁰⁰ Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976.

¹⁰¹ Secondo Hulliung, l'Inghilterra perde i tratti della realtà e diventa un modello politico: «When Montesquieu dwelled on the possibility rebirth of citizenship, civic spirit, and political participation in the modern age, or when he discussed the political system appropriate to a free people, he advanced ideals far beyond anything to be had by a simple description of England. At this point England became more abstraction than fact, more ideal than real» (M. HULLIUNG, *Montesquieu and the Old Regime*, cit., p. 2). Il tentativo di evidenziare come lo sguardo di Montesquieu fosse rivolto al futuro è attestato anche dall'affermazione secondo cui, attraverso lo studio delle leggi feudali, Montesquieu intendesse stimolare il passaggio della Francia dal passato al futuro (*ibid.*, pp. 56-76).

del reale – se ne serva per descrivere, interpretare, spiegare diversi Stati storici o momenti di essi, che in qualche modo sfuggono o sembrano non rientrare nella tipologia tripartita delle forme di governo che egli propone nella prima parte dell'*Esprit des lois*. Nello specifico, con il «sottotipo monarchico tendente alla repubblica» egli cerca di comprendere – secondo Landi – la realtà socio-politica inglese della prima metà del Settecento, caratterizzata da un conflitto 'regolato' che consente alle diverse classi e ai poteri ad esse attribuiti di stare in equilibrio (dunque, ribaltando la tesi di HULLIUNG, si individua nell'analisi di Montesquieu una forte valenza storica, prima che ideale-normativa¹⁰²). Si ripropone così, seppure in un contesto diverso, la classica teoria del governo misto, elaborata da Polibio e Cicerone per comprendere il funzionamento della repubblica romana e poi fatta propria e rilanciata da Machiavelli nei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*¹⁰³.

Due grandi modelli di governo misto si stagliano, pertanto, dalla trattazione montesquieuiana: Roma e l'Inghilterra, la «repubblica perfetta» del passato e la monarchia 'repubblicana' perfetta del presente. In entrambe le forme di governo vige quella che nell'universo concettuale montesquieuiano è la regola del 'politico', ovvero la separazione dei poteri, connessa ad una articolazione plurale dei gruppi sociali ed economici.

V.2. *Stati Uniti: un modello di liberal republicanism?* (Paine e Montesquieu)

L'adesione di Montesquieu ad una forma di monarchia costituzionale (per quanto inclinante alla repubblica, seguendo l'interpretazione di Landi) sul modello inglese, parrebbe relegare la sua concezione della repubblica, in particolare democratica, al passato nonché sminuire la sua stessa adesione ad una qualche forma di repubblicanesimo. Ma questa considera-

¹⁰² L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 16-17 (nota 12 bis), 246-247 (nota 4), 350 (nota 2), 384-397, 617-619 e *passim*.

¹⁰³ Per un inquadramento generale della genesi e degli sviluppi della teoria del governo misto, cfr. la voce corrispondente, di N. BOBBIO, in *Dizionario di politica*, cit., pp. 462-467.

zione può essere per certi versi riveduta se si seguono due diverse direttrici d'indagine e possibili chiavi interpretative.

In primo luogo, se Montesquieu non può essere ritenuto un pensatore «formellement républicain», può però essere considerato un tramite fondamentale, per così dire un 'ponte', della trasmissione di idee repubblicane al secondo Settecento¹⁰⁴, come testimonia l'influenza del suo pensiero politico – con particolare riguardo ai concetti di eguaglianza e di dedizione al bene comune e alle istituzioni – nella direzione 'rivoluzionaria' dei coloni americani¹⁰⁵ e dei giacobini, francesi ma anche italiani¹⁰⁶. Ecco allora che il discorso sulle repubbliche non si pone più su un piano d'indagine *storica*, ma, facendo emergere la sua portata morale e ideale, si apre ad un orizzonte *normativo*, come ha puntualmente sottolineato un'importante filiera di interpreti¹⁰⁷.

La virtù politica come tensione al bene comune, principio del modello repubblicano elaborato nella prima parte dell'*Esprit des lois*, è stata assunta come la chiave di accesso privilegiata per cogliere il forte nesso che Montesquieu intrattiene con la Francia rivoluzionaria, ma anche con i fermenti giacobini da essa innestati sul suolo italiano¹⁰⁸.

¹⁰⁴ C. LEFORT, *Foyers du républicanisme*, in ID., *Écrire: à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, pp. 181-191; cfr., sul punto, M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, cit., p. 118.

¹⁰⁵ Cfr. J. SHKLAR, *Montesquieu* (1987), tr. it. di B. Morcavallo, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 115-129. Cfr. *infra*.

¹⁰⁶ Per una rinnovata e valida testimonianza di questa lettura si vedano i saggi raccolti in *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, Franco Angeli, 2000.

¹⁰⁷ Tra i quali, in particolare, F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 56-57, 89-91, 98-104, 112-113; L. GUERCI, *Libertà degli antichi libertà dei moderni*, cit., pp. 36-37, 45 e ID., *L'Europa del Settecento. Permanenze e mutamenti*, Torino, Utet, 1988, pp. 293-298; J. ERHARD, *L'esprit républicain au XVIII^e siècle*, in *L'esprit républicain. Colloque d'Orléans (4-5 septembre 1970)*, présenté par J. Viard, Paris, Klincksieck, 1972, pp. 49-61. Anche in questo caso si rinvia al lavoro citato di M. Platania per ulteriori dettagli: pp. 160-161.

¹⁰⁸ Un bilancio dell'incidenza delle idee di Montesquieu nella Rivoluzione francese si trova in C. NICOLET, *L'idée républicaine en France: 1789-1924*,

In secondo luogo, cosa che qui interessa maggiormente, è lo stesso Montesquieu a fornire una revisione, originale e pre-gna di futuro, alla sua trattazione della forma di governo repubblicana (costante è l'opera di immanente revisione che il Presidente conduce entro il "groviglio" rappresentato dalle diverse forme di governo). Una revisione che attesta con precisione sia la presenza di un 'residuo', non inserito nella tipologia pura delle forme governo, sia la presenza nell'*opus magnum*, seppure in filigrana, di molteplici forme di Stato.

Nel libro IX dell'*Esprit des lois* Montesquieu introduce «un tipo di costituzione che ha tutti i vantaggi interni del governo repubblicano, e la forza esterna della monarchia»¹⁰⁹: la *repubblica federativa* (gli esempi storici considerati sono la lega Peloponnesiaca e quella di Licia per l'antichità; l'Olanda, la Germania, le Leghe svizzere per l'età moderna)¹¹⁰. Ec-

Paris, Gallimard, 1982, pp. 56-57; si vedano, inoltre, il numero monografico, dedicato a *Montesquieu et la Révolution*, della rivista «Dix-huitième siècle», 21 (1989), e C.P. COURTNEY, *Montesquieu and Revolution*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)*, réunis par E. Mass et A. Postigliola, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 41-61. Tra gli studi italiani, si veda il lavoro di M.A. CATTANEO: *Montesquieu, Rousseau e la Rivoluzione francese*, cit., pp. 150-162.

¹⁰⁹ *EL*, IX, 1, t. I, p. 141 (tr. it. cit., p. 283).

¹¹⁰ Sulla repubblica federativa in Montesquieu, si vedano: M.A. CATTANEO, *Considerazioni sull'idea di repubblica federale nell'Illuminismo francese*, «Studi sassaresi», s. II, 31 (1967), pp. 79-100, e C. LARRÈRE, *Montesquieu et l'idée de fédération*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993)*, réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 137-152. Cfr. anche l'agile trattazione di C. MALANDRINO, *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Roma, Carocci, 1998, pp. 29-32 («La repubblica federativa: Montesquieu»). La repubblica di Licia, per l'antichità (modello di «bella repubblica federativa»), quella d'Olanda, la Germania e le Leghe svizzere, per l'età moderna, sono considerate come esempi di associazioni federali, «società di società» (*EL*, IX, 1 e 3, t. I, pp. 141-142, 143-144; tr. it. cit., pp. 283-284, 285-286). Per la loro organizzazione, le repubbliche federali moderne sono considerate «in Europa repubbliche eterne» (p. 142, tr. it. cit., p. 283): traspare, dunque, come anche a questo riguardo i modelli repubblicani studiati da Montesquieu tendano ad attraversare le barriere temporali e a costruire 'ponti' tra il passato, il presente e il futuro.

co allora che nell'opera del Presidente può rintracciarsi un secondo livello categoriale più 'generale', intrecciato a quello 'specifico', particolare, della forma-governo: la forma-Stato. Oltre all'Impero (a vocazione universale) – nozione associata dapprima all'esemplare vicenda di Roma, esaminata nelle *Considérations sur les Romains* e poi assorbita nell'*Esprit des lois* in quella di governo dispotico –, e allo Stato-nazione dominante all'epoca di Montesquieu¹¹¹, nel libro cita-

¹¹¹ Se Montesquieu dimostra una straordinaria capacità di comprensione dei meccanismi di funzionamento di molteplici istituzioni, muovendosi nel tempo e nello spazio (antichità, regimi orientali, ecc.) e arrivando in alcuni casi a strutturare categorie e concetti utili anche per le analisi odierne (si pensi al dispotismo, ma si consideri anche la sua fondamentale concezione del potere e dei «poteri intermedi»), tuttavia pare non rivelare altrettanta capacità per penetrare quello che era il suo *presente*: la realtà del moderno Stato assoluto. Non è rinvenibile nelle sue opere una visione d'insieme del moderno fenomeno assolutistico, un'intuizione delle sue cause storiche, un tentativo d'analisi delle forze politico-sociali che lo hanno reso possibile e delle sue modalità di funzionamento. Una serie di ipotesi interpretative, alquanto diffuse tra gli studiosi dell'autore dell'*Esprit des lois* (fin dal suo primo grande critico: Voltaire), rilevano un'assimilazione fra dispotismo ed assolutismo, ovvero che il dispotismo si configurerebbe come una "caricatura" dell'assolutismo, nella fattispecie di quello francese del XVII secolo: una caricatura la cui funzione principale sarebbe quella di mettere in guardia i monarchi europei, *in primis* quelli francesi, sui rischi insiti nelle loro tentazioni dispotiche. Il dispotismo sarebbe così soprattutto una minaccia presente che insidia la monarchia. In tal modo, seguendo Louis Althusser, eminente epigono di questa linea interpretativa, sarebbe evidente che, al di là di un apparente distacco, la classificazione originaria delle forme di governo dissimulerebbe una segreta opzione. Certo, esistono tre specie di governi. Ma una, la repubblica, appartiene *al passato*. Rimangono in vita la monarchia e il dispotismo: quest'ultimo, in realtà, è una monarchia abusiva e snaturata: non resta che la monarchia, che bisogna difendere dallo spettro del dispotismo. Ecco la lezione *per il presente* (cfr. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., p. 99).

Seguendo, invece, l'interpretazione del dispotismo come categoria prevalentemente analitica e scientifica e avente come luogo di manifestazione l'Oriente, e appoggiandoci sul modello proposto nel lavoro citato di Lando Landi (ripreso successivamente da Domenico Felice), è possibile identificare l'assolutismo come un *sottotipo di monarchia tendente al dispotismo*. Prioritario così si rivelerebbe, rispetto alle intenzioni ideologiche, l'immane sforzo che Montesquieu compie per ordinare nel quadro di un sistema unitario tutti i governi storici a lui noti, compresi i vari dispotismi orientali, passati e pre-

to ritroviamo la Federazione (o meglio la Confederazione)¹¹². In tal modo Montesquieu eleva il discorso sulla fa-

sentì, e compreso il moderno Stato assoluto. Anch'esso, come la repubblica federativa e la monarchia costituzionale inglese, 'sfugge', 'resta' o 'cade fuori' dalla tipologia tripartita o standard delle forme di governo. Per quanto Montesquieu cerchi di esaminare alcuni aspetti delle realtà assolutistiche della Francia, della Spagna, del Portogallo della sua epoca (cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., cap. II [«Le forme dell'assolutismo europeo»], pp. 121-147), egli tuttavia non riesce a presentare una visione d'insieme del fenomeno assolutistico (a dimostrazione di ciò sta il fatto che i vari riferimenti sono disseminati qua e là nell'arco dell'intero *opus magnum*). Sicché in un'opera come l'*Esprit des lois*, in cui l'assolutismo e la concentrazione dei poteri sembrano essere il bersaglio polemico principale, proprio la monarchia assoluta non riceve una rappresentazione adeguata, identificata con il dispotismo (secondo l'interpretazione dominante), o comunque relegata ad un ruolo di *sottotipo*, peraltro neppure compiutamente elaborato (seguendo l'interpretazione proposta da Landi e Felice). In particolare, ciò che Montesquieu non riesce a cogliere è l'importanza dell'apparato amministrativo creato dai monarchi assoluti, un fenomeno centrale, com'è noto, nel processo di rafforzamento dello Stato moderno (cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 604, 626-627; D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cap. II, cit., pp. 144-146). Lo Stato assoluto lungi dal potersi evolvere, come poi è stato, verso altri modelli istituzionali o politico-sociali, sarebbe nella prospettiva di Montesquieu, una 'parentesi' nella storia delle istituzioni politiche occidentali, un fenomeno troppo estraneo alle caratteristiche naturali e culturali dei moderni paesi europei, e destinato inevitabilmente a finire, a tramontare. Quindi, sulla base di queste considerazioni, il grandioso progetto di Montesquieu rivelerebbe i suoi limiti più evidenti proprio di fronte a quella *machina machinarum* che si stava 'muovendo' davanti ai suoi occhi. In secondo luogo, la sua soluzione politico-costituzionale per la Francia, ovvero la restaurazione della monarchia dei «poteri intermedi» di epoca precedente alla genesi dello Stato assoluto, avrebbe tutto il sapore del passato. Alla straordinaria innovazione introdotta sul piano del metodo dell'analisi politica, come ha osservato Althusser, si accompagnerebbe una posizione ideologica retrograda e, in definitiva, una lezione non utilizzabile in tempi successivi (L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, cit., *passim*). Tale lettura sembra, tuttavia, come si cerca di mostrare anche in queste pagine, ridurre la portata e lo spessore dello sforzo montesquieuiano.

¹¹² Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 106-107. Osserva Montesquieu: «Queste costituzioni federative possono essere formate: o da Stati che, avendo una stessa forma di governo, si uniscono fra loro, ed è la più naturale [com'è il caso di federazioni formate da repubbliche]; o da Stati con forma di governo diverse, ed è quella più soggetta ad inconvenienti» (*Rejets de «L'Esprit des lois» conservés dans*

coltà degli Stati di addivenire ad accordi federativi dal livello dell'artificio di politica estera al livello dell'elaborazione teorica sulle forme di Stato. La repubblica federativa diviene infatti, nel suo pensiero, una peculiare (per quanto anomala) forma di costituzione del regime repubblicano.

Sarà questo *rinnovato* modello repubblicano, abbozzato da Montesquieu, a modificare in modo significativo il panorama istituzionale del mondo occidentale: pochi anni dopo la sua morte, infatti, nascerà la Costituzione della repubblica federale degli Stati Uniti d'America, i cui autori si ispireranno, in larga misura, alle fondamentali intuizioni del filosofo francese¹¹³.

les dossiers de La Brède/Confédérations et colonies, in OC, III, p. 602). È significativo notare come quest'idea consentisse anche ad un pensatore come David Hume – che non aveva risparmiato alle repubbliche antiche una severa critica, per il loro essere fondate sul lavoro schiavistico ed avere una vita politica segnata dagli scontri di fazioni e da continue sedizioni – di uscire dall'orizzonte “monarco-centrico” (le moderne «civilizes monarchies» del continente garantivano in qualche modo il «rule of law» e la sicurezza dei privati) e di pensare delle istituzioni repubblicane per i grandi Stati dell'Europa moderna dediti al commercio. È probabile, del resto, che fosse proprio la lettura e la meditazione di alcune pagine dell'*Esprit des lois* di Montesquieu a spingere Hume ad elaborare, in *Idea of a Perfect Commonwealth* del 1752 (contenuta in *Political Essays*, a cura di K. Haakonssen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 222 ss.), un progetto di repubblica a struttura federale che lo portava fuori dall'orbita concettuale di Shaftesbury e di tutti coloro che prima o dopo di lui avevano insistito sul fatto che la forma di governo repubblicana si attagliava solo alle città o ai piccoli Stati. Per quanto Hume non utilizzasse il termine montesquieuiano «république fédérative» o una traduzione più o meno a calco, proponeva comunque uno schema concettuale simile, dimostrando di non avere dubbi sul fatto che il suo «perfect commonwealth» potesse costituire un modello, da tradurre in pratica «in some future age», forse «in some distant part of the world», o da tenere come obiettivo finale a cui avvicinarsi nel perfezionamento dei governi esistenti, governo della Gran Bretagna compreso, attraverso la cauta introduzione di «such gentle alterations and innovations as may not give too great disturbance to society» (p. 222). Su questa vicinanza tra Hume e Montesquieu si vedano le puntuali osservazioni di M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e l'illuminismo scozzese*, in *Filosofia, scienza e politica nel Settecento britannico*, cit., pp. 71-72, da cui si sono ripresi alcuni passaggi. Su Hume e le repubbliche antiche, cfr. G. CAMBIANO, «*Polis*», cit., pp. 318-332.

¹¹³ Cfr. F. NEUMANN, *Lo stato democratico e lo stato autoritario* (1957), tr. it. di G. Sivini, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 536-541. Brunella Casalini osser-

Questo è il secondo 'ponte' che, attraverso Montesquieu, unisce il "vecchio" repubblicanesimo al "nuovo". In questo passaggio ciò che viene preservata è l'essenza del *republicanism*: la fonte primaria dell'autorità è infatti costituita dal popolo. Mutano le dimensioni della repubblica, dai piccoli spazi dell'antichità alle grandi vastità dell'epoca moderna, ma resta il suo *spirito*, e ciò è possibile grazie proprio ad una aggiornata visione dell'architettura costituzionale montesquieuiana (compiutamente elaborata nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*) basata sulla separazione, o meglio sulla distribuzione e sull'equilibrio dei poteri (cui si connette l'autonomia del potere giudiziario)¹¹⁴.

Ma se è nella teorizzazione dei *Federalists* che maggiormente si sente l'influenza montesquieuiana, "echi montes-

va come nel 1787 l'*Esprit des lois* divenga il libro più citato in America, dopo la Bibbia, e come durante la convenzione di Filadelfia e «nel corso del processo di ratifica della costituzione si richiamarono a Montesquieu sia i sostenitori del nuovo progetto costituzionale, sia i suoi oppositori, tanto che se è esagerato definire il grande confronto sulla costituzione federale un grande seminario dedicato all'esegesi dell'*Esprit des lois*, è vero però che appoggiandosi a quest'opera le due parti hanno definito le loro posizioni teoriche» (B. CASALINI, *L'«esprit» di Montesquieu in America*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit.).

¹¹⁴ Sul legame fra Montesquieu e gli autori dei *Federalist Papers*, si veda J. SHKLAR, *Montesquieu and New Republicanism*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 265-279. Tra gli studi italiani: S.G. ROTELLA, *Montesquieu and the Federalist* 47, «Il Politico», 32 (1967), pp. 825-831 (ma si veda la segnalazione di Salvatore Rotta, il quale sottolinea come il pensiero di Montesquieu sia «più profondamente attivo di quanto supponga il Rotella nella concreta riflessione politica degli autori del *Federalist*»: «Il pensiero politico», 1 [1968], pp. 463-464); S. COTTA, *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», 1 (1951), pp. 225-247; ID., *Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti*, in *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano. Atti del seminario di studio tenutosi a Roma (21-23 aprile 1969)*, Firenze, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1970, pp. 35-44. Più in generale, per le influenze di Montesquieu sul costituzionalismo americano: F. CATTELAINE, *Étude sur l'influence de Montesquieu dans les constitutions américaines*, Besançon, Millot Frères, 1927; P.M. SPURLIN, *Montesquieu in America, 1760-1801*, New York, Baton Rouge, 1940; e soprattutto il recente studio di B. CASALINI, *L'«esprit» di Montesquieu in America*, cit.

quieuiani” non mancano neppure nella riflessione politica di Thomas Paine, senonché in tutt'altra dimensione interpretativa. È proprio attorno al repubblicanesimo che si snoda la differenziazione nel “leggere” l'opera di Montesquieu da parte dei federalisti e da parte di un repubblicano, democratico-radical, come Paine: i primi trovano nella riflessione montesquieuiana un modello di «liberal republicanism», il secondo un modello di monarchia inclinata al (o addirittura identificabile con il) dispotismo.

Al centro della trattazione painiana stanno proprio i grandi temi della sociologia dei sistemi politici e costituzionali di Montesquieu: il *governo misto*, il *dispotismo*, la *repubblica*. Significativo è osservare come su questi temi Paine attui un radicale “rivolgimento” delle posizioni montesquieuiane: a) il governo misto, anziché essere visto come la miglior forma di governo, è nettamente rifiutato; b) il dispotismo, anziché profilarsi come una forma autonoma di governo, dislocata, *per natura*, in Oriente (la grande lezione di Montesquieu), è identificato con la monarchia occidentale; c) la repubblica democratica, anziché essere vista come una forma di governo del *passato*, è rilanciata, attraverso il sistema rappresentativo, come la miglior forma di governo, per il *presente* e per il *futuro*.

Il tema del governo misto rappresenta uno dei lasciti più importanti che Montesquieu trasmette ai padri costituenti americani¹¹⁵. Può dunque risultare interessante rinvenire le

¹¹⁵ Nell'ambito della letteratura italiana si possono vedere: M. CALAMANDREI, *Costituzionalismo e pragmatismo come principi ideali della storia americana*, in *Il pensiero americano contemporaneo*, 2 voll., a cura di F. Rossi Landi, Milano, Comunità, 1958, vol. II, pp. 37-74, in particolare pp. 52-57; N. MATTEUCCI, *La Rivoluzione americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 229 ss. L'influenza di Montesquieu è fortissima su tutta un'area di costituenti americani. Si pensi, ad esempio, all'ammirazione che John Adams nutrivava per il modello della costituzione inglese così come presentato nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*: cfr. G. BUTTA, *John Adams e gli inizi del costituzionalismo americano*, Milano, Giuffrè, 1988; M. GRIFFO, *John Adams e la tradizione del repubblicanesimo*, in *Repubblicanesimo, neorepubblicanesimo. Percorsi, analisi, ricerche*, a cura di Th. Casadei e S. Mattarelli, numero monografico de «Il pensiero mazziniano», 55 (2000) 3, pp. 45-52. Cfr., inoltre, B. CASALINI, *Nei limiti del compasso. Locke e la cultura*

motivazioni della forte contrarietà di Paine, così come di altri pensatori radical-democratici dell'epoca (ad esempio i suoi amici William Godwin e Condorcet¹¹⁶), a questo sistema di organizzazione del potere¹¹⁷. Dietro le sue prese di posizione si cela una (negativa) valutazione delle istituzioni inglesi, e quindi una netta presa di distanza da Montesquieu e Burke che, al contrario, facevano del sistema inglese (monarchia costituzionale o forma mista di repubblica e monarchia) la miglior forma di governo e un modello – storicamente realizzato – al quale guardare. Respingere il mito della bontà del governo misto, rappresentato dal sistema inglese, che aveva dominato la letteratura anglosassone del secolo XVII e quella europea continentale del secolo XVIII – soprattutto francese, per l'influenza fortissima di Montesquieu – significava, per certi versi, preparare il terreno e lo spazio per la «cittadinanza democratica», nonché per le tensioni che questa provocherà negli assetti del costituzionalismo (generando anche forme di «costituzionalismo democratico»¹¹⁸).

Per Paine il sistema di governo misto inglese era imbrigliato nelle pastoie di una regolamentazione ancora feudale, incentrata sui privilegi e le corporazioni. Infatti, una delle due Camere, quella dei Pari, si configurava come un concentrato di persone che condivideva gli stessi interessi di parte e legiferava, soprattutto in materia fiscale, a favore dei privilegi delle classi più ricche colpendo le classi produttrici più povere, e dunque non a favore dell'interesse comune della na-

ra politica e costituzionale americana, Milano, Mimesis, 2002, pp. 82-87, e EAD., *L'«esprit» di Montesquieu in America*, cit.

¹¹⁶ Cfr. C. FARINELLA, *Il governo più semplice. Il mito democratico-repubblicano in William Godwin*, cit., p. 207.

¹¹⁷ Alla critica dei governi misti – modelli di governo libero per Montesquieu – in Paine ha dedicato alcune pagine M. GRASSO, *Thomas Paine, diritti dell'uomo tra governo e costituzione*, tesi di laurea in Filosofia, Università degli Studi di Firenze, a.a. 2001-2002 (rel. B. Accarino, correl. B. Casalini), pp. 154-158.

¹¹⁸ Importante è in questa direzione la riflessione sviluppata, ad esempio, da Condorcet: cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Milano, Franco Angeli, 2001. Sugli sviluppi della cittadinanza democratica, cfr. P. COSTA, *«Civitas»*, cit., vol. 2, pp. 5-154.

zione¹¹⁹. La Camera dei Comuni era sempre in minoranza di fronte all'alleanza tra il re e i Lords, cioè di coloro che facevano dell'*ereditarietà* il principio di conservazione del loro potere politico ed economico, dei loro privilegi¹²⁰.

Paine, in questo seguito dai radicali, rifiuta l'idea del governo misto e lo stesso bicameralismo perché li considera un baluardo dell'aristocrazia e un sistema teso a produrre distinzioni e opposizioni a danno del *Commonwealth*¹²¹. Per questo motivo egli, in *Letter Addressed to the Addressers on the Late Proclamation*, stende una proposta di riforma contro i governi misti poggiante sull'istituzione di una Convenzione nazionale che avrebbe dovuto dare voce alle decisioni e alle richieste popolari, di tutto il popolo, detentore – nella sua totalità – del potere sovrano¹²².

Il “male”, spesso celato, del governo misto consisteva dunque in due suoi aspetti: a) esso era fondato sull'ereditarietà e sui privilegi economici ereditati, b) escludeva la volontà e le opinioni del popolo dalle decisioni. Si trattava di una forma di governo nella quale era il potere della corona a disporre di entrambe le camere e a corrodere i Comuni, l'unica parte formalmente repubblicana del sistema. La *Glorious Revolution* aveva pertanto creato ambigue illusioni, prefigurando una equilibrata convivenza tra le tre forme di governo, monarchica, aristocratica, democratica¹²³, prospettando una partecipa-

¹¹⁹ Cfr. TH. PAINE, *I diritti dell'uomo*, I parte, cit., p. 214, II parte, cit., pp. 244 ss.

¹²⁰ Anche Sieyès, esaminando l'organizzazione camerale inglese, condannò l'istituzione di una Camera alta (E.-J. SIEYÈS, *Saggio sui privilegi*, in ID., *Opere e testimonianze politiche*, a cura di G. Troisi Spagnoli, Milano, Giuffrè, 1993, p. 248).

¹²¹ Cfr. G. WOOD, *The Creation of the American Republic. 1776-1787*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1969, p. 231.

¹²² TH. PAINE, *Letter Addressed to the Addressers on the Late Proclamation*, in *The Thomas Paine Reader*, a cura di M. Foot e I. Kramnick, Harmondsworth, Penguin Classics, 1987, pp. 379-382. Sul tema della sovranità in Paine, mi permetto di rinviare a TH. CASADEI, *Sovranità popolare e «costituzionalismo progressivo» in Thomas Paine*, cit.

¹²³ Si pensi, ad esempio, alla concezione del governo misto difesa da Harrington in *Oceana*, dove si esalta l'ideale politico dell'antichità, sostenendo l'equilibrio tra le tre diverse forme.

zione popolare attraverso il Parlamento. In realtà, la dichiarazione che il Parlamento aveva fatto giurando fedeltà ai nuovi sovrani Maria e Guglielmo d'Orange vincolava a tale sottomissione anche la futura discendenza della nazione. A questo giuramento, cui faceva esplicito riferimento Burke considerando uno dei punti fondamentali della costituzione inglese, Paine si opponeva in nome del principio dell'autonoma libertà d'azione di ogni età e generazione.

Oltre a questa critica, altre due se ne possono avanzare secondo Paine¹²⁴. In primo luogo, la complessità del sistema non garantisce affatto il controllo effettivo di un potere sull'altro; due delle componenti del governo – il Re e i Pari – sono i residui dell'antico dispotismo e, poiché sono entrambe ereditarie, sono del tutto indipendenti dal popolo. La Camera dei Comuni, a sua volta, «dalla cui virtù dipende la libertà d'Inghilterra, è divisa al suo interno». In secondo luogo, il potere legislativo, attraverso il diritto di veto concesso al re, insieme alla prerogativa della corona di attribuire le cariche, rimane vincolato dalla volontà del monarca, e questo avviene in Inghilterra non meno che nella Francia dell'*ancien régime*: «La volontà del re è legge tanto in Gran Bretagna, quanto in Francia, con questa differenza, che anziché procedere direttamente dalla sua bocca, è trasmessa al popolo sotto la forma terribile di un atto del parlamento»¹²⁵. Il risultato non cambia: nella forma monarchica, mista o assoluta, è la volontà del re, non quella del popolo, a dettare la legge. Per questo motivo la corona va comunque «frantumata»¹²⁶.

¹²⁴ Molto puntuale su queste critiche, ma più in generale su tutta la problematica delle forme di governo, è l'analisi di S. SCANDELLARI che nei suoi studi ha privilegiato gli aspetti giuridico-costituzionali presenti nelle opere di Paine: si vedano *Il pensiero politico di Thomas Paine*, Milano, Giuffrè, 1989, pp. 23-22 e EAD., *Il contributo di Th. Paine alla Rivoluzione francese: alcune osservazioni*, in *Diritto e Stato nella filosofia della Rivoluzione francese*, a cura di M.A. Cattaneo, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 315-356.

¹²⁵ TH. PAINE, *Senso comune*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 157.

¹²⁶ TH. PAINE, *Senso comune*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 96: «Ma dicono alcuni, dov'è il re d'America? [...] Pure affinché non sembri che manchiamo di qualcosa, sia pure solo degli onori terreni, si stabilisca solennemente un giorno per la proclamazione della Carta; che la si presenti come

La critica di Paine al governo misto è di carattere prevalentemente politico-sociale più che *funzionale*. Essa si caratterizza per l'assenza – da non sottovalutare – della tematizzazione del potere giudiziario, e rivela al tempo stesso l'*intenzione* repubblicana di Paine: la chiave d'accesso al suo sistema è rappresentata dall'esigenza della partecipazione popolare, che esprime la sovranità del popolo stesso, e il rispetto delle sue esigenze e dei suoi bisogni. Nella sua prospettiva – così come in quella rousseauiana, le cui istanze partecipative nel corpo legislativo sono comunque in Paine bilanciate con il sistema della rappresentanza¹²⁷ – la partecipazione popolare è un presupposto essenziale della forma repubblicana e garanzia di autentica libertà.

Nei governi misti non vi sono responsabilità e la forza (il *ressort*, nel linguaggio di Montesquieu) che consente al governo di funzionare è la *corruzione*, non l'onore, come erroneamente pensavano i sostenitori della monarchia. La corruzione fa sì che il meccanismo di governo funzioni come un tutto unico, ma in tal modo viene a cadere ogni responsabilità tanto delle parti come del tutto. Nel sistema repubblicano, invece, la responsabilità e il potere di controllo trovano il loro fulcro nella Costituzione stessa¹²⁸: qui è la

fondata sulla legge divina, il verbo di Dio; che una corona vi sia posta sopra, cosicché il mondo sappia che, se noi approviamo la monarchia, in America *la legge è re*. Come nei governi assoluti il re è la legge, così nei paesi liberi la legge deve essere il re; e non deve esserne un altro. Ma perché in seguito non si verifichi qualche uso scorretto, alla fine della cerimonia la corona sia frantumata e distribuita a tutto il popolo, al quale appartiene di diritto».

¹²⁷ Cfr. F. DIAZ, *La rappresentanza dai precedenti americani al dibattito dell'89*, «Studi settecenteschi», 10 (1987), p. 58.

¹²⁸ Cfr. TH. PAINE, *I diritti dell'uomo*, I parte, cit., p. 214; II parte, p. 262: «Quando risiede nella Costituzione il potere di controllo» «ha a suo sostegno la nazione, e il controllo naturale e quello politico sono riuniti insieme. Le leggi applicate dal governo controllano gli uomini solo in quanto individui; ma la nazione, attraverso la sua Costituzione, ha per sua natura la competenza di controllare l'intero governo. Pertanto, il potere di controllo supremo ed il potere costituente originario sono uno e lo stesso potere». Cfr. S. SCANDELLARI, *Il contributo di Thomas Paine alla Rivoluzione francese*, cit., pp. 328 ss.

virtù politica a costituire, montesquieuianamente, l'essenza del sistema di governo¹²⁹.

¹²⁹ Paine non si limitava a criticare duramente il modello del governo costituzionale inglese di cui Montesquieu nell'*Esprit des lois* aveva esaltato il potenziale di libertà, ma allargava il suo dissenso ad un'altra questione centrale nell'opera montesquieuiana: quella del dispotismo. Pur non citando espressamente il nome del filosofo di La Brède, Paine contraddice la tripartizione da questi proposta tra repubblica (nella duplice versione democratica e aristocratica), monarchia e dispotismo, identificando forma monarchica e forma dispotica, e cancellando la connotazione asiatica di quest'ultima. La monarchia – che rappresenta davvero un'ossessione per Paine – viene criticata per diverse ragioni. In primo luogo, perché vige in essa la netta distinzione tra re e sudditi, mentre gli uomini sono originariamente *eguali* nell'ordine della creazione (l'argomento è quello dell'eguaglianza, di origine religiosa). Tale principio di distinzione viene tramandato e rafforzato continuamente (ed è questo un secondo elemento d'analisi) dal principio della successione ereditaria, giustificato in base alla necessità di un passaggio di poteri senza disordini alla morte del sovrano. Il ruvido trattamento che Paine (ma il discorso vale certamente anche per Condorcet) riserva alla monarchia, all'ereditarietà e al privilegio – sviluppo radicale di principi filosofici – si ritrova, negli anni novanta del Settecento, anche in Constant che aveva tra i suoi autori di riferimento proprio Paine e Condorcet. L'argomento di Constant contro l'ipotesi di una restaurazione monarchica fa leva – “painianamente” – su una concezione progressiva della storia, nella quale sembra radiata per sempre l'idea stessa dell'ereditarietà (cfr. G. MARGIN, *Benjamin Constant: il dispotismo come perdita della politica*, in *Patologie della politica*, cit., pp. 121-138, in part. pp. 123-124). Un terzo aspetto che Paine pone al centro della sua critica alla monarchia è quello della *corruzione* che, in contrapposizione alla virtù, costituisce una delle chiavi d'accesso principali alla tradizione politica inglese repubblicana (cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit.; S. SCANDELLARI, *Il pensiero politico di Thomas Paine*, cit., *passim*). Ho potuto approfondire gli aspetti centrali di questa tradizione, alla luce degli studi degli ultimi decenni (in particolare di John A. Pocock e Quentin Skinner), nell'ambito del seminario diretto dal professor Giacomo Marramao su «Le radici del potere: Machiavelli, Montaigne, La Boétie», nell'ambito del dottorato ricerca in Filosofia politica presso l'Università degli Studi di Pisa (Facoltà di Scienze Politiche, 16-17/06/2000), che mi ha fornito la possibilità di esaminare, attraverso la categoria del potere, le interpretazioni repubblicane di Machiavelli, che proprio John A. Pocock ha contribuito a rilanciare. Cfr., ora, TH. CASADEI, *I volti del potere: dimensioni del politico in Niccolò Machiavelli*, in *Rinascimento oggi*, a cura di G. Greco e D. Monda, Milano, Idealibri, 2003, pp. 201-225.

Montesquieu può essere visto come autore di centrale importanza per chi tra i *Founding Fathers* è alla ricerca di una nuova forma di repubblica, di un nuovo modello repubblicano all'altezza del presente, che limiti al contempo il potere e la sovranità popolari¹³⁰.

A questo riguardo, è significativo come Montesquieu potesse essere giocato proprio in funzione "anti-Paine". Il *prevost* del College di Philadelphia e Anglican Minister, William Smith, confutando il *Common Sense* di Paine in una serie di articoli pubblicati nei «Philadelphia Newspapers», sotto lo pseudonimo "Cato", richiama la valutazione di Montesquieu relativa al «Puritan Commonwealth» per contrastare la devastante critica di Paine alla costituzione mista inglese: «A very droll [...] spectacle [...] it was in the last century» – Montesquieu ha scritto – «to behold the impotent efforts the English constitution made for the establishment of Democracy or Republican Government»¹³¹. Nella sua intenzione di demolire Paine con l'autorità di Montesquieu, «Smith did not hesitate to touch up his quotation in order to make it more suitable to the purpose. Montesquieu had always distinguished the democratic from the aristocratic variant of republican government»¹³².

Al di là di queste controversie, resta il fatto che la riflessione montesquieuiana è assolutamente centrale nel dibattito politico costituzionale americano all'«alba della repubblica» e ne orienta alcuni dei principali indirizzi. La lettura critica painiana mostra però – al pari, del resto, di altre precedenti e coeve¹³³ –

¹³⁰ P.A. RAHE, *Republics ancients and modern. Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1992, pp. 13, 436-437. Cfr. M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., p. 174.

¹³¹ "Cato", «To the People of Pennsylvania - Letter VII», Pennsylvania Packet, April 15, 1776, i Force, 4th Ser., V, 852. Il passo citato da Smith è tratto da *EL*, III, 3, t. I, p. 27.

¹³² W.P. ADAMS, *Republicanism in Political Rhetoric Before 1776*, «Political Science Quarterly», 85 (1970), p. 413. Ringrazio Brunella Casalini per avermi segnalato questo passo.

¹³³ Cfr., ad esempio, le lettere dello "pseudo-Helvetius" a Montesquieu, e le critiche a quest'ultimo di Condorcet, Constant e degli *Idéologues*. Per le

come ad un Montesquieu teorico di un nuovo repubblicanesimo liberale e commerciale potesse contrapporsi un Montesquieu pericolosamente monarchico e sostenitore degli antichi privilegi. Paine insisteva sull'importanza di una teoria della separazione dei poteri scissa da quella del governo misto (assolutamente complementari invece in Montesquieu e nel suo seguace John Adams). Il governo misto perpetuava nella sua logica le divisioni sociali esistenti, rivelando una forte carica anti-repubblicana. In un paese immune dalla struttura gerarchica feudale, era entro un sistema unicamerale – come quello previsto nella costituzione della Pennsylvania del 1776 – che, per Paine, il popolo poteva trovare il suo *massimo di libertà*.

VI. 'Frammenti di futuro': quale modello di repubblica?

VI.1. Organizzazione del potere e pluralismo

Tirando un poco le fila, i modelli repubblicani, attraverso l'articolata elaborazione contenuta nel pensiero di Montesquieu, si innestano, per vie diverse e interpretazioni e torsioni anche profonde, in due delle principali correnti politico-ideologiche dell'età moderna: il repubblicanesimo giacobino, che – riproponendo il modello della repubblica della virtù (fatto proprio com'è noto, anche da Rousseau nel *Contratto sociale* [III, 4]) – rilancia le *poleis* greche del passato e la Roma repubblicana come paradigmi per il presente e si incarna in una concezione *monistica* della sovranità e del potere, fondata sul bene comune di tutto il popolo; e la forma di organizzazione del potere che si identifica con il costituzionalismo (nella variante monarchico-costituzionale inglese e in quella nuova forma di repubblica espressa dal nuovo Stato americano), caratterizzato da una concezione *pluralistica* del potere stesso. In-

prime si veda V. RECCHIA, *Dispotismo, virtù e lusso in Claude-Adrien Helvétius*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 284-285. Più in generale, sull'accusa rivolta a Montesquieu di «*décrire pour conserver*», si veda D. FELICE, *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie*, Bologna, FuoriThema, 1995, pp. 21-22 (nel testo e in nota).

terpretando, dunque, e andando anche al di là dell'autentico pensiero di Montesquieu a proposito della forma di governo repubblicana, si può affermare che il tempo della repubblica, in definitiva, non è solamente il passato, per quanto fosse questa probabilmente l'opinione del Montesquieu più maturo; nell'elaborazione contenuta nell'*Esprit des lois* si possono rinvenire, infatti, anche i germi dei principali sviluppi futuri della forma di governo repubblicana, spesso accompagnati da una vera e propria 'modellistica', messa a punto in qualche modo dallo stesso Montesquieu.

Oltre al contributo innovativo relativo al metodo, espresso mediante una disamina complessa e articolata del 'politico', della messa a punto di una tipologia, non conclusa ma continuamente rivista nel tentativo di allargare le sue maglie, l'opera di Montesquieu contiene così numerosi elementi di fecondità legati ai diversi modelli repubblicani proposti, che si sviluppano entro un incessante movimento attraverso i tempi della storia.

Ad esempio, si può senz'altro affermare che i «corpi intermedi» di cui parla Montesquieu sono una sopravvivenza del passato. Ma la *funzione fondamentale* che assegna ad essi – quella di arrestare, limitare, controllare il potere del principe ovvero di impedirgli di governare, come farebbe un despota, secondo il suo capriccio – non pare diversa dalla funzione che hanno le varie forme associative di cui i fautori del pluralismo e dell'organizzazione 'poliarchica' a noi contemporanei si fanno propugnatori¹³⁴. La «monarchia dei poteri intermedi» è indubbiamente una forma di governo datata, ma anche, come ogni altro regime politico moderato – un *regime pluralista* (un *governo misto*): l'esatto opposto della tendenza a concentrare tutto il potere nello Stato e dell'atomismo sociale. Sta qui, come è stato giustamente rilevato¹³⁵, la lezione più preziosa e du-

¹³⁴ Per esempio: R. DAHL, *La democrazia e i suoi critici* (1989), tr. it. della Scriptum snc, Roma, Editori Riuniti, 1990, e P. HIRST, *Dallo statalismo al pluralismo. Saggi sulla democrazia associativa* (1997), tr. it. di D. Panzieri, Torino, Bollati Boringheri, 1999, p. 125 (esplicito il richiamo a Montesquieu).

¹³⁵ D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., p. 147. Sulla categoria del pluralismo come tratto distintivo del pensiero politico di Montesquieu, cfr. B. MANIN, *Montesquieu et la politique moderne*, «Cahiers de philosophie politi-

ratura di Montesquieu: anche se con gli occhi rivolti al passato, anziché all'avvenire, egli sembra percepire chiaramente che la vera antitesi dell'assolutismo, di qualunque specie, è il *pluralismo*. Meno rilevante è il fatto che questo pluralismo, nel suo modello di monarchia francese, sia costituito da forze politico-sociali di stampo feudale-corporativo; ciò che è rilevante è la *funzione* che a queste forze Montesquieu assegna, una funzione, in definitiva, che *guarda all'avvenire e non al passato*. Tanto più se tale organizzazione del 'politico' si salda ad una concezione repubblicana, come alcuni interpreti hanno acutamente mostrato.

Questa prospettiva è senz'altro rafforzata se si prende in considerazione il modello inglese di governo studiato dall'autore dell'*Esprit des lois*. Il problema della divisione del potere è uno dei nuclei tematici attorno a cui si muove l'opera, anche se la sua formulazione più chiara ed esplicita si trova, come accennato, nel famoso capitolo 6 del libro XI, che è utile leggere in parallelo con il capitolo 27 del libro XIX¹³⁶. È qui che è possibile valutare in tutta la sua fecondità la *proposta pluralista* montesquieuiana. Se è giusto parlare di una separazione pura dei tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario, relativamente alla *titolarità*, relativamente all'*esercizio* occorre parlare di una distribuzione e di un controllo reciproco, di un equilibrio dei poteri, che sottende una ben precisa pluralità e conflittualità delle forze sociali¹³⁷. Una volta assicurata la fondamentale autonomia dell'ordine giudiziario – che non ha né deve avere alcun vero potere¹³⁸ – Montesquieu ha inteso descrivere il fun-

que», Publications du Centre de Philosophie Politique de l'Université de Reims, Bruxelles, Ousia, 1985, pp. 206-229.

¹³⁶ Come suggerisce S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., dal quale si traggono alcuni spunti.

¹³⁷ Si veda, in proposito, la paradigmatica lettura di CH. EISENMANN: *L'«Esprit des lois» et la séparation des pouvoirs*, in *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris, Sirey, 1933, pp. 190 ss., ID., *La pensée constitutionnelle de Montesquieu* (1952), «Cahiers de philosophie politique», 1985, cit., pp. 35-66. I due scritti sono oggetto d'esame del lavoro di L. LANDI, *Charles Eisenmann interprete di Montesquieu*, in *Montesquieu e i suoi interpreti*, cit.

¹³⁸ Cfr. *EL*, XI, 6, t. I, pp. 170, 173.

zionamento di una costituzione nella quale tre organi (Re, Camera alta e Camera bassa) si condizionano a vicenda: in questo congegno l'esecutivo dipende dal legislativo, che lo controlla, dato che vota le imposte, dall'altro l'esecutivo controlla il legislativo con la «facoltà di impedire» e il diritto di convocare o sciogliere le assemblee. Abbiamo così una distribuzione funzionale del potere tra i diversi organi dello Stato, che esprimono gli interessi e le passioni delle diverse forze politico-sociali (*puissances*), in modo da garantirle contro le reciproche usurpazioni. Rispetto alla capacità di assicurare la libertà del corpo politico, tutti e tre i poteri sono parimenti necessari; nessuno di essi è di diritto superiore all'altro; a ciascuno di essi appartiene di principio piena parità quanto alla libertà di agire. Il fatto fondamentale su cui soffermarsi è quello dell'attribuzione del legislativo a due camere, una degli eletti, l'altra della nobiltà. Il modello è inglese, ma in Francia se ne aveva da secoli una sorta di controfigura negli Stati Generali tradizionali, a tre stati elettivi (nobiltà, clero, Terzo Stato), che però dovevano deliberare separatamente.

Montesquieu procede, tuttavia, ad una revisione originale del modello: infatti, la distribuzione del potere legislativo fra le due Camere risponde sì alla allora dominante netta separazione di classe tra popolo e suoi rappresentanti borghesi e nobiltà. Ma egli introduce in ciascuna delle due Camere una incisiva diversità quanto al potere che è loro attribuito. La Camera dei rappresentanti è *titolare* della *faculté de statuer*, mentre la Camera nobiliare fruisce soltanto di una passiva *faculté d'empêcher* e così pure il monarca. Da un punto di vista teorico-strutturale – anche se non ancora storico-fattuale – la posizione della Camera dei rappresentanti è decisamente più forte di quella della nobiltà. E questa sarà la linea di sviluppo, in senso anche repubblicano, di questo modello di organizzazione del potere.

Montesquieu non condivide dunque la gerarchia dei poteri delineata da Locke e avente quale suo fondamento l'assemblea legislativa, alla quale sono subordinati gli altri poteri. Montesquieu riconosce invece loro una condizione di piena parità, a causa della diversità di ciascuno di essi quanto a concetto, a

motivata ragion d'esserci, a funzione. Di per sé è una condizione cui appare intrinseco un contrasto, un conflitto, che si rinnova costantemente. Una situazione che può essere considerata come una forma di dialettica, che ha per posta in gioco la libertà e non il predominio e che si condensa nella formula «il potere arresta il potere»¹³⁹. Montesquieu si affida al meccanismo che permea codesta dialettica e la apre ad una potenzialità positiva. L'opposizione reciproca delle tre *puissances* (Re, Camera alta e Camera bassa), e il reciproco ostacolarsi delle due Camere, possono produrre sì l'inazione, «ma, siccome per il necessario movimento delle cose, sono costretti ad andare avanti, saranno costretti ad andare avanti di concerto»¹⁴⁰. Quindi la dialettica tra le tre *puissances*, lottanti ognuna per sé, dà luogo alla convergenza unitaria dei tre *pouvoirs*.

Risulta evidente dal sommario resoconto illustrato, basato sulla lettura parallela di XI, 6 e XIX, 27, come la dialettica tra i poteri costituzionali si connetta alla dialettica politico-sociale¹⁴¹, a dimostrazione del costante intreccio fra piano giuridico e piano sociale (tra problematica costituzionalistica e ricchezza e composità sociologica¹⁴²), racchiuso nell'idea dello Stato come totalità di natura e principio. Le due dialettiche non sono comunicabili, ma si integrano. La prima si svolge sul piano del contrasto tra poteri *istituzionali* ben distinti, ognuno dei quali è portato a tutelare la propria autarchia strutturale generando una contrapposizione, risolvibile sotto la spinta della necessità. La seconda, invece, è propria caratterialmente d'un intero popolo, mosso dalle sue *passioni* e da *interessi concreti*, che provocano forti contrasti al suo interno.

¹³⁹ *EL*, XI, 4, t. I, p. 167 (tr. it. cit., p. 309).

¹⁴⁰ *EL*, XI, 6, t. I, p. 177 (tr. it. cit., p. 318).

¹⁴¹ Tale dialettica è bene esemplificata dal «conflitto regolato» tra esecutivo (partito della corte, *tory*) e legislativo (partito del Parlamento, *whig*), come mostra S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 126-132.

¹⁴² Cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit. p. 15. Nella medesima direzione si muove anche l'analisi di G.C. VLACHOS, *La politique de Montesquieu. Notion et méthode*, Paris, Éditions Montchrétien, 1974.

La libertà, seguendo questa linea di ragionamento, è strettamente connessa al *conflitto* e ciò apre la strada ad un giudizio positivo, chiaramente formulato da Montesquieu, sulle «fazioni» o, più modernamente, sui partiti¹⁴³. Sono questi del legame fra libertà e conflitto, della valorizzazione del pluralismo e del «mantenimento giuridico del dissidio», gli elementi di grande originalità della riflessione montesquieuiana che non a caso hanno richiamato l'attenzione, proprio nel contesto di una rinnovata indagine sulle forme di governo, di una studiosa come Hannah Arendt¹⁴⁴. Come ella osserva in *Sulla rivoluzione*, il principio della *balance of powers* offre certamente una garanzia contro la monopolizzazione del potere ad opera di una parte del governo. Ma soprattutto crea una sorta di dinamica, collocata nel cuore stesso del corpo politico, per la quale viene creato sempre nuovo potere; senza però che questo possa espandersi a detrimento di altre fonti o centri di potere¹⁴⁵. Quindi Montesquieu non ha individuato semplicemente una struttura di legalità in grado di imbrigliare il potere – seguendo l'adagio per cui il potere delle leggi deve tenere a freno il potere degli uomini, onde evitare dispotismo e disordine generalizzato –, quanto ha indicato la possibilità di una proliferazione di centri di potere in grado di bilanciarsi vicendevolmente. Lungi dal limitare la sua preoccupazione alla difesa (liberale) della libertà *negativa*, l'autore dell'*Esprit des lois*, secondo la lettura arendtiana, ha tentato di dar voce all'organizzazione *plurale* del potere politico e della libertà *pubblica*. Per questo la sua opera ha esercitato un'influenza enorme su quella rivoluzione americana il cui obiettivo era, almeno al suo inizio, «la costituzione della libertà politica», e in cui il termine costituzione non significava solamente la limitazione del potere, ma anche la sua distribuzione e pluralizzazione.

¹⁴³ Cfr. S. COTTA, *L'idée de parti dans la philosophie politique de Montesquieu*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 257-263; ID., *La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII*, «Il Mulino», 8 (1959), pp. 474-486.

¹⁴⁴ H. ARENDT, *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale* (1953), «Micromega», 5 (1995), pp. 35-108, in part. il § «Legge e potere».

¹⁴⁵ H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di R. Zorzi, Milano, Ed. di Comunità, 1983, p. 169.

Se superate possono sembrare alcune formule montesquieuiane, superato non sembra il principio di organizzare il potere dividendolo. Infatti i principi generali del filosofo francese, svincolati dal sottofondo di interessi di cui indirettamente finiscono per essere difensori, resteranno: la fine degli ordini, delle classi, della monarchia, non sarà la fine di quel pensiero costituzionale che in rapporto ad essi era sorto (trovando, ad esempio, sviluppi nel costituzionalismo democratico e repubblicano di un Condorcet, situabile «tra Montesquieu e Rousseau»¹⁴⁶). Inoltre, detto per inciso, la critica al monismo centralistico può risultare assai utile e attuale per chi, come noi, vive in un periodo di 'crisi' o comunque di radicale trasformazione della *machina machinarum* rappresentata dagli Stati nazionali centralizzati.

VI.2. *Un modello normativo: un repubblicanesimo «pluralista»?*

Un altro aspetto però merita di essere messo a fuoco, in particolare entro un orizzonte d'indagine sul repubblicanesimo, proseguendo su un piano normativo e quindi anche con uno sguardo al nostro presente e alle possibilità odierne di una concezione repubblicana: quello relativo al rapporto istituito da Montesquieu tra organizzazione pluralistica del potere e conflitto politico. È a partire da questo snodo concettuale che si differenziano anche alcune delle interpretazioni più recenti del "repubblicanesimo" montesquieuiano.

Philipp Pettit, cercando di individuare una organica «dottrina» repubblicana in grado di offrire un contributo importante negli orientamenti politici contemporanei, non esita ad inserire Montesquieu all'interno della tradizione repubblicana, anche se distingue tra la sua appartenenza ad essa e il suo modo di presentarsi al pubblico¹⁴⁷. Nel compiere questa ope-

¹⁴⁶ Cfr. G. MAGRIN, *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, cit., pp. 56-61.

¹⁴⁷ «Tra i grandi nomi di questa tradizione repubblicana più recente vanno annoverati Harrington, Montesquieu, e forse Tocqueville [...]. Molti tra coloro che non esiterei a definire repubblicani non si descrivevano in questi termini, per ragioni strategiche o di altro tipo. Al pari dello stesso Montes-

razione, oltre ad alcune indebite filiazioni¹⁴⁸, Pettit sottolinea come in Montesquieu sia contenuta, seppur implicitamente, una concezione della «libertà come non dominio» che si distingue sia dalla libertà negativa sia da quella positiva. Il modo di concettualizzare la libertà da parte di Montesquieu¹⁴⁹ e il fatto stesso di come questa si presenti ora nelle costituzioni ora nei cittadini mostra quanto la presenza nella comunità politica di strumenti protettivi e potenzianti (anticorpi) renda più o meno immuni dagli atti di interferenza arbitraria (e dunque da atti potenzialmente dispotici): «La presenza di adeguati inibitori – istituzioni e dispositivi adeguati – rappresenta un modo di realizzare la propria condizione di non dominio». Più in generale Montesquieu, come è consuetudine degli autori repubblicani, concepisce la libertà come equivalente della cittadinanza, ritenendo che la libertà dipende, in maniera costitutiva, e non casuale, dalle istituzioni che la supportano¹⁵⁰.

Connessa a questa lettura può essere la messa a fuoco, in Montesquieu così come in altri autori riconducibili ad un certo filone repubblicano, del tema del *conflitto*, saldamente ancorato all'idea del pluralismo¹⁵¹. L'apologia del conflitto di derivazione machiavelliana (e persistente in autori come Algeron Sidney, William Mole e Thomas Gordon), prima di trovare un vero e proprio sistematizzatore in Adam Ferguson, ha in Montesquieu un evidente sviluppo: in Inghilterra «l'on voit la liberté sortir sans cesse des feux de la discorde et de la sédition»¹⁵². Ma le radici sono nella Roma repubblicana, presa a modello anche dal Machiavelli.

quieu, preferivano indossare abiti meno sgargianti» (PH. PETTIT, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* [1997], tr. it. di P. Costa, Milano, Feltrinelli, 2000, con un saggio introduttivo di M. Geuna).

¹⁴⁸ Si vedano al riguardo le precise osservazioni di M. PLATANIA, *Repubbliche e repubblicanesimo in Montesquieu*, cit., pp. 176-177.

¹⁴⁹ Cfr. in particolare *EL*, XII, 1, t. I, p. 201.

¹⁵⁰ PH. PETTIT, *Il repubblicanesimo*, cit., p. 133.

¹⁵¹ Insiste su questo punto L. BACCELLI che si appoggia sulla distinzione, articolata da M. Geuna, tra un repubblicanesimo 'conflittualista' (linea Machiavelli-Montesquieu-Ferguson) ed uno più 'armonico' (linea Harrington-Rousseau): *Virtù repubblicane e democrazia moderna*, «Teoria politica», 16 (2000), p. 120.

¹⁵² *LP CXXXVI*, p. 289; cfr. *EL*, XI, 6, XIX, 27, *supra*.

La concezione della libertà che – così come sottolineato dalla Arendt e da Pettit – si muove tra privato e pubblico senza ‘elidere’ nessuna di queste due sfere, e l’idea della positività di un conflitto regolato all’interno del sistema politico, segnano in profondità la visione politica montesquieuiana e forniscono un valido apporto per generare un modello normativo di proposta repubblicana all’altezza del *nostro* presente. È qui una delle *eredità* che il filosofo francese pare averci trasmesso.

Tale proposta può essere declinata – ha acutamente suggerito Charles Taylor – come una forma di *repubblicanesimo* «*espressivista*», o meglio sarebbe dire, nel nostro contesto, *pluralista*, che si modula sulla base dei diversi modelli che si è cercato di illustrare in queste pagine attraverso l’analisi dell’opera di Montesquieu.

Se il passato trasmette modelli di repubblica affascinanti ma irrealizzabili (le repubbliche *della virtù* Atene e Sparta), e dunque ormai ‘dimezzati’, la repubblica *parfaite* di Roma rilancia il modello del governo misto che, in età moderna, è rivitalizzato nel sistema costituzionale inglese (altro modello di difficile definizione, incastonato tra la monarchia e la repubblica), nonché nella nuova forma di repubblica – in veste *federativa* – che, sviluppando le principali tesi montesquieuiane, segna la nascita degli Stati Uniti, esempio di *liberal republicanism* (anche se a Montesquieu si legano, lo si è accennato, pure importanti aspetti del repubblicanesimo *rivoluzionario e giacobino*). Sullo sfondo stanno i modelli degenerati di repubblica, ben rappresentati dalle repubbliche aristocratiche italiane settecentesche, e in particolare da quella di Venezia – pericolosamente ‘prossima’ al dispotismo.

Il tentativo di abbracciare il molteplice si riverbera, dunque, anche sulla complessità della forma di governo repubblicana, che Montesquieu tenta di leggere nelle sue diverse manifestazioni storiche, nonché nelle sue commistioni con altre forme di governo (come quella monarchica, ad esempio, nel caso del modello inglese). Ne scaturisce una tensione interna, che queste pagine in qualche modo rispecchiano ed estrinsecano in maniera palese. La pluralità dei modelli – caratterizzati, seppure in guise diverse, da punti critici e contraddizioni – è,

per così dire, il frutto faticoso e il costo dello sforzo di Montesquieu, volto ad una sociologia *universale* che è costituita da vari momenti e in cui la forma repubblicana trova sicuramente uno spazio di grande rilievo. Inoltre, il fatto che uno specifico modello repubblicano non sia perfettamente scolpito dalle pagine di Montesquieu – a differenza, per esempio, di quanto accade in Rousseau – non fa altro che attestare l'*apertura* del ragionamento montesquieuiano il quale, mentre cerca di sbrogliare la 'matassa repubblicana', ne rinviene al contempo i molteplici nodi, non sempre facili da sciogliersi. Che poi, attraverso la sua elaborazione, sia stato possibile ricavare modelli adattabili alle esigenze di vari *repubblicanesimi* – da quello giacobino a quello *liberal*, da quello delle virtù a quello commerciale, da quello patriottico ed espansivo a quello universalista e pacifico – attesta la polisemia del repubblicanesimo montesquieuiano. Una polisemia che ancora oggi, peraltro, riesce a trovare i linguaggi per parlare al nostro presente, e questo anche in una chiave prettamente normativa non disgiunta dall'insegnamento della storia. Che il discorso sul repubblicanesimo di Montesquieu – così come sul 'nostro' repubblicanesimo, democratico e occidentale (ma spesso incline a ridurre gli spazi della libertà e della democrazia e pronto a farsi aggressivamente 'universale' e 'imperiale') – non sia affatto chiuso, ma necessiti di ulteriori approfondimenti, non fa che confermare la massima montesquieuiana secondo cui «non bisogna mai esaurire un argomento al punto da non lasciar nulla da fare al lettore»¹⁵³.

Per un lettore avere una mappa che gli permetta di orientarsi non solo nello spazio ma anche nelle varie dimensioni temporali – per quanto si tratti sempre di una mappa da decifrare – può consentire di individuare i *ponti* tra le epoche, nonché i passaggi, gli scarti, i collegamenti che tra esse intercorrono, e dunque di studiare il passato, provando ad intravedere il futuro.

¹⁵³ *EL*, XI, 20, t. I, p. 201 (tr. it. cit., p. 340).

DOMENICO FELICE

AUTONOMIA DELLA GIUSTIZIA E FILOSOFIA
DELLA PENA NELL'ESPRIT DES LOIS

[...] *le chef-d'œuvre de la législation
est de savoir bien placer la puissance de juger.*
(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 11)

[*Rendre la justice, c'est*] *la chose du monde
qu'il importe le plus aux hommes de savoir.*
(Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VI, 2)

1. *Premessa*

Tra le grandi innovazioni introdotte da Montesquieu nel campo della scienza politica, un posto eminente spetta senza dubbio a quella – messa a punto soprattutto nella seconda parte dell'*Esprit des lois* (libri IX-XIII), su cui è incentrato il presente contributo – relativa all'«elevazione», o «innalzamento», del potere giudiziario alla dignità di potere *primario* o *fondamentale* dello Stato e alla connessa asserzione – ricorrente più volte nell'*opus maius* e destinata a fare epoca nella storia del pensiero giuridico-politico occidentale – della sua *autonomia* e *indipendenza* dagli altri principali poteri statuali¹. Diver-

¹ Sulla dottrina del potere giudiziario e, più generale, sulla filosofia penale di Montesquieu, abbiamo tenuto presenti in particolare: C. STOOS, *Montesquieus Kriminalpolitik. Aus dem «Geist der Gesetze» zusammengestellt*, «Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht», 31 (1918) 3-4, pp. 22-31; J. GRA-

samente da Locke, infatti, il quale, nella sua classificazione delle funzioni essenziali del *Commonwealth* esposta nel *Secondo trattato sul governo* (1790), si disinteressa di tale potere²,

VEN, *Montesquieu et le droit pénal*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de «L'Esprit des lois» (1748-1948)*, sous la direction de B. Mirkine-Guetzévitch et H. Puget, Paris, Sirey, 1952, pp. 209-254; R. DERATHÉ, *Le droit de punir chez Montesquieu, Beccaria et Voltaire*, in *Atti del convegno internazionale su Cesare Beccaria* (Torino, 4-6 ottobre 1964), «Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», s. IV, n. 9, 1966, pp. 85-100; M.A. CATTANEO, *Montesquieu*, in ID., *La filosofia della pena nei secoli XVII e XVIII*, Ferrara, De Salvia, 1974, pp. 73-92; G.C. VLACHOS, *Le pouvoir judiciaire dans «L'Esprit des lois»*, in *Mélanges en l'honneur du professeur Michel Stassinopoulos*, Athènes-Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1974, pp. 363-376; G. TARELLO, *Montesquieu criminalista*, in ID., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto* (1976), Bologna, Il Mulino, 1998, pp. 415-458; M.A. CATTANEO, *Il luminismo giuridico e ideologie. A proposito di un recente libro di G. Tarello: § 6. L'interpretazione di Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 54 (1977), pp. 405-413; C. LARRÈRE, *Droit de punir et qualification des crimes de Montesquieu à Beccaria*, in *Beccaria et la culture juridique des Lumières. Actes du colloque européen de Genève (25-26 novembre 1994)*, a cura di M. Porret, Genève, Droz, 1997, pp. 89-108; D.W. CARRITHERS, *La philosophie pénale de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 1 (1997), pp. 39-63; ID., *Montesquieu's Philosophy of Punishment*, «History of Political Thought», 19 (1998), pp. 413-440; F. ROSEN, *Crime, Punishment and Liberty*, «History of Political Thought», 20 (1999), pp. 173-185; M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000 (tr. tedesca: *Montesquieus Strafrechtsliberalismus*, Baden-Baden, Nomos, 2002); D.W. CARRITHERS, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, a cura di D.W. Carrithers-M.A. Mosher-P.A. Rahe, Lahnam-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 291-334.

² Secondo alcuni interpreti esso verrebbe 'incorporato' da Locke nel potere esecutivo; per altri, invece, in quello legislativo; per altri, ancora, in entrambi. Tra i sostenitori della prima ipotesi: S. ROTTA, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, p. 217; A. POSTIGLIOLA, *Introduzione a MONTESQUIEU, Le leggi della politica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 112-113, nota 219; M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 33; L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, prefazione di N. Bobbio, Roma-Bari, Laterza, 2002⁷, p. 600. Tra i fau-

Montesquieu è il primo, in epoca moderna, che – avendo molto probabilmente in mente un noto passaggio della *Politica* di Aristotele, dove si afferma che in ogni «costituzione» vi sono tre «parti»: «quella deliberante sugli affari comuni», quella concernente «le magistrature» e quella «giudiziaria»³ – lo considera come un potere *basilare* o *costitutivo* dell'ordinamento giuridico-politico e lo fa oggetto – tenuto nel debito conto il suo peculiare metodo espositivo, consistente nel procedere, su ogni nozione o teoria che propone, per tappe e aggiunte successive – di una trattazione organica e sistematica.

Per la verità, nel primo capoverso del celebre capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*, in cui propone la «costituzione» inglese della prima metà del Settecento come modello di costituzione libera, il Presidente sembra riecheggiare la tripartizione lockiana di potere legislativo, esecutivo e federativo (riguardante i rapporti fra Stati), parlando di un «potere legislativo (*puissance législative*)», di un «potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto civile (*puissance exécutive des choses qui dépendent du droit civil*)» e di un «potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti (*puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens*)»; ma, nel capoverso immediatamente successivo, se ne distacca nettamente, chiamando il secondo *puissance de juger* – e definendolo come quel potere in forza del quale «il principe o il magistrato» «punisce i delitti o giudica le controversie tra privati» – e il terzo, che ricalca palesemente il *Federative Power* del

tori della seconda: N. BOBBIO, *Locke e il diritto naturale*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 267-269. Per la terza, infine: N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà. Storia del costituzionalismo moderno*, Torino, Utet, 1976, p. 104.

³ «Ci sono in ogni costituzione – scrive esattamente Aristotele – tre parti in rapporto alle quali il bravo legislatore deve vedere quel che è a ciascuna di giovamento: quando queste sono bene ordinate, di necessità anche la costituzione è bene ordinata e dalla loro differenza dipende la differenza delle costituzioni stesse, l'una dall'altra. Di queste tre una è quella deliberante sugli affari comuni, la seconda concerne le magistrature (e cioè quali devono essere e in quali campi sovrane e in che modo si deve procedere alla loro elezione), la terza è quella giudiziaria» (*Politica*, IV, 14, 1297b-1298a; citiamo dalla tr. di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1997⁴, pp. 142-143).

filosofo inglese⁴, «semplicemente [...] *puissance exécutive de l'État*»⁵.

Quali che possano essere state le ragioni che hanno indotto Montesquieu a quest'avvio piuttosto singolare del capitolo 6 del libro XI (tra le più probabili, a nostro parere, l'intento di rendere omaggio al suo più illustre e immediato predecessore in materia di divisione dei poteri statuali), sta di fatto che egli prende immediatamente le distanze dalla tripartizione proposta nel *Secondo trattato sul governo*, sostituendola (assai presumibilmente, ripetiamo, con la 'mediazione' di Aristotele, la cui *Politica* egli ha di continuo presente nell'*Esprit des lois*⁶) con quella – divenuta classica e variamente 'incorporata' in tutte le moderne costituzioni democratiche – di legislativo, esecutivo e giudiziario; ciò che fa di lui, e non

⁴ Cfr. *Secondo trattato sul governo*, cap. XII, § 146, dove lo si definisce come «il potere di guerra e di pace, di costituire leghe ed alleanze e tutti i negoziati con tutte le persone e le comunità che sono fuori dello Stato» (citiamo dalla tr. it. di A. Gialluca, introduzione di T. Magri, Milano, Rizzoli, 1998, p. 261). Nel secondo capoverso di *Esprit des lois*, XI, 6, tuttavia, Montesquieu specifica la *puissance exécutive* delle «cose che dipendono dal diritto delle genti» (o diritto internazionale, come diremmo oggi) come quel potere in forza del quale chi governa non solo «fa la pace o la guerra, invia o riceve ambascerie [...]», previene le invasioni», ma «stabilisce» anche «la sicurezza» all'interno della comunità politica, e, più avanti, sempre nello stesso capitolo, come quel potere che esegue «le risoluzioni pubbliche» (cpv. 6), o ancora che è «l'esecuzione» della «volontà generale dello Stato» (cpv. 16) (t. I, pp. 169 e 171; tr. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia, introduzione e note di R. Derathé, Milano, Rizzoli, 1989, pp. 310 e 312 [qui, come altrove, abbiamo parzialmente modificato la traduzione]), cosicché tale *puissance* 'assorbe' in sé le funzioni sia del potere federativo sia di quello esecutivo di Locke, che viene così qualificato: «Ma poiché le leggi, che sono fatte in un'unica soluzione e in poco tempo, hanno una forza costante e durevole e richiedono un'esecuzione e un'osservanza continuata, è necessario che ci sia un potere sempre in atto che vigili all'esecuzione delle leggi emanate e che continuino ad essere in vigore. Per questo il potere legislativo e il potere esecutivo sono spesso separati» (tr. it. cit., pp. 259-261; corsivo nostro).

⁵ *EL*, XI, 6, t. I, pp. 168-169 (tr. it. cit., pp. 309-310).

⁶ Sulla massiccia 'presenza' della *Politica* aristotelica nell'*Esprit des lois*, cfr. S. GOYARD-FABRE, *L'héritage aristotélicien dans la pensée de Montesquieu*, «Diotima», 7 (1979), pp. 86-96; ID., *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, Puf, 1993, pp. 2-12.

di Locke, il vero padre della dottrina della tripartizione dei poteri⁷.

Ma l'innovazione di Montesquieu non consiste solo nell'assunzione del potere giudiziario come terzo potere, accanto al legislativo e all'esecutivo (o, se si preferisce, nella 'consacrazione' del giudiziario come uno dei tre poteri basilari dello Stato), bensì anche, e soprattutto, come si accennava, nella connessa affermazione del principio della sua *autonomia* e *indipendenza* dagli altri poteri statuali fondamentali. È certamente vero che, pure in questo caso, esistono degli autori i quali, prima dell'apparizione dell'*Esprit des lois* (1748), hanno sottolineato o richiamato l'importanza di tale principio (basti pensare, ad esempio, al costituzionalista savoiardo Claude de Seyssel [1450-1520]⁸), ma è altrettanto vero che nessuno fino ad

⁷ Per un'analisi più dettagliata, e largamente condivisibile, dei due capoversi iniziali di *EL*, XI, 6, vedi A. POSTIGLIOLA, *Introduzione a MONTESQUIEU, Le leggi della politica*, cit., pp. 112-113, nota 219 e 117-120, nota 224; ID., *En relisant le chapitre sur la Consitution de l'Angleterre*, in AA.VV., *La pensée politique de Montesquieu*, «Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen», 7 (1985), pp. 17-19; ID., *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1972, pp. 94-95; e S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*. *Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 114-119 (ora anche in S. COTTA, *I limiti della politica*, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 202-207), dove, tra l'altro, si legge: «[...] il mutamento – apparentemente innocuo operato da Montesquieu – della formula “puissance exécutive des choses qui dépendent du droit civil” (primo capoverso) in quest'altra: “puissance de juger” (secondo capoverso), segnala, da un lato l'avvenuta differenziazione dalla formula lockiana e, dall'altro, il collegamento con la concezione della separazione dei tre poteri, elaborazione originale del Presidente» (pp. 118-119; 207; corsivi nostri).

⁸ Per il quale ciò che distingue la monarchia francese del suo tempo dalla tirannide, è il fatto che in essa il potere del re è limitato e «moderato» da tre «freni»: la religione, le leggi fondamentali (*la police*) e, più importante di tutti, la *justice*, ovvero la giurisdizione affidata ai *Parlements* che hanno il compito di rendere conforme alla legge la sua *puissance*: cfr. C. SEYSSEL, *La monarchie de France* (1519), in ID., *La monarchie de France et deux autres fragments politiques*, a cura di J. Poujol, Paris, Librairie d'Argences, 1961, pp. 113-119 (I, 8-11). Sul pensiero costituzionalistico francese anteriore alla riflessione di Montesquieu, vedi, oltre al classico É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine Reprints,

allora l'aveva fatto nel quadro di una teoria unitaria e coerente dei poteri statuali, né l'aveva assunto, con pari nettezza, come fattore discriminante, quale *conditio sine qua non* di uno Stato «moderato» o «libero», o come ciò in cui risiede «il capolavoro della legislazione»⁹. Sicché, di fatto, è Montesquieu «il Newton» – come ebbe a scrivere Cesare Balbo nella sua principale opera di diritto costituzionale, *Della monarchia rappresentativa in Italia* (1857) – della «scoperta» del principio in questione¹⁰: in uno Stato «non vi è libertà – si legge in effetti, a questo proposito, sempre nelle prime battute di XI, 6 – se il potere giudiziario non è *separato* (*séparé*) dal potere legislativo e da quello esecutivo»¹¹. Infatti, se fosse unito al potere legi-

1978, pp. 1-63, N. MATTEUCCI, *Organizzazione del potere e libertà*, cit., pp. 19-50 e 175-177; su quello di Seyssel in particolare: J. POUJOL, *Le pensée politique de Claude de Seyssel et L'influence des idées de Claude de Seyssel*, in C. DE SEYSEL, *La monarchie de France*, cit., pp. 29-53; E. SCIACCA, *Claude de Seyssel e la teoria della «monarchie réglée»*, in ID., *Le radici teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese del primo Cinquecento (1498-1519)*, Milano, Giuffrè, 1975, pp. 87-156; e M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Puf, 2001, pp. 443-446.

⁹ *EL*, XI, 11, t. I, p. 182 (tr. it. cit., p. 323).

¹⁰ C. BALBO, *Della monarchia rappresentativa in Italia*, Firenze, Le Monnier, 1857, p. 239. Tra gli studiosi recenti che hanno sottolineato l'innovazione introdotta da Montesquieu, in merito al principio dell'autonomia del giudiziario, e l'inserimento di tale principio, per la prima volta, in una teoria «coerente» della separazione dei poteri, vedi C.P. COURTNEY, *L'image de l'Angleterre dans «L'Esprit des lois»*, in *Actes du colloque international tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998, pour commémorer le 250^e anniversaire de la parution de «L'Esprit des lois»*, réunis et présentés par L. Desgraves, Bordeaux, Académie de Bordeaux, 1999, p. 248.

¹¹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169 (tr. it. cit., p. 310; corsivo nostro). Si noti l'uso del suggestivo verbo *séparer* riferito al potere giudiziario, un uso cui Montesquieu ricorre anche riguardo alla distinzione tra potere civile e potere ecclesiastico (cfr. *EL*, XXV, 8, t. II, p. 160 [tr. it. cit., p. 807]: in una monarchia, diversamente che nel dispotismo «è bene che il pontificato sia separato [*séparé*] dal potere politico»), a significare l'importanza capitale che per lui riveste, da un lato, il tema dell'autonomia della *justice* (il verbo *séparer* non è adoperato per i poteri legislativo ed esecutivo), dall'altro, quello, non meno rilevante nella costruzione del moderno costituzionalismo, della separazione dell'autorità civile da quella religiosa. Non è dunque vero, come continuano a ritenere numerosi interpreti del Presidente, che questi non abbia mai parla-

slativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe – come aveva già sottolineato Francesco Bacone¹² – «arbitrario»; se invece fosse unito al potere esecutivo, «il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore». Tutto, poi, sarebbe «perduto» – ovvero si precipiterebbe nel dispotismo – «se lo stesso uomo, o lo stesso corpo di grandi, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le controversie tra privati»¹³.

È quanto accade, secondo Montesquieu, in primo luogo nell'Impero turco-ottomano, che egli considera il prototipo delle monocrazie dispotiche asiatiche, mentre non si verifica affatto nelle moderne monarchie europee, che per questo sono da lui qualificate come governi «moderati» o «liberi»: «Nella maggior parte dei regni d'Europa – si legge, infatti, nel prosieguo di XI, 6 –, il governo è moderato», perché il monarca, che detiene i poteri legislativo ed esecutivo, «lascia ai suoi sudditi l'esercizio» di quello giudiziario. Presso i Turchi, invece, dove «i tre poteri sono riuniti nella persona del sultano, regna un orribile dispotismo (*un affreux despotisme*)»¹⁴.

to di *separazione* dei poteri; come si vede, lo ha fatto, e lo ha fatto proprio con riferimento a due tra i principi-cardine della sua dottrina della libertà.

¹² F. BACONE, *Della dignità e del progresso delle scienze* (1623), VIII, 3, aforisma 44, in ID., *Opere filosofiche*, 2 voll., a cura di E. De Mas, Torino, Utet, 1965, vol. II, p. 491.

¹³ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169 (tr. it. cit., p. 310).

¹⁴ *Ibidem*. Circa la separazione del giudiziario come carattere distintivo ed essenziale delle moderne monarchie europee, cfr. anche *EL*, VI, 5, t. I, p. 87 (tr. it. cit., p. 227): «Negli Stati dispotici, il principe può fungere egli stesso da giudice. Non lo può nelle monarchie: la costituzione sarebbe distrutta [...]; si vedrebbero cessare tutte le procedure dei giudizi; la paura s'impadronirebbe di tutti gli animi, si vedrebbe il pallore su tutti i visi; non ci sarebbe più fiducia, non più onore, non più amore, non più sicurezza, non più monarchia»; e XI, 11, t. I, p. 182 (tr. it. cit., p. 323): «[...] nelle monarchie che conosciamo [le moderne monarchie europee, *in primis* quella francese], il principe ha il potere esecutivo e quello legislativo, o per lo meno una parte del legislativo, *ma non giudica*» (corsivo nostro). Sull'assunzione da parte di Montesquieu dell'Impero turco-ottomano come prototipo delle monocrazie dispotiche asiatiche, vedi il nostro *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 35,

La *separazione* del giudiziario è dunque il tratto strutturale di un governo «moderato» o «libero», nonché il criterio o fattore discriminante tra monarchie europee e monocrazia turco-ottomana, tra governo moderato e dispotismo, tra libertà e oppressione.

2. *L'autonomia del giudiziario come fattore discriminante tra governo moderato e dispotismo*

Ma esaminiamo più diffusamente questo aspetto. Considerata dal punto di vista del cittadino, ovvero del soggetto che ne fruisce, la «libertà politica consiste – scrive Montesquieu, sempre nelle prime battute di XI, 6 – in quella tranquillità di spirito che proviene dall'opinione che ciascuno ha della propria sicurezza; e, perché si abbia questa libertà, bisogna che il governo sia organizzato in modo che un cittadino non possa temere un altro cittadino»¹⁵. Orbene, un siffatto governo (ossia, organizzato in modo che ciascun cittadino possa sentirsi «sicuro», nella sua vita e nei suoi beni, nei confronti di ogni altro cittadino) è appunto quello in cui vige la separazione dei poteri, in primo luogo quella del «terribile»¹⁶ potere giudiziario. Quest'ultima separazione è anzi, come s'è appena visto, la *conditio sine qua non* della moderazione e della libertà, il fattore che *da solo* distingue radicalmente le istituzioni politiche asiatiche (tutte, secondo Montesquieu, di tipo monocratico e a potere concentrato¹⁷) da quelle europee, l'Asia dall'Europa.

Ciò, tuttavia, non significa affatto che il continente europeo e, più in generale, l'Occidente, nella loro lunga storia poli-

95, 208-210. Circa il dibattito su tale Impero nella cultura politica della Francia settecentesca, vedi TH. KAISER, *The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture*, «The Journal of Modern History», 72 (2000), pp. 6-34.

¹⁵ *EL*, XI, 6, t. I, p. 169 (tr. it. cit., p. 310).

¹⁶ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311).

¹⁷ Gli Asiatici, secondo il Presidente, non sono capaci neppure di «immaginare» forme di governo diverse da quelle monocratiche di tipo dispotico: cfr. *LP CXXXI*, p. 276 ed *EL*, XIX, 2, t. I, p. 328.

tico-costituzionale, siano stati, o siano immuni – stante la brama di dominio (la *maladie éternelle*¹⁸) che affligge gli uomini – dal dispotismo, ovvero dal fenomeno della concentrazione dei poteri o, il che è lo stesso, dall'abuso di potere. Seppure la forma politica dispotica sia peculiare dell'Asia (è «naturalizzata» in questa parte del globo, si sostiene nell'*Esprit des lois*, sulla base di «cause» di ordine sia fisico-geografico sia storico-culturale¹⁹), essa, nondimeno, malgrado la sua sostanziale *estraneità* al «carattere» o «spirito generale» dei popoli d'Europa²⁰, si è talora 'installata', o è stata sul punto di esserlo – tanto nell'antichità quanto in epoca moderna – anche in «questa bella parte del mondo»²¹, e rispetto ad entrambe le altre forme di governo cui Montesquieu riconduce tutte quelle a lui note e che considera tipiche, sulla scia di Machiavelli²², del continente europeo, vale a dire le monarchie e le repubbliche (queste ultime di tipo sia democratico sia aristocratico), e ciò proprio

¹⁸ *Romains VIII*, in *OC*, I, C, p. 406. Cfr. anche *EL*, XI, 4, t. I, p. 167 (tr. it. cit., p. 309): «[...] è un'esperienza eterna, che qualunque uomo, il quale ha in mano il potere, è portato ad abusarne, procedendo fino a quando non trova dei limiti»; e *XXVIII*, 41, t. II, p. 274 (tr. it. cit., p. 920): «L'animo umano prova tanto piacere nel dominare gli animi altrui».

¹⁹ Cfr. *EL*, V, 14, t. I, p. 71. Sulla localizzazione asiatica del dispotismo, un tema che Montesquieu riprende dai Greci, e da Aristotele in particolare, e sulle «cause» di ordine sia fisico-geografico (clima caldo, carattere prevalentemente pianeggiante del territorio, ecc.) sia storico-culturale (passività d'animo, fatalismo, ecc.) che egli adduce per motivarla, vedi i nostri *Oppressione e libertà*, cit., in particolare il capitolo I, pp. 21-117, e *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.

²⁰ Cfr. *infra*, nel testo e note 52-53. Sulla fondamentale nozione montesquieuiana di «carattere» o «spirito generale» di un popolo, vedi il contributo di Carlo Borghero nel presente volume.

²¹ *EL*, VIII, 8, t. I, p. 129 (tr. it. cit., p. 269).

²² Cfr., ad es., il libro II dell'*Arte della guerra*, là dove il Segretario fiorentino contrappone un'Europa «piena di repubbliche e di principati» a un'Asia «tutta sotto uno regno» (in *Id.*, *Opere*, a cura di C. Vivanti, vol. I, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 585). Vedi, sul tema, G.E.M. SCICHLONE, *Niccolò Machiavelli e la «monarchia del Turco»*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., t. I, pp. 110-114.

in ragione del concretizzarsi in esso del fenomeno del 'cumulo' dei tre poteri, o per una cattiva «distribuzione» di quello giudiziario.

Per quanto concerne l'antichità, e relativamente alle monarchie, il Presidente argomenta, infatti, che quelle greche dei «tempi eroici» di cui parla Aristotele nella *Politica*²³ – ovvero, le monarchie micenee dell'epoca cantata da Omero nell'*Iliade* e nell'*Odissea* – perirono perché i tre poteri vi erano «mal distribuiti», e segnatamente perché il giudiziario, anziché essere separato, era concentrato, assieme al potere esecutivo, nelle mani del re. Fu questa, a suo avviso, la cosa peggiore che si potesse fare, giacché così, da un lato, il monarca si rivelava «terribile» per i sudditi, dall'altro, non avendo il potere legislativo, che era detenuto dal popolo, si trovava ad essere, di fatto, continuamente in balia di quest'ultimo: egli «aveva troppo potere, e non ne aveva abbastanza». Il risultato fu che tali monarchie divennero «intollerabili» e furono ovunque «annientate»²⁴. Lo stesso accadde, secondo Montesquieu, al governo dei mitici sette re di Roma. Benché, infatti, sotto i primi cinque di loro, «la costituzione [fosse] monarchica, aristocratica e popolare, e tale [fosse] l'armonia tra i poteri che [...] non si videro né gelosie né contrasti», tuttavia il «difetto generale (*vice général*)» delle monarchie greche cui esso pure era soggetto²⁵, ossia il fatto che i re detenessero insieme la *puissan-*

²³ Aristotele, *Politica*, III, 14, 1285b.

²⁴ *EL*, XI, 11, t. I, pp. 182-183 (tr. it. cit., p. 323). «I Greci - aggiunge Montesquieu, ribadendo un concetto già espresso, in polemica con Aristotele, in *EL*, XI, 9 (t. I, p. 181) - non compresero la vera distribuzione dei tre poteri nel governo di uno solo; la compresero soltanto nel governo di parecchi, e questo genere di costituzione chiamarono *politia*» (t. I, p. 183; tr. it. cit., p. 323).

²⁵ *EL*, XI, 12, t. I, p. 183 (tr. it. cit., p. 324). L'accostamento tra monarchie greche dei «tempi eroici» e monarchia dei mitici sette re di Roma, sulla base del loro comune *vice général*, è riproposto in *EL*, XI, 18, dove Montesquieu sottolinea che fu la legge Valeria (509 a.C.) a togliere «del tutto quanto restava a Roma del governo che aveva qualche relazione con quello dei re greci dei tempi eroici. I consoli si trovarono [per effetto di tale legge] senza alcun potere per la punizione dei reati», potere che essi avevano ereditato dai re (t. I, pp. 192-193 e 195; tr. it. cit., pp. 332-333 e 335).

ce *exécutrice* e quella *de juger*, condusse dapprima Servio Tullio, e successivamente Tarquinio il Superbo, a privare il senato e il popolo dei loro poteri e ad instaurare la «tirannide»²⁶.

Circa le antiche repubbliche greche e in particolare quella romana (sia nella sua fase aristocratica sia in quella democratica, su cui soprattutto Montesquieu concentra la sua attenzione), anch'esse andarono in rovina, secondo l'*Esprit des lois*, per ragioni sostanzialmente analoghe.

In specifico, le repubbliche democratiche greche – come, ad esempio, quella ateniese di epoca successiva a Solone – «si persero» per la «corruzione» del loro *principio* animatore (la *virtù politica*²⁷), ovvero per l'affermarsi in esse di un'eguaglianza politica «estrema», per cui ciascuno volle essere uguale a coloro che egli aveva scelto perché lo comandassero. In tal modo, il popolo, non potendo tollerare il potere che esso stesso aveva affidato, volle fare «ogni cosa da sé, deliberare al posto del senato, eseguire al posto dei magistrati, ed esautorare tutti i giudici»²⁸. Le conseguenze inevitabili furono l'«anarchia» e il «dispotismo» e, di lì a non molto, il tracollo delle *póleis* stesse e la loro conquista da parte dello Stato macedone²⁹.

La repubblica aristocratica romana, a sua volta, instaurata dopo la cacciata dei re (509 a.C.), ebbe termine in seguito all'accaparramento della totalità dei poteri da parte dei decemviri (451-450 a.C.): «Dieci uomini nella repubblica ebbero in mano da soli tutto il potere legislativo, tutto il potere esecu-

²⁶ Cfr. *EL*, XI, 12, 15, t. I, pp. 184-185 e 189. Su Servio Tullio, vedi pure *EL*, XII, 2, t. I, p. 202. Su Tarquinio, invece, vedi anche *Romains I*, in *OC*, I, C, p. 353: «Tarquinio prese la corona senza essere eletto né dal senato né dal popolo. Il potere diveniva ereditario: egli lo rese assoluto» (citiamo dalla tr. it. di D. Monda, Milano, Rizzoli, 2001, p. 81). Cfr. *infra*.

²⁷ Intesa eminentemente come «amore della patria e dell'uguaglianza» (*EL*, *Avertissement de l'Auteur*, t. I, p. 3). Vedi, anche, *EL*, III, 3; IV, 5; V, 2-4: t. I, pp. 26-28, 41, 48-50, dove si illustra ed esamina diffusamente il suddetto *principio*.

²⁸ *EL*, VIII, 2, t. I, p. 122 (tr. it. cit., p. 263). Vedi pure *EL*, VIII, 3, t. I, pp. 124-125.

²⁹ Cfr. *EL*, VIII, 2, t. I, pp. 123-124 (tr. it. cit., pp. 264-265). Vedi anche *Romains VIII*, in *OC*, I, C, p. 410, ed *EL*, III, 3, VIII, 6, t. I, pp. 27-28, 127 (tr. it. cit., pp. 169, 267-268).

tivo, tutto il potere giudiziario. Roma si vide sottomessa ad una tirannide crudele quanto quella di Tarquinio»³⁰. Quella democratica, invece, iniziò a decadere per opera dei Gracchi, e precisamente della riforma giudiziaria che essi introdussero nel 123 a.C., mediante la quale la funzione giurisdizionale venne trasferita dai senatori ai cavalieri, rompendo così, di fatto, a vantaggio del popolo, l'equilibrio politico – o, come si legge nelle *Considérations sur les Romains* (1734), l'«union d'harmonie»³¹ – tra le *puissances* fondamentali dello Stato, ovvero tra patrizi e plebei (tra senato e popolo), che si era realizzato dopo l'espulsione dei decemviri. «Bisogna rilevare – si legge, al riguardo, in *EL*, XI, 18 (e si tratta del passaggio fondamentale dell'intera riflessione montesquieuiana sulla vicenda politico-constituzionale dell'antica repubblica romana) – che i tre poteri possono essere ben distribuiti in rapporto alla libertà della costituzione, e non esserlo altrettanto bene in rapporto alla libertà del cittadino. A Roma, dal momento che il popolo deteneva la maggior parte del potere legislativo, una parte del potere esecutivo e una parte del potere giudiziario, si trattava di controbilanciare questo suo grande potere con un altro. Il senato aveva sì una parte del potere esecutivo, e qualche ramo del potere legislativo, ma ciò non era sufficiente per controbilanciare il popolo. Era necessario che il senato prendesse parte al potere giudiziario, cosa che avveniva quando i giudici erano scelti tra i senatori. Allorché i Gracchi privarono i senatori del potere giudiziario, il senato non poté più resistere al popolo.

³⁰ *EL*, XI, 15, t. I, p. 189 (tr. it. cit., p. 329). «Lo spettacolo della morte di Virginia - si legge sempre nello stesso capitolo -, immolata da suo padre al pudore e alla libertà, fece svanire la potenza dei decemviri. Ognuno si ritrovò libero, perché ognuno fu offeso; tutti divennero cittadini, perché tutti si sentirono padri. Il senato e il popolo rientrarono in possesso di una libertà che era stata affidata a dei ridicoli tiranni (*tyrans ridicules*)» (*ibidem*). Sulla tirannide decemvirale, cfr. anche *Romains* I, in *OC*, I, C, p. 358, ed *EL*, VI, 7, t. I, p. 90, dove a riprova del fatto che il «giudice unico» - ossia, il magistrato che è, insieme, accusatore e giudice - conviene soltanto al regime dispotico, si adduce come esempio il comportamento tenuto dal decemviro Appio Claudio nell'*affaire* relativo a Virginia (su cui vedi pure *EL*, XII, 21, t. I, pp. 220-222).

³¹ *Romains* IX, in *OC*, I, C, p. 414.

Essi colpirono dunque la *libertà della costituzione* per favorire la *libertà del cittadino*; ma questa si perdette con quella³². Si verificò, infatti, che i cavalieri, ai quali tale potere era stato affidato, «non costituirono più quell'ordine intermedio che univa il popolo col senato, e la catena della costituzione fu spezzata», provocando «mali infiniti»³³ che portarono, dapprima

³² *EL*, XI, 18, t. I, pp. 196-197 (tr. it. cit., p. 336; corsivi nostri). Cfr. anche *EL*, VIII, 12, t. I, p. 132 (tr. it. cit., pp. 272-273), dove Montesquieu, a dimostrazione della tesi secondo cui «la forza del principio» - ossia della passione 'sociologicamente' dominante in una data forma di governo - «trascina tutto dietro di sé» (*EL*, VIII, 11, t. I, p. 130; tr. it. cit., p. 271), adduce come esempio le varie soluzioni che, a partire dai Gracchi fino a Marco Antonio il triumviro, si proposero in merito al problema del ceto (od ordine) dal quale scegliere le persone cui affidare la funzione di giudice, per concludere che, una volta che si «corruppe» il principio della *virtù politica* che stava a fondamento della repubblica democratica, esse si rivelarono tutte inadeguate e portarono all'«abuso di potere» e alla «licenza»; e *Romains XV*, in *OC*, I, C, p. 454 (tr. it. cit., p. 178), dove egli accenna alla conclusione dell'intera vicenda relativa alle peripezie circa la 'allocazione' della funzione giurisdizionale, attribuendone la responsabilità all'imperatore Claudio bollato, per l'occasione, come «imbecille»: «Claudio finì di rovinare gli antichi ordinamenti, dando ai suoi ufficiali il diritto di amministrare la giustizia. Le guerre fra Mario e Silla si fecero specialmente per sapere chi avesse tale diritto, se i senatori oppure i cavalieri: il capriccio di un imbecille lo tolse agli uni e agli altri; strana conclusione di una disputa che aveva incendiato tutto l'universo!». Sulla fondamentale distinzione montesquieuiana tra *libertà della costituzione* e *libertà del cittadino*, torneremo in seguito.

³³ *EL*, XI, 18, t. I, p. 197 (tr. it. cit., p. 337). Oltre a questa ragione politica generale, vale a dire la distruzione di un importante 'potere intermedio' tra senato e popolo e lo 'sbilanciamento' delle *puissances* a favore di quest'ultimo, ve n'erano anche altre, di carattere particolare, per cui il potere giudiziario non avrebbe dovuto essere trasferito, secondo Montesquieu, al ceto equestre. Segnatamente, da un lato, il fatto che i cavalieri, vedendo in tal modo accresciuti il proprio prestigio e il proprio potere, non avrebbero più prestato servizio nell'esercito, come in effetti avvenne, per cui fu necessario rimpiazzarli arruolando nelle legioni «ogni sorta di gente», come cominciò a fare Gaio Mario con la sua riforma del 107 a.C.; e, dall'altro, la circostanza che, svolgendo essi anche la funzione di appaltatori delle imposte della repubblica, erano persone «avide», senza scrupoli, e quindi, di fatto, le meno indicate a ricoprire incarichi giudiziari: «Lungi dal conferire a simili individui il potere giudiziario, sarebbe stato meglio tenerli costantemente sotto gli occhi dei giudici [...]. Allorché, a Roma, l'amministrazione della giustizia fu trasferita

con Silla, poi soprattutto con Cesare, al 'collasso' della «repubblica perfetta»³⁴ e all'instaurazione del *gouvernement militaire* degli imperatori. Un governo, quest'ultimo, anch'esso sovente «viziato», secondo Montesquieu, dalla concentrazione del giudiziario nelle mani del principe, come egli sottolinea già nelle *Considérations sur les Romains*³⁵ e ribadisce poi nell'*Es-*

agli appaltatori delle imposte, non vi furono più virtù, più ordinamento civile, più leggi, più magistratura, più magistrati» (*ibid.*). Sulla riforma giudiziaria dei Gracchi (segnatamente di Gaio e non di Tiberio Gracco, come erroneamente Montesquieu scrive in *EL*, XI, 18, t. I, p. 196), vedi C. NICOLET, *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980, pp. 181-195, ed E. GABBA, *Il tentativo dei Gracchi*, in *Storia di Roma*, vol. II: *L'impero mediterraneo*, t. I: *La repubblica imperiale*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 683 ss.

³⁴ È questa la definizione che Montesquieu, sulla scia di Machiavelli (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2, in *Opere*, vol. I, cit., p. 207), propone, nel manoscritto dell'*Esprit des lois* che ci è rimasto, della fase della repubblica democratica romana - verso la quale nutre una profonda ammirazione (cfr., ad es., *Romains VIII-IX*, in *OC*, I, C, pp. 410, 416, ed *EL*, XI, 16, t. I, p. 190) - che va dalla fine della tirannide decemvirale all'epoca dei Gracchi: cfr. ms. dell'*EL*, Bibliothèque Nationale de France, n.a.fr. 12832-12836, t. II, f. 253r. Assai duri, sia in generale sia con riferimento specifico alle loro riforme in campo penale, i giudizi del Presidente su Silla e su Cesare: sul primo, vedi, ad es., *EL*, VI, 15, t. I, p. 99 (tr. it. cit., p. 238), dove, a proposito della promulgazione delle leggi Corneliae, lo accusa di aver «confuso la tirannide, l'anarchia e la libertà»; sul secondo: *LP CXXXI*, dove gli imputa la responsabilità di aver schiacciato la repubblica romana e di averla sottoposta ad un *pouvoir arbitraire*, ed *EL*, VI, 15, t. I, p. 99, dove ricorda che rincarò il rigore delle leggi Corneliae, aggiungendovi la confisca dei beni degli esiliati.

³⁵ Cfr. *Romains XVI*, in *OC*, I, C, p. 461 (tr. it. cit., p. 185): «Il potere degli imperatori poteva apparire tirannico più facilmente di quello dei principi dei nostri giorni. Siccome la loro dignità riuniva tutte le magistrature romane; e siccome erano dittatori col nome di imperatori, tribuni del popolo, proconsoli, censori, pontefici massimi e, quando volevano, consoli, esercitavano sovente la giustizia distributiva, potevano facilmente far sorgere il sospetto che avessero oppresso quelli che avevano condannato: di solito il popolo, infatti, valuta l'abuso di potere dalla grandezza del potere; invece i re d'Europa, legislatori e non esecutori della legge, principi e non giudici, si sono liberati di questa parte dell'autorità che può risultare odiosa e, mentre si riservano le grazie, hanno affidato a magistrati speciali la distribuzione delle pene» (corsivi nostri). Vedi, per una ricostruzione e un'analisi più dettagliate della rappresentazione montesquieuiana delle istituzioni politiche della Grecia e di Roma antiche, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 182-198.

prit des lois, in particolare nei confronti di alcuni imperatori, come Claudio, Arcadio e Giustiniano, i quali si lasciarono travolgere da una tale *fureur de juger*, che «nessun regno più dei loro stupì il mondo con le sue ingiustizie»³⁶.

Come si vede, tutte le principali fasi della lunga storia politico-costituzionale dell'antica Roma, sfociarono, per il Presidente, nel 'cumulo' dei poteri, *in primis* di quello giudiziario, e quindi nel dispotismo; un dispotismo che investì, peraltro, non solo l'Urbe ma – stante il fatto, secondo l'*Esprit des lois*, che anche i governatori delle province, al pari dei pascià turchi, «esercitavano i tre poteri»³⁷ – tutti i territori dello smisurato *Imperium* costruito dai Romani, facendo di quest'ultimo un regime politico assai prossimo, se non identico, al *despotisme asiatique*, nel quale non si ha l'«unione [...] dei cittadini», bensì quella «di corpi morti sepolti l'uno accanto all'altro»³⁸.

Questa prossimità, o quasi identità, tra dispotismo imperiale romano e dispotismo asiatico fu spezzata, in Occidente, dalle antiche *gentes* germaniche, le quali, libere nei loro paesi d'origine³⁹, impadronendosi delle province romane, fondaro-

³⁶ *EL*, VI, 5, t. I, p. 88 (tr. it. cit., p. 228). Sul comportamento dell'imperatore Claudio in campo giudiziario, vedi anche il già citato duro giudizio contenuto in *Romains XV* (cfr. *supra*, nota 32); su quello di Arcadio: *EL*, XII, 8 e 30, t. I, pp. 209-210, 228; XXIII, 21, t. II, p. 118; su quello, infine, di Giustiniano: *EL*, XIX, 2, t. I, p. 328, e XXVI, 9, t. II, pp. 176-177.

³⁷ «Finché Roma esercitò il suo dominio soltanto in Italia, i popoli furono governati come confederati. Si seguivano le leggi di ciascuna repubblica. Ma quando estese le sue conquiste [ciò che, secondo Montesquieu, costituì un altro fattore decisivo del tracollo del governo repubblicano] [...], fu necessario inviare dei pretori e dei proconsoli. Da allora in poi, finì l'armonia dei tre poteri. Gli inviati avevano una potestà che riuniva quella di tutte le magistrature romane; che dico? perfino quella del senato, perfino quella del popolo. Erano *magistrati dispotici*, che convenivano assai alla lontananza dei luoghi dov'erano inviati. Essi *esercitavano i tre poteri*; erano, se posso servirmi di questo termine, *i pascià della repubblica*» (*EL*, XI, 19, t. I, p. 199; tr. it. cit., pp. 338-339. Corsivi nostri).

³⁸ *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 414 (tr. it. cit., p. 140).

³⁹ Cfr. *LP CXXXI*, p. 278 ed *EL*, XI, 8 e XVIII, 30, t. I, pp. 180, 326. La tesi circa la (presunta) libertà degli antichi Germani è derivata, come Montesquieu stesso dichiara nei luoghi dell'*Esprit des lois* appena menzionati, dalla *Germania* di Tacito (capitoli 7 e 11).

no dappertutto «regni» i cui sovrani ebbero un'autorità «assai limitata» o «moderata»⁴⁰, e dove il giudiziario era amministrato in modo del tutto diverso (come mostra esemplarmente il caso della monarchia dei Franchi) dalla maniera in cui esso era gestito nell'Impero turco-ottomano: «Si crederà forse che il regime politico dei Franchi – si legge esattamente in *EL*, XXX, 18 – fosse [...] molto duro, poiché gli stessi funzionari avevano sui sudditi, allo stesso tempo, il potere militare e civile, e perfino il potere fiscale, cosa che [...] è uno dei caratteri distintivi del dispotismo. *Ma non bisogna credere che i conti giudicassero da soli, e amministrassero la giustizia come i pascià l'amministrano in Turchia: essi riunivano, per giudicare le cause, delle specie di assemblee giudiziarie o di assise, alle quali erano convocati i notabili.* Perché si possa comprendere bene quello che riguarda la giustizia, nelle formule, nelle leggi dei barbari e nei capitolari, dirò che le funzioni del conte, del graffio e del centenario, erano le stesse; che i giudici, i rachimburghi e gli scabini, erano, sotto nomi diversi, le stesse persone: erano, cioè, gli aggiunti del conte, che ordinariamente ne aveva sette, e, dal momento che per amministrare la giustizia egli aveva bisogno di almeno dodici persone, raggiungeva il numero necessario ricorrendo ai notabili. *Tuttavia, a chiunque spettasse la giurisdizione, al re, al conte, al graffio, al centenario, ai signori, agli ecclesiastici, essi non giudicarono mai da soli, e questa usanza, che traeva la sua origine dalle foreste della Germania, si conservò anche quando i feudi assunsero una nuova forma*»⁴¹.

«Limitazione» o «moderazione» del potere e amministrazione non monocratica ma collegiale della giustizia furono dunque gli elementi basilari e distintivi – la cui origine risalirebbe, come si legge nelle ultime battute del brano appena citato, all'epoca in cui i Germani vivevano ancora dispersi nelle loro foreste – che riavviarono, secondo Montesquieu, il ciclo della libertà nella storia d'Europa. Un ciclo che tuttavia, dopo

⁴⁰ *LP* CXXXI, pp. 278-279; *EL*, XVII, 5 e XVIII, 30, t. I, pp. 299-300, 326 (tr. it. cit., pp. 437-438 e 462-463).

⁴¹ *EL*, XXX, 18, t. II, p. 327 (tr. it. cit., pp. 973-974; corsivi nostri).

vari secoli, rischia ancora una volta, a suo giudizio, di essere interrotto. Da un lato, dai moderni monarchi assoluti, a causa dei loro ripetuti tentativi di sopprimere qualsiasi pluralismo politico-sociale e di esercitare il potere giudiziario (insidiando l'autonomia e indipendenza della giurisdizione), in prima persona (come fece, ad esempio, Luigi XIII, che volle essere giudice nel processo al duca di La Valette⁴²), oppure mediante i loro ministri⁴³ e commissari speciali (come fece, tra gli altri, Enrico VIII⁴⁴); in sostanza, a causa delle loro reiterate manovre tese ad accentrare nelle proprie mani (al pari dei despoti d'Oriente) tutte le più alte cariche dello Stato⁴⁵. Dall'altro, dalle aristocrazie ereditarie settecentesche (le uniche forme di governo repubblicano ancora in vita, secondo il filosofo d'Oltrealpe, nell'Occidente moderno⁴⁶), per la loro propensione a

⁴² Cfr. *EL*, VI, 5, t. I, pp. 87-88. Bernard di Nogaret, duca di La Valette (1592-1661), fu processato e condannato a morte in contumacia nel 1639 sotto l'imputazione, mossagli da Richelieu, di aver tolto l'assedio a Fontarabie; la condanna fu cassata nel 1642, dopo la morte del Cardinale.

⁴³ «Altro grave inconveniente, nella monarchia, è che i ministri del principe giudichino di persona gli affari contenziosi. Ancora oggi noi vediamo che in certi Stati vi è un numero infinito di giudici per decidere sulle questioni fiscali, e dove, per di più, i ministri, chi lo crederebbe!, vogliono giudicarle» (*EL*, VI, 6, t. I, p. 89; tr. it. cit., p. 229). Su questo brano, in cui Montesquieu sembra alludere alla monarchia francese del suo tempo, cfr. le osservazioni di J. Brethe de la Gressaye nell'ed. critica dell'*Esprit des lois* da lui curata, 4 tt., Paris, Société Les Belles Lettres, 1950-1961, t. I, p. 293, nota 28.

⁴⁴ «Sotto Enrico VIII, quando si faceva un processo contro un pari, lo si faceva giudicare da commissari tratti dalla Camera dei pari; con questo metodo si fecero morire tutti i pari che si volle» (*EL*, XII, 22, t. I, p. 222; tr. it. cit., p. 361). Cfr. anche l'inizio del capitolo appena menzionato nel ms. dell'*EL* (cit., t. III, f. 75r): «Le due cose al mondo più inutili per il Principe hanno indebolito la libertà nelle nostre monarchie: i commissari che egli nomina talvolta per giudicare un privato e le lettere [le *lettres de cachet*] che egli manda per far chiudere in prigione chi gli pare».

⁴⁵ Cfr. *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311): «[...] i principi che hanno voluto rendersi dispotici (*despotiques*), hanno cominciato sempre col riunire nella propria persona tutte le magistrature; e molti re d'Europa, tutte le grandi cariche dello Stato» (corsivo nostro).

⁴⁶ La forma democratica di governo repubblicano, fondata sulla virtù politica, sembra infatti appartenere, per Montesquieu, solo al passato, all'antichità greco-romana. Il tentativo di 'impiantarla' nell'Europa moderna è in ef-

conservare la totalità del potere pubblico nelle mani della sola classe nobiliare e all'interno delle stesse famiglie patrizie: circostanze che le rendono, fra tutte le forme di Stato esistenti nell'Europa del tempo, le più prossime al «dispotismo asiatico» e in particolare a quello dell'Impero turco-ottomano, com'è il caso, a giudizio dell'*Esprit des lois*, della repubblica di Venezia. Il suo governo infatti – si legge sempre nei primi capoversi di XI, 6 – «ha bisogno, per mantenersi in vita, di *mezzi altrettanto violenti di quelli del governo dei Turchi*», come attestano i suoi «inquisitori di Stato, e la cassetta ove ogni delatore può, in qualunque momento, gettare con un biglietto la sua accusa»⁴⁷. Il fatto, poi, che gli aristocratici vi detengano il monopolio del potere politico, consente loro di perpetrare ogni abuso di potere e qualsivoglia violenza ai danni sia dello Stato sia dei cittadini: «Si consideri – si osserva sempre in XI, 6 – quale può essere la situazione di un cittadino in queste repubbliche. Lo stesso corpo di magistratura detiene, come esecutore delle leggi, tutto il potere che si è conferito come legislatore. Può quindi devastare (*ravager*) lo Stato con le sue volontà generali; e, poiché detiene anche il potere di giudicare, può distruggere (*anéantir*) qualunque cittadino con le sue volontà particolari. Tutto il potere vi è riunito; e, benché non vi sia nessuna pompa esteriore che riveli un principe dispotico, lo si avverte ad ogni istante»⁴⁸.

fetti fallito: vedi, al riguardo, *EL*, III, 3, t. I, p. 27, e, sul problema, L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 506-507; G. CAMBIANO, «*Polis*». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 289-296, 306-311; e soprattutto la serrata discussione critica sviluppata da Thomas Casadei nel contributo raccolto nel presente volume.

⁴⁷ *EL*, XI, 6, t. I, p. 109 (tr. it. cit., pp. 310-311; corsivo nostro). Cfr. *EL*, V, 8, t. I, p. 61 (tr. it. cit., p. 201): «A Venezia c'è una bocca di pietra sempre aperta per tutti delatori; si direbbe sia quella della tirannide»; e XI, 6, t. I, p. 171, dove gli inquisitori di Stato vengono bollati come una magistratura *despotique*. È da notare, tuttavia, che nella prima parte (libri I-VIII) dell'*Esprit des lois*, ad es. in II, 3 (t. I, p. 20), i giudizi montesquieuiani su tale magistratura sono in genere meno severi: vedi, in proposito, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 160-166.

⁴⁸ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311). Giudizi altrettanto duri, sempre a causa degli abusi di potere che vi si perpetravano o per la loro decaden-

In conclusione: a fronte di un'Asia irrimediabilmente condannata, per le sue condizioni sia geo-climatiche sia storico-culturali⁴⁹, ad un destino di oppressione e di illibertà o, come amerà ripetere Hegel, ad un'immobilità eterna⁵⁰ (per cui in essa allignano solo governi monocratici di tipo dispotico e la sua storia politica non è che un monotono avvicinarsi di un despota con un altro despota, più o meno crudele, più o meno feroce), sta – nella visione montesquieuiana della storia universale – un'Europa contraddistinta da un *alternarsi* di governi moderati e governi dispotici (o quasi dispotici), di libertà e di oppressione⁵¹; dove però quest'ultima, diversamente da quanto accade in Oriente, è un evento sempre *transitorio* e *anomalo*, essendo il continente europeo, anch'esso per le sue caratteristiche

za, su Venezia e sulle aristocrazie ereditarie italiane settecentesche in genere, erano già stati espressi da Montesquieu nei *Voyages*, risalenti alla fine degli anni '30 del Settecento (OC, II, p. 1146) e nelle *Considérations sur les Romains* (cap. VIII, in OC, I, C, p. 410).

⁴⁹ Cfr. *supra*, nel testo e nota 19.

⁵⁰ Vedi, ad es., quanto il filosofo tedesco scrive a proposito degli imperi asiatici nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*: «[...] l'universale, che qui appare come sostanziale, morale, è, attraverso tale assolutismo, così dispotico, che non ha potuto aver luogo la libertà soggettiva, e quindi il mutamento. Da che mondo è mondo, questi imperi non si sono potuti sviluppare che in sé. Nell'idea essi sono i primi, e nello stesso tempo essi sono gli inerti» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* [postume, 1837], tradotte da G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1975 [1ª ed., 1941-63], vol. II, p. 14). Sulla teoria hegeliana del dispotismo asiatico, cfr. G. BONGIOVANNI-A. ROTOLO, *Hegel e lo spirito del dispotismo*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, cit., pp. 463-514.

⁵¹ Cfr., ad es., LP CIII, p. 214, dove si sottolinea che nei paesi asiatici la *puissance* che governa è «sempre la stessa» per quanti principi si succedano al trono (o anche che «non v'è quasi mai cambiamento nei governi dei principi d'Oriente»), mentre in quelli europei, come si legge in una *pensée* contemporanea o di poco successiva alle *Lettres persanes*, vi è «un flusso e riflusso d'*empire* e di *libertés*» (P 100, in OC, II, p. 33); oppure, EL, XVII, 3, t. I, p. 298 (tr. it. cit., pp. 435-436), in cui si osserva che, all'opposto dell'Asia, dove «non accade mai che la libertà aumenti», in Europa essa «aumenta o diminuisce a seconda delle circostanze». Cfr., al riguardo, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 92-95 (sui diversi *gradi* di *ferocia* o di *crudeltà* dei regimi asiatici), 98-103 e 172-179.

‘naturali’ e ‘culturali’⁵², predestinato alla moderazione e alla libertà⁵³.

Occorre pertanto, per quanto concerne le aristocrazie, recedere, se possibile, dal loro *quasi dispotismo*, o comunque non aggravarlo ulteriormente, cercando, ad esempio: di conferire al popolo «una certa influenza nel governo»⁵⁴; di prevenire o arrestare «l'estrema disuguaglianza» fra governanti e governati e fra i diversi membri della classe governante⁵⁵; di osservare le leggi, che devono essere «tali da far sentire ai nobili i pericoli e le fatiche del comando più che le sue delizie»⁵⁶; di collocare, infine, i tre poteri – come accade nel governo di Ve-

⁵² Caratteristiche che sono del tutto opposte, ovviamente, a quelle del continente asiatico: cfr., ad es., *EL*, XVII, 2-3, t. I, pp. 295-297, in cui Montesquieu rileva appunto che, diversamente che in questo continente, dove il clima è prevalentemente molto caldo e induce gli uomini alla passività e alla schiavitù, in Europa dominano i climi temperati e l'inclinazione degli individui all'attività e alla libertà; e XVII, 3-4, 6, t. I, pp. 297-299, 300-301, in cui egli sostiene che le grandi conquiste e i grandi imperi, che comportano inevitabilmente il dispotismo, sono possibili solo in Asia, a causa della contiguità tra popoli «guerrieri, coraggiosi ed energici» dei paesi freddi e popoli «effeminati, pigri, pavid» dei paesi caldi e per la configurazione per lo più pianeggiante del territorio, mentre in Europa, dove le nazioni confinanti sono di forza e di coraggio pressoché uguali e il territorio è ricco di fiumi e di montagne, si formano solamente Stati di medie dimensioni. In questi ultimi - come si sottolinea già nella *Monarchie universelle* (1734) (§ VIII, in *OC*, III, p. 368) - «il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato», anzi, «gli è tanto favorevole che, senza di esse, quello Stato decade e diventa inferiore a tutti gli altri». Vi si è così sviluppato nel volgere dei secoli e delle epoche «uno spirito di libertà» che rende ogni sua parte «difficilissima da soggiogare e sottomettere da parte di una potenza straniera, se non per mezzo delle leggi e dell'utilità del suo commercio» (tr. it. cit., pp. 435 e 438-439).

⁵³ «Sembra che la libertà sia fatta per il carattere dei popoli d'Europa, e la schiavitù per quello dei popoli dell'Asia», si legge, ad esempio, in un importante passaggio della CXXXI lettera persiana, soppresso dai curatori dell'edizione postuma (1758) delle *Ceuvres* di Montesquieu. Ma sul carattere *transitorio* e *anomalo* che avrebbe l'instaurazione del dispotismo in Europa, vedi in particolare *EL*, VIII, 8, XVII, 3, t. I, pp. 129, 298 e, per un'analisi del problema, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 102, 116, 140-141, 145-146, 177-178.

⁵⁴ *EL*, II, 3, t. I, p. 20 (tr. it. cit., p. 160).

⁵⁵ *EL*, V, 8, t. I, p. 59 (tr. it. cit., p. 199).

⁵⁶ *EL*, VIII, 5, t. I, p. 126 (tr. it. cit., pp. 266-267).

nezia, che per questo «non corrisponde perfettamente al dispotismo asiatico»⁵⁷, ovvero vi si riscontra, seppure in infima misura, un *quantum* di moderazione e di libertà – in organi o consigli diversi, facendo in modo che le persone che compongono questi organi o consigli (le quali, sebbene tutte nobili, possono perseguire «disegni» differenti⁵⁸) siano il più possibile numerose⁵⁹.

Per quanto riguarda, invece, le monarchie, bisogna interrompere – anche nell'Europa continentale, e in primo luogo in Francia, così come è già accaduto in Inghilterra in seguito alla *Glorious Revolution* (1688) – la loro deriva assolutistica (che costituisce l'anticamera del dispotismo), e restaurare, da un lato, nei loro ruoli e nelle loro prerogative, i «poteri intermedi» dell'aristocrazia e del clero; dall'altro, e soprattutto, l'autonomia della *justice*, ovvero la sua completa indipendenza dal monarca e dai suoi ministri⁶⁰. Basterà reintegrare queste

⁵⁷ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *EL*, VIII, 5 e XI, 6, t. I, pp. 126 e 170. Gli organi o consigli veneziani cui Montesquieu si riferisce, e che menziona esplicitamente nel luogo ultimamente citato del capitolo 6 del libro XI, sono il Gran Consiglio per il potere legislativo, il Consiglio dei Pregàdi per quello esecutivo e le Quarantie per quello giudiziario. Vedi, per un'analisi più dettagliata dell'atteggiamento montesquieuiano verso le repubbliche aristocratiche italiane settecentesche, e quella di Venezia in particolare (la quale, secondo quanto si legge in *EL*, VIII, 5, nota *b*, t. I, p. 126 [tr. it. cit., p. 267], aveva «corretto meglio delle altre, con le sue leggi, gli inconvenienti dell'aristocrazia ereditaria»), il nostro *Oppressione e libertà*, cit., in particolare il cap. III («Il quasi dispotismo delle repubbliche italiane»), pp. 149-167.

⁶⁰ Le ragioni addotte da Montesquieu per cui il monarca non deve amministrare la giustizia sono molte, ma quasi tutte si riconducono al principio secondo cui il giudice non deve avere interesse ad un particolare esito del processo: negli Stati monarchici europei continentali, e *in primis* in quello francese - scrive, ad es., in *EL*, VI, 5, t. I, p. 87 (tr. it. cit., pp. 227-228) - il sovrano «è la parte che persegue gli imputati e li fa punire o assolvere: se giudicasse lui stesso, sarebbe il giudice e la parte. In questi medesimi Stati, al principio spettano sovente le confische: se giudicasse i reati, sarebbe ancora il giudice e la parte. Di più, perderebbe il più bell'attributo della sovranità, che è quello di concedere la grazia; sarebbe insensato che facesse e disfacesse i propri giudizi». Le ragioni, invece, per cui neppure i ministri possono svolgere la funzione di giudici - un tema cui s'è già fatto cenno - stanno, anzitutto, nel

forze politico-sociali nelle loro funzioni e privilegi, e ripristinare la posizione autonoma del potere giudiziario – messa a repentaglio, ma non eliminata del tutto, dall'incessante azione accentratrice dei sovrani assoluti e dei loro ministri⁶¹ – e le monarchie continentali, *in primis* quella francese, torneranno ad essere (al pari della monarchia d'oltremania e com'erano già nei secoli XIV e XV, quando giunse a maturazione il «governo gotico»⁶², da cui tutte discendono) degli Stati «limitati» o «moderati», che sono gli unici conformi ai *caractères* o *esprits généraux* dei popoli europei, ovvero gli unici *respondenti* alla caratteristiche oro-idrografiche e storico-culturali da cui traggono origine tali *caractères* o *esprits*.

fatto che essi sono il «deposito» della «volontà momentanea» del principe, e non già delle «leggi fondamentali» del suo regno (*EL*, II, 4, t. I, p. 24; tr. it. cit., p. 164); in secondo luogo, nella circostanza che i membri del consiglio dei ministri del re non possono essere «numerosi», mentre invece devono esserli quelli che compongono i «tribunali di giudicatura». Questo perché, nel consiglio dei ministri del re «si devono affrontare gli affari con una certa passione e svolgerli del pari; il che non si può sperare se non da quattro o cinque uomini che ne fanno la loro occupazione principale»; laddove, nei tribunali di giudicatura, i magistrati «debbono avere sangue freddo e considerare, in un certo qual modo, con indifferenza tutte le cause» (*EL*, VI, 6, t. I, p. 89; tr. it. cit., pp. 229-230).

⁶¹ Per quanto riguarda i monarchi assoluti, cfr. ad es. i giudizi già ricordati su Enrico VIII e Luigi XIII (cfr. *supra*), o quelli su Luigi XIV espressi nelle *Lettres persanes* (in particolare nelle lettere XXXVII, dove lo si accusa di simpatie per i governi dispotici orientali, e XCII, dove è descritta la situazione di estrema decadenza in cui si trovavano i parlamenti giudiziari alla sua morte) e nell'*Esprit des lois*, specialmente nel capitolo 6 del libro VIII, in cui avendo molto probabilmente in mente la famosa affermazione «L'État, c'est moi», attribuita a questo sovrano, Montesquieu osserva: «La monarchia va in rovina quando il principe, avocando tutto unicamente a se stesso, restringe lo Stato alla sua capitale, la capitale alla sua corte, e la sua corte alla sua sola persona» (t. I, p. 127; tr. it. cit., p. 268); circa i ministri, invece, vedi in particolare le durissime valutazioni espresse su Richelieu e John Law, soprattutto con riferimento al loro atteggiamento negativo nei confronti degli organismi giudiziari: *EL*, II, 4 e V, 10-11, t. I, pp. 23, 64-66; XXIX, 16, t. II, p. 293.

⁶² «[...] il miglior tipo di reggimento politico che gli uomini abbiano potuto immaginare» (*EL*, XI, 8, t. I, p. 181; tr. it. cit., p. 321).

3. *L'organizzazione del potere giudiziario: modello francese e modello inglese*

Completamente opposti, tuttavia, sono i modi secondo cui è organizzato il potere giudiziario (nonché attuato il principio-cardine della *moderazione* e della *libertà*, ovvero la sua autonomia e indipendenza dai restanti poteri basilari dello Stato) in questi due modelli fondamentali di monarchia moderna raffigurati da Montesquieu: quello, simboleggiato dal regno di Francia, delle monarchie europee continentali, e quello della monarchia insulare inglese, uscita dalla Gloriosa Rivoluzione e celebrata nel capitolo 6 del libro XI dell'*Esprit des lois*.

Infatti, e anzitutto, mentre nel modello monarchico continentale o di tipo francese, l'autonomia della *justice* è realizzata mediante l'affidamento dell'*esercizio*⁶³ della *puissance de juger* ad una specifica forza sociale, la *noblesse de robe* dei parlamenti, della quale, come è noto, il Presidente stesso fu insigne esponente⁶⁴; in quello insulare o di tipo inglese, si concretizza con lo 'svincolamento' di tale *puissance* da qualsiasi forza so-

⁶³ Non anche della *titolarità* che, in questo modello di monarchia, resta in mano al principe, che è «la fonte (*source*) di ogni potere politico e civile» (EL, II, 4, t. I, p. 22; tr. it. cit., p. 162) e in nome del quale la giustizia viene amministrata (cfr., ad es., EL, VI, 8, t. I, p. 91). Vedi altresì il passaggio, già citato, di EL, XI, 6, t. I, p. 169, dove, parlando delle moderne monarchie europee continentali, Montesquieu afferma appunto che il principe lascia ai sudditi l'*exercice* del potere giudiziario, mentre avoca a sé, oltre all'esercizio, anche la titolarità dei poteri legislativo ed esecutivo.

⁶⁴ Montesquieu fu magistrato al parlamento di Bordeaux, dove ricoprì la carica di *président à mortier* dal 1716, quando la ereditò da suo zio Jean-Baptiste de Secondat (morto il 24 aprile di quello stesso anno), al 1726, allorché si dimise da tale carica e la vendette. Sulla sua esperienza di 'parlamentare' e sull'influsso che essa ebbe sulle sue idee penalistiche (nello specifico, il Presidente fu giudice della Tournelle [la camera penale], ossia giudice criminale), vedi M. MARSEILLE, *Montesquieu, le magistrat*, «La vie judiciaire», 52 (1953), pp. 548-560; J. DALAT, *Montesquieu magistrat*, t. I: *Au Parlement de Bordeaux*; t. II: *L'homme en lutte avec ses contradictions*, Paris, Minard, 1971-1972; L. DESGRAVES, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986, pp. 54-57, 88-94; e R. KINGSTON, *Montesquieu and the Parlement of Bordeaux*, Genève, Droz, 1996. Sulla nobiltà di toga dei parlamenti, cfr. anche EL, XX, 22, t. II, pp. 16-17, dove se ne tesse un alto elogio.

ziale, per cui essa si configura in questo caso come «invisibile e nulla»⁶⁵, appunto perché non 'incarnata' in una determinata forza sociale. In tal modo – si sottolinea in XI, 6 – «non si hanno continuamente dei giudici davanti agli occhi, e si teme la magistratura, e non i magistrati»⁶⁶.

L'istituto che di fatto, nel primo modello di monarchia, assicura l'autonomia e l'indipendenza della magistratura, ossia che consente di escludere che i titoli della funzione giudiziaria siano scelti e condizionati dal re, è, secondo Montesquieu, quello – assai diffuso nella Francia del suo tempo – della *venalità delle cariche*. Diversamente da ciò che accade per la repubblica, dove gli uffici pubblici devono essere assegnati solo in base al criterio della virtù e della capacità, e dal dispotismo, «dove bisogna che i sudditi siano assunti o licenziati in un attimo dal principe», tale venalità infatti – si afferma in *EL*, V, 19 (e si tratta di un'affermazione che susciterà le ire, oltre che l'ironia, di Voltaire⁶⁷) – «è buona negli Stati monarchici, perché fa esercitare,

⁶⁵ *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it. cit., p. 311). Cfr. anche *ibidem*, p. 173 (tr. it. cit., p. 314): «Dei tre poteri di cui abbiamo parlato, quello giudiziario è in qualche senso nullo». Il fatto che la «nullità» significhi soprattutto 'sganciamento' del potere giudiziario da una specifica forza sociale è opinione condivisa da molti interpreti della dottrina costituzionale di Montesquieu: cfr., ad es., F.Th.H. FLETCHER, *Montesquieu and English Politics (1750-1800)* (1939), rist. anast. Philadelphia, Porcupine Press, 1980, p. 118; G. TARELLO, *Montesquieu e l'«Esprit des loix»*, in ID., *Storia della cultura giuridica moderna*, cit., pp. 293-294; A. POSTIGLIOLA, *Introduzione a MONTESQUIEU, Le leggi della politica*, cit., p. 119, in nota; e L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 177 (nota 65), 178-180.

⁶⁶ *Ibidem*. Da notare, tuttavia, che a questa regola della nullità come sganciamento da una determinata forza sociale, Montesquieu apporta tre importanti «eccezioni», nelle quali invece la funzione giudiziaria, anziché dalle giurie popolari, è esercitata dalla camera legislativa nobiliare (espressione di una precisa forza sociale), e segnatamente: (1) i processi in cui sono coinvolti dei nobili; (2) i casi in cui si tratta di «moderare» il rigore della legge; (3) infine, i processi politici: cfr. *EL*, XI, 6, t. I, pp. 175-176 (tr. it. cit., pp. 316-317).

⁶⁷ Cfr. VOLTAIRE, *A,B,C*, (1768), in ID., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1978², pp. 851-852: «Vero è che Montesquieu ha la debolezza di dire che la venalità delle cariche "s'addice alla monarchia". Che volete? Era presidente *à mortier* in provincia. Io non ho mai visto un simile copricapo, ma immagino che sia un ornamento superbo. È ben difficile anche allo

come se fosse un mestiere di famiglia, quello che non si vorrebbe intraprendere per virtù; perché assegna a ciascuno il proprio dovere, e rende più permanenti gli ordini dello Stato»⁶⁸.

spirito più filosofico non pagare un tributo all'amor proprio. Se un droghiere parlasse di legislazione, vorrebbe che tutti comprassero cannella e noce moscata»; e, inoltre, ID., *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1777), in *Œuvres complètes de Voltaire*, 52 voll., a cura di L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXX, p. 425: «La funzione divina di rendere giustizia, di disporre della fortuna e della vita degli uomini, dovrebbero essere un mestiere di famiglia? Con quali ragioni l'intelligente autore sostiene una tesi così indegna di lui? [...] Una monarchia, secondo Montesquieu, è dunque fondata solo sui vizi? Ma perché la Francia è la sola monarchia dell'universo ad essere macchiata da questo obbrobrio della venalità elevata a legge dello Stato? [...]». Alla posizione montesquieuiana aderirono, invece, tra gli altri, David Hume (cfr. la sua lettera a Montesquieu del 10 aprile 1749: «Tutti i declamatori che si trovano in Francia esercitano la loro retorica contro la venalità delle cariche, di cui voi parlate nello stesso capitolo; ma voi giudicate la materia su principi più veri e più profondi», dato che le cariche venali «permettono ai vostri giudici di conservare la libertà e l'indipendenza» (*Corr.*, in OC, III, pp. 1218-1219; citiamo dalla tr. it. M. Del Vecchio, in D. HUME, *Lettere*, Milano, Angeli, 1983, p. 103), e, successivamente nel corso dell'Ottocento, Benjamin Constant (*Corso di politica costituzionale* [1818], tr. it. di V. Galeffi, Firenze, Monni, 1849, cap. II, pp. 56-57) e Alexis de Tocqueville (*L'antico regime e la rivoluzione* [1856], in ID., *Scritti politici*, 2 voll., a cura di N. Matteucci, Torino, Utet, 1969, vol. I, pp. 648, 656, 710, 943). Sulle vicende attraverso cui si affermò in Francia la venalità degli uffici - apparsa nel secolo XIV, sviluppatasi come pratica illegittima ma di fatto consentita nei secoli XV e XVI, e infine autorizzata e disciplinata in via generale da un editto del 1604 che impose un'imposta annuale (la cosiddetta «paulette», dal nome del suo inventore Paultet) - cfr. G. PAGÈS, *La vénalité des offices dans l'ancienne France* (1932), tr. it. in *Lo Stato moderno*, vol. II: *Principi e ceti*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 227-244; M. ROUSSELET, *Histoire de la justice*, Paris, Puf, 1968, pp. 27 ss.; J. ELLUL, *Storia delle istituzioni* (1956-1969), 3 voll., tr. it. di G. Ancarani ed E. Nicolini, Milano, Muria, 1976, vol. III, pp. 32-38; P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, Bari-Roma, Laterza, 1977, pp. 176-240.

⁶⁸ EL, V, 19, t. I, p. 79 (tr. it. cit., p. 218). La venalità delle cariche, assicurando l'indipendenza dei parlamenti giudiziari - o «corpi depositari [«mantenitori», come si esprime N. Machiavelli nei *Discorsi* (III, 1), in ID., *Opere*, cit., vol. I, p. 419] delle leggi» (EL, XX, 22, t. II, p. 16) - facilita anche l'esercizio dell'altra importante funzione che Montesquieu rivendica con forza a tali organi e che essi erano venuti assumendo nella Francia dell'*ancien régime*, e cioè quella di controllo, mediante l'istituto dell'*enregistrement* e il

Nel secondo modello di monarchia, ovvero in Inghilterra, l'autonomia e l'indipendenza sono ottenute, invece, per mezzo della *apoliticità* della magistratura, attraverso lo 'sganciamento', cui s'è appena accennato, dell'esercizio della giurisdizione da qualunque ordine o ceto (*état*) della collettività, e perfino da un corpo professionale di giudici (*profession*)⁶⁹.

In secondo luogo, infatti, e conseguentemente, mentre nella monarchia 'alla francese' il corpo giudiziario è costituito da giudici professionali e 'permanententi', ossia da magistrati «fissi» o inamovibili; nella monarchia 'all'inglese', esso è composto da giurati non-professionali e temporanei, ovvero «da persone tratte dal seno del popolo, in determinati periodi dell'anno, nella maniera prescritta dalla legge, per formare un tribunale il quale resti in carica soltanto quanto lo richiede la necessità»⁷⁰, vale a dire per la durata di un processo. Inoltre, in questo modello di monarchia, occorre che nelle accuse gravi «il colpevole, d'accordo con le leggi, possa scegliersi i giudici; o per lo meno ricusarne un così gran numero, che quelli che restano possano essere reputati di sua scelta»⁷¹; e ancora, bisogna che

droit de remontrance, dell'attività legislativa del monarca: cfr., al riguardo, *EL*, II, 4 e V, 10, t. I, pp. 23-24, 64. Da rilevare, inoltre, che molto probabilmente è proprio dalla tradizione francese dei parlamenti giudiziari che il Presidente deriva o trae ispirazione per la sua idea dell'indipendenza della funzione giurisdizionale. È ciò che suggerisce, ad es., S. COTTA nei saggi *Montesquieu, la séparation des pouvoirs et la constitution fédérale des États-Unis*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 1 (1951), pp. 230-234, e *Montesquieu e la costituzione degli Stati Uniti*, in *Le origini del pensiero politico e costituzionale americano. Atti del seminario di studio tenutosi a Roma (21-23 aprile 1969)*, Firenze, Soc. Ed. Dante Alighieri, 1970, pp. 38-40.

⁶⁹ Cfr. *EL*, XI, 6, t. I, p. 170 (tr. it., cit., p. 311): «Il potere giudiziario, così terribile tra gli uomini, non essendo legato né ad un certo stato (*état*) né ad una certa professione (*profession*), diventa, per così dire, invisibile e nullo». Vedi, sul tema, L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 176-180, che sottolinea appunto come nel modello monarchico inglese l'indipendenza del giudiziario sia ottenuta con strumenti istituzionali e operi attraverso meccanismi completamente diversi da quelli della tradizione francese.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*.

i giudici siano della stessa condizione dell'accusato, o suoi pari, «affinché questi non possa mettersi in testa di essere caduto nelle mani di persone inclini a usargli violenza»⁷².

Comunque – ed è questo un terzo elemento fondamentale di differenziazione – se i «tribunali», o giurie, popolari non devono essere «fissi (*fixes*)»⁷³, devono invece esserlo – come accade in una repubblica, verso cui inclina la monarchia di tipo inglese⁷⁴ – i giudizi, «a tal punto da costituire sempre un preciso testo della legge», un'iterazione delle parole della legge⁷⁵. Guai

⁷² *EL*, XI, 6, t. I, p. 171 (tr. it. cit., p. 312). È questa una delle ragioni adottate da Montesquieu per giustificare il fatto che i nobili debbano essere giudicati dai loro pari, ovvero dai membri della Camera dei Lords (cfr. *supra*, nota 66).

⁷³ Pur essendo al corrente dell'esistenza nell'Inghilterra del suo tempo, accanto alle giurie popolari, di giudici di professione (cfr. *P* 1645, in *OC*, II, pp. 479-481), Montesquieu - nel costruire il suo modello di monarchia 'insulare', e il corrispondente modo in cui v'è o, più esattamente, vi *deve essere* organizzato il giudiziario - trascura tale elemento e opta esclusivamente per le prime, molto probabilmente nella convinzione, come suggerisce L. LANDI (*L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 178), che «l'elemento del giudice non-professionale e temporaneo, il giurato, assicur[asse] nel modo più pieno l'apoliticità, quindi l'imparzialità, dell'esercizio della funzione giurisdizionale, cioè in sostanza la rigorosa applicazione della legge e dunque la certezza del diritto».

⁷⁴ Come ha persuasivamente dimostrato L. LANDI (*L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 393-397, 619), la monarchia inglese è configurata da Montesquieu come un *sottotipo monarchico tendente o inclinate alla repubblica*: «Il governo inglese corrisponde ad un *sottotipo del tipo monarchia*. Precisamente, [...] si trova al limite estremo dello spazio ideale occupato da questo, al confine con il *tipo repubblica*» (p. 394). Tra i luoghi degli scritti montesquieuiani che convalidano quest'ipotesi interpretativa, vedi in particolare *EL*, V, 19, t. I, p. 78 (tr. it. cit., p. 217), dove si parla dell'Inghilterra come di «una nazione in cui la repubblica si nasconde sotto la forma della monarchia».

⁷⁵ *EL*, XI, 6, t. I, p. 171 (tr. it. cit., p. 312). Lo stesso concetto - espresso già in *EL*, VI, 3, t. I, pp. 84-85 (tr. it. cit., pp. 224-225): «Più il governo si avvicina alla repubblica [com'è il caso, testé accennato, della monarchia inglese], più diventa stabile (*fixe*) il modo di giudicare [...]». Nel governo repubblicano, è nella natura stessa della costituzione che i giudici seguano la lettera della legge - è ribadito, nel medesimo capitolo e sempre con riferimento al governo d'oltremarina, qualche pagina più avanti: «[...] i giudici della nazione sono soltanto [...] la bocca che pronuncia le parole della legge: esseri inanimati, che non possono re-

se essi esprimessero l'opinione particolare del giudice: «[...] si vivrebbe in una società, senza conoscere esattamente gli impegni che vi si contraggono»⁷⁶. I testi giuridici dovranno di conseguenza essere chiari e semplici, accessibili cioè a giudici non professionali. Tutt'altro che «fisso», invece, è il modo dei giudizi nella monarchia di tipo francese: il giudice togato non è un automa, non è «la bocca della legge»⁷⁷. Al contrario ne ricerca lo spirito, la interpreta⁷⁸. I compromessi sono la regola sia in sede di definizione della norma – è sempre possibile proporre «temperamenti, modifiche, accomodamenti, rinvii, controproposte, discussioni, rimostranze, cose uguali e migliori»⁷⁹ – sia in sede di applicazione della norma stessa.

Da ultimo, ma aspetto non meno importante, mentre nella monarchia continentale l'attribuzione a forze politico-sociali diverse – rispettivamente, al monarca e alla *noblesse de robe* dei parlamenti – della promulgazione della legge e della sua applicazione giurisdizionale, fa sì che tale governo sia in grado di garantire ai sudditi un *quantum* minimo di libertà politica, ossia la libertà intesa come *legalità* o *sicurezza formale* (o *certezza del diritto*⁸⁰); in quella inglese, dove la «distribuzione» dei po-

golarne né la forza né la severità» (t. I, p. 176; tr. it. cit., p. 317; corsivi nostri). Cfr. M. LA TORRE, *Il potere ambiguo: la figura del giudice tra la democrazia francese e il «Rechtstaat» tedesco*, «Sociologia del diritto», 25 (1999) 2, in particolare pp. 52-57; e, sulle possibili fonti dell'immagine del giudice come «bocca della legge», K.M. SCHÖNFELD, *Montesquieu et la «bouche de la loi»: Jacques I^{er}, Edward Coke et l'antithèse «rex-judex»*, in *La fortune de Montesquieu/Montesquieu écrivain. Actes du colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989)*, réunis par L. Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 207-223; ID., *Retour sur l'expression la «bouche de la loi» chez Montesquieu. La fortune d'Aristote et de Cicéron*, in *Actes du colloque international tenu a Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998*, cit., pp. 187-192.

⁷⁶ EL, XI, 6, t. I, p. 171 (tr. it. cit., p. 312).

⁷⁷ Cfr. *supra*, nota 75.

⁷⁸ Cfr. EL, VI, 4, t. I, pp. 84-85 (tr. it. cit., p. 225): «Negli Stati monarchici [continentali] v'è una legge: laddove è precisa, il giudice la segue; laddove non lo è, ne ricerca lo spirito».

⁷⁹ EL, III, 10, t. I, p. 34 (tr. it. cit., p. 175).

⁸⁰ In questo modello di monarchia, infatti, i sudditi sanno, appunto per l'esistenza di un potere giudiziario indipendente (o sottratto al monarca), che la loro vita, la loro persona, i loro beni potranno essere toccati solo nei casi e

teri è maggiore, in quanto ad essere *separato* è non solo il giudiziario, ma anche l'esecutivo (affidato al monarca) dal legislativo (conferito contemporaneamente, com'era nell'Inghilterra del tempo, ad una Camera nobiliare ereditaria e ad una Camera 'borghese' elettiva), e dove alla formazione della legge concorrono tutte le forze sociali politicamente rilevanti (oltre alle due Camere, anche – negativamente – il monarca con il *droit d'arrêter*⁸¹, o diritto di veto), fa sì che la costituzione dello Stato sia capace di garantire non solo la libertà come sicurezza formale, ma altresì – ed è ciò che assicura alla monarchia d'oltremania un avvenire di gran lunga maggiore rispetto alle aristocrazie ereditarie italiane settecentesche⁸² – la libertà come *sicurezza sostanziale*, e cioè una libertà politica massima o – come si legge in XI, 6 – *extrême*⁸³.

nelle forme previste dalla legge, per cui se a uno di loro capitasse, in seguito ad una condanna, di venire impiccato l'indomani, egli sarebbe comunque più libero di un pascià in uno Stato dispotico (cfr. *EL*, XII, 2, t. I, pp. 202-203): il pascià è infatti esposto in qualunque istante al potere arbitrario del despota (la sua testa - si legge, ad es., in *EL*, III, 9, t. I, p. 33 [tr. it. cit., p. 174] - è «sempre in pericolo»), mentre il condannato è stato processato secondo le regole e, pur nella condizione attuale, continua ad avere la sicurezza che la vita gli verrà tolta secondo le regole.

⁸¹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 174.

⁸² Le quali, come s'è visto, sono in grado di assicurare solo un *quantum* assai basso di libertà, inferiore comunque a quello che riescono a garantire, grazie all'autonomia del giudiziario, le monarchie continentali («Nelle repubbliche italiane, dove [i] tre poteri sono riuniti - si legge, al riguardo, in XI, 6, t. I, p. 169 [tr. it. cit., p. 310] -, la libertà è minore [*se trouve moins*]» che nelle monarchie continentali), e a maggior ragione, ancora inferiore rispetto alla «libertà massima» che è in grado di assicurare la monarchia inglese, che, appunto per questo, si configura, agli occhi di Montesquieu, come la vera forma politica del futuro. Vedi, sull'argomento, F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. 58-59, *passim*; ID., *L'Italia fuori d'Italia*, in *Storia d'Italia*, vol. III: *Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973, p. 1028; e il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 166-167, 210-211. Già in *Romains VIII* (*OC*, I, C, p. 410) Montesquieu aveva abbozzato un confronto tra il sistema politico d'oltremania e le aristocrazie italiane, sottolineando la superiorità del primo, in quanto capace - al pari dell'antica repubblica romana - di impedire o eliminare ogni abuso di potere.

⁸³ *EL*, XI, 6, t. I, p. 179. Il carattere «estremo» della libertà o, il che è lo stesso, il carattere «sostanziale» della sicurezza, consiste nel fatto che - parte-

Montesquieu propone dunque due modelli, diversi e antitetici, di organizzazione del «terribile» potere di giudicare. Col modello «inglese» egli – come ha messo bene in luce Salvatore Rotta – si affianca al movimento, già diffuso nel suo tempo, che si batte per una semplificazione e riorganizzazione razionale, per una formulazione chiara del diritto vigente, tale cioè da poter essere intesa dai giudici non specialisti: paradossalmente, promuove la «tecnicizzazione del giudizio giuridico»⁸⁴. Nello stesso tempo, facendo della funzione giurisdizionale una mera funzione logica, avalla la dottrina, messa in pratica con grande rigore nel Settecento e ancora nell'Ottocento, che proibiva assolutamente agli organi giudiziari di adottare interpretazioni della legge che non fossero letterali. Col modello «francese», invece, contribuisce alla dottrina che concepisce la magistratura come veramente indipendente soltanto quando costituisce un corpo inamovibile di funzionari; e, nell'immediato, offre un'ideologia efficace alle aspirazioni dei membri togati dei parlamenti francesi – dei quali, peraltro, egli rivendica con forza anche la piena restaurazione del ruolo legislativo che essi erano venuti assumendo nel corso del tempo, mediante l'*enregistrement* degli editti ed ordinanze reali⁸⁵

cipando tutte le forze sociali politicamente rilevanti alla formazione della legge - «è assicurato che questa non potrà mai essere tale da menomare la sfera giuridica dei loro componenti. In altri termini qui non c'è più solo la garanzia formale dell'applicazione della legge, ma la garanzia sostanziale del suo contenuto» (L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., p. 558).

⁸⁴ Cfr. S. ROTTA, *Montesquieu*, in *Il pensiero politico. Idee Teorie Dottrine*, vol. II: *L'età moderna*, a cura di A. Andreatta e A.E. Baldini, Torino, Utet, 1999, p. 357. L'espressione «tecnicizzazione del giudizio giuridico» è di G. TARELLO, *Montesquieu e l'«Esprit des lois»*, cit., p. 293. Sulle caratteristiche che devono avere le leggi soprattutto penali, vedi *EL*, XXIX, 16, t. II, pp. 292-297.

⁸⁵ Cfr. *EL*, II, 4, t. I, p. 23, in cui il Presidente richiama implicitamente, come già s'è accennato (cfr. *supra*, nota 68), tale istituto, là dove afferma che i parlamenti «annunciano le leggi quando vengono fatte», ossia le rendono 'pubbliche' o consentono la loro 'entrata in vigore' mediante la *registrazione*, registrazione che poteva anche non avvenire qualora essi le ritenessero 'incostituzionali' (ovvero non conformi alle *lois fondamentales* del regno), nel qual caso potevano rinviarle al monarca accompagnate da osservazioni critiche

– a presentarsi all'opinione pubblica come custodi della libertà contro il 'dispotismo' del monarca, cioè come l'unica forza d'opposizione costituzionale del regno.

4. *Libertà e pena*

Veniamo ora al secondo tema del nostro contributo: quello relativo alla filosofia penale dell'*Esprit des lois*, connesso a più livelli con quello dell'autonomia della giustizia.

Forse in nessun altro periodo come nella seconda metà del XVIII secolo è stato più intenso il dibattito sul 'problema penale'. Nell'illuminismo europeo (e non solo francese, come si crede di solito⁸⁶), questo dibattito può dirsi veramente avviato con la pubblicazione dell'*Esprit des lois*, un'opera che anche su questo problema, come su molti altri, segna un vero e proprio «spartiacque» nelle idee del secolo.

Due sono i libri del suo capolavoro in cui Montesquieu tratta specificamente delle questioni penali: il VI, intitolato *Conseguenze dei principi dei diversi governi in relazione alla semplicità delle leggi civili e penali, alla forma dei giudizi e all'istituzione delle pene*, e il XII, che ha per titolo *Delle leggi che determinano la libertà politica nel suo rapporto col cittadino*.

grazie al *droit de remontrance* di cui godevano (diritto, questo, soppresso dalla *Déclaration* del 1673 di Luigi XIV e restaurato - atto che Montesquieu elogia nella XCII lettera persiana - dal reggente Filippo, duca d'Orléans, con la *Déclaration* del 15 settembre 1715). Su questo ruolo di 'freno' dell'attività legislativa del monarca (sorta di controllo di costituzionalità esercitato dai parlamenti), rivendicato peraltro da Montesquieu già nella XCII lettera persiana e ribadito anche in *EL*, V, 10, t. I, p. 64 e in *P* 2266 (in *OC*, II, pp. 676-677), vedi in particolare F.L. FORD, *Robe and Sword. The Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV* (1953), New York, Harper Torchbooks, 1965, pp. 35 ss., 79 ss., 121-122; J.H. SHENNAN, *The Parlement of Paris*, London, Eyre & Spottiswoode, 1968, pp. 9 ss., 160 ss., 286-295; J. EGRET, *Louis XV et l'opposition parlementaire, 1715-1774*, Paris, Colin, 1970, pp. 9 ss., 34-38; P. ALATRI, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del Settecento*, cit., pp. 89 ss., 301-311; e L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, cit., pp. 58-60, 252-253 (nota 14), 419-421, 559-560, 592-596.

⁸⁶ Cfr., per tutti, G. TARELLO, *Montesquieu criminalista*, cit., pp. 416 e 458.

Pur essendo collocati l'uno nella prima, l'altro nella seconda parte dell'opera, i due libri sono in un rapporto di continuità e si completano a vicenda, e costituiscono, nell'insieme, con l'aggiunta di talune altre osservazioni penalistiche e criminologiche disseminate nei restanti libri dell'*Esprit des lois* (in particolare nel XXVI e nel XXIX), una delle più ampie e articolate trattazioni sul diritto penale che siano state proposte nel corso del Settecento, nonché – per i principi liberali e umanitari che vi si enunciano – i testi più influenti, assieme al *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria e agli scritti in materia di Voltaire, sul riformismo della seconda metà del secolo in campo giurisdizionale⁸⁷.

Come emerge in parte dai titoli stessi, quattro sono gli argomenti principali (strettamente connessi l'uno all'altro e sempre all'interno dell'opposizione governi moderati/governi dispotici attorno a cui ruota tutto l'*Esprit des lois*) che Montesquieu affronta nei libri in questione, e specificatamente: (a) la «semplicità» delle leggi civili e penali; (b) la «forma dei giudizi», ovvero la procedura civile e criminale; (c) l'«istituzione delle pene»; (d) le «accuse pubbliche o private».

(a) A proposito del primo argomento, Montesquieu sostiene che nei governi dispotici, basati sul monopolio, da parte del despota, sia dell'*imperium* sia del *dominium*, ossia della proprietà assoluta delle terre sulle quali governa, e in cui tutti sono «uguali» perché tutti parimenti «schiavi»⁸⁸, le leggi civili e penali sono «semplici» e dappertutto «uniformi», mentre in quelli moderati, e segnatamente nella monarchia 'alla francese', dove il sovrano detiene solo l'*imperium* (per giunta, come sappiamo, in condivisione con altre forze politico-sociali), e in cui vigono disuguaglianze e distinzioni a tutti i livelli della vita

⁸⁷ Cfr. A. ESMEIN, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, L. Larose et Forcel, 1882 (rist.: Frankfurt am Main, Sauer & Auvermann, 1969), p. 362; Montesquieu, Beccaria e Voltaire sono stati «les trois hommes qui [ont fait] le plus parmi les philosophes pour la réforme de la loi criminelle».

⁸⁸ Cfr. *EL*, III, 8; VI, 2: t. I, pp. 32, 84; e *P* 1925, in *OC*, II, p. 577: «Nei paesi dispotici, gli uomini sono tutti uguali, perché vivono tutti nella schiavitù politica».

statale, esse sono complesse e diversificate da regione a regione⁸⁹, circostanze, queste, che rendono quanto mai «delicato» il compito del giudice. «Il governo monarchico – si legge, ad esempio, in *EL*, VI, 1, con riferimento appunto alla monarchia di tipo francese – non comporta leggi altrettanto semplici come quello dispotico. Vi occorrono dei tribunali. Questi tribunali emettono delle decisioni, le quali devono essere conservate, e apprese, affinché si giudichi oggi come si giudicava ieri, e affinché i beni e la vita dei cittadini siano assicurati e stabili quanto lo è la costituzione stessa dello Stato». E ancora: in siffatto governo, «dove necessariamente esistono delle distinzioni tra le persone, bisogna che vi siano dei privilegi. Questo diminuisce ancora la semplicità, e crea mille eccezioni». Da ultimo, il fatto che in tale sistema politico, l'amministrazione della giustizia decida non solamente della vita e dei beni, ma anche dell'onore (il quale nei paesi dispotici è «appena conosciuto»), comporta che vi si svolgano «indagini scrupolose». Ne consegue che «la delicatezza del giudice diventa più grande man mano che crescono d'importanza il deposito affidatogli e gli interessi sui quali egli si deve pronunciare. Non bisogna perciò stupirsi di trovare nelle leggi di simili Stati tante regole, restrizioni, estensioni, che accrescono il numero dei casi particolari e sembrano fare un'arte della ragione stessa»⁹⁰.

Al moltiplicarsi delle eccezioni e delle distinzioni nella legislazione, si aggiunge, poi, l'esigenza di evitare ogni semplificazione della procedura del giudizio penale mediante la riduzione delle formalità processuali. Infatti, nelle monarchie, «dove la testa dell'ultimo tra i cittadini è degna di considerazione, non gli si tolgono l'onore e i beni se non dopo un *lungo esame*; non lo si priva della vita che quando lo accusa la patria stessa;

⁸⁹ All'opposto che nel dispotismo, dove il principe «non conosce niente, e non può porre attenzione a niente», per cui «governa con una volontà che ovunque è la stessa; tutto si spiana sotto i suoi piedi»; nella monarchia, dove invece il sovrano «conosce ciascuna delle sue province», si possono «stabilire leggi diverse o tollerare consuetudini differenti» (*EL*, VI, 2, t. I, p. 81; tr. it. cit., p. 222. Cfr. anche *EL*, XXVIII, 37, 45, e XXIX, 18, t. II, pp. 267-268, 278-281, 297-298).

⁹⁰ *EL*, VI, 1, t. I, pp. 80-82 (tr. it. cit., pp. 221-223).

e la patria non lo accusa mai senza lasciargli tutti i mezzi possibili per difendere la vita»⁹¹.

A chi rivendica, per la Francia, una semplificazione dell'ordinamento giuridico e una maggiore speditezza nella risoluzione dei procedimenti giudiziari, adducendo l'esempio della Turchia⁹², Montesquieu obietta, con grande fermezza, che le *formalità della giustizia penale*, diversamente da quelle della *giustizia civile* (che devono essere ridotte al minimo), rappresentano una garanzia dei diritti dell'imputato: «Se esaminate le formalità della giustizia in relazione alle difficoltà che un cittadino deve superare per farsi restituire ciò che è suo, o per ottenere soddisfazione di un'offesa, ne troverete senza dubbio troppe. Se invece le considerate nel rapporto che hanno con la libertà e la sicurezza dei cittadini, ne troverete spesso troppo poche; e vedrete che *le difficoltà, le spese, le lungaggini, persi-*

⁹¹ *EL*, VI, 2, t. I, p. 84 (tr. it. cit., p. 224; corsivo nostro). Lo stesso concetto è espresso, poco oltre, anche a proposito delle repubbliche: «È ovvio che nelle repubbliche sono necessarie per lo meno altrettante formalità che nelle monarchie. Nell'uno e nell'altro governo, esse aumentano in ragione del conto in cui sono tenuti l'onore, i beni, la vita, la libertà dei cittadini» (*ibidem*).

⁹² Cfr. *EL*, VI, 2, t. I, p. 83 (tr. it. cit., p. 223): «Si ode dire continuamente che la giustizia dovrebbe essere amministrata dappertutto come lo è in Turchia». Non è improbabile - come suggerisce Muriel Dodds nel suo *Les récits de voyages sources de «L'Esprit des lois» de Montesquieu* (1929), Genève, Slatkine Reprints, 1980, p. 183 - che nel fare quest'affermazione Montesquieu abbia avuto in mente i luoghi dei *Voyages [...] contenant la description des États du Grand Mogol [...]* di François Bernier (2 voll., Amsterdam, Marret, 1709-1710, vol. I, pp. 317-319) e della *Relation d'un voyage du Levant* di Joseph Pitton de Tournier (Paris, Imprimerie Royale, 1717, pp. 30-31), nei quali si accenna al fatto che numerosi Europei ammirano la giustizia turca per la sua rapidità. In effetti, si tratta di un'ammirazione alquanto diffusa nelle opere dei moderni scrittori occidentali: la si trova, ad es., nei *Ricordi* (1528-30) di Francesco Guicciardini, nel *De la république des Turcs* (1560) di Guillaume Postel e nell'*Histoire générale du Serrail* (1624) di Michel Baudier, sui quali vedi R. MINUTI, *Mito e realtà del dispotismo ottomano: note in margine ad una discussione settecentesca*, «Studi settecenteschi», 1 (1981), pp. 37-38. Dopo Montesquieu, e in aperta polemica con lui, sarà soprattutto Voltaire ad elogiare di nuovo, in contrapposizione a quella francese (ed europea in genere) del suo tempo, la giustizia 'alla turca': cfr., in proposito, il suo *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in *Ceuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 428.

no i pericoli della giustizia, sono il prezzo che ogni cittadino paga per la propria libertà»⁹³.

La verità è che in Turchia – dove «si presta pochissima attenzione alle ricchezze, alla vita e all'onore dei sudditi» e in cui la «sicurezza» del singolo «risiede solo nel suo *anéantissement*» – tutte le «liti» si risolvono rapidamente, perché «la maniera di risolverle è indifferente, purché si risolvano». D'altronde, «sarebbe molto pericoloso» – in un simile Stato, come in un qualsiasi altro di tipo dispotico – «se si fosse animati dalle passioni tipiche dei litiganti», dal momento che queste presuppongono «un desiderio ardente di farsi rendere giustizia, un odio, un fervore dello spirito, una costanza nel perseverare», e cioè tutta una serie di sentimenti assolutamente da evitarsi «in un governo in cui non bisogna avere altro movente che la paura, e dove tutto conduce, in un batter d'occhio, e senza che lo si possa prevedere, a delle rivoluzioni»⁹⁴.

Secondo Montesquieu, dunque, la *semplicità* della procedura penale, come pure l'*uniformità* della giurisprudenza, sono caratteristiche proprie del governo dispotico⁹⁵.

In effetti, nel dispotismo dei paesi orientali, dove la pura volontà del principe è l'unica fonte del diritto e dove non ci sono «leggi fondamentali» né «leggi fisse e stabilite»⁹⁶, il diritto privato non solo non vi gode la preminenza che ha in Occidente, ma è stato come assorbito nel diritto pubblico. In tali paesi non si sa «su che cosa [...] il legislatore potrebbe statuire o il magistrato giudicare»: ad esempio, siccome tutte le ter-

⁹³ *Ibidem* (corsivo nostro). Vedi, sul punto, A.M. CATTANEO, *Terrorismo e arbitrio. Il problema giuridico nel totalitarismo*, Padova, Cedam, 1998, p. 11; ID., *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 38.

⁹⁴ *EL*, VI, 2, t. I, pp. 83-84 (tr. it. cit., p. 224).

⁹⁵ Nonché di quelli monarchici di tipo assolutistico, che ne costituiscono, a suo avviso e come già sappiamo, l'anticamera: «[...] quando un uomo - scrive, al riguardo, in *EL*, VI, 2, adducendo in nota, come esempi, Cesare, Cromwell e, seppur solo nel ms. dell'*EL* che ci è pervenuto (cit., t. I, f. 200v), anche Luigi XIV e Vittorio Amedeo II di Savoia - vuol rendersi *più assoluto*, pensa per prima cosa a *semplificare* le leggi» (t. I, p. 84; tr. it. cit., p. 224; corsivi nostri).

⁹⁶ *EL*, II, 1, 4, t. I, pp. 14, 24 (tr. it. cit., pp. 155, 164).

re appartengono al principe, «le leggi civili sulle proprietà terriere non esistono quasi»; e, siccome il sovrano dispone anche del diritto di successione, «non ve ne sono nemmeno sulle successioni»⁹⁷; quanto, poi, alle questioni penali, essendo il regime dispotico – come s'è già accennato – un regime di schiavitù generalizzata, ne deriva che «non v'è quasi nessuno che abbia una volontà propria, e che in conseguenza debba rispondere della propria condotta davanti ad un giudice». Sicché, «[l]a maggior parte delle azioni morali, che non sono altro che le volontà del padre, del marito, del padrone, vengono regolate da costoro, e non già dai magistrati»⁹⁸.

Ad ogni modo, per quanto le *formalités* della *giustizia penale* siano «necessarie» ai fini della libertà e della sicurezza dei cittadini e contribuiscano a differenziare radicalmente la costituzione degli Stati moderati da quella dei governi dispotici, nondimeno il Presidente raccomanda *esprit de modération*, poiché il loro numero «potrebbe essere così grande da pregiudicare lo scopo stesso delle leggi che le avessero stabilite: in tal modo le cause non avrebbero mai fine; la proprietà dei beni resterebbe incerta; si darebbero ad una delle parti gli averi dell'altra senza previo esame, o le si rovinerebbero entrambe a forza di esaminare. I cittadini perderebbero così la loro libertà e la loro sicurezza: gli accusatori non avrebbero più i mezzi per convincere, né gli accusati il modo per difendersi»⁹⁹.

(b) Circa la «forma dei giudizi», Montesquieu sottolinea anzitutto che, all'opposto dei governi dispotici, dove «non v'è legge» e il principe, essendo anche giudice, è lui stesso la *règle*¹⁰⁰ (per cui accade che le sue sentenze o giudizi, frutto co-

⁹⁷ *EL*, VI, 1, t. I, p. 82 (tr. it. cit., p. 222). Cfr. anche *EL*, V, 14, t. I, pp. 69-70.

⁹⁸ *EL*, VI, 2, t. I, p. 82 (tr. it. cit., p. 223).

⁹⁹ *EL*, XXIX, 1, t. II, p. 281 (tr. it. cit., p. 929).

¹⁰⁰ *EL*, VI, 3, t. I, p. 84 (tr. it. cit., p. 225). Ciò vale anche - per effetto della *communication* integrale del potere che caratterizza il regime dispotico (cfr. *EL*, V, 16, t. I, pp. 73-75) - per tutti i funzionari a cui il despota «trasmette» il suo immenso potere: vedi, al riguardo, *EL*, VI, 2, XI, 19, XIII, 11 e XXX, 18 (t. I, pp. 83, 199, 236; t. II, p. 237), dove si menzionano i pascià turchi e si osserva che essi concentravano nelle proprie mani tutti e tre i po-

me sono del suo mero capriccio o arbitrio, siano assolutamente imprevedibili¹⁰¹), in quelli moderati esiste invece una legge precostituita al giudizio e la funzione giurisdizionale è separata dalle altre funzioni fondamentali dello Stato. Tuttavia – come già s'è avuto modo di evidenziare – mentre nella monarchia dei «poteri intermedi», là dove la legge è «precisa», i giudici la seguono, altrimenti ne ricercano lo «spirito», ovvero la interpretano; nella repubblica e nelle monarchie che, come quella inglese, inclinano verso di essa, «è nella natura stessa della costituzione che i giudici *seguano la lettera della legge*»: così, ad esempio, nell'antica Roma repubblicana, «i giudici si limitavano ad affermare che l'accusato era colpevole di un certo delitto, e la pena si rinveniva nella legge»; del pari, nell'Inghilterra moderna, «i giurati decidono se l'accusato è colpevole o no, in base al fatto che è stato loro sottoposto; e, se è dichiarato colpevole, il giudice pronuncia la pena che la legge infligge per quel fatto: e per far questo gli bastano gli occhi»¹⁰². Netta subordinazione del giudice, dunque, in queste due ultime forme di governo, alla legge, onde assicurare, nella maniera più rigorosa, la *certezza del diritto*, certezza che è in-

teri fondamentali dello Stato, ovvero che esercitavano anche la funzione giudiziaria.

¹⁰¹ I precetti religiosi, tuttavia, o anche - come si sottolinea in *EL*, XII, 29-30, t. I, pp. 227-228 (tr. it. cit., pp. 364-365) - «un pregiudizio, qualche esempio ricevuto, un modo di pensare, certe maniere, certi costumi», possono «mitigare» in qualche modo l'arbitrio del despota e placare almeno in parte il suo «furore» o il suo «corruccio», introducendo così - seppur solo «di fatto» e in modo assolutamente precario - «un po' di libertà» nello Stato in cui egli regna. Vedi, su questa funzione moderatrice o di freno che soprattutto la religione svolge nel dispotismo, il nostro *Oppressione e libertà*, cit., pp. 31-32, 38-39 e *passim*.

¹⁰² *EL*, VI, 3, t. I, p. 85 (tr. it. cit., p. 225). Cfr. *supra*, p. 101 e nota 75. Un'analoga posizione del giudice rispetto alla legge sarà sostenuta, com'è noto, da C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § IV (*Interpretazione delle leggi*): «Nemmeno l'autorità d'interpretare le leggi penali può risiedere presso i giudici criminali per la stessa ragione che non sono legislatori» (citiamo dall'*Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, diretta da L. Firpo e G. Francioni, 16 voll. [in corso di pubblicazione], Milano, Mediobanca, 1984 ss., vol. I, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, p. 36).

vece totalmente assente nel dispotismo, essendovi assente – lo si è appena osservato – la legge, ovvero una norma generale e astratta, precedente ai fatti da giudicare.

In secondo luogo, il Presidente rileva che mentre nelle monarchie – nel «modo di formare le sentenze» – i giudici seguono «la maniera degli àrbitri», ovvero «deliberano assieme, si scambiano i propri pensieri, si mettono d'accordo; il parere di uno viene modificato per conformarlo a quello di un altro; i pareri con minor seguito si rimettono ai due più autorevoli»; nelle repubbliche democratiche, dove il giudice è il popolo stesso, il quale però non essendo «giureconsulto», «tutte queste modifiche e mitigazioni degli àrbitri non sono fatte per lui»; per cui bisogna, ogni volta, presentargli «un solo oggetto, un fatto, e un fatto solo, sì che gli resti soltanto da vedere se deve condannare, assolvere, o differire la sentenza»¹⁰³.

Infine, dopo aver segnalato che la figura del «giudice unico» (ossia, del magistrato che è, insieme, come diremmo oggi, *inquirente e giudicante*) è peculiare soltanto del governo dispotico¹⁰⁴, Montesquieu mette in luce che è conforme allo «spirito» della democrazia, dove «ogni cittadino deve avere uno zelo illimitato per il bene pubblico», il sistema accusatorio, ossia il tipo di processo penale nel quale l'accusa può essere esercitata da *quisque de populo*¹⁰⁵, mentre nella monarchia, onde evitare il formarsi di una «turba di delatori», come accadde a Roma al

¹⁰³ *EL*, VI, 4, t. I, p. 85 (tr. it. cit., p. 225). È quanto accadeva, secondo Montesquieu, nelle *póleis* greche e nell'antica repubblica romana, dove appunto i giudici «non comunicavano fra loro», ma «ciascuno esprimeva la propria opinione in uno dei seguenti tre modi: *Assolvo, Condanno, Non mi sembra*» (*ibidem*).

¹⁰⁴ *EL*, VI, 7, t. I, p. 90. Ma vedi *EL*, XI, 6, t. I, p. 176 (tr. it. cit., p. 317), dove si osserva che anche nella «maggior parte delle repubbliche antiche» vigeva «l'abuso» per cui il popolo era «allo stesso tempo e giudice e accusatore».

¹⁰⁵ «A Roma era permesso ad un cittadino di accusarne un altro. Ciò era stabilito secondo lo spirito della repubblica [democratica], in cui ogni cittadino deve avere uno zelo illimitato per il bene pubblico; in cui ogni cittadino è tenuto a conservare nelle proprie mani tutti i diritti della patria» (*EL*, VI, 8, t. I, p. 90; tr. it. cit., p. 230).

tempo degli imperatori¹⁰⁶, è bene che il sistema sia di tipo inquisitorio, ovvero che l'accusa nel processo penale sia perseguita – in base ad una giusta legge – da un funzionario pubblico preposto dal sovrano in ogni tribunale: «Noi abbiamo oggi – scrive con riferimento al suo Paese, e prefigurando, in qualche modo, l'odierna figura del pubblico ministero – una legge ammirevole: è quella che vuole che il principe, creato per far eseguire le leggi, proponga un funzionario in ogni tribunale affinché indaghi, a suo nome, su tutti i reati»¹⁰⁷.

(c) Per quanto concerne il terzo tema, il filosofo di La Brède – riprendendo e perfezionando opinioni già chiaramente formulate nelle giovanili *Lettres persanes*¹⁰⁸ – sostiene che «la

¹⁰⁶ «Si seguirono, sotto gli imperatori, i sistemi della repubblica: e subito si vide comparire una genia di uomini funesti, una turba di delatori. Chiunque fosse ricco di vizi e di astuzie, di animo vilissimo e di mire ambiziose, andava alla ricerca di un criminale, la cui condanna potesse riuscir grata al principe: era la via per arrivare agli onori e alla ricchezza [...]» (EL, VI, 8, t. I, pp. 90-91; tr. it. cit., pp. 230-231).

¹⁰⁷ EL, VI, 8, t. I, p. 91 (tr. it. cit., p. 231). Circa i due tipi di processo penale (*accusatorio* o *inquisitorio*), con riferimento alla situazione nella Francia d'antico regime, cfr. A. ESMEIN, *Histoire de la procédure criminelle en France*, cit. Vedi inoltre, sul tema in questione, L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit., pp. 657 (nota 88), 664-665 (nota 111), e M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 45-46, il quale giustamente fa notare, per un verso, che il pubblico funzionario nominato dal monarca di cui parla qui Montesquieu è totalmente separato dal potere giudicante; per l'altro, che la dipendenza formale di tale funzionario dal potere esecutivo (il quale in entrambi i modelli di monarchia moderna delineati nell'*Esprit des lois* è nelle mani del principe), non ne limita per nulla l'autonomia.

¹⁰⁸ In particolare nella *lettre LXXX*, pp. 169-171, dove egli evidenzia, da un lato, che, all'opposto dei paesi europei, dove i castighi, in conformità alla natura «mite» (*doux*) dei loro governi, sono «moderati (*modérés*)», in quelli asiatici, sempre in conformità al carattere in questo caso «severo» (*sévère*) dei loro governi, sono invece «tirannici e spaventosi (*tyranniques et affreux*)»; dall'altro, e correlativamente, che la crudeltà delle pene negli Stati orientali non dimostra affatto che «vi si commettano meno delitti», né che «gli uomini [...] vi siano più ossequenti alle leggi». Al contrario, si registra in tali Stati «una fonte di ingiustizie e di vessazioni» e «perfino che il sovrano, che è la personificazione della legge, vi è meno padrone che in qualunque altro luogo» (citiamo dalla tr. it. di G. Alfieri Todaro-Faranda, intr. di J. Starobinski, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 172-173).

severità delle pene conviene di più (*convient mieux*) al governo dispotico il cui principio è il terrore (*la terreur*), che alla monarchia e alla repubblica, le quali hanno per movente l'onore e la virtù»¹⁰⁹.

In questi due ultimi tipi di governo, alcuni sentimenti o motivi morali, quali l'amor di patria, la vergogna e il timore del biasimo, costituiscono dei freni sufficienti ad arrestare molti reati. In essi «il maggior castigo per una cattiva azione sarà di esserne riconosciuti colpevoli. Le leggi civili perciò vi potranno correggere più facilmente e non avranno bisogno di ricorrere troppo alla forza». Inoltre, in tali Stati «un buon legislatore si dedicherà non tanto a punire i delitti quanto a prevenirli; si applicherà a creare buoni costumi più che ad infliggere supplizi». Nei regimi dispotici, invece, dove si è portati alla «durezza» e alla «crudeltà» e in cui «si è tanto infelici che vi si teme la morte più di quanto non si rimpianga la vita», il rigore e l'atrocità dei supplizi risultano gli unici mezzi idonei all'azione penale del governo¹¹⁰.

Tutto ciò – ossia questa stretta dipendenza della *sévérité* o meno delle pene dalla natura dei governi, o, se si vuole, delle leggi penali (e civili in genere) da quelle politiche¹¹¹ – è ampiamente confermato, secondo Montesquieu, dalla storia sia passata sia recente.

Ad esempio, nell'antica Roma, mentre al tempo dei mitici sette re e sotto i decemviri – quando i tre poteri si trovarono ad essere, come sappiamo, «mal distribuiti» oppure concentrati nelle mani di una sola o di poche persone – le pene furono «severissime»¹¹²; nel periodo della repubblica democratica – allorché il governo, come pure sappiamo, in virtù dell'equilibrata 'ripartizione' dei tre poteri tra le *puissances* fondamentali dello Stato, divenne moderato – esse furono

¹⁰⁹ *EL*, VI, 9, t. I, p. 91 (tr. it. cit., p. 231).

¹¹⁰ *EL*, VI, 9, t. I, pp. 91-92 (tr. it. cit., pp. 231-232).

¹¹¹ Cfr. *EL*, VI, 15; XXIX, 13: t. I, p. 98; t. II, p. 290.

¹¹² *EL*, VI, 15, t. I, pp. 98 (tr. it. cit., p. 238). Sulla «severità», o «crudeltà», delle pene previste dalle leggi delle Dodici Tavole (che furono compilate, com'è noto, dai decemviri), vedi anche *ibidem*, p. 99 ed *EL*, XXIX, 2, t. II, p. 282.

«miti»¹¹³; tornando, poi, ad essere di nuovo crudeli all'epoca del tramonto della repubblica (come mostrano esemplarmente le leggi Cornelie promulgate da Silla e inasprite da Cesare¹¹⁴), e in seguito con l'avvento del governo militare degli imperatori, sebbene questi ultimi cercassero di «mitigare» un simile governo, commisurando – ciò che è tipico della monarchia dei «poteri intermedi» – la durezza delle pene alla condizione o *status* sociale degli accusati¹¹⁵.

Analogamente, «in tutti o quasi gli Stati europei» moderni, le pene «sono andate diminuendo o aumentando a misura che ci si è più avvicinati [come è accaduto, ad esempio, in Inghilterra, dopo la Gloriosa Rivoluzione] o più allontanati [come è avvenuto in Francia, in seguito al progressivo consolidarsi del «potere arbitrario» dei monarchi assoluti] dalla libertà»¹¹⁶.

¹¹³ *EL*, VI, 15, t. I, p. 99 (tr. it. cit., p. 238). Cfr. anche *EL*, VI, 11, dove egli sottolinea che per un «popolo virtuoso», come fu quello romano al tempo della repubblica democratica, «occorrono poche pene» (t. I, p. 93; tr. it. cit., p. 233 [titolo]).

¹¹⁴ «Silla [...] fece le leggi Cornelie. Sembrò che facesse dei regolamenti soltanto per istituire dei delitti. Perciò, qualificando col nome di assassinio una quantità d'azioni, trovò dappertutto degli assassini; e mediante una pratica che fu anche troppo seguita, tese trappole, seminò spine, aprì abissi sulla strada di tutti i cittadini. Quasi tutte le leggi di Silla comportavano soltanto l'interdizione dell'acqua e del fuoco. Cesare vi aggiunse la confisca dei beni, poiché i ricchi, conservando nell'esilio il loro patrimonio, erano più inclini a commettere delitti» (*EL*, VI, 15, t. I, p. 99; tr. it. cit., pp. 238-239). Cfr. *supra*.

¹¹⁵ «Avvicinandosi un poco alla monarchia, le pene vennero divise [dagli imperatori] in tre classi: quelle che riguardavano i personaggi principali dello Stato, e che erano abbastanza miti; quelle che s'infliggevano a persone di rango inferiore, e che erano più severe; e, infine, quelle che riguardavano solo le persone di bassa condizione, e che furono le più rigorose» (*EL*, VI, 15, t. I, p. 100; tr. it. cit., p. 239). Su questa disuguaglianza dei sudditi di fronte alla legge penale - peculiare, come s'è accennato nel testo, della monarchia dei «poteri intermedi» (cfr. *EL*, VI, 2, 10, t. I, pp. 82, 92-93), cui Montesquieu pare alludere nel brano appena citato - vedi le considerazioni di G. TARELLO, *Montesquieu criminalista*, cit., p. 426.

¹¹⁶ *EL*, VI, 9, t. I, p. 92 (tr. it. cit., pp. 231-232). Il riferimento all'Inghilterra e alla Francia lo si desume dal ms. dell'*EL*, dove, al posto del cpv. riportato nel testo, si ha il seguente periodo: «Di due regni europei vicini, uno [quello inglese] è diventato più libero e le pene subito vi sono state mitigate,

In ogni caso, la *sévérité* delle pene non significa affatto una loro maggior efficacia sul piano repressivo e preventivo. Al contrario, l'esperienza dimostra che «nei paesi in cui le pene sono miti, l'animo del cittadino ne è impressionato come lo è altrove da quelle gravi»¹¹⁷. Non bisogna, pertanto, guidare gli uomini con metodi estremi – come accade nel dispotismo – ma conviene essere buoni amministratori dei mezzi che la natura ci offre per questo scopo¹¹⁸. In verità, se si esamina con attenzione «la causa di tutti i rilassamenti, si vedrà che essa deriva dall'impunità dei crimini, e non dalla moderazione delle pene»¹¹⁹.

D'altra parte, «pene esagerate possono corrompere lo stesso dispotismo»¹²⁰, come mostra il caso dell'impero giapponese, il governo «più dispotico che sia mai esistito»¹²¹. Tuttavia, l'«atrocità» delle pene, peraltro perfettamente conforme al carattere parimenti «atroce» dei Nipponici¹²², obbliga spesso a preferire ad esse l'«impunità»¹²³, per cui il regime dispotico,

l'altro [quello francese] ha visto accrescersi il potere arbitrario e il rigore delle pene vi è aumentato in proporzione» (ms. dell'*EL*, cit., t. I, f. 226r).

¹¹⁷ *EL*, VI, 12, t. I, p. 94 (tr. it. cit., p. 233). Cfr. *LP LXXX*, p. 170 (tr. it. cit., p. 172): «[I]n uno Stato non sono le pene più o meno crudeli che fanno obbedire di più alle leggi. Nei paesi dove i castighi sono moderati, se ne ha non meno timore che in quelli in cui sono tirannici e spaventosi [...]. L'immaginazione si piega da sé ai costumi del paese dove si vive: otto giorni di prigione o una leggera ammenda colpiscono lo spirito di un europeo, cresciuto in un paese mite, quanto la perdita di un braccio intimidisce un asiatico»; e *P* 815, in *OC*, II, p. 238: «Delle pene moderate si può dire che hanno lo stesso effetto delle pene atroci sugli spiriti che sono abituati alle pene atroci».

¹¹⁸ Cfr. *EL*, VI, 12-13, t. I, pp. 94, 96-97.

¹¹⁹ *EL*, VI, 12, t. I, p. 94 (tr. it. cit., p. 234; corsivo nostro). La maggiore opera di intimidazione in rapporto ai delitti deriva, dunque, non dalla severità (o tanto meno dalla crudeltà) delle pene, bensì - come sosterrà con forza, successivamente, anche C. BECCARIA (*Dei delitti e delle pene*, § XXVII [*Dolcezza delle pene*]) - dalla certezza della loro punizione.

¹²⁰ *EL*, VI, 13, t. I, p. 95 (tr. it. cit., p. 235).

¹²¹ Ms. dell'*EL*, cit., t. I, f. 245r. Sulla raffigurazione montesquieuiana del Giappone settecentesco come forma estrema di dispotismo, vedi R. MINUTI, *La «tirannia delle leggi»*. Note sul Giappone di Montesquieu, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110, e il nostro *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, cit., pp. 236-237 (nota 102).

¹²² *EL*, VI, 13, XIV, 15, t. I, pp. 96-97, 260 (tr. it. cit., pp. 235-236, 398).

¹²³ *EL*, VI, 13, t. I, p. 97 (tr. it. cit., p. 237).

all'opposto di quelli moderati, pare oscillare – agli occhi di Montesquieu – tra la crudeltà dei supplizi (peculiare di un simile regime è anche la punibilità dell'innocente¹²⁴) e l'impunità dei delitti, entrambe fonti di corruzione, l'una perché abitua gli uomini alla *dureté*, ovvero al dispotismo stesso¹²⁵, l'altra perché è la vera responsabile – come s'è appena visto – della rilassatezza dei costumi, e in pratica dell'aumento dei crimini.

Strettamente connesso al tema della «severità» delle pene, è quello – d'importanza capitale e anch'esso già abbozzato nelle *Lettres persanes*¹²⁶ – della «giusta» proporzione tra pene e delitti¹²⁷. Secondo Montesquieu, perché questa proporzione – che è come «l'anima degli Stati»¹²⁸ – sia tale, occorre *graduare la severità* delle pene alla *gravità* dei delitti, al fine di impedire la commissione del delitto più grave: «È essenziale – scrive nelle prime battute del capitolo 16 del libro VI, specificatamente dedicato al tema in questione – che le pene siano in armonia fra di loro, perché è essenziale che si eviti un grande delitto piuttosto che uno minore, ciò che danneggia maggiormente la società, che non ciò che la colpisce di meno»¹²⁹. «È un gran male, fra di noi [in Francia] – aggiunge poi, a titolo d'esempio – far subire la stessa pena a chi ruba su una strada pubblica e a chi ruba e assassina. È evidente che, per la sicurezza pubblica, bisognerebbe mettere qualche differenza nella pena. In Cina, i ladri sanguinari sono squartati, gli altri no: questa differenza fa sì che vi si rubi, ma non vi si uccida»¹³⁰.

¹²⁴ Cfr. *EL*, VI, 20, XII, 30, t. I, pp. 103, 227; *P* 1693, in *OC*, II, p. 506.

¹²⁵ Cfr. *EL*, VI, 12, t. I, p. 95.

¹²⁶ In particolare nella *lettre* CII, p. 212, dove tra l'altro si legge: «L'uso [dei sultani orientali] di mandare a morte, con un sol cenno, tutti quelli caduti in disgrazia, inverte la proporzione che dovrebbe esserci tra le colpe e le pene, che è come l'*anima degli Stati* e l'*armonia degli imperi*; mentre l'osservanza scrupolosa di questa proporzione dà ai principi cristiani un enorme vantaggio [su quelli d'Oriente]» (tr. it. cit., p. 199; corsivi nostri).

¹²⁷ *EL*, VI, 16, t. I, p. 100 (titolo).

¹²⁸ Cfr. *supra*, nota 126.

¹²⁹ *EL*, VI, 16, t. I, p. 100 (tr. it. cit., p. 240; corsivo nostro).

¹³⁰ *EL*, VI, 16, t. I, pp. 100-101 (tr. it. cit., p. 240). Qualora non vi sia alcuna differenza nelle pene, è necessaria stabilirla, secondo Montesquieu, nella speranza della grazia: «Le lettere di grazia sono un grande ritrovato dei go-

Come si vede, Montesquieu si mostra fermamente convinto – al pari di Beccaria dopo di lui – della capacità dissuasiva delle pene, purché queste siano ben «proporzionate» e portate a conoscenza del pubblico, ovvero del fatto che le sanzioni penali siano *utili* o *servano* a tenere sotto controllo la criminalità, o quantomeno ad impedire, o contenere, la diffusione di quella più grave e nociva per la società¹³¹.

(d) Ma l'obiettivo della graduazione della severità delle pene alla gravità dei delitti non è solo quello *utilitaristico* (o *preventivo*), bensì anche quello di realizzare la giustizia, e soprattutto – relativamente agli Stati moderati – quello di far «trionfare la libertà», di contro all'«arbitrio» e alla «violenza dell'uomo sull'uomo»¹³².

È quanto Montesquieu sottolinea con vigore nel libro XII, incentrato sul quarto dei temi cui si accennava più sopra, vale a dire le «accuse pubbliche o private». Come ci è già capitato

verni moderati. Questo potere di perdonare che ha il principe, saggiamente praticato, può avere effetti meravigliosi. Il principio del dispotismo, che non perdona, e al quale non si perdona mai, lo priva di questi vantaggi» (*ibidem*, p. 101; tr. it. cit., p. 241).

¹³¹ Cfr. *EL*, XIX, 14, t. I, p. 336 (tr. it. cit., p. 472): «Vi sono mezzi per impedire i delitti: sono le pene» (corsivi nostri). Vedi anche *P* 1180, in *OC*, II, p. 312: «Dio fa brontolare il tuono, dice Seneca, *paucorum periculo & multorum metu*. Il legislatore, nello stabilimento delle pene, deve fare la stessa cosa». Di C. BECCARIA, cfr. in particolare il § XII (*Fine delle pene*) del *Dei delitti e delle pene*. Come ha messo in luce L. FERRAJOLI (*Diritto e ragione*, cit., pp. 242, 245-247, 288), il primo assertore moderno di una teoria penale utilitaristica o preventiva è U. GROZIO, *De jure belli ac pacis* (1625), Aalen, Scientia, 1993, lib. II, cap. XX, §§ 6-9, pp. 470-481; dopo di lui, essa sarà riproposta, tra gli altri, da: TH. HOBBS, *De Cive* (1642), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica* (1839), a cura di W. Molesworth, 2ª rist., Aalen, Scientia, 1966, vol. II, cap. III, § 11, p. 188; ID., *Leviathan* (1651), in *The English Works of Thomas Hobbes* (1839), a cura di W. Molesworth, 2ª rist., Aalen, Scientia, 1966, vol. III, capp. XV, XXVIII, pp. 140, 298-299; S. PUFENDORF, *De jure nature et gentium* (1672), Oxford-London, Clarendon Press-Humphrey Milford, 1934, lib. VIII, cap. III, §§ 4, 9, pp. 793-797, 802-803; ID., *De officio hominis et civis* (1673), New York, Oxford University Press, 1927, lib. II, cap. XIII, §§ 2, 4, 6-10, pp. 143-145; e CH. THOMASIIUS, *Institutiones jurisprudentiae divinae* (1688), Aalen, Scientia, 1963, lib. III, cap. VII, §§ 40-43, 53-55, 101, pp. 415-416, 424.

¹³² Cfr. *EL*, XII, 4, t. I, p. 203 (tr. it. cit., p. 343).

di segnalare, il Presidente distingue tra due tipi fondamentali di *libertà politica*: la «libertà della costituzione (*liberté de la constitution*)», o «nel suo rapporto con la costituzione (*dans son rapport avec la constitution*)», e la «libertà del cittadino (*liberté du citoyen*)», o «nel rapporto che ha essa col cittadino (*dans le rapport qu'elle a avec le citoyen*)»¹³³. La prima – analizzata e discussa nel libro XI – è assicurata, come sappiamo, dalla collocazione del potere giudiziario presso organi diversi da quelli presso cui sono collocati i poteri legislativo ed esecutivo; la seconda, invece – affrontata nel libro XII – è garantita soprattutto da una «buona» legislazione penale, e ciò perché tale libertà – che consiste, come pure ci è noto, «nella sicurezza, o perlomeno nell'opinione che si ha della propria sicurezza»¹³⁴ – «non è mai tanto minacciata come nelle accuse pubbliche o private», sicché è appunto dalla *bonté* delle leggi criminali che essa «principalmente dipende»¹³⁵. La libertà viene meno – osserva ancora Montesquieu – allorché non è assicurata l'*innocenza* dei cittadini; le conoscenze acquisite «sulle *règles* più sicure da osservare nei giudizi penali» sono quelle che maggiormente interessano il genere umano: «[n]on è che in base all'uso di queste conoscenze che si può fondare la libertà»¹³⁶. La procedura penale, dunque, è ciò che, secondo il Presidente, interessa di più all'umanità: è soprattutto dalla sua «bontà», come si diceva, che dipende la libertà-sicurezza dei cittadini (o libertà *civile* o *personale*).

Orbene, la procedura penale è buona, ovvero il fine della libertà-sicurezza è raggiunto – o l'innocenza dei cittadini è assicurata –, quando vengono ottemperate tutta una serie di condizioni (o di *règles*), di cui le principali sono: la proporzionalità delle pene, oltre che alla gravità, alla *natura* (o *qualità*)

¹³³ *EL*, XII, 1, t. I, p. 201 (tr. it. cit., p. 341). Cfr. *supra*, p. 87.

¹³⁴ *EL*, XII, 2, t. I, p. 202 (tr. it. cit., p. 342). Cfr. anche *EL*, XI, 6 e XII, 1, t. I, pp. 169, 201.

¹³⁵ *Ibidem*. La *bonté* delle leggi penali, unitamente alla separazione del giudiziario dagli altri poteri fondamentali dello Stato, è ciò che rende il cittadino «libero» - secondo Montesquieu - sia «di fatto» sia «di diritto»: cfr. *EL*, XII, 1, t. I, p. 201 (tr. it. cit., p. 341).

¹³⁶ *Ibidem*.

dei crimini, ovvero il rispetto del principio secondo cui non si devono irrogare per un delitto le pene previste per un altro tipo di delitto¹³⁷; e la condizione o *règle* per cui le azioni perseguite dallo Stato come delittuose sono soltanto le *azioni esteriori*, non già i pensieri, le «parole indiscrete», gli scritti satirici¹³⁸.

Circa la proporzionalità tra le pene e la *natura* (o *qualità*) dei crimini – che costituisce il perno della filosofia penale dell'*Esprit des lois*, nonché il principio che ha maggiormente influito sulla riforma in senso liberale e umanitario della legislazione giudiziaria settecentesca – Montesquieu distingue (e si tratta di una distinzione «molto innovatrice» nell'ambito della cultura criminalistica francese del tempo¹³⁹), quattro li-

¹³⁷ «Il trionfo della libertà si ha quando le leggi penali traggono ogni pena dalla natura particolare del delitto. Cessa ogni arbitrio, la pena non deriva dal capriccio del legislatore, ma dalla natura della cosa; e non è l'uomo che fa violenza all'uomo» (EL, XII, 4, t. I, p. 203; tr. it. cit., p. 343; corsivi nostri). Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, §§ VI (*Proporzione fra i delitti e le pene*) e VIII (*Divisione dei delitti*).

¹³⁸ «Le leggi [statali] non devono preoccuparsi di punire che le azioni esteriori» (EL, XII, 11, t. I, p. 212; tr. it. cit., p. 351). Tra le altre condizioni (o «regole») - enunciate per la maggior parte in EL, XII, 2-3, t. I, pp. 202-203 - ci limitiamo a ricordare: 1) l'imparzialità del giudice; 2) la garanzia che l'accusato sia sentito dal giudice e possa in tale occasione difendersi; 3) la repressione penale della falsa testimonianza; 4) la regola legale di esclusione della testimonianza di familiari dell'accusato; 5) la regola legale, infine, dei due testimoni («Le leggi che fanno perire un uomo sulla base della deposizione di un solo testimone sono fatali per la libertà. La ragione ne esige due, perché un testimone che afferma e un accusato che nega sono in parità, e ci vuole un terzo per risolvere la questione»: EL, XII, 3, t. I, p. 203; tr. it. cit., pp. 342-343). Tra gli autori moderni che prima di Montesquieu hanno rivendicato il principio del *nullum crimen sine actione*, cfr. S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, cit., lib. VIII, cap. III, §§ 8-14, pp. 802-809; ID., *De officio hominis*, cit., lib. II, cap. XIII, §§ 6-14, pp. 144-146; e CH. THOMASIIUS, *Institutiones*, cit., lib. III, cap. VII, §§ 101-110, pp. 424-425; ID., *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705), Aalen, Scientia, 1963, lib. I, cap. V, §§ 5, 8-10, 17-21, pp. 146-147, 149.

¹³⁹ G. TARELLO, *Montesquieu criminalista*, cit., p. 451. Sulla situazione, nella Francia d'*ancien régime*, circa il problema della proporzionalità tra pene e delitti, cfr. in particolare, oltre allo studio già citato di A. Esmein: J.R. RUFF, *Crime, Justice, and Public Order in Old Regime France*, London,

velli (o categorie, o classi) di delitti, secondo un ordine di gravità crescente.

Al livello più basso, egli pone i delitti contro la religione, e nella fattispecie i «sacrilegi semplici» (bestemmie e parole blasfeme in genere). In aperta polemica con quelli che erano le dottrine penalistiche e le pratiche repressive vigenti sotto l'*ancien régime*, la sua tesi di fondo in proposito è che le sanzioni per simili delitti, per non essere «arbitrarie», ma conformi alla «natura della cosa», ossia *giuste*, devono essere esclusivamente di natura religiosa, quali l'espulsione dalle chiese, la privazione della società dei fedeli e simili¹⁴⁰. Diversamente, se il magistrato civile, «confondendo le cose», ricerca il «sacrilegio nascosto», interviene in una sfera – quella interiore, riguardante il rapporto tra l'uomo e Dio – che non è di sua competenza, «distruggendo» così la libertà dei cittadini¹⁴¹. Il male, in que-

Croom Helm, 1984, p. 58-60, 62-63, 70, *passim*; J.-M. CARBASSE, *Introduction historique au droit pénal*, Paris, Puf, 1990, pp. 172-177, 217-218, 257-259, 270-271, *passim*; ID., *Histoire du droit pénal et de la justice criminelle*, Paris, Puf, 2000, pp. 294-350, 354-363; R.M. ANDREWS, *Law, Magistracy and Crime in Old Regime Paris, 1735-1789*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 285-291, 307-311, 417-420, *passim*; R. KINGSTON, *Montesquieu*, cit., pp. 97-130, *passim*; e D.W. CARRITHERS, *Montesquieu and the Liberal Philosophy of Jurisprudence*, cit., pp. 301-320.

¹⁴⁰ *EL*, XII, 4, t. I, p. 204 (tr. it. cit., p. 343): «La pena dei sacrilegi, affinché sia tratta dalla natura della cosa, deve consistere nella privazione di tutti i vantaggi che offre la religione: l'espulsione dai templi, la privazione della società dei fedeli, per un certo tempo o per sempre, la fuga dalla loro presenza, le esecrazioni, le maledizioni, le scomuniche». Cfr. CH. THOMASIIUS, *Institutiones*, cit., lib. III, cap. VII, §§ 22, 25, 34-36, pp. 413-414, e J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* (1689), in ID., *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Torino, Utet, 1977, pp. 136 ss., 141 ss.

¹⁴¹ «Nelle cose che turbano la tranquillità o la sicurezza dello Stato - scrive esattamente Montesquieu -, le azioni segrete sono di competenza della giustizia umana; ma in quelle che offendono la divinità, là dove non vi sia azione pubblica, non vi è materia di reato; tutto vi si passa fra l'uomo e Dio, che sa la misura e il tempo della sua vendetta. Infatti, se confondendo le cose, il magistrato ricerca anche il sacrilegio nascosto, porta una inquisizione su un genere di azioni in cui essa non è necessaria: *distrugge la libertà dei cittadini*, armando contro di loro lo zelo delle coscienze timorate e di quelle ardite» (*EL*, XII, 4, t. I, p. 204; tr. it. cit., pp. 343-344; corsivi nostri). Cfr. con *EL*, XXVI, 12, t. II, p. 179 (tr. it. cit., p. 825): «La *giustizia umana*, che vede sol-

sto campo, è derivato dall'idea che si debba «vendere la Divinità»: ma la Divinità deve essere onorata, e mai vendicata¹⁴². In effetti, se le leggi penali statali pretendessero di vendere un essere infinito, esse si regolerebbero sulla sua infinità, e non invece – come devono – «sulle debolezze, sulla ignoranza, sui capricci della natura umana»¹⁴³.

In questo stesso ordine di idee – ribadite con forza anche in altri luoghi dell'*Esprit des lois*, come nel capitolo 12 del libro XXV, dove si osserva che, in fatto di religione, «bisogna evitare le leggi penali [statali]»¹⁴⁴, e nel capitolo 2 del libro XXVI, dove si enuncia in modo ancora più esplicito e incisivo il principio della separazione della giustizia umana da quella divina (o, se si preferisce, della secolarizzazione del diritto penale)¹⁴⁵ – Montesquieu affronta altri due tipi di reato, essi pu-

tanto le *azioni*, non ha che un patto con gli uomini, che è quello dell'innocenza; la *giustizia divina*, che vede i *pensieri*, ne ha due, quello dell'innocenza e quello del pentimento» (corsivi nostri).

¹⁴² *EL*, XII, 4, t. I, p. 204 (tr. it. cit., p. 344). La frase per cui bisogna «onorare la Divinità, e mai vendicarla» (*ibidem*) fu bollata, nel 1752, dalla Facoltà di Teologia della Sorbona - ciò che attesta, in modo eloquente, quanto essa fosse innovativa nel contesto ideologico-culturale dell'epoca - come «scandalosa, impia, erronea et haeretica» (cfr. CH.-J. BEYER, *Montesquieu et la censure religieuse de «L'Esprit des lois»*, «Revue des sciences humaines», 70 [1953], p. 108, nota 2). Vedi anche, sulla stessa frase, l'obiezione contenuta nella *Lettre au P. B[erthier] J[ésuite] sur l'ouvrage intitulé «L'Esprit des lois»*, pubblicata sul «Journal de Trévoux» dell'aprile 1749, secondo la quale, pur non potendosi vendere totalmente Dio, «vi sono delle circostanze nelle quali occorre punire gli attentati sacrileghi contro Dio, perché ciò serve a riparare il suo culto supremo e a intimidire i malvagi» (in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 7 voll., a cura di E. Laboulaye, Paris, Garnier, 1875-1879, vol. VI, p. 104).

¹⁴³ *Ibidem*. Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § VII (*Errori nella misura delle pene*).

¹⁴⁴ «Bisogna evitare le leggi penali in fatto di religione. Esse imprimono il timore, è vero; ma siccome anche la religione ha le sue leggi penali che ispirano il timore, l'uno è cancellato dall'altro. Fra questi due differenti timori, le anime diventano atroci» (*EL*, XXV, 12, t. II, p. 162; tr. it. cit., p. 809). Cfr. anche *EL*, XXIV, 13, t. II, p. 140.

¹⁴⁵ «Non si deve giudicare con le leggi divine quello che deve essere giudicato con le leggi umane, né regolare con le leggi umane quello che deve essere regolato dalle leggi divine» (*EL*, XXVI, 2, t. II, p. 168; tr. it. cit., pp.

re attinenti alla *lesa maestà divina*, quali la magia e l'eresia, per concludere – sempre in controtendenza rispetto alla cultura penalistica e alle pratiche punitive dell'*ancien régime* – per quanto concerne il crimine di magia, che esso è insussistente sul piano fenomenico, e quindi che «non esiste»; e per quanto riguarda quello di eresia, che si tratta di un reato «suscettibile di un'infinità di distinzioni, interpretazioni, limitazioni»¹⁴⁶. Ne consegue – sottolinea in *EL*, XII, 5, rivolgendosi ai legislatori del suo tempo – che occorre «saper tenere a freno» l'accusa di questi due delitti, giacché essa «può offendere sommamente la libertà ed essere fonte di un'infinità di atti tirannici». Infatti, dal momento che tale accusa «non si basa direttamente sulle azioni di un cittadino, ma piuttosto sull'*idea che ci si è fatta del suo carattere*, diventa pericolosa in proporzione diretta all'ignoranza del popolo; in tal modo un cittadino è sempre in pericolo, perché la migliore condotta del mondo, la morale più pura, la pratica di tutti i doveri, non sono garanzie sufficienti contro il sospetto di questi delitti»¹⁴⁷.

Al livello immediatamente superiore, il Presidente inserisce i crimini contro i «costumi», e in specifico le «violazioni» della «continenza pubblica o privata», ovvero «delle norme sul mo-

815-816). Cfr. anche, dello stesso libro, i capitoli 11-12 (pp. 178-179), dove Montesquieu condanna con estrema durezza l'Inquisizione e i suoi metodi quali esempi flagranti di *confusione* tra giustizia divina e giustizia umana, tra leggi divine e leggi umane. Vedi, sull'argomento (che sarà condiviso e rilanciato con vigore da C. BECCARIA nell'esordio [«A chi legge»] e nel § VII [*Errori nella misura delle pene*] del *Dei delitti e delle pene*), il contributo di Lorenzo Bianchi in questo volume.

¹⁴⁶ *EL*, XII, 6, t. I, p. 208 (tr. it. cit., p. 347). Cfr. anche *EL*, XII, 5, t. I, p. 207 (tr. it. cit., p. 346): «[...] bisogna essere molto circospetti nel punire l'eresia». Sulla non esistenza, sul piano fenomenico, del *crimen magiae*, e la conseguente mancanza di un *corpus delicti*, aveva già insistito CH. THOMASUS, *De crimine magiae*, Halae, Typis Salfedii, 1701, §§ 13, 48, 52-56.

¹⁴⁷ *EL*, XII, 5, t. I, p. 206 (tr. it. cit., pp. 345-346; corsivi nostri). Montesquieu adduce, in proposito, vari esempi tra i quali degno di nota ci sembra soprattutto il seguente: «Sotto il regno di Filippo il Lungo [1317-1322], gli Ebrei furono scacciati dalla Francia, sotto l'accusa di aver avvelenato le fontane per mezzo di lebbrosi. Invero, questa assurda accusa deve far dubitare di tutte quelle originate dall'odio pubblico» (*ibidem*, p. 346).

do in cui è lecito godere dei piaceri derivanti dall'uso dei sensi e dall'unione dei corpi». Diversamente che per le offese alla religione, per questo tipo di delitti egli non arriva fino al punto da richiedere, in base al principio di secolarizzazione, la loro completa esclusione dall'ambito penale. Si mostra, tuttavia, fortemente colpito e indignato del fatto che, ancora ai suoi tempi, il cosiddetto «delitto contro natura», ovvero l'omosessualità, che è «assai spesso» un reato di difficile prova¹⁴⁸, fosse punito, al pari del resto della magia e dell'eresia, col rogo¹⁴⁹. In ogni caso, anche per questo genere di crimini – lesivi della morale sessuale corrente e che sono frutto «non tanto della cattiveria quanto dell'oblio o del disprezzo di sé»¹⁵⁰ – le pene, per essere rispondenti alla «natura della cosa», ossia giuste, devono essere proporzionate alla *qualità* del crimine, e di conseguenza consistere in sanzioni quali «la privazione dei vantaggi che la società ha attribuito alla purezza dei costumi, le multe, la vergogna, la necessità di nascondersi, l'infamia pubblica, l'espulsione dalla città e dalla società»¹⁵¹.

¹⁴⁸ «[...] è assai spesso oscuro» (*EL*, XII, 6, t. I, p. 208; tr. it. cit., p. 347). L'esempio che Montesquieu propone, al riguardo, è il seguente: «Siccome per sua natura questo delitto [il delitto contro natura] è nascosto, è avvenuto spesso che i legislatori lo abbiano punito basandosi sulla deposizione di un fanciullo. Era, questo, spalancare la porta alla calunnia. "Giustiniano", dice Procopio [*Storia segreta*, cap. XI], "pubblicò una legge contro questo delitto; fece rintracciare coloro che ne erano colpevoli non soltanto dopo la promulgazione della legge, ma anche prima. La deposizione di un testimone, talvolta di un fanciullo, talaltra di uno schiavo, bastava, soprattutto contro i ricchi e contro quelli che appartenevano alla fazione dei Verdi» (*ibidem*, p. 207). Sulla difficoltà di provare, o confutare, le accuse di omosessualità insisterà anche C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § XXXI (*Delitti di prova difficile*).

¹⁴⁹ Cfr. *EL*, XII, 6, t. I, p. 208.

¹⁵⁰ *EL*, XII, 4, t. I, p. 205 (tr. it. cit., p. 344).

¹⁵¹ *Ibidem*. Cfr., in proposito, anche il testo, più dettagliato, del ms. dell'*EL*, cit., t. III, ff. 14v-16r: «Le pene consistono nella privazione dei vantaggi che la società ha attribuito alla purezza dei costumi: per esempio, la punizione per il matrimonio contratto contro le leggi consiste nella nullità di quello stesso matrimonio, la privazione di tutti i vantaggi civili che ne sarebbero derivati; le pene contro coloro che non si sposano, sono delle ammende, cioè delle privazioni di successione. E la pena contro coloro che abusano dei piaceri o corrompono i disegni della natura, che ne traviano le delizie, deve

Al terzo livello, Montesquieu colloca i reati che «turbano la tranquillità dei cittadini», e più precisamente gli atti che rappresentano «una semplice offesa dei regolamenti del vivere civile». Anche qui le pene, per essere conformi alla «natura della cosa», devono essere in rapporto con tale tranquillità, e consistere quindi nella prigione, nell'esilio, nelle correzioni e in altre sanzioni che «riportino e facciano rientrare gli spiriti inquieti nell'ordine costituito»¹⁵².

Al quarto ed ultimo livello, il Presidente situa i delitti in senso proprio e stretto, ossia le azioni che violano la «sicurezza» delle persone e dei beni, sostenendo in proposito che le pene corrispondenti sono i «supplizi», vale a dire le pene capitali. A differenza di Beccaria, ma al pari di altri illustri pensatori settecenteschi (Diderot, Rousseau, Genovesi, Filangieri, Kant, Anselm Feuerbach, ecc.), Montesquieu non è dunque contrario in linea di principio alla pena di morte¹⁵³. Tuttavia,

essere la vergogna [...]. In questi casi gli uomini, stanchi delle affezioni e delle difficoltà connesse al loro delitto stesso, ritornano facilmente agli istinti della natura e rientrano nei suoi disegni».

¹⁵² *EL*, XI, 4, t. I, p. 205 (tr. it. cit., pp. 344-345). Cfr. anche *EL*, XXVI, 24, t. II, p. 193 (tr. it. cit., p. 839), dove Montesquieu raccomanda di «non [...] confondere le gravi violazioni della legge con la violazione delle semplici disposizioni di polizia», giacché «si tratta di cose d'ordine diverso».

¹⁵³ Vedi, per D. DIDEROT, le *Osservazioni sull'istruzione dell'imperatrice di Russia ai deputati per la elaborazione delle leggi* (1774), in ID., *Scritti politici*, a cura di F. Diaz, Torino, Utet, 1967, § LXII, pp. 412-413; per J.-J. ROUSSEAU, il *Contratto sociale* (1762), in ID., *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Torino, Utet, 1970, lib. II, cap. 5, pp. 747-748; per A. GENOVESI, *Della Diceosina, o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766), ed. a cura di F. Arata, Milano, Marzorati, lib. I, cap. XIX, §§ 6, 10, pp. 236, 238; per G. FILANGIERI, la *Scienza della legislazione* (1780-88), ed. a cura di V. Frosini, revisione critica dei testi di F. Riccobono, 2 tt., Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1984, t. I, lib. III, cap. XXX, pp. 547-550; per I. KANT, *I principi metafisici della dottrina del diritto* (1797), in ID., *Scritti politici*, tr. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino, Utet, 1995³, Parte II, 49 E, pp. 520-527; per P.J.A. FEUERBACH, infine, lo scritto *Der Tod ist das grösste Übel und die abscheulichste Strafe*, «Bibliothek für die peinliche Rechtswissenschaft und Gesetzkunde», II Band, Göttingen 1800, in particolare pp. 251-254 e 265-268. È doveroso ricordare, tuttavia, che neppure Beccaria, per quanto la rigetti in linea di principio, esclude del tutto la pena di morte: cfr. *infra*, nota 189.

rispetto alle pratiche correnti nel suo tempo, egli ne restringe drasticamente il campo di applicazione ai soli reati di alto tradimento¹⁵⁴, di omicidio o tentato omicidio, di ratto e di stupro¹⁵⁵, e infine di furto delle ricchezze, là dove il rapinatore, come il più delle volte accade, sia una persona sprovvista di beni, per cui non è punibile, come sarebbe meglio e più conforme alla natura, con una sanzione pecuniaria¹⁵⁶. Le pene per i delitti contro la *sûreté* – scrive letteralmente in XII, 4 e si tratta del passaggio-chiave di questo capitolo – «sono quelle che si sogliono chiamare supplizi. È una specie di taglione (*une espèce de talion*), per cui la società rifiuta la sicurezza a un cittadino che ne ha privato, o ha voluto privarne, un altro. Questa pena è tratta dalla natura della cosa, attinta dalla ragione e dalle fonti del bene e del male (*tirée de la nature de la chose, puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal*). Un cittadino merita la morte quando ha violato la sicurezza al punto di aver tolto la vita, o tentato di toglierla. Questa pena di morte è come il rimedio della società malata (*comme le remède de la société malade*). Quando si viola la sicurezza dei beni, possono esservi delle ragioni perché la pena sia capitale; ma varrebbe forse meglio, e sarebbe più naturale, che la pena dei reati contro la sicurezza dei beni fosse punita con la perdita dei beni; e così dovrebbe essere se le fortune fossero comuni o uguali. Ma siccome è proprio chi è privo di beni che attacca più spesso quelli degli altri, si è reso necessario supplire alla pena pecuniaria con quella corporale»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cfr., ad es., *EL*, VI, 2, t. I, p. 84 (tr. it. cit., p. 224): negli Stati moderati, dove «la testa dell'ultimo tra i cittadini è degna di considerazione [...], *non lo si priva della vita che quando lo accusa la patria stessa* [...]» (corsivo nostro).

¹⁵⁵ Cfr. *EL*, XII, 4, t. I, p. 205.

¹⁵⁶ Ad ulteriore conferma dell'atteggiamento assai critico di Montesquieu verso un'eccessiva estensione dell'applicazione della pena di morte - sulla cui «liceità», peraltro, egli torna ad insistere anche in *EL*, XV, 2, t. I, p. 263, contrapponendola alla «illiceità» della schiavitù - vedi, ad es., *EL*, VI, 15, t. I, p. 99, dove si esaltano gli antichi Romani perché non inflissero, durante il periodo repubblicano, una simile pena e perché concessero all'imputato «il diritto [...] di ritirarsi prima del giudizio» (tr. it. cit., p. 238); oppure VI, 18, t. I, pp. 102-103 e XXX, 19, t. II, pp. 328-332, dove si elogiano i primitivi popoli germanici per aver preferito le pene pecuniarie a quelle corporali.

¹⁵⁷ *EL*, XII, 4, t. I, p. 205 (tr. it. cit., p. 345).

Come si vede, con più nettezza e precisione rispetto a quelli finora considerati, emergono da quest'ultima categoria o classe di crimini, e in particolare dal brano appena citato, sia l'obiettivo utilitaristico (o preventivo) della pena sia quello per cui essa attua la giustizia: posta al vertice di una scala di sanzioni di gravità crescente, la pena di morte, infatti, da un lato – in quanto massimo dei mali – gioca un ruolo dissuasivo cruciale (è come *le remède de la société malade*) e, dall'altro – in quanto *tirée de la nature de la chose* e *puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal* – realizza la giustizia. In altri termini, essa si configura non solo come il *mezzo* più efficace per la realizzazione del fine utilitaristico della prevenzione di futuri delitti (ovvero quale principale deterrente per distogliere i cittadini dal commettere i crimini più efferati), ma anche – in conformità all'assunto basilare della dottrina *retributiva* della pena – come *fine a se stessa*, e cioè quale «castigo», o «corrispettivo», o «riparazione», o, appunto, «retribuzione» del reato commesso, giusta la legge del taglione (o principio del contrappasso). Legge (o principio) che Montesquieu, seppure in termini un po' sfumati (parla, in effetti, di un'*espèce de talion*), richiama esplicitamente nell'ultimo brano citato e che nel capitolo 1 del libro I dell'*Esprit des lois* include – giusnaturalisticamente – tra i «*rappports d'équité* anteriori alla legge positiva che li stabilisce»¹⁵⁸.

¹⁵⁸ «Bisogna [...] ammettere rapporti d'equità anteriori alla legge positiva che li stabilisce: come per esempio che, supposto l'esistenza di società formate di uomini, sarebbe giusto conformarsi alle loro leggi; che, se vi fossero esseri intelligenti i quali avessero ricevuto un beneficio da un altro essere, quelli dovrebbero essergliene grati; che, se un essere intelligente avesse creato un essere intelligente, il creato dovrebbe restare nella dipendenza che fin dall'origine ha ricevuto; *che un essere intelligente, il quale abbia fatto del male ad un altro essere intelligente, merita di ricevere lo stesso male*; e così via» (*EL*, I, 1, t. I, p. 8; tr. it. cit., p. 148; corsivo nostro). Cfr. anche ms. dell'*EL*, cit., t. I, f. 259r/v, dove si osserva che la legge del taglione «sembra tratta dal seno della giustizia (*dans le sein de la justice*)» e che «si può abusare [di essa] come di tutte le altre leggi e violare, mediante un principio di equità (*un principe d'équité*), l'equità stessa (*l'équité même*)». Sul giusnaturalismo di Montesquieu, vedi in particolare M.H. WADDICOR, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, e M.A. CATTANEO, *Il liberalismo*

Coerentemente con la sua visione dualistica delle istituzioni umane, assai differenti sono comunque, a suo giudizio, sia l'ampiezza del ricorso sia le modalità di applicazione di tale legge nei paesi asiatici rispetto a quelli europei: «Gli Stati dispotici [d'Oriente], che amano le leggi semplici – osserva, infatti, in *EL*, VI, 19 – fanno grande uso della legge del taglione. Gli Stati moderati [d'Occidente] l'ammettono qualche volta; ma c'è questa differenza, che i primi la fanno esercitare rigorosamente e gli altri la temperano quasi sempre»¹⁵⁹.

In ogni caso lo scopo, o la funzione, più importante del principio della proporzionalità (o graduazione) delle pene, oltre che alla *gravità*, alla *natura* dei delitti è – come si diceva più sopra – quello di far «trionfare la libertà» e di impedire «l'arbitrio»¹⁶⁰. Quest'ultimo, in effetti, si afferma – e con esso il dispotismo (ovvero il regime della «violenza dell'uomo sull'uomo»¹⁶¹) – ogniqualvolta tale proporzionalità non viene osser-

penale di Montesquieu, pp. 17-30, *passim*; sulla sua concezione della giustizia, invece, soprattutto S.M. MASON, *Montesquieu's Idea of Justice*, The Hague, Nijhoff, 1975; circa la legge del taglione, infine, cfr. R. DRAÏ, *Le mythe de la loi du talion*, Paris, Anthropos, 1996.

¹⁵⁹ *EL*, VI, 19, t. I, p. 103 (tr. it. cit., p. 242; corsivi nostri). Per un'analisi dettagliata e persuasiva delle considerazioni montesquieuiane sulla legge del taglione, nonché delle espressioni, ad essa riferibili, *tirée de la nature de la chose* e *puisée dans la raison et dans les sources du bien et du mal*, vedi J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*. *Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, pp. 110-120.

¹⁶⁰ Cfr., in proposito, il titolo (*La libertà è favorita dalla natura delle pene e dalla loro proporzione*), il primo cpv. (già citato: vedi *supra*, nota 137) e la conclusione («Tutto quello che [ho detto] è attinto dalla natura, ed è assai favorevole alla libertà») del cap. 4 del libro XII dell'*Esprit des lois*, t. I, pp. 203, 205 (tr. it. cit., pp. 343, 345).

¹⁶¹ In tale regime, infatti, regnando l'«arbitrio», ovvero non essendoci vere e proprie leggi, è come se non venisse mai meno lo «stato di guerra» che si instaura, secondo Montesquieu, «non appena [gli uomini] si costituiscono in società» (*EL*, I, 3, t. I, p. 11; tr. it. cit., p. 151). Vedi anche *Romains IX*, in *OC*, I, C, p. 415, dove si afferma che coloro i quali vivono sotto il giogo del dispotismo «si opprimono» l'un l'altro «senza resistenza», ed *EL*, V, 17, t. I, p. 75, in cui si osserva che in tale forma violenta di governo «gli individui si ritengono legati esclusivamente dai castighi che gli uni infliggono agli altri» (tr. it. cit., p. 214). Per l'espressione «violenza dell'uomo sull'uomo», vedi l'*incipit* di *EL*, XII, 4, t. I, p. 203 (tr. it. cit., p. 343).

vata, come anche tutte le volte che non è rispettata l'altra fondamentale condizione, vale a dire la *règle* per cui le leggi dello Stato devono perseguire come delittuose soltanto le *azioni esteriori*, ovvero esclusivamente i reati *empiricamente* accertabili ed *effettivamente* lesivi della sua «sicurezza» o di quella dei singoli cittadini. Diversamente, si precipita appunto nel dispotismo, ovvero nel regno dell'«arbitrio» e della «violenza».

Occorre, pertanto, in primo luogo, fissare in termini chiari e precisi che cosa si intende per un delitto prettamente politico quale è quello – di primaria importanza nella legislazione penale dell'*ancien régime*¹⁶² e su cui, non a caso, Montesquieu si sofferma più a lungo nel libro XII¹⁶³ – di *lesa maestà umana*: «Le leggi della Cina – osserva, a questo proposito, in *EL*, XII, 7 – stabiliscono che chiunque manchi di rispetto all'imperatore debba essere punito con la morte. Siccome però non precisano in che cosa consista questa mancanza di rispetto, tutto può fornire un pretesto per togliere la vita a chi si vuole, e sterminare la famiglia che si desidera»¹⁶⁴. E più avanti, sullo stesso argomento: «Una legge inglese, passata sotto Enrico VIII, dichiarava colpevoli di alto tradimento tutti coloro che avessero predetto la morte del re. Questa legge era assai vaga (*bien vague*). Il dispotismo è così terribile che si ritorce perfino contro coloro che l'esercitano. Durante l'ultima malattia di questo re, i medici non osarono mai dichiarare che egli era in pericolo, e agirono senza dubbio conseguentemente»¹⁶⁵.

Bisogna, in secondo luogo, non estendere indebitamente la fattispecie di tale delitto ad azioni del tutto eterogenee, e spesso di scarsa portata¹⁶⁶, oppure rivolte non contro la persona

¹⁶² Cfr. B. GARNOT, *La législation et la répression des crimes dans la France moderne*, «Revue historique», 119 (1995), n. 593, p. 77.

¹⁶³ Precisamente nei capitoli 7-13 e 15-18 di tale libro, vale a dire in ben 11 dei trenta capitoli di cui esso si compone.

¹⁶⁴ *EL*, XII, 7, t. I, p. 208 (tr. it. cit., p. 348). «Basta che il delitto di lesa maestà sia formulato in termini vaghi (*vagues*) - commenta Montesquieu a conclusione del capitolo - perché il governo degeneri in dispotismo» (*ibidem*, p. 209).

¹⁶⁵ *EL*, XII, 10, t. I, p. 211 (tr. it. cit., p. 351).

¹⁶⁶ «È [...] un gravissimo abuso quello di dare il nome di delitto di lesa maestà ad un'azione che non lo è. Una legge degli imperatori [Graziano, Va-

del re, bensì quella dei suoi ministri, come accadde, ad esempio, nel processo al marchese di Cinq-Mars, allorché il relatore, volendo provare che questi era colpevole di un simile reato per aver tentato di allontanare dalla direzione degli affari il cardinale di Richelieu, affermò (adoperando il linguaggio tipico della «servitù»¹⁶⁷): «Il delitto che tocca la persona dei ministri dei principi è reputato, secondo le costituzioni imperiali [romane], della stessa gravità di quello che tocca la loro persona. Un ministro serve il principe e lo Stato; lo si toglie ad entrambi: è come se si privasse il primo d'un braccio, e il secondo di una parte della sua potenza»¹⁶⁸.

Si devono escludere, in terzo luogo – in ossequio al principio del *nulla poena sine crimine* – dall'ambito del delitto di lesa maestà, i semplici pensieri o le mere intenzioni di commetterlo, come pure la maldicenza politica (le «parole indiscrete») e gli scritti satirici. «Un certo Marsia – scrive Montesquieu a proposito dei reati di pensiero – sognò di tagliare la gola a Dionigi [il Vecchio, tiranno di Siracusa]. Questi lo fece mettere a morte, sostenendo che non lo avrebbe mai sognato la notte se non vi avesse pensato durante il giorno. *Fu questo un atto*

lentiniano e Teodosio] perseguiva come sacrileghi coloro i quali mettevano in discussione il giudizio del principe, e dubitavano dei meriti di quelli che egli aveva scelto per qualche carica [...]. Un'altra legge di Valentiniano, Teodosio, Arcadio dichiara colpevoli di lesa maestà i falsari. Ma non era, questo, confondere le idee delle cose? Assegnare ad un altro delitto il nome di lesa maestà, non è forse diminuire l'orrore del delitto di lesa maestà?» (*EL*, XII, 8, t. I, pp. 209-210; tr. it. cit., pp. 348-349).

¹⁶⁷ «Se la servitù scendesse sulla terra, non parlerebbe diversamente» (*EL*, XII, 8, t. I, p. 210; tr. it. cit., p. 349).

¹⁶⁸ *Ibidem*. Il fatto e la considerazione finale (vedi *supra*, nota 167) sono riportati pure, ma più brevemente, in *P* 947, in *OC*, II, p. 268. Cfr. anche il ms. dell'*EL*, che così prosegue (cit., t. III, f. 37v): «Questa legge [che dichiara rei del delitto di lesa maestà gli autori d'attentati contro la persona dei ministri del principe] è in tutte le sue disposizioni così esagerata, e così pervasa di uno spirito di collera, di vendetta e di esasperazione, che sembra che coloro i quali ne furono gli artefici ignorassero i limiti posti dalla natura alle pene». Henri Coiffier de Ruzé, marchese di Cinq-Mars (1620-1642), favorito e grande scudiero di Luigi XIII, cospirò con Gastone d'Orléans per togliere il potere a Richelieu, concludendo a tal fine un trattato con la Spagna. Condannato a morte, fu decapitato a Lione.

*di grande tirannide; poiché, quand'anche ci avesse pensato, non per questo aveva tradotto in pratica il suo pensiero*¹⁶⁹. E a proposito della maldicenza politica (o dei reati di parola): «*Nulla rende [...] il delitto di lesa maestà più arbitrario che quando lo si fa consistere in parole indiscrete [...]. Le parole non costituiscono un corpo di reato; esse non restano che nel campo delle idee. La maggior parte delle volte non significano nulla in se stesse, ma per il tono con cui vengono pronunciate. Spesso, ripetendo le stesse parole, non si rende lo stesso senso; questo senso dipende dal legame che hanno con altri elementi. Talvolta il silenzio esprime più di qualunque discorso. Non vi è nulla di più equivoco di tutto ciò. Come farne, dunque, un delitto di lesa maestà? In tutti i luoghi in cui si è stabilita questa legge, non soltanto non esiste più la libertà, ma nemmeno la sua ombra*»¹⁷⁰. Circa, infine, gli scritti satirici (o i reati di stampa), il Presidente sottolinea che essi contengono certamente «qualcosa di più permanente delle parole», ma che quando, così come del resto queste ultime, non sono uniti ad un'azione criminosa, né la preparano, «non costituiscono materia del delitto di lesa maestà»¹⁷¹.

¹⁶⁹ *EL*, XII, 11, t. I, p. 212 (tr. it. cit., p. 351; corsivo nostro). Cfr. TH. HOBBS, *Leviathan*, ed. cit., cap. XXVII, p. 278: «[...] per le intenzioni, che non si manifestano mai con atti esteriori, non vi è posto all'accusa umana» (citiamo dalla tr. it. di M. Vinciguerra, intr. di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 259).

¹⁷⁰ *EL*, XII, 12, t. I, p. 212 (tr. it. cit., pp. 351-352; corsivi nostri). «Si capovolge tutto - osserva ancora Montesquieu - se si fa delle parole un delitto capitale, invece di considerarle come il segno di un delitto capitale» (*ibidem*, pp. 213-213; tr. it. cit., p. 352).

¹⁷¹ *EL*, XII, 13, t. I, p. 214 (tr. it. cit., p. 353). Sulle parole, cfr. *EL*, XII, 12, t. I, p. 213: «Le parole che sono unite ad un'azione assumono la natura di questa azione [...]. Non sono le parole che vengono punite: ma un'azione commessa, nella quale s'impiegano le parole. Esse non diventano crimini che quando preparano, accompagnano o seguono un'azione delittuosa» (tr. it. cit., p. 352; corsivo nostro). Vedi, inoltre, sempre con riferimento al delitto di lesa maestà umana, *EL*, XII, 17, t. I, p. 217, dove si qualifica come «dura» la legge che ordina, sotto pena di morte, di rivelare le cospirazioni contro lo Stato alle quali non si è neppure preso parte; e XII, 18, t. I, p. 217, dove si sottolinea che nei governi moderati - nei quali peraltro, in circostanze di estremo pericolo per le istituzioni, è consentito, secondo Montesquieu, sospendere

Per salvaguardare al massimo la libertà civile o personale e ridurre al minimo i rischi di dispotismo non bastano, tuttavia, la definizione chiara e precisa del crimine di lesa maestà umana e la depenalizzazione dei reati d'opinione, di parola e di stampa, ovvero la garanzia più assoluta della libertà di pensiero e d'espressione; è indispensabile anche – e si tratta di un ultimo cruciale aspetto della filosofia penale di Montesquieu, che attesta l'ampiezza del suo liberalismo – che le pene che si infliggono siano strettamente «necessarie» (*nulla poena sine necessitate*), ossia rappresentino solo l'*ultima ratio*, l'ultimo rimedio cui ricorre il legislatore: «Tutte le pene che non derivino dalla necessità sono tiranniche. La legge non è puro atto di forza: le cose indifferenti per loro natura non sono di sua competenza»¹⁷². Si tratta, com'è stato giustamente osservato, di un'affermazione «rivoluzionaria»¹⁷³, che sarà fatta propria da Beccaria¹⁷⁴ e recepita in tutte le costituzioni uscite dalla Rivo-

momentaneamente i diritti civili, come è previsto in Inghilterra col *bill of attainder* (cfr. *EL*, XII, 19, t. I, p. 219) -, allorché i cospiratori siano stati annientati, bisogna affrettarsi a rientrare il più presto possibile nell'«ordine normale di governo, dove le leggi proteggono tutti, e non si armano contro nessuno» (tr. it. cit., p. 356).

¹⁷² *EL*, XIX, 14, t. I, p. 336 (tr. it. cit., p. 473; corsivi nostri). Un concetto analogo è espresso in *P* 815, in *OC*, II, p. 238. Tra le «cose indifferenti» - ovvero tra gli ambiti della vita socio-culturale in cui, non essendovi crimini, è assolutamente illegittimo l'intervento della pena statale - Montesquieu ha in mente soprattutto i «costumi» e le «usanze», i quali, a suo avviso, non devono essere imposti (o modificati) - come fece, ad es., Pietro I il Grande coi suoi provvedimenti «tirannici» volti a 'occidentalizzare' la Russia - per mezzo di «leggi», bensì mediante altri «costumi» e altre «usanze», ovvero con gli «esempi» (*ibidem*, pp. 472-473; cfr., al riguardo, anche *EL*, XIX, 17, t. I, p. 339 [tr. it. cit., p. 475]: «I principi [della Cina] che, invece di governare con la forza dei riti, governarono con la forza dei supplizi, vollero far fare ai supplizi quello che non è in loro potere, cioè dare dei costumi»).

¹⁷³ L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit. p. 391. Cfr. anche M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., p. 60.

¹⁷⁴ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, § II (*Diritto di punire*): «Ogni pena che non derivi dall'assoluta necessità, dice il grande Montesquieu, è tirannica; proposizione, che si può rendere più generale così: ogni atto di autorità di uomo a uomo che non derivi dall'assoluta necessità è tirannico [...]. Fu dunque la necessità che costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà: egli è adunque certo che ciascuno non ne vuol mettere nel

luzione francese¹⁷⁵, e che costituisce – assieme al principio, ad essa indissolubilmente connesso, della *moderazione* (o *mitigazione*) delle pene – «forse il tratto più caratteristico del movimento penale riformatore sviluppato dall'Illuminismo»¹⁷⁶.

5. *Montesquieu umanista*

Si è insistito finora soprattutto sull'aspetto *liberale* della filosofia penale di Montesquieu. Vale la pena, per concludere, insistere, con altrettanta forza, anche sull'altro aspetto fondamentale che la contraddistingue, e che è già variamente emerso nelle pagine precedenti, vale a dire l'*umanitarismo*.

Numerosi sono i luoghi dell'*Esprit des lois* dai quali traspare il senso d'umanità in campo penale del Presidente, come ad esempio in VI, 9, dove, parlando dalla «giustizia atroce» dei sultani orientali, egli dichiara di «sentire», «con una specie di dolore, i mali di cui soffre la natura umana»¹⁷⁷; o in VI, 12, dove afferma che le pene crudeli, o eccessive, «depravano» l'animo degli uomini¹⁷⁸; oppure in VI, 13, dove osserva che esse «corrompono» perfino un regime, già per sua essenza corrotto, qual è il dispotismo¹⁷⁹; o, ancora, in XXIX, 2, dove, dopo aver brevemente ricordato la legge delle Dodici Tavole che permetteva al creditore di tagliare a pezzi il debitore insolubile, s'interroga, con evidente disapprovazione e disgusto: «Le

pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire; tutto il di più è abuso e non giustizia, è fatto, ma non già diritto» (*Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, cit., vol. I, pp. 29 e 31).

¹⁷⁵ Cfr. l'art. 8 della Dichiarazione dei diritti del 1789, l'art. 16 della Dichiarazione del 1793 e l'art. 12 della Costituzione del 1795, i quali tutti, con lievissime variazioni, recitano che «la loi ne doit établir que des *peines* strictement et évidemment *nécessaires* [...]» (corsivi nostri).

¹⁷⁶ L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit., p. 392.

¹⁷⁷ *EL*, VI, 9, t. I, p. 92 (tr. it. cit., p. 232). Cfr. anche *EL*, XXVI, 24, t. II, p. 193.

¹⁷⁸ *EL*, VI, 12, t. I, p. 95 (tr. it. cit., p. 235).

¹⁷⁹ *EL*, VI, 13, t. I, p. 95 (tr. it. cit., p. 235).

leggi [penali] più crudeli saranno dunque le migliori? Il bene consisterà nell'eccesso, e tutti i rapporti fra le cose andranno distrutti?»¹⁸⁰.

Ma forse i luoghi in cui con più forza emerge l'atteggiamento umanitario di Montesquieu sono quelli relativi alla pratica della tortura giudiziaria (di cui peraltro egli, in qualità di giudice penale, fu in più occasioni testimone diretto) e alla «violazione» delle «regole di pudore» nella punizione dei delitti.

Circa la tortura giudiziaria, infatti, il Presidente la condanna senza mezzi termini e con riferimento a tutte le forme di governo (compreso il dispotismo), non solo perché *inutile* (una «nazione assai progredita [l'Inghilterra]» – osserva, al riguardo, in *EL*, VI, 17 – «l'ha eliminata senza inconvenienti. Essa non è dunque necessaria per sua propria natura»¹⁸¹) e *inefficace* (nove persone su dieci, colpevoli o innocenti che siano, resistono ai più inumani tormenti¹⁸²), ma anche e soprattutto perché *lesiva della dignità della persona umana*: «Tante persone competenti – dichiara sempre in VI, 17 – e tanti brillanti ingegni hanno scritto contro questa pratica, che io non oso parlare dopo di loro. Stavo per dire che essa potrebbe convenire ai governi dispotici, ove tutto ciò che suscita paura rientra di più nei metodi del governo; stavo per dire che gli schiavi, presso i Greci e i Romani... *Ma sento la voce della natura che grida contro di me*»¹⁸³.

¹⁸⁰ *EL*, XXIX, 2, t. II, p. 282 (tr. it. cit., pp. 929-930). Cfr. anche *EL*, XII, 21 e XV, 2, t. I, pp. 220-221, 262-263, dove Montesquieu condanna già con estrema durezza la *cruauté* delle antiche leggi romane contro i debitori insolubili.

¹⁸¹ *EL*, VI, 17, t. I, p. 102 (tr. it. cit., p. 241).

¹⁸² Cfr. *P* 643, in *OC*, II, pp. 202-203.

¹⁸³ *EL*, VI, 17, t. I, p. 102 (tr. it. cit., p. 241; corsivo nostro). Tra coloro che hanno scritto contro la tortura giudiziaria, prima di Montesquieu, si menziona di solito AUGUSTIN NICOLAS, consigliere al Parlamento di Besançon (*Si la torture est un moyen seur à vérifier les crimes secrets* [...], Amsterdam, Wolfgang, 1682), ma non si possono non ricordare, in proposito, autori di ben altra levatura, e ben noti al Presidente, come, ad es., SANT'AGOSTINO (*La Città di Dio* [412-16], a cura di C. Carena, Torino, Einaudi-Gallimard, 1992, lib. XIX, cap. 6, pp. 910-911); oppure M. DE MONTAIGNE (*Saggi* [1580], a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1982, lib. I, cap. V, pp. 474-475).

Analogamente, per quanto concerne la «violazione» delle «regole di pudore» nella punizione dei crimini, Montesquieu la condanna con altrettanta risolutezza e sempre in nome della «natura», intesa anche qui – come è stato acutamente sottolineato – «nella migliore prospettiva giusnaturalistica», ossia quale «delicato rispetto per la dignità della persona umana»¹⁸⁴: «Un'antica usanza dei Romani – egli scrive, in proposito, nel capitolo 14 del libro XII dell'*Esprit des lois* – vietava di mandare a morte le ragazze ancora vergini». Tiberio, «tiranno astuto e crudele», «escogì l'espedito di farle violare dal carnefice prima di mandarle al supplizio». E, in modo ancora più efficace e con un evidente moto di ribrezzo e d'orrore, nelle battute finali del capitolo: «Quando la magistratura giapponese ha fatto esporre nelle pubbliche piazze le donne nude e le ha costrette a camminare alla maniera delle bestie, *ha fatto fremere il pudore*; ma, quando ha voluto costringere una madre..., quando ha voluto costringere un figlio..., non posso terminare, *ha fatto fremere la natura stessa*»¹⁸⁵.

Come altri fondamentali aspetti della filosofia penale di Montesquieu – quali, in particolare, la separazione tra giustizia umana e giustizia divina, la proporzionalità tra pena e delitto e la moderazione e minimizzazione delle pene – anche questo, attinente al suo sentimento umanitario¹⁸⁶, oltre ad es-

¹⁸⁴ M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 49 e 80.

¹⁸⁵ *EL*, XII, 14, t. I, p. 215 (tr. it. cit., p. 354; corsivi nostri). Sull'umanitarismo di Montesquieu - non privo, per la verità, di qualche ombra, come attesta, ad es., la sua proposta (avanzata in *EL*, VI, 12, t. I, p. 94) di continuare ad infliggere ai disertori (in quanto, a suo giudizio, più 'dissuasiva'), anziché la pena di morte, come era stato stabilito nel suo Paese da un'ordinanza del 2 luglio 1716, quella infamante del taglio del naso e delle orecchie - vedi in particolare P. BARRIÈRE, *L'humanisme de «L'Esprit des lois»*, in AA.VV., *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, cit., pp. 97-115; J. GRAVEN, *Montesquieu et le droit pénal*, cit., pp. 244-245; e, soprattutto, M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 48-50, 79-80, 83, 85-90.

¹⁸⁶ Cfr., in proposito, M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 50, 88-90, il quale osserva giustamente che ciò che parla attraverso la «voce della natura» costituisce non solo «il messaggio e l'insegnamento più importante che ci viene da Montesquieu», ma testimonia altresì «la presenza e la forza del sentimento all'interno dell'Illuminismo, un movimento di pensiero che pure è fondato - da un punto di vista generale - sulla ragione» (p. 50; corsivi nostri).

sere altamente elogiato da Voltaire¹⁸⁷, sarà ripreso da Beccaria, che anzi lo rafforzerà ancor più, ponendo a fondamento della difesa del valore e della dignità della persona umana il rifiuto non solo dell'inflizione di qualsiasi sofferenza corporale prima della pronuncia della sentenza di condanna e di pene infamanti – ossia accompagnate da atti umilianti o degradanti per il reo, ovvero violatrici di principi o regole morali universali, quali sono, per Montesquieu, quelle relative al pudore¹⁸⁸ – ma anche, pur se con qualche ambiguità, della pena di morte¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Cfr., ad es., le sue *Idées républicaines* (1765), dover osserva che l'*Esprit des lois* «presenta alla natura umana i suoi titoli, che essa ha perduto nella maggior parte della terra» (in VOLTAIRE, *Scritti politici*, cit., p. 602); e il suo *Commentaire sur l'Esprit des lois* dove qualifica Montesquieu come «difensore del genere umano» (in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 446).

¹⁸⁸ Cfr. *EL*, XII, 14; XV, 12; XVI, 12; XXVI, 3: t. I, pp. 215, 270, 289; t. II, pp. 169-170.

¹⁸⁹ Cfr. *Dei delitti e delle pene*, §§ XVI (*Della tortura*), XX (*Violenze*) e XXVIII (*Della pena di morte*). L'ambiguità cui s'è accennato nel testo - sulla quale vedi M.A. CATTANEO, *Morale e politica nel dibattito dell'Illuminismo*, in AA.VV., *La pena di morte nel mondo. Convegno internazionale di Bologna (28-30 ottobre 1982)*, Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp. 116 ss., e L. FERRAJOLI, *Diritto e ragione*, cit., pp. 439 (nota 104) e 451 (nota 147) - consiste nel fatto che Beccaria, pur essendo senza dubbio colui che ha fornito la più rilevante confutazione filosofico-politica della pena di morte, nondimeno la giustifica e ammette in due casi, e cioè (a) quando un cittadino, per le sue «relazioni» e «potenza», «interessi la sicurezza della nazione» e «la sua esistenza possa produrre una rivoluzione pericolosa nella forma di governo stabilita», e (b) quando «la di lui morte fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti» (*Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, cit., vol. I, *Dei Delitti e delle pene*, § XXVIII [*Della pena di morte*], p. 88). Sul rapporto Montesquieu-Beccaria, vedi, oltre ai saggi di R. Derathé e C. Larrère menzionati nella nota 1: J. PANDOLFI, *Montesquieu et Beccaria*, «Europe», 55 (1977), pp. 41-51; A. BURGIO, *Tra diritto e politica. Note sul rapporto Beccaria-Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 51 (1996), pp. 659-676; ID., *L'idea di eguaglianza tra diritto e politica nel «Dei delitti e delle pene»*, in *Cesare Beccaria. La pratica dei lumi. IV giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno (4 marzo 1997)*, a cura di V. Ferrone e G. Francioni, Firenze, Olschki, 2000, pp. 90-96; e, soprattutto, M.A. CATTANEO, *Il liberalismo penale di Montesquieu*, cit., pp. 11-15, 35-36, 46-47, 49, 60, 67, 73, 89; ID., *L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria*, di prossima pubblicazione nell'opera, curata da chi scrive, su *Montesquieu e i suoi interpreti* (Pisa, Edizioni ETS).

CARLO BORGHERO

LIBERTÀ E NECESSITÀ: CLIMA ED 'ESPRIT GÉNÉRAL'
NELL'ESPRIT DES LOIS

1. *Testimonianze di un equivoco*

Nel 1750 veniva pubblicata anonima a Ginevra, da Barrillot, la *Défense de l'Esprit des lois*, nella quale Montesquieu prendeva le difese della sua opera maggiore, criticata con inusitata violenza in due articoli delle «Nouvelles ecclésiastiques», apparsi il 9 e il 16 ottobre del 1749. Il foglio giansenista aveva insistito sullo spinozismo dell'*Esprit des lois*, che sarebbe dichiarato programmaticamente nella celebre definizione delle leggi con la quale si apre l'opera: «Le leggi, nel loro significato più esteso, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»¹. Ma l'intero *Esprit des lois* sarebbe pervaso da una diffusa irreligiosità, che si manifesta nell'elogio sconsiderato di Pierre Bayle, nell'apprezzamento per la fatalità venerata dagli atei e per la dottrina stoica della concatenazione necessaria di tutte le cose, sulla quale si fonda la religione naturale, nella celebrazione del sistema di Pope, al quale l'autore avrebbe aderito. Insomma, l'opera di Montesquieu era presentata come uno scritto sciagurato che insegna agli uomini a considerare la virtù inutile nelle monarchie e a giudicare le religioni, compresa quella «vera», come «un affare di politica, una pura conseguenza del clima»².

¹ *EL*, I, 1, t. I, p. 7.

² Cfr. «Nouvelles ecclésiastiques», 16 oct. 1749, in *Œuvres complètes de Montesquieu*, a cura di E. Laboulaye, 7 voll., Paris, Garnier, 1875-1879, vol.

Nel prendere le difese della sua opera su quest'ultimo punto, Montesquieu scrive una pagina illuminante, partendo dalla constatazione che evidentemente il pubblico dei lettori non era ancora preparato ad affrontare senza prevenzioni l'intreccio delle questioni legate al clima e che questa materia era ancora «molto adatta alla retorica»³. Era una constatazione sconsigliante per chi aveva voluto procedere con metodo scientifico, ma Montesquieu impostava la propria difesa incominciando da alcune verità banali e ammesse da tutti: il clima e le altre cause fisiche producono una serie innumerevole di effetti, esistono differenze nel carattere degli abitanti di paesi lontani, il *caractère de l'esprit* non può non avere influenza sulla *disposition du cœur*, certe *qualités du cœur* sono più frequenti in un paese che in un altro. L'intera questione si riduce perciò a sapere se in paesi lontani e sotto climi differenti vi siano «caratteristiche di spirito nazionali»⁴. Certo, egli avrebbe potuto integrare la propria indagine con molte delle questioni sulle virtù umane e cristiane oggetto di disputa nelle scuole, ma con questi materiali non si fanno i libri «di fisica, di politica e di giurisprudenza», e, poiché si tratta di cose umane, l'autore «ne ha parlato in maniera umana»⁵. Le dispute retoriche sulla virtù non sono di alcun aiuto e soltanto raccogliendo osservazioni, facendo esperienze, generalizzando i dati possiamo sperare di raggiungere una verità plausibile che, in sintesi, si può ridurre all'affermazione, per nulla irriverente nei confronti del Creatore, per cui «la fisica del clima può produrre negli spiriti diverse disposizioni, e queste possono influire sulle azioni umane»⁶. Dunque non può esserci niente di irreligioso nell'indagine scientifica dei rapporti tra il *climat* e i *caractères d'esprit*

VI, p. 137 (in questa ed. si possono leggere i due articoli delle «Nouvelles ecclésiastiques» del 9 e del 16 ottobre 1749, rispettivamente alle pp. 115-130 e 130-137, nonché la replica alla *Défense* di Montesquieu, apparsa sul foglio giansenista il 24 aprile e il 1° maggio 1750, rispettivamente alle pp. 209-223 e 223-227).

³ *Défense*, in OC, I, B, p. 465.

⁴ *Défense*, in OC, I, B, p. 466.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

nationaux, nello studio degli strumenti di cui legislatori e magistrati possono servirsi per condurre una nazione nel modo più conforme al suo *caractère*, o nella comprensione di come le pratiche religiose siano compatibili con le condizioni climatiche dei diversi popoli. Con ciò l'autore non intende negare che la verità di una religione è indipendente «da qualsiasi effetto fisico» o affermare che la sua bontà è relativa ai differenti paesi in cui è praticata, ma semplicemente non vuole rinunciare al «buon senso»⁷.

Quando Montesquieu scriveva questa pagina la disputa sulla teoria dei condizionamenti climatici contenuta nell'*Esprit des lois* non si era ancora interamente sviluppata. Naturalmente non mancheranno i difensori dell'*Esprit des lois*, preoccupati, come d'Alembert, di difendere l'autore dalle accuse di determinismo climatico, sia affermando come innegabile l'influenza del clima sul corpo e sul carattere, sia chiarendo che per Montesquieu il legislatore deve contrastare gli «effetti viziosi» del clima e si è ben guardato dall'attribuire tutto «al freddo e al caldo»⁸. Ma i dubbi restavano e ne sono una conferma le riserve dei *philosophes* sulla teoria del clima. Particolarmente significative sono le critiche che Voltaire espresse con costanza prima ancora di redigere il *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1778)⁹. Fin da subito le riserve di Voltaire sulla teoria del clima si innestano su un giudizio limitativo dei meriti dell'*Esprit des lois*, un'opera originale, priva di modelli anti-

⁷ *Défense*, in OC, I, B, p. 467.

⁸ D'ALEMBERT, *Analyse de l'Esprit des lois*, in OC, I, A, p. XLIII.

⁹ Sull'accoglienza dell'*Esprit des lois* presso i *philosophes* cfr. J. EHRARD, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (1963), 2^a ed. Paris, Albin Michel, 1994, pp. 722-724, e P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois», ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, pp. 134-137; sul *Commentaire* di Voltaire cfr. H. LAGRAVE, *Voltaire juge de Montesquieu: le Commentaire sur l'Esprit des lois (1778)*, in *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989) réunis par L. Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque Municipale, 1995, pp. 107-118; e D. FELICE, *Voltaire lettore e critico dell'«Esprit des lois»*, in ID., *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 219-253.

chi, che rivela amore per le leggi e per il genere umano, si legge con piacere e induce il lettore a pensare, eppure manifesta difetti di metodo, utilizza relazioni di viaggio sospette, si serve in modo disinvolto delle citazioni¹⁰. Questo quando, lavorando al *Siècle de Louis XIV*, Voltaire, con uno strappo alla cronologia, includeva l'*Esprit des lois* «tra i libri originali che hanno illustrato il secolo di Luigi XIV». In seguito sarà un crescendo di critiche. L'*Esprit des lois* è un'opera ricca di «cose vere, ardite e forti, e di capitoli interi degni delle *Lettres persanes*», ma anche piena di «facezie», disorganica tanto da apparire come «un labirinto senza filo», uno scritto totalmente privo di metodo, in cui il falso si mescola col vero e che potrebbe essere stato composto da un «Montaigne legislatore», a tal punto utilizza con disinvoltura le sue fonti antiche e moderne e mostra di voler «scherzare col suo lettore in una materia così seria», interessato più a esibire il proprio *esprit* piuttosto che l'*esprit des lois*¹¹. Ma se era disposto a passare sopra numerosi errori contenuti nel libro, dalla dottrina dei principi del governo al dispotismo dei Cinesi, per difendere dagli attacchi dei *fanatiques* un'opera che comunque combatte la superstizione e ispira sentimenti di libertà e di moralità¹², Voltaire non perdeva l'occasione di muovere un attacco personale al *président à mortier* Montesquieu, prendendo lo spunto dalla sua giustificazione della venalità delle cariche¹³. Ma soprattutto egli esprimeva un totale dissenso rispetto alla teoria del clima, che

¹⁰ Cfr. VOLTAIRE, *Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV, pour servir à l'histoire littéraire de ce temps* (1751), in VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, a cura di René Pomeau, Paris, Gallimard, 1957 (2ª ed. 1987), pp. 1187-1188.

¹¹ Cfr. VOLTAIRE, *A, B, C, ou dialogues entre A, B, C, traduit de l'anglais de M. Huet* (1768), Entretien I, in *Œuvres complètes de Voltaire*, a cura di L. Moland, 52 voll., Paris, Garnier, 1877-1885, vol. XXVII, pp. 314-315 e 321. Un giudizio analogo Voltaire esprimeva nello stesso anno nella lettera a Serwan del 13 gennaio, in VOLTAIRE, *Correspondence and related documents*, definitive edition by Th. Besterman, 51 voll., Oxford, Voltaire Foundation-Taylor Institution, 1968-1977, vol. XXX, pp. 41-42.

¹² Cfr. VOLTAIRE, *A, B, C*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXVII, pp. 321-322.

¹³ Cfr. VOLTAIRE, *A, B, C*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXVII, p. 325.

Montesquieu avrebbe tratto, senza citarli, da Bodin, Dubos e Chardin, e che «una certa parte della nazione», dotata più d'*enthousiasme* che d'*esprit*, gli ha imputato come ne fosse l'inventore¹⁴. Contro la forza della natura, Voltaire difende i diritti della storia. Dovunque il carattere degli abitanti è cambiato, senza che ci siano state variazioni climatiche significative: basta confrontare le antiche descrizioni dei Parigini, dei Romani, degli Inglesi con quelli che conosciamo oggi. Sicché bisogna ammettere che, col trascorrere del tempo, «tutto cambia nei corpi come negli spiriti», che forse un giorno l'America insegnerà le arti e le scienze all'Europa così come l'Inghilterra, sulla cui filosofia ironizzava Cicerone, ha prodotto maticci della statura di Newton¹⁵. Dunque, se il clima ha «una qualche forza», il governo ne ha «cento volte di più» e la forza della religione, unita a quella del governo, ne ha ancora di più. Ciò vale anche per le religioni. Certo, i riti e le pratiche di culto sono condizionati dal clima, ma le credenze e i dogmi di fede non dipendono dal sole e dall'atmosfera, ma soltanto dall'opinione («questa regina incostante del mondo»): perciò bisogna concludere che in tutte le vicissitudini delle diverse religioni dell'umanità «il clima non ha avuto alcuna parte: ha fatto tutto il governo»¹⁶.

Queste critiche si ripetono puntualmente nel *Commentaire dell'Esprit des lois*. Voltaire rimpiange che questo libro, che avrebbe potuto essere così utile, sia stato scritto con così poca precisione e che «la verità vi sia troppo spesso sacrificata a ciò che si chiama bello spirito»¹⁷. Dopo avere elencato una lunga serie di errori contenuti nei primi dodici libri dell'opera, l'autore del *Commentaire* passa ad affrontare la questione del clima, ribadendo il proprio disaccordo. La dottrina di Montesquieu è ridotta a un'ovvietà che si può trattare con sufficien-

¹⁴ Cfr. VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie* (1770), «Climat», in *Œuvres complètes*, cit., vol. XVIII, p. 199.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie* (1770), «Climat», in *Œuvres complètes*, cit., vol. XVIII, pp. 200 e 202.

¹⁷ VOLTAIRE, *Commentaire sur l'Esprit des lois* (1778), in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 432.

za¹⁸, e della quale ci si può liberare con ironia, mostrando, ad esempio, quanta esagerazione ci sia nel modo in cui l'autore tratta la *maladie anglaise*, che indurrebbe al suicidio tanti Inglesi¹⁹. Ingiustificate, perché fondate su fonti inattendibili, sono anche le affermazioni dell'*Esprit des lois* riguardo al preteso dispotismo della Cina (le relazioni attendibili provano che i Cinesi sono in realtà liberi e godono del tranquillo possesso dei propri beni), e, ancor più l'interpretazione della storia universale per cui i popoli del Nord avrebbero sempre dominato i popoli del Sud, che non regge alla prova dei fatti. Dunque la storia smentisce le costruzioni arbitrarie fondate sulla teoria climatica. Perciò, se è innegabile che il clima estenda il suo potere «sulla forza e la bellezza del corpo, sul talento, sulle inclinazioni», tanto che mai abbiamo sentito parlare «di una Frine samoieda o negra, né di un Ercole lappone, né di un Newton topinambur», non è tuttavia credibile che vi sia un solo paese al mondo in cui «i beni e i diritti dei cittadini dipendano dal caldo e dal freddo»²⁰. Quanto all'influenza del clima sulla religione, Voltaire conferma il proprio accordo con Montesquieu riguardo ai riti («Penso con lui che i riti ne dipendano interamente»), mentre riconduce ora il nucleo delle credenze religiose all'influenza dell'educazione. Ma il dissenso non verte soltanto su punti specifici, bensì sulla questione generale: Voltaire non crede né alla «debolezza degli organi» né alla «indolenza di spirito», che secondo Montesquieu caratterizzerebbe i popoli d'Oriente, favorendo la permanenza di leggi, costumi e

¹⁸ «Da sempre si sa che il sole, le acque, l'atmosfera, i venti, influiscono sui vegetali, sugli animali e sugli uomini. È abbastanza chiaro che un basco è diverso da un lappone come un tedesco lo è da un negro, e una noce di cocco da una nespola» (VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 442).

¹⁹ Statistiche alla mano, Voltaire ridimensiona il fenomeno e riconduce lo *spleen* a una delle tante malattie alla moda: «Le nostre parigine erano tormentate dalla milza; oggi sono afflitte dai vapori; in nessun caso si uccidevano. Gli inglesi hanno lo *splin* o la *splin*, e si tolgono la vita per melanconia. Se ne vantano perché a Londra chiunque si impicchi, o si anneghi, o si tiri un colpo di pistola, è messo nella gazzetta» (*ibidem*).

²⁰ VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 444.

maniere; tutto è soggetto al cambiamento anche in quei paesi perché nulla può sottrarsi all'influenza determinante della storia²¹. Lo stesso accade a Parigi, dove, senza che sia cambiato il clima ai bordi della Senna, le atrocità che hanno insanguinato la politica francese da Clodoveo alla Fronda hanno ceduto il posto alla tranquilla felicità del regno di Luigi XIV. Sarà quindi il caso di convenire che, se il clima «fa gli uomini biondi o bruni», è il governo che forma «le loro virtù e i loro vizi» e che un re davvero buono «è il più bel dono che il cielo possa fare alla terra»²². Il ragionamento di Montesquieu può essere addirittura rovesciato, non senza una dose di ironia supplementare sugli esperimenti anatomici dell'autore dell'*Esprit des lois*, che non potranno mai dare conto delle vicende della storia prodotte dai governi, dalla religione e dall'educazione. Il fanatismo del popolo, la frode dei preti, l'ambizione dei principi sono realtà conosciute in tutti i climi e perciò «non è al caldo e al freddo, al secco e all'umido, che bisogna attribuire simili rivoluzioni». L'unica strada è dunque quella di «coltivare la ragione» in tutte le latitudini per combattere i pregiudizi e l'intolleranza²³.

Trent'anni dopo lo scritto di Voltaire, Destutt de Tracy ritornerà sul tema, consapevole dell'«enorme vantaggio» che egli ha ormai sull'autore dell'*Esprit des lois* grazie ai «lumi acquisiti durante i cinquanta prodigiosi anni» che lo separano dal momento in cui Montesquieu ha «illuminato i suoi contemporanei»²⁴. Due, essenzialmente, le critiche che il *Com-*

²¹ VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, pp. 444-445.

²² VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 455.

²³ VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, pp. 456-457.

²⁴ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu, suivi d'Observations inédites de Condorcet sur le vingt-neuvième livre du même ouvrage et d'un mémoire sur cette question: Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple? Écrit et publié par l'auteur du Commentaire de l'Esprit des lois en 1798 (An VI)*, (1819), rist. anast. Genève, Slatkine, 1970, p. VII (il corsivo è nel testo). Il *Commentaire* fu scritto da Destutt de Tracy negli anni 1806-1807 e stampato per la prima volta negli Stati Uniti nel 1811, dove ebbe un enorme successo. Soltanto nel 1819 se ne fece un'edizione in Francia. È appena il caso di ricordare che Destutt de Tracy

mentaire di Destutt de Tracy rivolge alla dottrina climatica dell'*Esprit des lois*. Innanzitutto, Montesquieu non ha saputo dare una definizione adeguata della nozione di *clima*, riducendolo soltanto alla latitudine e alla temperatura, senza cogliere «l'insieme di tutte le circostanze che formano la costituzione fisica di un paese». In secondo luogo, non rendendosi conto né del fatto che l'uomo ha una capacità di adattamento all'ambiente superiore a quella di tutti gli animali né della proporzione inversa che esiste tra la forza del clima e il progresso della civiltà e delle arti, l'autore dell'*Esprit des lois* non ha saputo individuare tutte le cause dell'impero del clima e pertanto «ne ha esagerato gli effetti»²⁵. Dunque i libri XIV-XVII forniscono una scarsa materia di istruzione e «non offrono alcuna questione importante da discutere», anzi abbondano di aneddoti dubbi e storielle false e frivole, «alcune delle quali rasentano il ridicolo». Ma soprattutto è errato far dipendere da fattori climatici la schiavitù, che va attribuita non al clima bensì «alla ferocia e alla stupidità degli uomini» e alla costituzione della società²⁶. Peggio ancora vanno le cose nel libro XVIII, che dovrebbe occuparsi della natura del terreno, ma tratta di oggetti tanto differenti che è difficile individuare con chiarezza quale sia l'argomento del libro²⁷. Soltanto il libro XIX sulla nozione

esprimeva un punto di vista liberale molto vicino a quello del suo amico Thomas Jefferson, che, prima di diventare presidente degli Stati Uniti, era succeduto a Benjamin Franklin come ministro plenipotenziario in Francia. Negli USA Montesquieu era visto male dal federalista Jefferson e apprezzato dal suo avversario Hamilton, che trovava nell'*Esprit des lois* la teoria di un governo forte. Anche in Francia i realisti avevano tentato un uso simile dell'opera di Montesquieu e ciò spiega l'ostilità di Destutt de Tracy. Sull'intera questione e, più in generale, sulle critiche di Tracy a Montesquieu, cfr. P.H. IMBERT, *Destutt de Tracy, critique de Montesquieu ou de la liberté en matière politique*, Paris, Nizet, 1974; M. BARBERIS, *L'«idéologie» e il liberalismo rivoluzionario. Destutt de Tracy critico di Montesquieu*, in ID., *Sette studi sul liberalismo rivoluzionario*, Torino, Giappichelli, 1989, pp. 65-121; e B. BINOCHE, *Comment suivre la nature? Tracy, lecteur de Montesquieu*, «Revue Montesquieu», 5 (2001), pp. 59-91.

²⁵ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., pp. 296-297.

²⁶ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., pp. 296-299.

²⁷ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., p. 301.

di *esprit général* fornisce spunti interessanti, anche se ciò che l'autore dice degli Inglesi e dei Francesi è «più brillante che solido», e quanto scrive sui Cinesi induce a una pesante riserva sulla serietà del metodo di Montesquieu («Un filosofo deve concedere i suoi elogi con maggiore discernimento»)²⁸. Dell'*Esprit des lois* Destutt de Tracy sembra dunque disposto a salvare soltanto poche massime di prudenza politica e quelle pagine dalle quali è possibile ricavare una lezione a favore di un potere legislativo esercitato da deputati liberamente eletti in tutto il territorio di una nazione, in modo che le leggi siano davvero «ben armonizzate con lo spirito generale che regna nella nazione»²⁹. Eppure anche questo critico severo dovrà ammettere che «vi sono inconvenienti legati a certi climi» e ricordare l'insegnamento di Montesquieu «che i cattivi legislatori favoriscono i vizi del clima, mentre i buoni vi si oppongono»³⁰.

2. Le lezioni della biologia: fisico e morale

Dunque la teoria dei condizionamenti climatici contenuta nell'*Esprit des lois* solleva una lunga discussione che percorre tutto il secolo e lascia l'impressione di un colossale equivoco, come se i contemporanei avessero sopravvalutato il ruolo assegnato da Montesquieu ai fattori fisici nella determinazione dell'*esprit général* di una nazione. Si trattava di un malinteso alimentato anche da Helvétius, con la sua sistematica negazione dell'efficacia delle cause fisiche, sostituite sempre dalle sole cause morali, in particolare dall'educazione³¹. Come se fosse difficile, persino per i *philosophes*, accettare l'idea che l'attività dell'uomo si esercita in un ambiente non solo storicamente, ma anche geograficamente condizionato, e il solo ricordarlo

²⁸ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., pp. 307-308.

²⁹ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., pp. 309-310.

³⁰ A.-L.-C. DESTUTT DE TRACY, *Commentaire*, cit., p. 300; cfr. *EL*, XIV, 5, t. I, p. 250.

³¹ Cfr. C.-A. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, A Paris, chez Durand, 1758, Disc. III, capp. xxvii-xxx, pp. 442-475.

potesse apparire una forma di riduzionismo naturalistico. Certo, nell'*Esprit des lois* Montesquieu dava un ampio risalto alla relazione tra il clima e le leggi, giungendo a formulare in maniera sistematica una dottrina che era sempre stata sullo sfondo di molte discussioni, sia nell'antichità sia nei tempi moderni. Ma, come molti interpreti hanno messo in risalto, questo non si traduceva in un determinismo climatico. Anzi, per più di un verso, la dottrina dei libri XIV-XIX costituisce l'elaborazione finale di un lungo percorso intellettuale che approda a un esito certamente più complesso, e forse più moderato, rispetto agli iniziali interessi di Montesquieu per il ruolo dei fattori fisici e ambientali nella formazione del carattere individuale e dello spirito delle nazioni.

L'interesse per i condizionamenti climatici e geografici non era certo nuovo nella storia del pensiero politico. Nella *Politica* Aristotele aveva fondato sulla centralità geografica la superiorità della stirpe degli Elleni sui popoli dell'Asia e sugli abitanti delle regioni fredde dell'Europa. Questi sono coraggiosi ma difettano di intelligenza e di capacità nelle arti, doti che invece hanno i popoli dell'Asia, a loro volta, però, privi di coraggio. Ne consegue che i primi vivono in una condizione continua di libertà, che non si incanala in istituzioni politiche stabili e, quindi, non consente di esercitare un dominio sui vicini, mentre i secondi vivono in perenne servitù. I Greci, invece, che occupano una posizione geograficamente centrale, partecipano del carattere di entrambi: pertanto hanno coraggio e intelligenza, vivono liberi, hanno le migliori istituzioni politiche e sarebbero anche in grado di dominare i vicini se solo raggiungessero una qualche forma di unità costituzionale³². Dunque neppure Aristotele sottovalutava l'importanza dei fattori politici e costituzionali, ma la sua formulazione della correlazione tra condizionamento geografico e climatico, carattere dei popoli e forme delle istituzioni politiche era destinata a una lunga fortuna, che spesso si intrecciò con la dottrina medica di Galeno, il quale aveva teorizzato l'influenza del clima sul temperamento corporeo e, quindi, sui costumi e sulle abi-

³² Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, VII, 7, 1327b 18-36.

tudini dei popoli. Queste due distinte tradizioni erano state unificate da Bodin, il quale aveva contrapposto la forza dei popoli settentrionali alla finezza di quelli meridionali, per derivarne anch'egli una teoria della superiorità degli abitanti delle regioni intermedie, che uniscono lo spirito alla forza e in questo equilibrio radicano il senso di giustizia e la capacità di comando. Dunque è bene che la costituzione degli Stati si adatti al carattere naturale dei cittadini e alla diversità dei luoghi, così come gli edifici progettati dai buoni architetti si adattano alla natura del terreno³³.

Molto probabilmente il tema era arrivato a Montesquieu direttamente da Bodin, oppure tramite una fonte molto utilizzata per la sua descrizione dell'Oriente, i *Voyages* di Chardin³⁴. A queste fonti se ne aggiungono però altre, sia antiche (Montesquieu aveva fatto due estratti del *De aere* di Ippocrate, dove si trova una teoria del condizionamento dell'aria e del clima sugli abitanti)³⁵ sia moderne. Tra queste egli ha letto sicuramente l'*Examen de ingenios para las ciencias* (1575) del medico spagnolo Juan Huarte, che forniva una versione aggiornata della dottrina galenica degli umori, insistendo sui condizionamenti climatici; le *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) dell'abate Jean-Baptiste Dubos, dalle quali era stato sollecitato a porsi il problema dell'influenza delle variazioni climatiche sul carattere dei Romani; l'*Essay concerning*

³³ Cfr. J. BODIN, *Les six livres de la République* (1583), rist. anast. Aalen, Scientia, 1961, p. 666, ma si veda tutto il cap. 1 del lib. V, pp. 663-701.

³⁴ Cfr. J. CHARDIN, *Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient*, 10 voll., Amsterdam, J.L. de Lorme, 1711, t. VI, pp. 219-220 (Chardin, piuttosto che Arbuthnot, sarebbe la principale fonte per la teoria del clima di Montesquieu secondo M. DODDS, *Les récits de voyages sources de l'«Esprit des lois» de Montesquieu* [1929], rist. anast. Genève, Slatkine, 1980, pp. 55-56). Paul Vernière argomenta in modo persuasivo una derivazione di Montesquieu da Bodin, le cui opere Montesquieu possedeva: cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 83-84.

³⁵ Cfr. gli *Extraits de lecture annotés*, in OC, III, pp. 712-714 (sulle differenze relative al carattere degli abitanti e alle forme di governo in Europa e in Asia). Oltre che del *De aere, aquis et locis* di Ippocrate, Montesquieu fa estratti anche di scritti di Galeno (*De alimentorum facultatibus*, *De differentiis februm*) e del *Thesaurus Medicinae* di Théophile Bonet.

the Effects of Air on Human Body (1733) di John Arbuthnot, autore che Montesquieu può avere conosciuto personalmente durante il suo soggiorno londinese; *l'Essai sur le génie et le caractère des nations* (1743) di François-Ignace Espiard de la Borde, che insisteva sull'influenza del clima sul *génie* di una nazione, anche se, diversamente dall'autore dell'*Esprit des lois*, ne ricavava conseguenze più favorevoli ai popoli meridionali³⁶. Tuttavia l'individuazione delle fonti plausibili non

³⁶ Sulla teoria climatica di Montesquieu e le sue fonti cfr.: J. DEDIEU, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France: les sources anglaises de l'«Esprit des lois»* (1909), rist. anast., Genève, Slatkine 1971, capp. VII-X; M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit.; P. MAURIAC, *Une source méconnue de l'«Esprit des lois»*, «Actes de l'Académie Nationale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Bordeaux», 4^e série, 15 (1955-1957), pp. 61-68; F.Th.H. FLETCHER, *Montesquieu and English Politics: 1750-1800* (1939), rist. anast. Philadelphia, Porcupine Press, 1980, cap. VI; R. MERCIER, *La théorie des climats des «Reflexions critiques» à l'«Esprit des lois»*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 53 (1953), pp. 17-37 e 159-174; R. SHACKLETON, *The Evolution of Montesquieu's Theory of Climate*, «Revue internationale de philosophie», 9 (1955), pp. 317-329; A. MERQUIOL, *Montesquieu et la géographie politique*, «Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle», n.s., 7 (1957), pp. 127-146; W. STARK, *Montesquieu. Pioneer of the Sociology of Knowledge*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960 (2a ed. 1998), pp. 107-121; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, cap. XIV; J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 691-736; P. GOURU, *Le déterminisme physique dans l'«Esprit des lois»*, «L'Homme», 3 (1963), pp. 123-129; C. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1967, pp. 551-587; N. BROC, *Géographie des philosophes*, Lille, Université de Lille III, 1972, pp. 311-318; Th. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on «The Spirit of Laws»*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1973 (2^a ed. 1989), pp. 161-184; P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit. pp. 77-85; S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Montesquieu*, 2^e éd. rev. et corr., Paris, Klincksieck, 1979, pp. 84-88; C. BEYER, *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans «L'Esprit des lois»*, Paris, Klincksieck, 1982, pp. 155-209; G. BENREKASSA, *La politique et sa mémoire*, Paris, Payot, 1983, pp. 205-226; S. ROTTA, *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), pp. 1347-1357; C. DEDÉYAN, *Montesquieu ou les Lumières d'Albion*, Paris, Nizet, 1990, pp. 157-164; S. GOYARD-FABRE, *Montesquieu: la Nature, les Lois, la Liberté*, Paris, Puf, 1993, pp. 270 sgg., 345-346; R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politi-*

esaurisce il discorso. In occasione dei suoi viaggi in Europa (1728-1731) Montesquieu aveva potuto riflettere sulle correlazioni tra il clima e il carattere degli abitanti, sviluppando diverse considerazioni consegnate ai *Voyages*, delle quali si trova traccia anche nell'*Essai sur les causes*, sia nell'accento allo scirocco che «governa l'Italia» sia in quello alla *maladie angloise*³⁷. Sicché, se talvolta traeva ispirazione dai libri, spesso egli si volgeva ad essi quando aveva già maturato le sue convinzioni. Un po' d'attenzione alla cronologia può essere d'aiuto: Montesquieu aveva incominciato a lavorare a una confutazione dell'opera di Dubos prima del 1728, ma i due estratti manoscritti da Ippocrate sono databili rispettivamente intorno agli anni 1738-1741 e dopo il 1742; l'opera di Arbuthnot può essere stata letta nell'edizione inglese del 1733 o nella traduzione francese fatta da Boyer de Pebrandié (*Essai des effets de l'air sur le corps humain*) nel 1742; l'*Essai* di Espiard de La Borde fu pubblicato a Bruxelles nel 1743. Orbene, nel febbraio del 1742 Montesquieu aveva già completato la dottrina climatica dell'*Esprit des lois*. Infatti, in base agli studi sulle grafie dei segretari e sul manoscritto dell'opera conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi, nonché ai riscontri fatti sulla corrispondenza dell'autore, è possibile datare con una certa precisione i libri che ci interessano: il testo sulle cause fisiche della servitù dell'Asia e della libertà dell'Europa (XVII, 6) sarebbe coevo al primo nucleo sulla costituzione inglese (XI, 6) e risalirebbe agli anni 1733-1738; i libri sulle relazioni tra il clima e le leggi (XIV) e tra il clima e la schiavitù civile (XV) apparterrebbero al nucleo di libri già strutturato negli anni 1739-1741, sarebbero quindi coevi alle parti sui principi del governo e la loro corruzione, sulla libertà politica, sul commercio e sulla religione; mentre i libri sui rapporti tra il clima e la schiavitù domestica

che: *aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 137-163; E. MAZZA, *Falsi e cortesi. Pregiudizi, stereotipi e caratteri nazionali in Montesquieu, Hume e Algarotti*, Milano, Hoepli, 2002, pp. 1-48.

³⁷ *Essai sur les causes*, in OC, III, pp. 405-406.

(XVI), tra il clima e la servitù politica (il rimanente del XVII), tra le leggi e la natura del terreno (XVIII), e infine tra le leggi e l'*esprit général*, i costumi e le maniere di una nazione (XIX), sarebbero stati redatti negli anni 1740-1743, prima della revisione complessiva dell'opera³⁸. Dunque la teoria dell'influenza del clima e della natura del terreno sui costumi e sulle leggi (segnata ai libri XIV-XVIII) accompagna fin dagli inizi la redazione dell'*Esprit des lois* e cresce con essa, mentre la dottrina dell'*esprit général* (contenuta nel libro XIX) si colloca nella fase dell'ultima elaborazione del testo, quasi un approdo teorico delle idee contenute nei libri precedenti.

In effetti Montesquieu aveva manifestato un interesse precoce sia per i condizionamenti del fisico sul morale degli individui sia per l'influenza del clima e del terreno sul carattere dei popoli, tanto che una ricostruzione congetturale dell'origine di queste idee farebbe propendere per una datazione degli interessi dell'autore per la questione del clima di molto precedente l'inizio della redazione dell'*Esprit des lois*. Le prime riflessioni sul rapporto fisico-morale sembrano precedenti agli anni Venti. Fin dal suo ingresso all'Accademia di Bordeaux (1716) Montesquieu si era interessato infatti a questioni di biologia, fisiologia e medicina e il 25 agosto del 1717 aveva presentato all'Accademia la dissertazione *De la différence des génies*, purtroppo andata perduta. Non è dunque possibile una ricostruzione che non sia congetturale del contenuto di questo testo, che forse fu il primo nucleo del più tardo *Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1736-1743). Diversi frammenti sparsi nelle *Pensées* sembrano essere appartenuti, o comunque essere stati coevi, al testo della dissertazione del 1717, ma essi non consentono una cronologia fine delle tesi dell'autore³⁹. Tuttavia possiamo acconten-

³⁸ Cfr. R. SHACKLETON, *Les secrétaires de Montesquieu*, in *OC*, II, pp. XXXV-XLIII; ID., *Montesquieu*, cit., p. 310 n.; P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., p. 23; L. DESGRAVES, *Montesquieu*, Paris, Editions Mazari-ne, 1986, pp. 325-327, trad. it. di S. Ferrucci, Napoli, Liguori, 1994, pp. 220-223.

³⁹ Cfr. C. BORGHERO, *Dal 'génie' all'«esprit»*. *Fisico e morale nelle «Considérations sur les Romains» di Montesquieu*, in *Storia e ragione. Le «Considé-*

tarci di rilevare che è evidente in questi testi l'interesse di Montesquieu per il condizionamento esercitato da fattori fisici sul corpo e sul *génie*, cioè sul temperamento e sul carattere. Montesquieu parla dell'influenza delle malattie (proprie dell'individuo, ma anche dei suoi genitori), discute la tesi malebranchiana dell'influenza dell'immaginazione materna sull'aspetto fisico del nascituro, correggendola con una dottrina epigenistica di derivazione cartesiana⁴⁰. Insomma, sembra incline a sviluppare una teoria dell'influenza del *physique* sul *moral* e ad esaltare i condizionamenti della macchina-corpo sulle funzioni spirituali, anche se corregge l'impressione di adesione a una prospettiva materialistica con il richiamo alla neurofisiologia cartesiana e, quindi, a uno sfondo dualistico. Montesquieu riporta la tesi di Juan Huarte (che François Garasse aveva bollato come libertino), il quale aveva ricondotto la competenza degli ebrei in medicina all'alimentazione a base di manna dei loro antenati nel deserto, e si sofferma sugli effetti dell'alimentazione e del tenore di vita sul fisico e sullo spirito dei certosini⁴¹. Da testi più tardi rispetto alla dissertazione del 1717, ma che contengono un esplicito riferimento ad essa, possiamo comprendere i meccanismi grazie ai quali si esercita l'influenza dell'ambiente sul carattere: attraverso l'aria e i cibi, le sostanze presenti nella composizione chimica del terreno entrano nel sangue e modificano l'organismo. Per effetto di queste influenze il carattere degli abitanti si diversifica: i Francesi devono la loro leggerezza, incostanza e vivacità agli spiriti volatili di cui è piena la marna, cioè la terra calcareo-argillosa usata per concimare i terreni; lo spirito incostante e l'amore per le risse e le dispute degli Inglesi ha la sua ra-

*rations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione. Atti del Convegno internazionale di Napoli (4-6 ottobre 1984), a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 251-276 (in particolare pp. 251-258); e C. BEYER, *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu*, cit., pp. 231-234.*

⁴⁰ Cfr. P 113, 348, 2035, in OC, II, rispettivamente pp. 38, 140, 629-630.

⁴¹ Cfr. P 1191 e 1192, in OC, II, pp. 318-319; e J. HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, a cura di R. Sanz, Madrid, La Rafa, 1930, vol. II, pp. 280 sgg.

gione nella terra nera, metallica e «arsenicale» del suolo britannico; mentre la natura pozzolana e sulfurea del suolo italiano, e specialmente delle province pontificie, spiega il carattere bilioso, ma costante, degli Italiani⁴².

Non possiamo dire che tutti questi temi fossero presenti nella dissertazione del 1717, ma certo gli interessi scientifici dell'accademico bordolese sembrano decisamente orientati in direzione di una neurofisiologia e di una medicina psicosomatica di impronta cartesiana, sulla quale si innesterà poi, in una linea di continuità più che di rottura, l'adesione alla scienza newtoniana. Le numerose tracce di questi temi riscontrabili nelle *Pensées* e nello *Spicilège* confermano la costanza di quest'interesse lungo tutto l'arco della produzione di Montesquieu, fino a dopo la pubblicazione dell'*Esprit des lois*. Comunque fin dagli anni giovanili egli sviluppa in maniera più ampia questi studi: si occupa della classificazione e della differenziazione degli ingegni, del rapporto *physique-moral* nel carattere degli individui e delle nazioni, inserisce queste riflessioni nell'ambito di un più generale interesse per temi di fisica e di medicina, progetta una *Histoire physique de la Terre* (1719) e un *Essai d'observations sur l'histoire naturelle* (1719-21)⁴³.

L'aspetto più interessante della questione è costituito però dal fatto che in queste riflessioni sparse sono rintracciabili gli incunaboli della nozione di *esprit général*. Lo studio delle relazioni tra *physique* e *moral* e dei rapporti tra il clima, la costituzione fisica e le tendenze spirituali delle popolazioni si accom-

⁴² Cfr. P 2265, in OC, II, pp. 675-676.

⁴³ Cfr. OC, III, pp. 87-88 e 99-118. Sugli scritti scientifici di Montesquieu cfr. E. CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIII^e siècle*, Paris, Rivière, 1965, cap. III; M.H. WADDICOR, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law*, The Hague, Nijhoff, 1970, pp. 22-36; e A. POSTIGLIOLA, *Dal 'monde' alla 'nature': gli scritti scientifici di Montesquieu e la genesi epistemologica dell'«Esprit des lois»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 190 (1980), pp. 480-490. Sul rapporto di continuità tra il cartesianismo 'critico' di Montesquieu e la sua adesione al newtonianismo, cfr. ora A. POSTIGLIOLA, *Montesquieu entre Descartes et Newton*, in *Montesquieu. Les années de la formation (1689-1720)*. Actes du colloque de Grenoble (26-27 septembre 1996), présentés et publiés par C. Volpilhac-Augier, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 2000, pp. 91-108.

pagna infatti a un'indagine intorno a nozioni come *génie*, *caractère*, *esprit*, intese come una *totalità* di rapporti, un *équilibre* di fattori, potenzialmente instabile, che risponde a criteri di *utilità* e di convenienza reciproca. In altre parole Montesquieu va costruendo un modello epistemologico di tipo organicistico, modellato sui condizionamenti reciproci che i fattori fisici e morali esercitano negli organismi individuali e in quelli collettivi. La stessa nozione delle leggi come *rappports* risponde a un simile modello epistemologico e, come è stato notato, offre a Montesquieu l'opportunità di ripensare la nozione malebranchiana di *ordine*, operando una saldatura tra mondo fisico e mondo umano⁴⁴. Certo, non tutto gli è chiaro fin da subito, ma, una volta acquisita, l'idea che il carattere di una nazione, così come quello degli individui, sia il risultato di una pluralità di elementi in equilibrio che non vanno concepiti come un semplice aggregato, ma come una totalità (un organismo, appunto), rimane costante, pur esprimendosi in nozioni differenti e diversamente articolate: dal *génie d'une nation* di cui farebbe cenno la dissertazione del 1717⁴⁵, al *caractère commun* che dirige la società, riscontrabile nel frammento *De la politique*, degli anni 1725-1726⁴⁶, all'*esprit général* che compare

⁴⁴ Cfr. S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, p. 33 (del vol. esiste ora una rist. anast., New York, Arno Press, 1979, con una nuova *Premessa* di Cotta e, in appendice, un saggio di J.P. Mayer, *Montesquieu: Image and Influence, An Introductory Essay*); J.-J. GRANPRÉ-MOLIERE, *La théorie de la constitution anglaise chez Montesquieu*, Leyde, Presses Universitaires, 1972, pp. 63-65, 185-188; e soprattutto C. BEYER, *Montesquieu et la philosophie de l'ordre*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 87 (1972), pp. 145-166. Tra i primi a suggerire una derivazione di Montesquieu da Malebranche ci fu D. HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, A. Millar, 1751, pp. 54-55 (trad. it. di M. Dal Pra, *Ricerca sui principi della morale*, in D. Hume, *Opere filosofiche*, 4 voll., a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. II, p. 207); per Shackleton le tracce di letture malebranchiane non sono sufficienti ad avvalorare quest'ipotesi (cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 71 e 245-246).

⁴⁵ Cfr. P 348, in OC, II, p. 140.

⁴⁶ Cfr. OC, III, 168-169: lo scritto *De la politique* è una parte (capp. XIII e XIV) del *Traité des devoirs*.

forse già nella prima versione dell'*Essai sur le goût* (1728)⁴⁷, al *caractère général* delle nazioni introdotto nell'*Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères* (1736-1743)⁴⁸. In questo testo assai importante, organizzato in due parti destinate a mettere in luce rispettivamente l'influenza delle cause fisiche e di quelle morali, a Montesquieu è ormai chiaro come si esercita l'influenza dell'ambiente esterno sul *moral*. Egli ne dà un resoconto nei termini della neurofisiologia cartesiana, che gli consente di evitare gli scogli di un grossolano materialismo e, ciò nondimeno, di insistere sullo stretto legame che unisce l'anima e il corpo («L'anima è nel nostro corpo come un ragno nella sua tela»)⁴⁹: la temperatura esterna influisce sulla costituzione organica del corpo modificando la struttura, lo spessore e l'elasticità delle fibre (già diversificata in relazione alla differenza sessuale e a variazioni individuali), condizionando così la rapidità del percorso degli spiriti animali all'interno dei nervi, con conseguenze sulla vivacità della risposta cerebrale e, quindi, sul temperamento e sul carattere. Ma, se osservazioni anatomiche ed esperienze lette attraverso le lenti della biologia cartesiana suggeriscono che la «costituzione fisica della nostra macchina» possa esercitare un'influenza sulla vivacità delle idee, sulle associazioni mentali, sulla forza delle opinioni e delle passioni⁵⁰, le cause morali prendono progressivamente il sopravvento a misura che ci allontaniamo dalle condizioni originarie dell'umanità. Sicché, mentre i selvaggi differiscono poco dalle bestie e le differenze di spirito tra i barbari sono poco significative, nelle *nations policées* la diversità tra gli individui è amplificata dall'educazione, sia

⁴⁷ Qui Montesquieu chiama *esprit* la caratteristica particolare e unica di un popolo: cfr. *OC*, I, A, p. 616. Il testo, la cui redazione definitiva risale agli anni 1753-1755, era già in parte composto nel 1728 (cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 60 e 403).

⁴⁸ Cfr. *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 421. Tra i primi a sottolineare l'importanza dell'*Essai sur les causes* per la metodologia e la gnoseologia di Montesquieu è stato S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, cit., pp. 94-104.

⁴⁹ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 409.

⁵⁰ *Essai sur les causes*, in *OC*, III, p. 417.

quella *particulière* che avviene all'interno della famiglia, sia quella *générale* fatta nella società, in quanto essa è la principale fonte delle idee e la più rilevante causa del carattere. Perciò «la complicazione delle cause che formano il carattere generale di un popolo è molto grande»⁵¹. Montesquieu fornisce un elenco dei fattori che compongono il carattere comune delle nazioni, dividendoli in fisici e morali: sono *causes physiques* («che dipendono dal clima») il clima in senso stretto e i condizionamenti dell'ambiente esterno (in particolare dell'alimentazione), che agiscono sulla struttura e sul funzionamento della macchina corporea; sono invece *causes morales* le influenze della corte e della capitale, le leggi, la religione, i costumi e le maniere⁵². Ma sono queste ultime cause a prevalere sulle prime: «le cause morali formano in misura maggiore il carattere generale di una nazione e decidono di più della qualità del suo spirito di quanto non facciano le cause fisiche», e, anzi, spesso «la causa morale forza la causa fisica» fino al punto di distruggerla e di «ingannare» la natura, producendo un effetto opposto a quello che essa aveva preparato⁵³. Sicché, nonostante la dovizia di riferimenti alla neurofisiologia cartesiana e l'interesse per i condizionamenti del fisico sul morale, Montesquieu poteva concludere con una dichiarazione che sembrava riproporre un motivo caro agli Umanisti: «noi ci forgiamo lo spirito che ci piace e ne siamo i veri artefici»⁵⁴.

3. Le lezioni della storia: il caso romano

Insieme ad altri fattori fisici e geografici, il clima era entrato a fare parte dei fattori della causalità storica già nelle *Lettres persanes*, dove era stato preso in considerazione per i suoi effetti sul territorio e sulla popolazione⁵⁵, e nelle *Considérations*

⁵¹ *Essai sur les causes*, in OC, III, pp. 414 e 419-420.

⁵² *Essai sur les causes*, in OC, III, p. 419.

⁵³ *Essai sur les causes*, in OC, III, pp. 421-423.

⁵⁴ *Essai sur les causes*, in OC, III, p. 425.

⁵⁵ Cfr. LP CXIII, CXVIII, CXXI, rispettivamente pp. 236-239, 249-250, 254-258.

sur les Romains. Studiando i Romani Montesquieu ha potuto fare una sorta di verifica storica dell'effettiva rilevanza dei fattori fisici che entrano a costituire il *génie* o il *caractère* di una nazione, e del loro ruolo come causa di cambiamento e di permanenza, in relazione alla totalità delle condizioni che determinano quello che egli chiamerà l'*esprit général*. La questione poteva essere definita nei termini dell'incidenza delle *cause physiques* nella *grandezza* e nella *decadenza* dei Romani. Essa è posta in termini espliciti verso la fine dell'opera: «Non è la fortuna che domina il mondo: lo si chieda ai Romani, che conobbero una serie continua di successi finché si governarono secondo una certa linea e un seguito ininterrotto di rovesci quando si basarono su un'altra. Esistono cause generali, sia morali sia fisiche, che agiscono in ogni monarchia, che la innalzano, la conservano o la fanno cadere. Tutti gli accidenti dipendono da queste cause, e se il caso di una battaglia, vale a dire una causa particolare, porta alla rovina uno Stato, vuol dire che esisteva una causa generale che imponeva la fine di quello Stato in una sola battaglia: in una parola, il movimento principale trascina con sé tutti gli accidenti particolari»⁵⁶. Il caso dei Romani poteva dunque essere usato come un tipico caso di studio per verificare l'importanza dei fattori della causalità storica: isolando un elemento all'interno della totalità delle condizioni che determinano il carattere di una nazione si poteva tentare di valutarne l'importanza all'interno del sistema. Si poteva cioè cercare di individuare una struttura gerarchica latente che sorreggesse e ordinasse gli elementi dell'*esprit général*.

Nonostante l'apparente simmetria del modello delineato nel cap. XVIII delle *Considérations sur les Romains*, il *physique*, anche a intenderlo nel senso lato della definizione che Montesquieu darà in *Esprit des lois*, I, 3, comprendente il *climat* (*glacé, brulant, tempéré*), il *terrain* (di cui si deve considerare *qualité, situation e grandeur*) e il *genre de vie* (cioè l'economia di sussistenza dei diversi popoli, a seconda che essi siano *laboureurs, chasseurs, pasteurs*), esercita un ruolo limitato nelle *Considérations*. I fattori fisici non sembrano avere in-

⁵⁶ *Romains* XVIII, in OC, I, C, p. 482.

fluenza, se non in modo indiretto, e comunque mai in forma isolata, sulla grandezza dei Romani o sull'accrescimento e sulla conservazione del loro Stato, che dipendono da cause morali e non fisiche: cioè dallo spirito bellicoso e plasmabile dei Romani, dalle antiche massime e istituzioni, dalla forma di governo e dalle scelte politiche, dalla costituzione, dai censori, dai successi militari. Il fisico si prende la rivincita nel caso della decadenza. Qui uno dei fattori fisici, il *terrain*, limitatamente però all'aspetto della sua *estensione*, è fattore di decadenza. Fedele al modello epistemologico elaborato negli anni precedenti, Montesquieu introduce una sorta di legge biologica degli organismi politici. Quando superano il limite naturale (cioè divengono troppo estesi in relazione alla *natura* del loro governo), essi diventano ingovernabili e si corrompono: «ci sono certi confini che la natura ha prescritto agli Stati per mortificare l'ambizione degli uomini»⁵⁷. La cosa riguarda tutti, Romani e non, repubbliche e imperi, ma è grave soprattutto per le repubbliche, perché l'ingrandimento territoriale richiede l'abbandono delle *bonnes lois* originarie, che vengono sostituite con *lois convenables*. Si tratta dunque di un cambiamento causato dalla corruzione dell'organismo politico, nel quale l'estensione territoriale gioca un ruolo determinante, ma non esclusivo, perché la sua azione si accompagna a quella della corruzione degli antichi costumi e delle massime di governo. Come dire che, se anche per una volta la maggior parte dei fattori morali esercita un ruolo secondario, l'azione dell'unico fattore fisico influente non può comunque essere disgiunta da quella di un importante elemento morale. Sicché la condizione fisica dell'estensione territoriale è una componente *impura* della totalità del *physique*, perché vi introduce immediatamente il *moral*.

Grazie alle *Considérations* Montesquieu può dunque giungere ad alcuni risultati significativi. I fattori fisici e climatici si confermano come elementi costitutivi della totalità delle cause generali (che nell'opera maggiore sarà indicata come l'insieme dei fattori dell'*esprit général*), cioè del luogo teorico nel quale

⁵⁷ *Romains* V, in *OC*, I, C, p. 386.

vanno cercate le ragioni sia dell'equilibrio del sistema sia della sua crisi, cioè del cambiamento storico. Tuttavia nel caso di Roma la sola estensione territoriale è entrata a fare parte delle cause profonde e generali che hanno prodotto la decadenza, ma perché la sua azione si è congiunta alla corruzione operata da cause morali: i Romani godettero appunto una continua prosperità «quando si governarono secondo un certo piano» e conobbero un seguito ininterrotto di rovesci quando ne seguirono un altro. Perciò si può certo ipotizzare che l'estensione territoriale non sia ininfluyente sulla *natura* e sui *principi* del governo di Roma, ma, ed è questa un'altra acquisizione importante, in questo intreccio di fattori soprattutto morali e politici va cercata la ragione dell'equilibrio e della forza di uno Stato e quella della sua sopraggiunta debolezza, cioè la causalità storica o, per usare l'espressione di Montesquieu, l'*allure principale* che si trascina dietro gli *accidents particuliers*. Se si prendono in considerazione non i fattori fisici ambientali ma quelli individuali, cioè la costituzione fisica della macchina-corpo, le cose cambiano poco: differenza sessuale e temperamento individuale esercitano un'influenza ridotta, e comunque soltanto se questi fattori acquistano, grazie all'educazione, ai costumi e alle leggi, una rilevanza istituzionale. Caratteri e costumi sono sempre soltanto cause *particulieres* e *occasionnelles*, mentre le cause *générales*, anche quando sono passioni, sono sempre al livello del *moral*, cioè sono dirette verso un oggetto politico o indirizzate dal potere a scopi politici. Infine, ed è questa la terza acquisizione fatta grazie alla verifica della storia, Montesquieu ha individuato il livello nel quale operano le cause generali e profonde e, dunque, va cercata la causalità storica. Lo studio dei Romani ha mostrato come non sia possibile – a meno di non condannarsi a sostituire la comprensione del corso della storia con l'appello alla fortuna – dare conto dei fatti ricorrendo alle sole cause particolari. Naturalmente queste sono esistite, ma quando si rivelano foriere di grandi effetti (l'*hasard d'une bataille* che produce la rovina dello Stato) è perché sono in realtà l'effetto accidentale (gli *accidents particuliers*) di una causalità più profonda che agisce al livello delle cause generali, fisiche o morali. Questa ricerca va

fatta all'interno del carattere o *génie* di una nazione, che, come sappiamo, consiste nell'equilibrio di fattori di ordine differente, fisico, morale e anche politico. Il luogo del significato della storia è dunque l'*esprit général*, come Montesquieu incomincia a chiamarlo nelle *Considérations* prima che l'uso si consolidi nell'*Esprit des lois*. Ma all'interno dell'*esprit général* dei Romani Montesquieu ha potuto osservare un significativo dinamismo, un riposizionarsi delle componenti determinanti del cambiamento. Lasciate sullo sfondo quelle fisiche e climatiche, il baricentro si è spostato sulle cause morali (*générales* come quelle fisiche) piuttosto che su quelle politiche (*particulières*). Le coppie *génie-caractère*, *mœurs-manières* prevalgono sulla semplice dimensione politica, che opera positivamente soltanto a condizione di interpretare le tendenze di fondo del *moral* del popolo, sia facendo *bonnes lois* sia preservando i costumi e le istituzioni radicate.

La superiorità dei costumi sulle leggi è provata dal fatto che si vive con buoni costumi senza leggi, ma se i costumi sono corrotti le leggi da sole non bastano a porvi rimedio, a meno di non essere così dure da rendere la vita insopportabile. L'esempio dei Romani ha insegnato che sono più numerosi gli Stati andati in rovina perché sono stati violati i costumi piuttosto che le leggi⁵⁸. I costumi tradizionali possono essere alterati per effetto di comportamenti individuali che, sommandosi, generano un seguito di *révolutions* i cui effetti divengono a un certo punto irrefrenabili, come Montesquieu osserva a proposito dei *disordini* dell'Impero d'Oriente. I *désordres* sono appunto una rottura dell'equilibrio fondamentale tra i diversi fattori grazie al quale si reggono la società e le sue istituzioni politiche. All'origine c'è l'iniziativa individuale, ma è significativo come si produca il cambiamento. La forza dell'esempio è enorme, influenza il costume, entra a costituire l'*esprit général* e, per questa via, cioè facendo saltare i vecchi equilibri dell'organismo politico, produce la crisi e fa precipitare il cambiamento: «Molti esempi accolti nella nazione ne formarono lo spirito generale, e instaurarono i costumi, che regnano altret-

⁵⁸ *Romains* VIII, in *OC*, I, C, p. 408.

tanto imperiosamente delle leggi»⁵⁹. Lo studio del caso romano ha mostrato l'incidenza della variazione dei costumi nel cambiamento della costituzione politica di Roma: ciò spiega anche l'attenzione riservata da Montesquieu ai censori, che riuscirono a mantenere a lungo la stabilità proprio perché avevano il potere di impedire che le *novità pericolose* (capaci di «cambiare il cuore e lo spirito del cittadino») si radicassero nel costume sociale, di agire tempestivamente per riformare «i disordini domestici o pubblici»⁶⁰.

Da questo punto di vista le *Considérations sur les Romains* danno voce a una caratteristica di fondo del pensiero di Montesquieu, il suo rifiuto della politica come arte di governo, come conoscenza degli *arcana imperii*, già netto negli anni giovanili, quando aveva intuito che gli avvenimenti sono effetti di cause remote e che le società sono governate da un *carattere* formatosi lentamente attraverso una catena infinita di cause che si è dispiegata nel corso di secoli⁶¹. Questa convinzione era anche l'effetto delle trasformazioni che la teoria della politica aveva subito nel Seicento. Questa era stata attratta sempre più dallo studio del costume, degli abiti e dei comportamenti, dei quali, più che delle decisioni dei governanti, era possibile cercare di dare un'interpretazione razionale fondata sulla conoscenza dei moventi profondi della natura umana. Montesquieu non era l'unico a credere che l'arte politica andasse sostituita con una scienza della società, capace di comprendere le molle che muovono i rapporti sociali e quindi di

⁵⁹ *Romains* XXI, in OC, I, C, p. 507.

⁶⁰ *Romains* VIII, in OC, I, C, p. 408.

⁶¹ «La maggior parte degli effetti si attuano per vie tanto singolari, o dipendono da cause così impercettibili e remote, che non li si può mai prevedere [...]. In tutte le società, che in fondo sono un'unione di spiriti, si forma un carattere comune. Questa anima universale assume un modo di pensare che è l'effetto di una catena di cause infinite che si moltiplicano e si combinano da un secolo all'altro. Una volta che il tono è dato e fatto proprio, esso solo governa, e tutto ciò che i sovrani, i magistrati, i popoli possono fare o immaginare, sia che sembrano opporvisi, sia che vi si adeguino, sempre vi si riferisce, ed esso domina fino alla sua totale distruzione» (*De la politique*, 1725, in OC, III, pp. 166 e 168-169).

aiutare il politico nelle sue decisioni e lo storico nelle sue ricostruzioni dei fatti, ma il modello epistemologico organicistico gli permetteva un guadagno: egli poteva dare una trattazione della natura umana, delle società politiche e della storia più articolata rispetto a quella dei giusnaturalisti e dei teorici della politica antichi e moderni. A chi considerava vizioso il governo romano perché *mixte*, Montesquieu rispondeva che la perfezione di un governo non si misura in rapporto alle teorie contenute nei libri dei politici, ma in relazione agli obiettivi che ogni legislatore deve avere, cioè la grandezza e la felicità del popolo⁶²; e, contro chi esagerava il peso delle divisioni all'interno dello Stato e trovava in esse la causa della rovina di Roma, egli obiettava che nelle repubbliche le divisioni sono fisiologiche e si combinano nella superiore armonia dell'ordine, così come nella musica le dissonanze contribuiscono a produrre l'accordo⁶³.

Il modello biologico comportava però anche un costo. In un certo senso si può dire che la sedimentazione storica sconfigge la scienza politica, tanto da indurre a credere che a volte è meglio conservare l'abuso piuttosto che correggerlo, cambiando il nuovo equilibrio raggiunto. Quando una nuova situazione genera una risistemazione dei rapporti gerarchici all'interno dell'*esprit général* il legislatore prudente dovrebbe guardarsi dall'intervenire, perché un cambiamento di sistema dettato da ragioni teoriche potrebbe andare incontro a conseguenze rovinose, dal momento che è impossibile prevedere l'intera serie degli effetti pratici che verrebbero prodotti. Montesquieu ce ne offre un buon esempio a proposito della decisione di dividere l'Impero: «Quando il governo ha una forma consolidatasi da molto tempo, e le cose si sono messe in una certa situazione, è quasi sempre prudente lasciarle come stanno, perché le ragioni, spesso complicate e sconosciute, che hanno consentito a un tale stato di cose di sussistere, faranno

⁶² Cfr. la nota a *Romains IX* nell'ed. del 1734, non riportata in OC (la si veda in *Œuvres complètes de Montesquieu*, 2 voll., a cura di R. Caillois, Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»], 1958, vol. II, p. 1488).

⁶³ *Romains IX* e *XX*, in OC, I, C, pp. 414-415 e 499-500.

in modo che esso si conservi ancora; ma, quando si cambia l'intero sistema, si può porre rimedio soltanto agli inconvenienti che si presentano in teoria, e se ne trascurano altri che soltanto la pratica può fare scoprire. Così, benché l'impero fosse già troppo grande, la divisione che se ne fece ne produsse la rovina: perché tutte le parti di questo grande corpo, insieme da tanto tempo, si erano per così dire adattate per restare unite e dipendere le une dalle altre»⁶⁴. Montesquieu è convinto che modificare equilibri consolidati sia pericoloso: per questo ha parole durissime contro Giustiniano, che gli sembra animato dal «furore di costruire, di cambiare, di riformare»⁶⁵. La metafora dello Stato come *corps*, o organismo, trascina come seguito necessario un elemento di conservazione.

Montesquieu poteva trovare un precedente celebre in Montaigne. Anche nelle pagine degli *Essais* dedicate a considerazioni sulla politica contemporanea ricorre la metafora dell'organismo, con un approdo ugualmente conservatore. Certo, nel Montaigne che si riferiva alla condanna pronunciata da Platone contro le innovazioni introdotte dalla gioventù a danno degli antichi costumi e delle istituzioni originarie, pesava l'esperienza diretta delle guerre di religione e traspariva un'avversione persino psicologica al cambiamento⁶⁶, che in questa forma è estranea a Montesquieu. Ma gli esiti della riflessione dell'autore degli *Essais* sono assai vicini a quelli di Montesquieu: «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

⁶⁴ *Romains* XVII, in *OC*, I, C, p. 476.

⁶⁵ *Romains* XX, in *OC*, I, C, p. 498.

⁶⁶ «In tutte le cose, salvo soltanto nelle cattive, si deve temere il cambiamento: il cambiamento delle stagioni, dei venti, dei viveri, 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» (M. DE MONTAIGNE, *Les Essais*, I, xliii, a cura di F. Strowski e F. Gebelin, 5 voll., Bordeaux, F. Pech, 1906-1933, vol. I, pp. 347-348, trad. it. a cura di F. Garavini, 2 voll., Milano, Adelphi, 1966 (2^a ed. 1982), vol. I, p. 352; ma cfr. anche *Essais*, III, xii, ed. cit., vol. III, pp. 328-338, trad. it. cit., vol. II, pp. 1390-1402.

che l'alterazione e la corruzione naturale a tutte le cose non ci allontanino troppo dai nostri inizi e principi. Ma mettersi a rifondere una così gran massa e a cambiar le fondamenta di un così grande edificio, è cosa degna di coloro che per pulire cancellano, che vogliono emendare i difetti particolari per mezzo di una confusione generale e guarire le malattie con la morte»⁶⁷. Se si deve por mano a riformare un sistema simile a un organismo bisogna dunque tenere conto dei diversi equilibri esistenti e degli effetti che la loro variazione può produrre. Come ha insegnato Platone un governo civile «è una cosa potente e che difficilmente si sfascia» ed è capace di resistere a molte sciagure perché molti sono i suoi puntelli⁶⁸. Anche per Montaigne, che, come Montesquieu, trae i suoi esempi dalla storia romana, c'è una sorta di logica interna al modello biologico che porta a guardare con diffidenza la rottura di un equilibrio in cui salute e malattia possono convivere, e perciò a rifiutare un intervento radicale incurante delle conseguenze⁶⁹.

Lo studio del caso romano aveva rivelato a Montesquieu che la causalità profonda, universale e costante, anche se non è lontana dal *physique*, tende piuttosto a collocarsi al livello del *politique* e soprattutto del *moral*⁷⁰. Dunque nessun determinismo climatico. Anche dopo la redazione delle *Considérations* nel caso dei Romani l'effetto più influente del clima ri-

⁶⁷ Cfr. MONTAIGNE, *Essais*, III, ix, ed. cit., vol. III, pp. 220-221, trad. it. cit., vol. II, p. 1275; ma cfr. anche *Essais*, II, xvii, ed. cit., vol. II, pp. 440-441, trad. it. cit., vol. II, p. 876.

⁶⁸ Cfr. MONTAIGNE, *Essais*, III, ix, ed. cit., vol. III, p. 223, trad. it. cit., vol. II, p. 1277.

⁶⁹ «Chiunque si propone soltanto di tagliar via quello che lo fa soffrire, rimane a mezza strada, poiché il bene non succede necessariamente al male; un altro male può succedere ad esso, e peggiore, come accadde agli uccisori di Cesare, che ridussero lo Stato a tal punto che dovettero pentirsi di aver cominciato. A molti poi, fino ai nostri tempi, è accaduto lo stesso. I Francesi miei contemporanei possono ben dirlo. Tutti i grandi mutamenti sconvolgono lo Stato e lo gettano nel disordine. Chiunque mirasse dritto alla guarigione e riflettesse prima di mettersi all'opera, spesso gli passerebbe la voglia di porvi mano» (MONTAIGNE, *Essais*, III, ix, ed. cit., vol. III, p. 221, trad. it. cit., vol. II, pp. 1275-1276).

⁷⁰ Cfr. C. BORGHERO, *Dal 'génie' all' 'esprit'*, cit., pp. 265-266.

maneva quello indicato nei *Voyages*, cioè la correlazione tra le variazioni climatiche e il cambiamento dei costumi dei Romani moderni rispetto ai loro antenati, sulla quale Montesquieu era stato indotto a meditare dalla lettura delle *Réflexions* dell'abate Dubos⁷¹. Tornato in patria Montesquieu aveva ripreso e sviluppato le sue considerazioni nelle *Réflexions sur les habitants de Rome*, presentate all'Accademia di Bordeaux nel 1732, nelle quali ricordava le variazioni climatiche intervenute e l'influenza delle cause fisiche sulle mutate abitudini alimentari dei Romani⁷². Ma già allora, ribadendo d'altronde un concetto espresso con chiarezza dieci anni prima nelle pagine delle *Lettres persanes* dedicate alle cause dello spopolamento della terra («indipendentemente dalle cause fisiche ce ne sono di morali che hanno prodotto questo effetto»)⁷³, Montesquieu aveva messo in guardia da ogni interpretazione deterministica, affermando che «l'educazione, l'abitudine, i costumi, fanno facilmente vincere la forza del clima»⁷⁴. Certo, non per questo Montesquieu è diventato uno spiritualista. I fattori fisici e climatici rimangono una componente del quadro dualistico che genera una struttura dinamica e gerarchica, ma restano sullo sfondo. A certe latitudini sono evidentemente meno influenti e, più progredisce la civiltà, più è forte l'azione delle cause morali e delle scelte politiche dei legislatori e dei governanti. Le *Considérations sur les Romains* hanno provato che il cambiamento è avvenuto a questo livello e non a quello del *physique*. In due passi delle *Pensées* riconducibili a quegli anni Montesquieu ritorna sul tema precisando ulteriormente la sua posizione. È significativo che nel primo testo (1734) egli si proponga non di giustificare una sua presunta simpatia per il determinismo climatico, bensì di difendersi dall'accusa contraria («supplio che non mi si accusi di attribuire alle cause

⁷¹ Cfr. J.-B. DUBOS, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (1719), 7^a ed., Paris, Pissot, 1770, II, pp. 292-299.

⁷² Cfr. MONTESQUIEU, *Réflexions sur la sobriété des habitans de Rome comparée à l'intempérance des anciens Romains*, in OC, III, p. 358.

⁷³ LP CXIII, p. 239.

⁷⁴ *Réflexions sur les habitants de Rome*, in OC, III, p. 360.

morali cose che spettano soltanto al clima»). Egli conosce bene «la parte del clima nella formazione dei caratteri», ma occorre spiegare come mai i Romani di oggi, pur avendo conservato il carattere dei loro antenati (hanno dislocato lo spirito bellicoso dei padri trasferendolo nel gusto per i combattimenti a teatro), hanno perso tutto il resto⁷⁵. La ragione è che le cause morali hanno impedito il pieno sviluppo di quelle fisiche, soffocandone o deviandone la forza: «So bene che, se cause morali non fermassero quelle fisiche, queste strariperebbero e agirebbero in tutta la loro potenza». Il fatto è che soltanto in determinate circostanze, come ad esempio nel caso di popolazioni abitanti montagne inaccessibili, le cause fisiche potrebbero avere la forza di agire da sole, ma per lo più «la causa fisica ha bisogno della causa morale per poter agire»⁷⁶. Dunque, come Montesquieu preciserà nell'altro frammento delle *Pensées* (1738), «la natura agisce sempre, ma è sopraffatta dai costumi»⁷⁷. Negli anni immediatamente successivi (1739-1741) egli porrà mano alla composizione dei libri dell'*Esprit des lois* ai quali è consegnata la teoria del clima, risultato di osservazioni induttive e che, nonostante il parere dei giansenisti delle «Nouvelles ecclésiastiques», non approda a un banale determinismo climatico, anche perché ha già trovato nella verifica storica delle *Considérations sur les Romains* un antidoto efficace. D'altronde, nel rispondere ai dottori della Facoltà di Teologia della Sorbona, che avevano censurato alcune proposizioni dell'*Esprit des lois*, sarà lo stesso Montesquieu a rivendicare il posto da lui assegnato alle cause morali in tutta l'opera, e in particolare nelle parti su Sparta, sui Greci e sui Romani, e a dichiarare che l'*Esprit des lois* sancisce il «trionfo perpetuo della morale sul clima, o piuttosto, in generale, sulle cause fisiche»⁷⁸.

⁷⁵ P 811, in OC, II, pp. 237-238, ma cfr. anche P 1296, in OC, II, p. 358.

⁷⁶ P 811, in OC, II, p. 238.

⁷⁷ P 1296, in OC, II, p. 358.

⁷⁸ MONTESQUIEU, *Explications données à la Faculté de Théologie sur les 17 propositions qu'elle a extraites du livre intitulé «L'Esprit des Loix», et qu'elle a censurées*, in OC, III, p. 651.

4. I condizionamenti del clima: buoni e cattivi legislatori

La questione delle relazioni tra le popolazioni, l'ambiente in cui vivono e l'insieme degli usi che la storia ha depositato sul loro carattere, è dunque centrale nell'*Esprit des lois* e preliminare alla comprensione delle scelte che legislatori e governanti devono fare. Essa è strettamente legata con il contributo fondamentale dell'opera, che Montesquieu ha ricordato nella *Préface*: l'aver trovato «nella natura delle cose» quei *principes* che consentono di dare una legalità anche al mondo morale. Ciò si ottiene unificando l'«infinita diversità di leggi e di costumi» e mostrando che gli uomini non sono mossi dalle proprie «fantasie», ma da principi generali e certi, posti i quali tutto diventa intelligibile, la storia delle nazioni come le leggi e i casi particolari, che, legati da una «catena» di rapporti, si ricombinano e si presentano sotto una luce nuova all'osservatore e al lettore. Scoperti i principi, le verità a lungo cercate si sono offerte spontaneamente all'autore⁷⁹. Sicché la parte III, che mostra i rapporti delle leggi con il clima e la natura del terreno e perviene a individuare i fattori che compongono l'*esprit général*, intende offrire un contributo decisivo alla possibilità di spiegare il comportamento degli uomini rivelando la trama delle relazioni che legano il *physique* con il *moral*. Solo così sarà possibile dare una risposta alla questione di fatto che tutti possono porsi osservando come il *caractère de l'esprit* e le *passions du cœur* siano estremamente differenti nei diversi climi: come è possibile rispondere a questa varietà, se non ipotizzando che «le leggi devono essere relative alla differenza di

⁷⁹ EL, *Préface*, t. I, pp. 5-6. Sulla nozione di *chaîne* nell'*Esprit des lois*, cfr. J. EHRARD, *Esthétique et philosophie des Lumières: la 'chaîne' de l'«Esprit des lois»*, «Lendemain», 62 (1991), ora in ID., *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, pp. 179-192; ma cfr. anche P. KRA, *Les chaînes argumentatives dans «L'Esprit des lois»*, in *La fortune de Montesquieu. Montesquieu écrivain*, cit., pp. 329-338; e C. BEYER, *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu*, cit., pp. 369-381. Sugli usi linguistici del termine *rapport* nell'*Esprit des Lois* e nei dizionari del tempo cfr. J.-P. COURTOIS, *Inflexions de la rationalité dans «L'Esprit des lois»*. *Écriture et pensée chez Montesquieu*, Paris, Puf, 1999, pp. 56-69.

queste passioni e alla differenza di questi caratteri»⁸⁰ Dunque attraverso una grande quantità di osservazioni empiriche, di letture accumulate per vent'anni, e una salda interpretazione 'sistemica', volta a ricostruire l'equilibrio complessivo dei diversi organismi politici, Montesquieu si avvia ad affrontare la questione dei rapporti tra leggi e clima.

L'influenza del clima sulla costituzione fisica degli uomini è spiegata nei termini della fisiologia cartesiana che abbiamo già incontrato negli scritti giovanili. L'aria fredda aumenta la forza delle fibre del corpo, e il ritorno del sangue al cuore, contraendole e riducendone la lunghezza. L'aria calda al contrario la diminuisce rilassando e allungando le fibre. Dunque nei climi freddi si ha più vigore, l'azione del cuore e la reazione delle estremità delle fibre è più pronta e potente, l'equilibrio dei liquidi è migliore e ciò produce effetti benefici sul carattere: maggiore fiducia in se stessi, sentimento della propria superiorità, comportamento franco e sicuro. Insomma i popoli del Nord sono coraggiosi come i giovani. La cosa ha però i suoi inconvenienti. La forza e il migliore nutrimento delle fibre dei popoli nordici conferiscono al loro corpo una maggiore robustezza, ma anche una scarsa vivacità, perché le sensazioni trasmesse dai nervi giungono al cervello soltanto quando superano una certa soglia. Mentre da un numero infinito di piccole sensazioni dipendono immaginazione, gusto, sensibilità, prontezza di spirito, che dunque sono più forti nei popoli del Sud. L'osservazione al microscopio di una lingua di pecora, congelata per metà, dà a Montesquieu la conferma sperimentale delle sue intuizioni: nella parte gelata le papille gustative sembrano diminuite perché sono rientrate nelle loro guaine, salvo riapparire man mano che la lingua sgela⁸¹. Dunque negli abitanti dei paesi freddi le sensazioni saranno meno vive e minore

⁸⁰ *EL*, XIV, 1, t. I, p. 245.

⁸¹ *EL*, XIV, 2, t. I, p. 247. Su questo esperimento montesquieuiano, cfr. R. MAZZOLINI, *Dallo «spirito nerveo» allo «spirito delle leggi»: un commento alle osservazioni di Montesquieu su una lingua di pecora*, in *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, a cura di G. Barber e C.P. Courtney, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 205-221.

sarà perciò la sensibilità per i piaceri. Non si tratta di un effetto casuale ma di una condizione universale che ha le sue precise ragioni nella natura, tanto che le variazioni di sensibilità dal grado basso dei popoli del Nord a quello moderato degli abitanti delle zone temperate a quello estremo dei popoli meridionali suggerisce a Montesquieu un'immagine efficace, che certo sarà stata apprezzata, e avrà dato luogo a molte dotte e divertite integrazioni, nei salotti parigini: «come si distinguono i climi in base ai gradi di latitudine, si potrebbe distinguerli, per così dire, secondo i gradi di sensibilità»⁸². La frequentazione degli spettacoli mondani viene in soccorso all'improvvisato anatomista fornendo un'ulteriore conferma: chiunque abbia osservato il diverso comportamento del pubblico inglese e italiano all'Opera, di fronte alle medesime rappresentazioni, avrà notato il contrasto tra la calma dei primi e il trasporto dei secondi. Naturalmente ne è influenzato anche il *physique de l'amour*: mentre nei paesi freddi esso ha appena la forza di farsi sentire e gli abitanti preferiscono esercitare la *machine lourde* del loro corpo sano e robusto in piaceri violenti che mettono in movimento gli spiriti animali (caccia, viaggi, guerra, vino), e nelle regioni temperate la modesta fiamma dell'amore è alimentata da un contorno di attività accessorie, nei climi caldi l'amore diventa la sola causa di felicità, la vita stessa, dal momento che la delicatezza degli organi del corpo («una macchina delicata, debole, ma sensibile») di quelle popolazioni fa sì che l'anima sia turbata soprattutto da ciò che ha un qualche rapporto con l'unione dei sessi e perciò «tutto conduce a questo obiettivo». Tuttavia quello che può apparire un difetto si converte in un vantaggio. Se la reazione agli stimoli piacevoli è così lenta da produrre una sorta di indifferenza, nei popoli nordici sarà però maggiore la capacità di resistere al dolore: «bisogna scorticare un Moscovita perché senta qualcosa»⁸³.

Due punti vanno notati in questa descrizione, per l'importanza che rivestono nell'economia dell'*Esprit des lois*. Innanzitutto, Montesquieu non trasforma le conseguenze morali del

⁸² *EL*, XIV, 2, t. I, p. 247.

⁸³ *EL*, XIV, 2, t. I, p. 248.

clima, o, meglio, della latitudine, in caratteri razziali delle popolazioni: se vivessero nel sud del mondo anche i popoli nordici svilupperebbero le medesime caratteristiche riscontrabili nelle popolazioni meridionali. Gli esempi ricorrono con frequenza nell'opera, ma l'autore ce ne offre uno significativo in queste stesse pagine, quando avverte che le ultime guerre hanno mostrato che i popoli del Nord, trasportati al Sud, non hanno saputo compiere imprese altrettanto coraggiose di quelle fatte dai loro compatrioti quando combattevano «nel loro proprio clima»⁸⁴. In secondo luogo, l'analisi delle variazioni comportamentali dovute al clima approda a configurare una sorta di privilegio, non solo fisico ma anche morale, delle popolazioni che vivono nelle zone temperate. Infatti, se i popoli nordici sono come condannati dal condizionamento climatico a tenere un comportamento virtuoso, fatto di sincerità e franchezza, e man mano che ci si avvicina al Sud «vi sembrerà di allontanarvi dalla morale stessa» per l'impossibilità di resistere all'intensità delle passioni e la tendenza diffusa a prevalere sugli altri per soddisfarle, gli abitanti dei paesi temperati si rivelano incostanti nelle loro maniere, tanto nei vizi quanto nelle virtù, ma sono anche gli unici sui quali il condizionamento climatico esercita una forza modesta, tale da potergli resistere⁸⁵.

Dunque la forza del clima si fa valere soprattutto nelle condizioni ambientali estreme. Ciò spiega perché nelle *Considérations sur les Romains* i condizionamenti climatici giocassero un ruolo limitato. Le prove dell'azione del clima andranno cercate ad altre latitudini. Lo studio di un immenso materiale documentario, tratto in gran parte dalla letteratura di viaggio, ha consentito a Montesquieu di elaborare una teoria più articolata, costruita soprattutto con riferimento all'Oriente, dove il condizionamento climatico spiega la permanenza nel tempo di religioni, leggi e costumi, anche i più marginali, quasi la dominanza del clima rendesse quel mondo estraneo al dinamismo della storia e lo condannasse a una ripetizione senza fi-

⁸⁴ *EL*, XIV, 2, t. I, p. 246.

⁸⁵ *EL*, XIV, 2, t. I, p. 248.

ne⁸⁶. Questa dottrina ci introduce a quello che è stato chiamato «l'inferno dell'*Esprit des lois*»⁸⁷, cioè alla teoria del dispotismo e della schiavitù come effetto perverso del dominio del clima nei paesi caldi. Qui, infatti, il caldo può essere così eccessivo da snervare il corpo e togliere ogni forza allo spirito, fino al punto da indurre a riporre l'intera felicità nella passività e a considerare i più duri castighi e la stessa schiavitù preferibili allo sforzo necessario per sostenere l'attività dell'anima⁸⁸.

Prima di passare alla trattazione del tema della schiavitù, Montesquieu deve però sgombrare il campo da una possibile obiezione: se il clima determina il carattere e, quindi il comportamento, come si spiega che in climi simili convivano popolazioni con caratteri e condotte radicalmente differenti? Per rispondere a questa domanda l'autore si concentra sul caso degli Indiani e dei Cinesi. Egli deve mostrare che le inclinazioni naturali possono essere corrette e modificate. Come tutti i popoli meridionali, anche gli Indiani sono «per natura senza coraggio»⁸⁹, e ci si aspetterebbe da loro un atteggiamento timido. Eppure la letteratura di viaggio riferisce azioni atroci e costumi barbari, come quello delle vedove che si immolano sul rogo del cadavere del marito: comunque li si valuti, questi usi difficilmente potrebbero essere considerati prove di scarso coraggio⁹⁰. La ragione che rende possibile questa condotta va

⁸⁶ *EL*, XIV, 4, t. I, p. 250. Sulle fonti utilizzate da Montesquieu per la sua trattazione dei condizionamenti climatici sui costumi dei paesi caldi d'Oriente cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit., pp. 201-246; e P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, pp. 43-48.

⁸⁷ Cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., p. 77.

⁸⁸ *EL*, XIV, 2, t. I, p. 248.

⁸⁹ *EL*, XIV, 3, t. I, p. 249. Si noti che neppure in questo caso Montesquieu ne fa una questione di razza: anche i figli di europei nati in India sono infatti meno coraggiosi dei loro padri a causa della forza del clima locale.

⁹⁰ Montesquieu si serve delle relazioni di viaggio di J. CHARDIN, *Voyage en Perse et autres lieux d'Orient*, cit.; J.-B. TAVERNIER, *Les Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier qu'il a fait en Turquie, en Perse, et aux Indes*, 2 voll., Paris, G. Clouzier, 1676; F. BERNIER, *Voyages, contenant la description des Etats du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Cachemire, etc.*, 2 voll., Amsterdam, P. Marret, 1699 (cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit., pp. 201 e 71-89).

cercata nella forza dell'immaginazione, capace di spingere a sfidare la morte coloro i quali sarebbero naturalmente portati a fuggirla. Essa è radicata nella stessa delicatezza della costituzione corporea da cui si origina la debolezza e la mancanza di coraggio. Quindi, sembrerebbe che la natura corregga la natura: un effetto che seguirebbe naturalmente dalla complessione degli organi del corpo è infatti contrastato da una spinta contraria proveniente dalla medesima costituzione fisica. Ma, se le cose stessero soltanto così, la spiegazione data da Montesquieu non sarebbe soddisfacente perché potrebbe essere usata come una sorta di *passe-par-tout* per spiegare qualsiasi eccezione. In realtà Montesquieu mira a mostrare che la natura potrebbe fare poco da sola. Perché l'immaginazione raggiungesse una forza tale da produrre effetti contrari a quelli prevedibili in base alla costituzione fisica degli Indiani, è stata infatti necessaria l'opera di un educatore, cioè l'intervento della cultura, attraverso costumi, maniere e leggi che si sono depositate nel corso di generazioni successive. Questo intervento, però, non è richiesto ovunque nella stessa misura. Infatti, se i popoli dei paesi nordici hanno potuto vivere senza arti, educazione e leggi, e ciò nonostante, con il solo «buon senso proprio delle fibre grossolane di quei climi» hanno saputo resistere alla potenza romana fino a sopraffarla, i popoli dei climi caldi sono come fanciulli le cui menti immature richiedono un educatore, cioè «hanno bisogno di un legislatore saggio più dei popoli del nostro clima»⁹¹. È questo l'elemento differenziale che consente di spiegare gli esiti divergenti di una comune costituzione fisica. India e Cina hanno climi simili e, di conseguenza, una tendenza naturale alla passività e immobilità sostanzialmente identica. Ma, mentre in India e nel Siam i legislatori hanno assecondato la naturale inclinazione alla passività degli abitanti, causando mille mali, in Cina l'hanno contrastata dando a religione, filosofia e leggi un forte connotato pratico, in modo da spingere gli abitanti a una continua attività che si traducesse nella soddisfazione dei doveri civili.

⁹¹ *EL*, XIV, 3, t. I, p. 249.

Se ne può ricavare la conclusione che «i cattivi legislatori favoriscono i vizi del clima, mentre i buoni vi si oppongono», mediante il ricorso a cause morali che vincano la pigrizia naturale e in particolare a leggi che inducano a lavorare per procurarsi i mezzi di sostentamento⁹². Prevenire gli effetti negativi del clima e, in genere, delle condizioni materiali di vita è una linea di condotta che i legislatori saggi ben conoscono e hanno saputo applicare da tempo. Tutte le leggi concernenti pratiche alimentari rivelano questa secolare saggezza: da quelle che vietano l'uso di alcolici, la cui origine è indipendente dalla religione islamica (come è provato dalla loro esistenza anche nell'Arabia prima di Maometto e nell'antica Cartagine), a quelle che puniscono con minore rigore l'*ivrognerie de la nation* nei climi freddi. Dello stesso genere sono le leggi che limitavano la possibilità di comunicazione tra gli uomini allo scopo di evitare le epidemie di lebbra in Egitto e in Palestina, dove le condizioni climatiche erano estremamente favorevoli alla diffusione del contagio. Dunque che esista una relazione tra il clima, i costumi e le leggi non è una scoperta, ma una cosa ben nota da tempo, che Montesquieu si è limitato a portare alla luce in tutta la sua evidenza. Le sue conclusioni al riguardo sembrano perentorie: «Sono i differenti bisogni nei diversi climi che hanno dato origine alle differenti maniere di vivere, e queste hanno formato le diverse specie di leggi»⁹³. Ma queste affermazioni non vanno estrapolate dal contesto. Montesquieu non sta dicendo che le leggi sono un effetto secondario prodotto univocamente dal clima e che il legislatore non è libero, bensì che questi esercita le sue scelte in condizioni geograficamente e storicamente determinate. In altre parole, le leggi sono fatte anche per rispondere a un problema posto dalle condizioni climatiche e ambientali, tenendo conto, come nel caso della diffusione delle epidemie, della maggiore o minore facilità che gli uomini hanno di comunicare. Gli esempi storici ricordati da Montesquieu confermano che è sempre possibile dare una risposta diversa a situazioni simili e anche che talvolta è inutile legiferare, come

⁹² *EL*, XIV, 5, t. I, p. 250, e cfr. *EL*, XIV, 5 e 7, t. I, pp. 251 e 252.

⁹³ *EL*, XIV, 10, t. I, p. 254.

nel caso della tendenza alla malinconia propria degli Inglesi, originata da un difetto di filtrazione dei succhi nervosi, che li spinge a togliersi la vita: sicché in Inghilterra una legge che punisse il suicidio, per quanto in sé giusta, sarebbe altrettanto inutile di una legge che punisse gli effetti della demenza⁹⁴.

Dunque dallo studio comparato delle legislazioni, Montesquieu ha appreso non solo che non c'è mai una determinazione unidirezionale dell'ambiente sulle leggi, ma che anzi è possibile trasformare un vizio naturale in un pregio sociale, purché ci si serva di mezzi anch'essi naturali e conformi al carattere nazionale. Le possibilità di applicazione di questo principio sono notevoli e Montesquieu appare consapevole delle aperture che esso offre all'azione correttiva dei legislatori e dei governanti⁹⁵. Egli afferma che questi hanno il diritto e il dovere di intervenire. La migliore risposta all'accusa di determinismo è in fondo il giudizio di condanna pronunciato dall'autore dell'*Esprit des lois* nei confronti dell'inerzia dei legislatori turchi, i quali rifiutarono di adottare misure di contenimento della peste in omaggio alla visione fatalistica della vita propria della religione musulmana: «La dottrina di un destino rigido, che regola tutto, fa del magistrato uno spettatore tranquillo: egli pensa che Dio abbia fatto già tutto, e che a lui non resti nulla da fare»⁹⁶. Il legislatore non deve essere uno *spectateur tranquille*, bensì un uomo saggio che si preoccupa della salute dei cittadini e agisce conoscendo la situazione e l'efficacia dei mezzi adoperati per risolvere il problema.

5. Climi caldi e zone temperate: schiavitù e libertà

La trattazione che Montesquieu fa della schiavitù nei libri XV-XVII ha spesso suscitato scandalo tra gli interpreti e, an-

⁹⁴ *EL*, XIV, 12, t. I, p. 257.

⁹⁵ «Farò vedere nel libro XIX che le nazioni indolenti sono di solito orgogliose. Si potrebbe volgere l'effetto contro la causa e distruggere l'indolenza con l'orgoglio», per esempio pungolando il senso dell'onore con premi per i lavori meglio riusciti (*EL*, XIV, 9, t. I, p. 253).

⁹⁶ *EL*, XIV, 11, t. I, p. 256.

che in tempi recenti, non sono mancati attacchi violenti nei confronti della dottrina dell'*Esprit des lois*⁹⁷. Ma una spia significativa per la contestualizzazione delle idee di Montesquieu sono le reazioni dei contemporanei, di solito assai meno scandalizzati⁹⁸. La questione si poneva nella Francia di Montesquieu come attuale per più di un verso. Non solo c'era il problema della tratta dei neri e del lavoro schiavista nelle colonie americane, ma c'era pure chi andava teorizzando l'utilità di introdurre il lavoro degli schiavi anche nella madrepatria, visti i buoni risultati che esso dava nelle colonie. Tra questi si era segnalato in particolare l'economista neomercantilista Jean-François Melon⁹⁹, concittadino e amico di Montesquieu, del quale l'autore dell'*Esprit des lois* condivideva molte dottrine. D'altronde la schiavitù era sancita dal diritto romano e incontrava il consenso esplicito o tacito dei giuristi romanisti. Montesquieu cerca di disimpegnarsi da questi due presupposti: confuta la legittimazione giuridica della schiavitù fatta dai giu-

⁹⁷ Per Julien J. Lafontant, esponente dei Black Studies, Montesquieu ha tollerato e giustificato la schiavitù (cfr. J.J. LAFONTANT, *Montesquieu et le problème de l'esclavage dans l'«Esprit des lois»*, Sherbrooke [Can.], Naaman, 1979). Sulle discussioni settecentesche intorno alla schiavitù, oltre all'opera ancora utile di R.P. JAMESON, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1911 (rist. anast. New York, Burt Franklin, 1971), cfr. i lavori di C. BIONDI, «*Mon frère, tu es mon esclave!*». *Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa, Goliardica, 1973, e soprattutto «*Ces esclaves sont des hommes*»: lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento, Pisa, Goliardica, 1979 (su Montesquieu cfr. in particolare pp. 111-134); EAD., *Montesquieu razzista?*, «Studi francesi», 27 (1983), pp. 474-477.

⁹⁸ Due letture differenti del tema della schiavitù in Montesquieu daranno d'Alembert, che elimina la tensione drammatica del testo di Montesquieu, e de Jaucourt, che invece lo radicalizza: cfr. J. EHRARD, *L'«Encyclopédie» et l'esclavage: deux lectures de Montesquieu*, in *Enlightenment Essays in Memory of Robert Shackleton*, cit., ora in J. EHRARD, *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, cit., pp. 247-256. Si noti che Voltaire esprimerà questa volta un giudizio incondizionatamente favorevole sulla dottrina di Montesquieu: cfr. VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, p. 445.

⁹⁹ Cfr. J.-F. MELON, *Essai politique sur le commerce*, s.l., 1734, pp. 66-67.

risti sulla base del diritto romano e nega l'utilità economica dell'introduzione della schiavitù in Francia. La schiavitù ha sempre un'origine giuridicamente impura, cioè non può essere giustificata dal diritto, e produrrebbe in Europa rovinose conseguenze economiche come effetto della sua sostanziale immoralità. Ma l'atteggiamento di Montesquieu oscilla tra condanna morale e realismo politico, tra filantropia e cattiva coscienza.

La trattazione dell'*Esprit des lois* ha un carattere sistematico. L'autore distingue tre forme di schiavitù, a ciascuna delle quali dedica un libro: la schiavitù civile, ovviamente non soltanto orientale perché in essa è inclusa quella dei neri nelle colonie, la schiavitù domestica, cioè la condizione servile delle donne all'interno della famiglia orientale, e la servitù politica connessa anch'essa col dispotismo asiatico. Già nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva avuto modo di condannare la bassezza morale della schiavitù, capace di indebolire il senso della virtù anche negli uomini liberi¹⁰⁰. Qui il tema è ripreso con vigore fin dal primo capitolo del libro XV: «La schiavitù non è buona per sua natura: non è utile né al padrone né allo schiavo: a questo perché egli non può fare nulla per virtù, a quello perché contrae dai suoi schiavi ogni sorta di cattive abitudini e si abitua insensibilmente a venir meno a tutte le virtù morali, diviene superbo, brusco, duro, collerico, voluttuoso, crudele»¹⁰¹. Ma come si è arrivati a stabilire un diritto che rende un uomo padrone della vita e dei beni di un altro? I giuriconsulti romani, seguiti in ciò dalla maggior parte dei giusnaturalisti moderni, pretendevano di ricondurre l'origine della schiavitù a un atteggiamento di *pietà*, che si manifesterebbe nei tre modi diversi in cui il diritto istituisce la schiavitù: il diritto delle genti, consentendo che i prigionieri di guerra siano fatti schiavi, salva loro la vita; il diritto civile che permette al debitore di venderci gli evita maltrattamenti da parte del creditore; il diritto naturale mantiene il figlio nella condizione servile del genitore per garantirgli di sopravvivere¹⁰². Montes-

¹⁰⁰ LP XXXIV, pp. 74-75.

¹⁰¹ EL, XV, 1, t. I, p. 261.

¹⁰² EL, XV, 2, t. I, p. 262.

quieu contesta queste ragioni, negando che in guerra ci sia un indiscriminato diritto di uccidere il nemico anche senza necessità, affermando, con Locke, che il contratto di compravendita di uno schiavo non può che essere illegittimo per la legge civile, dal momento che la libertà del cittadino non è tra i beni alienabili, e riconducendo il terzo caso ai due precedenti, giacché *a fortiori* non può valere per il figlio ciò che non vale per il padre. Non hanno migliore fortuna gli argomenti a sostegno della schiavitù elaborati dai moderni, che hanno insistito sulla differenza dei costumi e soprattutto sui diritti della religione. Montesquieu ha parole di condanna nei confronti dei *brigands et chrétiens* che hanno distrutto l'America con l'idea che la schiavitù fosse un mezzo per favorire la propagazione della fede e difende Luigi XIII, affermando che questi acconsentì alla legge che rendeva schiavi i neri delle colonie soltanto quando gli fu inculcato che era «la via più sicura per convertirli»¹⁰³.

Dunque è impossibile fornire una giustificazione di diritto della schiavitù. Gli argomenti che Montesquieu elenca a sostegno della schiavitù dei neri d'America non sono altro, infatti, che una serie di considerazioni di fatto, concernenti il ricorso alla schiavitù per compensare lo sterminio delle popolazioni indigene o l'economia che si realizza nella produzione dello zucchero, oppure un elenco di pregiudizi relativi all'aspetto fisico dei neri e al colore della loro pelle. Difficile credere che Montesquieu aderisse a questi argomenti, ma sarebbe insensato pretendere indignazione da chi preferisce esprimersi con le armi dell'ironia, o esigere che il politico realista ceda il posto al moralista utopista. Probabilmente con la brutalità di questo elenco l'autore intendeva mostrare l'impossibilità di trovare un qualsiasi fondamento giuridico per la schiavitù dei neri. La conclusione, ironica e paradossale, conferma quest'interpretazione: «È impossibile supporre che costoro siano uomini perché, se li supponessimo tali, si incomincerebbe a credere che noi stessi non siamo cristiani», e dobbiamo ritenere esagerate le lamentele sull'ingiustizia che si fa agli Africani, perché, se questa fosse grande come alcuni dicono, ci sarebbe da chie-

¹⁰³ *EL*, XV, 4, t. I, pp. 264-265.

dersi come mai non sia venuto in mente ai principi d'Europa, che stipulano tra loro tante convenzioni inutili, di «farne una generale a favore della misericordia e della pietà»¹⁰⁴. Non sarà superfluo ricordare che già nelle *Lettres persanes* Montesquieu aveva espresso i suoi dubbi sulla sincerità di intenti dei principi cristiani, che dichiaravano di liberare gli schiavi nei loro Stati in omaggio al principio cristiano dell'eguaglianza di tutti gli uomini, ma in realtà lo facevano per convenienza politica, visto che poi andavano a conquistare paesi dove la schiavitù era vantaggiosa, «dimenticando quel principio religioso che li commuoveva tanto»¹⁰⁵.

Perciò la vera origine della schiavitù andrà cercata non in pretestuosi argomenti giuridici, ma nella *nature des choses*. Quest'esame rimette in primo piano la forza del clima. Infatti Montesquieu riconosce due ragioni per spiegare l'origine di una condizione che di per sé è «contro la natura»: il clima dei paesi caldi e il governo dispotico che, come sappiamo, è anch'esso legato per varie ragioni al clima e alla situazione geografica del paese. Ma, mentre questo produce una *schiavitù mite*, l'altro genera una forma di *schiavitù crudele*. È inutile insistere sul fatto che Montesquieu si muove qui in un equilibrio precario rispetto ai principi da lui prima enunciati. Nei governi dispotici la pratica di vendersi è diffusa perché la libertà del suddito non vale nulla, dal momento che «la schiavitù politica vi annienta in qualche modo la libertà civile». Ciò consente all'autore di considerare ora «giusta e conforme alla ragione» l'origine di questo diritto di schiavitù, che deve essere *mite* perché è fondato su una scelta libera di utilità, che istituisce una convenzione reciproca tra due parti¹⁰⁶. Dunque l'assenza di libertà politica ha reso giustificabile un diritto che non sussisterebbe in uno Stato libero. Più direttamente influenzata dal clima è l'altra origine della schiavitù, che spiega anche la *schiavitù crudele* dei neri. Come sappiamo, nei climi caldi il

¹⁰⁴ *EL*, XV, 5, t. I, pp. 265-266. Ma cfr. C. BIONDI, «*Ces esclaves sont des hommes*», cit., pp. 111-134 e *passim*.

¹⁰⁵ *LP* LXXXV, p. 159.

¹⁰⁶ *EL*, XV, 6, t. I, p. 266.

corpo e lo spirito sono talmente indeboliti che gli uomini sopportano un dovere faticoso soltanto per il timore di una punizione: perciò la schiavitù offende meno la ragione, ma, poiché la rilassatezza morale e la viltà sono diffuse in tutti gli strati della società, alla *schiavitù civile* si accompagna quella *politica*. Questa volta sono le ragioni morali che subiscono una sospensione a vantaggio di una forma di schiavitù che sembra evocare una condizione naturale. Aristotele non era riuscito a provare che esistano schiavi per natura. Montesquieu afferma che, se ce ne sono, sono quelli di cui egli ha appena parlato, ma lo fa, ancora una volta, con una buona dose di ambiguità: «Siccome tutti gli uomini nascono eguali, bisogna dire che la schiavitù è contro la natura, benché in certi paesi sia fondata su una ragione naturale»¹⁰⁷. Dunque esisterebbero *ragioni naturali* per spiegare ciò che è *contro natura*: come è stato osservato, lo stesso linguaggio dell'autore rivela che si è qui in presenza di un divorzio insanabile tra la natura fisica e la natura morale¹⁰⁸.

L'intento principale dell'autore è però di negare la possibilità di introdurre la schiavitù nei nostri climi, dove le stesse ragioni naturali la respingono e da dove il Cristianesimo l'ha cacciata, riportando l'età dell'oro di cui parla Plutarco¹⁰⁹. Infatti la schiavitù, se può apparire tollerabile nei governi dispotici dove, per effetto della servitù politica, la condizione di schiavo non pesa più di quella di suddito, avrebbe effetti rovinosi nei governi monarchici, dove è fondamentale «non abbattere o avvilitare la natura umana» e in quelli democratici o aristocratici, dove gli schiavi sarebbero «contro lo spirito stesso della costituzione» perché violerebbero il principio di eguaglianza e finirebbero col dare ai cittadini un potere e un lusso che non devono avere¹¹⁰. Perciò bisogna «limitare la servitù naturale a certi paesi particolari della terra», perché non c'è lavoro faticoso che, al di fuori di quei paesi, non possa essere

¹⁰⁷ *EL*, XV, 7, t. I, p. 267.

¹⁰⁸ Cfr. J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., p. 736.

¹⁰⁹ *EL*, XV, 7, t. I, p. 267.

¹¹⁰ *EL*, XV, 1, t. I, p. 261.

fatto da uomini liberi, magari grazie a incentivi e all'aiuto delle macchine, come avviene nelle miniere ungheresi. E anzi, se si lasciasse libero sfogo alla voce del cuore, si dovrebbe ammettere che «non c'è forse clima sulla terra in cui non si possano impegnare al lavoro uomini liberi». Se ciò non è accaduto dovunque è perché «leggi mal fatte» hanno concesso agli uomini di restare pigri e questi, essendo pigri, «sono stati ridotti in schiavitù»¹¹¹. Comunque, ancora una volta, i climi temperati si rivelano più favorevoli alla realizzazione della virtù e della libertà. La pretesa di introdurre la schiavitù in Europa (come Montesquieu scrive in una lettera del 1750 a Grosley, dalla quale sarà ricavato un nuovo capitolo dell'*Esprit des lois*) è dettata dalla «piccola parte ricca e voluttuosa di ciascuna nazione», ma è contraria all'interesse pubblico: «Il grido a favore della schiavitù è dunque il grido del lusso e della voluttà, non quello dell'amore e della felicità pubblica»¹¹².

Sgombrato il terreno dai progetti di introdurre la schiavitù in Europa e chiarita, seppure non senza ambiguità, la natura e l'origine della schiavitù, Montesquieu può riprendere il ruolo di osservatore della realtà e passare a mostrare quanto le leggi civili possano fare per correggere gli abusi e limitare i pericoli della schiavitù. Il pericolo maggiore è legato al numero eccessivo degli schiavi e degli affrancati, ma va commisurato alla forma dello Stato. Infatti, se nei governi dispotici il numero degli schiavi è pressoché irrilevante perché tutti, anche i liberi, sono praticamente schiavi anche se non ne portano il nome, nei governi moderati, dove «la libertà politica rende preziosa la libertà civile», è pericoloso alimentare il risentimento di chi si vede escluso da una «società felice» di cui non fa parte, e dunque sarebbe pericoloso accrescere il numero dei «nemici naturali della società»¹¹³. Le leggi dovranno perciò ispirarsi a un sentimento di mitezza e offrire protezione giuridica, garantendo allo schiavo condizioni materiali di sussistenza e cure in

¹¹¹ *EL*, XV, 8, t. I, p. 268.

¹¹² *EL*, XV, 9, t. I, p. 269. Cfr. la lettera di Montesquieu a Pierre-Jean Grosley, datata 8 aprile 1750, in *OC*, III, p. 1294.

¹¹³ *EL*, XV, 13, t. I, p. 272.

malattia e in vecchiaia, riconoscendogli il diritto di ricorrere al giudice contro gli abusi da parte di un cittadino che non sia il suo padrone, togliendo al padrone, per assegnarlo a un magistrato, il diritto di punire uno schiavo con la pena di morte. Esse però dovranno anche mirare alla sicurezza della società limitando il numero degli schiavi e contingentando quello degli affrancati in rapporto alla loro capacità di lavoro, assegnando ai liberi alcune attività lavorative solitamente svolte da schiavi, come il commercio e la navigazione, in modo da ridurre il fabbisogno di manodopera servile¹¹⁴. Nel leggere i consigli di buon governo della schiavitù dati da Montesquieu si può avere un'impressione sgradevole, tuttavia queste pagine contengono un insegnamento importante per i principi della legislazione e, ancora una volta, è la considerazione del caso romano a fornire lumi allo studioso. Nella Roma arcaica, le rivolte degli schiavi erano prevenute da una consuetudine di mitezza nei comportamenti e da una pratica di vita in comune dei padroni con gli schiavi, che rendeva superfluo legiferare: «I costumi erano sufficienti per mantenere la fedeltà degli schiavi; non c'era bisogno di leggi»; ma quando i costumi si corruperono a causa del progredire del lusso e dell'orgoglio le cose cambiarono: *«poiché non c'erano più costumi, si ebbe bisogno di leggi»*¹¹⁵. La conclusione è dunque sempre la stessa: le leggi intervengono dove i costumi sono inefficaci, l'ideale è una società che non conosca un eccesso di legiferazione. Quando furono necessarie, le leggi contro le rivolte degli schiavi nell'antica Roma dovettero essere terribili perché non più fondate sul governo civile ma su un suo vizio, non sull'equità delle leggi civili ma sul diritto delle genti, che autorizza ad anteporre a tutto il bene supremo della conservazione di una società, anche se imperfetta. Leggi crudeli imposte da un legislatore terribile e incapace («è una disgrazia per il governo quando la magistratura si vede costretta a fare leggi così crudeli»), che non è stato abbastanza prudente da prevenire le sciagure, mentre, ed è questa la lezione di Montesquieu, «un

¹¹⁴ *EL*, XV, 17-18, t. I, pp. 275-278.

¹¹⁵ *EL*, XV, 16, t. I, p. 274 (il corsivo è mio).

legislatore prudente previene la disgrazia di dover diventare un legislatore terribile»¹¹⁶.

Gli abusi della schiavitù si concentrano nella *servitude domestique* cui sono sottoposte le donne negli «Stati maomettani», dove l'uomo è padrone non solo della vita e dei beni delle schiave, ma anche della loro virtù e del loro onore. Anche in questo caso Montesquieu segnala la spirale perversa della corruzione dei costumi, mostrando come a questa disgrazia se ne aggiunga una seconda, dal momento che questa servitù è compensata con la pigrizia di cui godono le schiave, fino al punto da rendere i *sérails* un luogo di delizie anche per le donne contro le quali sono fatti. Così il legame tra *schiavitù* e *utilità*, che era all'origine dell'istituzione della schiavitù, viene sostituito da quello tra *schiavitù* e *voluttà*, che viola le norme naturali della pudicizia¹¹⁷. Alla servitù domestica Montesquieu dedica l'intero libro XVI che incomincia con la giustificazione climatica della poligamia. È sbagliato credere che questa abbia un rapporto con le ricchezze o con la demografia, o che sia di qualche utilità per gli uomini, le donne, o i figli, o che serva a limitare la lussuria. Ma ciò nonostante essa si diffonde per ragioni climatiche, che vanno cercate soprattutto nella precoce fertilità e nella precoce vecchiaia delle donne. Queste vengono date in sposa ancora fanciulle ed entrano nell'età della ragione quando la bellezza è ormai sfiorita: perciò vivono in uno stato di continua dipendenza dall'uomo¹¹⁸. Questa situazione induce il legislatore a legiferare per mantenere l'*ordre domestique* sia stabilendo un'eguaglianza di trattamento delle donne sia, soprattutto, separandole dagli uomini e costringendole a vivere nei serragli, dal momento che «ci sono climi dove il fisico ha una forza tale che la morale non vi può quasi nulla» e perciò i catenacci devono venire in soccorso sostituendo i precetti¹¹⁹.

La segregazione delle donne ha però importanti risvolti sociali e politici, che i governi moderati dell'Occidente non co-

¹¹⁶ *EL*, XV, 16, t. I, p. 275.

¹¹⁷ *EL*, XV, 12, t. I, p. 270.

¹¹⁸ *EL*, XVI, 2-4, t. I, pp. 280-283.

¹¹⁹ *EL*, XVI, 8, t. I, p. 285.

noscono, perché servitù domestica delle donne e governo dispotico vanno sempre insieme. La ragione che Montesquieu fornisce di questo fatto attiene al carattere delle donne, che, sia in Oriente sia in Occidente, sembra votato all'intrigo. Ma, mentre in Occidente le condizioni della vita sociale e politica riescono a contenere e a dirottare verso obiettivi innocui la leggerezza di spirito e l'amore per l'indiscrezione delle donne, le loro grandi e piccole passioni e preferenze, nei governi dispotici d'Oriente gli intrighi delle donne non solo sarebbero fatali ai mariti e ai padri di famiglia, ma avrebbero pericolose conseguenze politiche: «Dovunque ci sarebbero sospettati, dovunque nemici; lo Stato vacillerebbe, si vedrebbero correre fiumi di sangue»¹²⁰. Per questo è necessario che in Oriente il principio ispiratore della condotta delle donne sia «l'attaccamento esclusivo alla famiglia». Dunque più è rigida la chiusura delle donne, più sono puri i loro costumi. Ma la purezza dei costumi è anche un effetto dei mezzi a disposizione dei signori, che consentono di realizzare una segregazione efficiente, come accade negli imperi di Turchia, Persia, Mogol, Cina e Giappone. Quando, come nelle Indie, la segregazione delle donne non è altrettanto efficace per mancanza di mezzi dei signori, la corruzione dei costumi raggiunge livelli inconcepibili: «Lì si vede fino a che punto di disordine possono portare i vizi del clima, lasciati liberi di agire»¹²¹. Montesquieu dà voce ai racconti di viaggi, anche se cerca di temperarli con l'esaltazione della purezza dei costumi e del ruolo sociale delle donne in Occidente, e di proporre provvedimenti (come il diritto anche per le donne di divorziare e di ripudiare il marito) che rendano più accettabile la condizione delle donne in Oriente¹²². Ma in questo caso sembra che i rimedi derivati dai costumi siano meno efficaci e, come in tutte le condizioni estreme, non resta che affi-

¹²⁰ *EL*, XVI, 9, t. I, p. 286.

¹²¹ *EL*, XVI, 10, t. I, p. 288.

¹²² L'autore utilizza soprattutto il *Recueil de Voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales, formée dans les Provinces-Unies des Pays-Bas*, 5 voll., Amsterdam, E. Roger, 1702-1706, 2ª ed. 1710-1716 (cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit., pp. 223-224 e 71-89).

darsi alla forza del legislatore che cerchi di invertire il corso naturale e spontaneo delle cose facendo «leggi civili che forzino la natura del clima e ristabiliscano le leggi primitive»¹²³.

Come la servitù civile e quella domestica, anche quella politica dipende dalla natura del clima, in quanto è in funzione del differente coraggio degli abitanti delle diverse nazioni. Questo varia col variare delle condizioni climatiche, secondo lo schema di spiegazione neurofisiologica già visto. Perciò non bisogna meravigliarsi che la viltà connaturata ai popoli dei climi caldi «li abbia quasi sempre resi schiavi», mentre il coraggio dei popoli dei climi freddi «li abbia mantenuti liberi»: giacché questo non è altro che un «un effetto che deriva dalla sua causa naturale»¹²⁴. Contrariamente a quanto annuncia il titolo del libro XVII, Montesquieu non si ferma a mostrare la relazione tra il clima e la servitù politica, che, a questo punto della trattazione, può essere considerata come largamente acquisita. Il suo problema sembra piuttosto quello di spiegare al lettore perché egli possa riferirsi al clima dell'Asia, luogo per eccellenza del dispotismo e della servitù politica, come a un *clima caldo*. Perciò più dei precedenti, questo libro è un trattato di geografia.

Per giustificare l'attenzione esclusiva alle regioni calde del continente asiatico, Montesquieu deve provare la scarsa rilevanza, in termini di popolazione e di produzione agricola, delle sterminate pianure fredde dell'Asia settentrionale. Ancora una volta egli lo fa servendosi delle relazioni di viaggio¹²⁵. Quelle immense contrade sono fredde e spopolate quanto il Canada e l'Islanda, eppure Siberia e Tartaria sono alle stesse latitudini della Svezia, dove non mancano terreni coltivabili, e della Francia, dove abbondano. La ragione di ciò è che in Siberia gli effetti della latitudine si combinano con quelli dell'al-

¹²³ EL, XVI, 12, t. I, p. 289.

¹²⁴ EL, XVII, 2, t. I, p. 295.

¹²⁵ Montesquieu utilizza il *Recueil de Voyages du Nord, contenant divers Mémoires très utiles au Commerce et à la Navigation*, 3 voll., Amsterdam, J.F. Bernard, 1715-1719; l'*Histoire généalogique des Tatars*, Leyde, V.A. Kalléwier, 1726; e J.-B. DU HALDE, *Histoire de la Chine*, cit. (cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit., pp. 226-232 e 90-113).

titudine e sono accentuati dalla mancanza di catene montuose che proteggano dai venti polari, come quelle della Norvegia e della Lapponia, mentre in Tartaria la latitudine si combina, oltre che con l'altitudine, anche con la natura del terreno, sabbioso e ricco di nitrati e di salnitro e perciò poco adatto alla coltivazione. Ma, rispetto all'Occidente, c'è un'altra differenza: in Oriente quei paesi freddi sono a diretto contatto con quelli che conoscono invece un clima molto caldo (Turchia, Persia, Mogol, Cina, Corea, Giappone). Manca cioè una zona temperata e ciò produce importanti conseguenze politiche, perché i caratteri fortemente determinati dagli eccessi del clima offrono una resistenza maggiore all'azione dei costumi e delle leggi e non c'è una fascia cuscinetto tra le popolazioni coraggiose e guerriere dei climi freddi e quelle infiacchite e imbelli dei climi caldi. Il contatto diretto tra forze così diseguali fa sì che in Asia il debole soccomba immediatamente, mentre in Europa le nazioni confinanti sono di forza pressoché equivalente e possono resistere l'una all'altra. Montesquieu presenta quest'analisi come un suo contributo originale: «È questa la grande ragione della debolezza dell'Asia e della forza dell'Europa, della libertà dell'Europa e della servitù dell'Asia: *causa che, per quanto ne so, non è stata ancora osservata*. Ciò fa sì che in Asia non accade mai che la libertà aumenti, mentre in Europa aumenta o diminuisce secondo le circostanze»¹²⁶. Montesquieu tiene molto alla sua scoperta e lo si vede dall'attenzione che dedica a mostrare co-

¹²⁶ *EL*, XVII, 3, t. I, pp. 297-298 (il corsivo è mio). Sul confronto tra Europa e Asia nell'*Esprit des lois* si vedano i contributi di P. RÉTAT, *La représentation du monde dans l'«Esprit des lois». La place de l'Europe*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du colloque de Gênes (26-29 mai 1993), réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro-Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 7-16; J.-P. COURTOIS, *L'Europe et son autre dans l'«Esprit des lois»*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 309-328; M. RICHTER, *Montesquieu's comparative analysis of Europe and Asia: intended and unintended consequences*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 329-348; D. FELICE, *Oppressione e libertà*, cit., *passim*; ID., *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.

me la storia confermi la sua prospettiva geopolitica. In Europa ci sono state poche invasioni faticose e lente, che hanno diffuso in tutto il continente «una forza generale». L'Asia ha conosciuto invece numerose rivoluzioni politiche e ben tredici invasioni, di cui undici da parte di popoli provenienti dal Nord. Inoltre, mentre i Goti che hanno conquistato l'impero romano hanno stabilito dovunque la monarchia e la libertà, i Tartari hanno dato origine in Cina a imperi dispotici, il cui dispotismo si è successivamente esteso, come un contagio, alla Tartaria¹²⁷. Ma la differente situazione politica si spiega anche con la configurazione del terreno. Mentre l'Asia è caratterizzata da pianure immense ed è divisa in grandi parti dai mari, sicché la sottomissione a un unico potere dispotico e la possibilità di invasione risultano facilitate, in Europa montagne e fiumi segnano confini naturali preziosi, perché favoriscono la formazione di Stati di limitata estensione e difendibili. Ciò, a lungo andare, ha favorito la formazione in Europa di un sistema di equilibrio geopolitico di Stati indipendenti e liberi, che è mancato in Asia. La polarità non potrebbe essere più netta: da una parte il *génie de liberté* dall'altra l'*esprit de servitude*¹²⁸. Perciò l'autore dell'*Esprit des lois* aveva dedicato l'intero cap. 21 del libro VIII a provare che, nonostante i racconti dei gesuiti, anche la Cina è da considerarsi uno Stato dispotico¹²⁹. Non ci sono eccezioni a questo schema interpretativo e la geopolitica di Montesquieu non lascia molti spazi alla speranza che l'alternativa tra governo moderato e dispotismo, libertà e servitù politica, possa essere spezzata da un'invenzione politica nuova. La zona temperata della Terra tende, negli spazi mentali della politica, a sovrapporsi con gli spazi della libertà europea. Se ne può avere una conferma nei rapidi cenni con i quali Montesquieu cerca di colmare la lacuna di analisi della situazione

¹²⁷ *EL*, XVII, 4-5, t. I, pp. 298-300. Sulla raffigurazione montesquieuiana dei Tartari, cfr. R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 63-93 e *passim*.

¹²⁸ *EL*, XVII, 6, t. I, p. 301.

¹²⁹ Sulle difficoltà di Montesquieu a proposito della Cina, cfr. R. MINUTI, *Ambiente naturale e dinamica delle società politiche*, cit., pp. 155-160.

africana e americana. L'Africa ha un clima simile a quello dell'Asia meridionale e perciò è liquidata immediatamente: «si trova nella stessa condizione di servitù». L'America, definita con una buona dose di ipocrisia come «distrutta e nuovamente ripopolata dalle nazioni dell'Europa e dell'Africa», non è ancora in grado di mostrare il suo *génie*: tuttavia viene fatta rientrare a forza nella tipologia prefissata, perché «ciò che sappiamo della sua antica storia è del tutto conforme ai nostri principi»¹³⁰. Montesquieu pensa agli antichi imperi dispotici del Messico e del Perù, situati vicini all'equatore, mentre «quasi tutti i popoli liberi erano, e sono ancora, vicino ai poli»¹³¹. La descrizione dell'autore dell'*Esprit des lois* è alquanto sommaria e approssimativa e un'indagine più accurata rivelerebbe non poche discrepanze ed eccezioni. Ma egli forse annoverava questi casi particolari tra gli attriti che, al pari della meccanica, anche la politica conosce¹³².

6. *Natura del terreno e industria dell'uomo*

L'ultima causa fisica che ha rapporto con le leggi è la natura del terreno, discussa nel libro XVIII. Questa volta non si tratta soltanto della configurazione del territorio ma della sua fertilità. Montesquieu introduce un nuovo *rapport* che produce un effetto paradossale, ma che presenta il vantaggio di mettere subito in relazione la produttività di un paese con l'operosità dei suoi abitanti piuttosto che con la fertilità del terreno. Ciò gli permette sia di non fare coincidere l'attività produttiva di una nazione con il solo lavoro agricolo sia di cogliere un nesso politicamente rilevante tra attività degli abitanti e libertà. Dunque la fertilità delle terre di un paese vi stabilisce *naturellement* la dipendenza. Infatti i coltivatori, che costituiscono la maggior parte della popolazione, non sono gelosi della libertà, perché

¹³⁰ *EL*, XVII, 7, t. I, p. 301, e la nota a p. 301.

¹³¹ *EL*, XVII, 2, t. I, p. 296, e P 1159, in *OC*, II, p. 309.

¹³² «La meccanica ha i suoi attriti che spesso cambiano o interrompono gli effetti delle teorie: anche la politica ha i suoi» (*EL*, XVII, 8, t. I, p. 302).

sono troppo occupati dai loro affari privati e temono che guerre e saccheggi devastino le loro campagne così ricche di frutti. Avviene perciò un singolare *risarcimento* per cui nei paesi fertili è frequente *le gouvernement d'un seul*, mentre in quelli sterili è più facile trovare *le gouvernement de plusieurs*. A ciò si aggiunge un altro effetto, derivante questa volta dalla geografia. Nella *Vita di Solone* Plutarco riconduce le divisioni politiche dei cittadini dell'Attica alle loro regioni di appartenenza: gli abitanti delle zone montagnose preferivano il governo popolare, quelli della pianura erano orientati a favore del governo aristocratico e quelli della costa volevano un governo misto. Montesquieu condivide un simile ancoraggio naturalistico delle teorie politiche e ne dà la ragione: nelle pianure fertili non si può resistere al più forte e, una volta che ci si è sottomessi, *l'esprit de liberté* non torna più perché «i beni della campagna sono una garanzia di fedeltà». Nei paesi di montagna, invece, non solo si ha poco da difendere, ma è più facile farlo dal momento che si è meno esposti alle conquiste: perciò la libertà «regna più nei paesi montagnosi e inaccessibili che in quelli che sembrano essere stati più favoriti dalla natura»¹³³.

Quest'analisi consente a Montesquieu di fare un'osservazione assai felice: «I paesi non sono coltivati in ragione della loro fertilità, ma in ragione della loro libertà, e, se si dividesse la terra col pensiero, si sarebbe sorpresi di vedere quasi sempre deserti nelle parti più fertili e grandi popoli in quelle in cui il terreno sembra rifiutare tutto»¹³⁴. La cosa è facilmente comprensibile, perché è naturale che la maggior parte delle invasioni si facciano a spese delle terre più fertili e siccome le devastazioni dell'invasione spopolano i paesi, succede che «l'orribile paese del Nord» resta sempre abitato proprio perché quasi inabitabile. La storia universale ha per Montesquieu un cammino unidirezionale: le migrazioni come le invasioni vengono sempre dal Nord, che quindi sottomette il Sud del

¹³³ *EL*, XVIII, 2, t. I, p. 303. Anche gli abitanti delle isole godono di vantaggi simili e perciò sono più portati alla libertà degli abitanti del continente: cfr. *EL*, XVIII, 5, t. I, p. 305.

¹³⁴ *EL*, XVIII, 3, t. I, p. 304.

mondo. Se ne può concludere che il *risarcimento* operato dalla storia sulla natura finisce col favorire i paesi sterili: «La sterilità delle terre rende gli uomini industriosi, sobri, resistenti alla fatica, coraggiosi, adatti alla guerra; bisogna infatti che essi si procurino ciò che il terreno rifiuta loro. La fertilità di un paese dà, con l'agiatezza, la mollezza e un certo amore per la conservazione della vita»¹³⁵. Dunque non è solo questione di invasioni: l'abbondanza di risorse può essere nociva quanto la desolazione. Già Locke aveva osservato che i generi di conforto e il loro valore crescono in funzione del lavoro umano e che dove, come in America, ci sono terreni fertili e risorse abbondanti, ma manca l'incremento apportatovi dal lavoro, le popolazioni persistono in uno stato selvaggio¹³⁶. Anche per Montesquieu il progresso è garantito dal rapporto antagonistico tra l'uomo e la natura, dal modo in cui l'uomo con la sua industria sa rispondere alle sfide dell'ambiente, facendo diventare produttivo un terreno difficile. Ma il risultato deve mirare a raggiungere un riequilibrio nel rapporto con la natura: «Gli uomini, con le loro cure e con buone leggi, hanno reso la terra più adatta a essere la loro dimora. Noi vediamo scorrere i fiumi là dove c'erano stagni e paludi; è un bene che la natura non ha fatto, ma che è mantenuto dalla natura»¹³⁷. Anche se i mezzi tecnici di trasformazione della natura di cui si poteva avere conoscenza a metà del Settecento non erano ancora tali da fare intravedere la possibilità di uno sfruttamento rovinoso dell'ambiente, la concezione di Montesquieu non ha nulla di prometeico e non si traduce in una filosofia della storia che segni

¹³⁵ *EL*, XVIII, 4, t. I, p. 305. La storia offre numerosi esempi di questo apparente paradosso: dovunque l'industrialità e il lavoro degli uomini ha trasformato una natura ostile in un paese abitabile, lì c'è stato un governo moderato, dall'antico Egitto all'odierna Olanda, dall'antica Persia alle province cinesi del Kiang-nan e del Tche-kiang, la cui fertilità ha dato agli Europei l'idea inesatta della felicità di tutta la Cina (*EL*, XVIII, 6-7, t. I, pp. 306-307).

¹³⁶ Cfr. J. LOCKE, *Two Treatises of Government* (1690), a critical edition by P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, II, v, 40-41, pp. 314-315 (trad. it. *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Torino, Utet, 1968, pp. 270-271).

¹³⁷ *EL*, XVIII, 7, t. I, pp. 306-307.

una rottura irrimediabile con la natura. Anche in ciò il ruolo del legislatore si caratterizza per la ricerca di rapporti armonici volti a salvare l'equilibrio complessivo, e, come è stato osservato, la sua libertà consiste, spinozianamente, nella comprensione della necessità¹³⁸.

Oltre alla fertilità del suolo anche il modo in cui un popolo si procura i generi di sussistenza ha un'influenza importante sulle leggi. Montesquieu fornisce un quadro delle orde primitive, che si pone in stretta continuità con le discussioni sullo stato di natura del libro I, e suggerisce un'ipotesi su come l'uomo sia uscito dallo stato di natura. All'origine ci sono famiglie instabili, poi, dove la scarsa fertilità del terreno o le foreste inducono a forme di vita non stanziali, si formano piccole nazioni nomadi e soltanto successivamente subentrano società stanziali. Montesquieu interviene in una lunga discussione dando una definizione nuova dei *selvaggi*, che avrà molta influenza sugli sviluppi successivi della disputa in Francia, ma anche in Gran Bretagna e in Germania¹³⁹. Egli li definisce infatti non in relazione al loro posto in un preteso schema evolutivo della storia dell'umanità, o in riferimento all'assenza di istituzioni politiche, ma in base a semplici elementi materiali: il numero ridotto, che deve essere proporzionato ai mezzi di sussistenza di cui possono disporre; il modo in cui si procurano il sostentamento, che, non essendo coltivatori, dipende dalle risorse fornite da raccolta, caccia e pesca e quindi, in ultima analisi, dall'estensione e dalla conformazione del territorio; l'isolamento e l'impossibilità di unirsi in agglomerati più ampi, che li distingue dai *barbari*¹⁴⁰. È evidente che il bisogno di leggi cresce se si passa da un popolo selvaggio di cacciatori a una nazione barbara di pastori, a un popolo di coltivatori, a uno

¹³⁸ Cfr. C. BEYER, *Le problème du déterminisme social dans l'«Esprit des lois»*, «The Romanic Review», 39 (1948), pp. 102-106, e J. EHRARD, *L'idée de nature en France*, cit., pp. 730-732.

¹³⁹ Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972, pp. 394-454; ma si veda ora anche L. SOZZI, *Immagini del selvaggio: mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

¹⁴⁰ *EL*, XVIII, 10 e 11, t. I, pp. 308-309.

che si dà al commercio e alla navigazione¹⁴¹. Infatti i conflitti tra i popoli che non coltivano la terra vertono su materie proprie del diritto delle genti (come la contesa per il possesso di terre incolte) piuttosto che del diritto civile, mentre il codice civile è ingrossato dalla divisione delle terre. Perciò i popoli non coltivatori si governano attraverso i *costumi* e soltanto i coltivatori hanno vere e proprie *leggi*¹⁴². Montesquieu si concentra sulle differenze tra queste due specie di popoli, si avventura anche a fissare una proporzione matematica tra di essi, e sottolinea la grande libertà dei popoli non coltivatori¹⁴³. Una differenza notevole è introdotta dall'uso della moneta, richiesto dai popoli coltivatori, che suppone una *nation policée*, cioè un stadio avanzato di sviluppo delle arti e delle conoscenze¹⁴⁴. La moneta modifica radicalmente i rapporti sociali e, di conseguenza, anche il diritto: sostituisce l'inganno alla violenza, richiede buone leggi civili che rispondano ai «nuovi modi di essere malvagio», e soprattutto, essendo un *segno* e non una cosa, può essere accumulata indefinitamente e occultata, per essere poi distribuita come mezzo di corruzione. Essa cioè pone fine all'eguaglianza ed è un veicolo per l'introduzione del dispotismo¹⁴⁵.

I rapporti che la fertilità del terreno e la moneta intrattengono col dispotismo potrebbero fare considerare il contenuto di questo libro come uno sviluppo della trattazione della servitù politica. Ma il libro si chiude con alcuni capitoli dedicati a ricostruire, sulla base di Tacito, la vita dei primi Germani¹⁴⁶. L'analisi di Montesquieu si sposta dunque su una zona temperata, dove il condizionamento dei fattori fisici è meno forte, e più favorevoli sono perciò le condizioni per la libertà. È stato

¹⁴¹ *EL*, XVIII, 8, t. I, p. 307.

¹⁴² *EL*, XVIII, 12, t. I, p. 309.

¹⁴³ *EL*, XVIII, 10, t. I, p. 308 e n. p. 402; ma cfr. *EL*, XVIII, 12-14, t. I, pp. 309-310.

¹⁴⁴ *EL*, XVIII, 15, t. I, pp. 310-311.

¹⁴⁵ *EL*, XVIII, 16-17, t. I, pp. 311-212.

¹⁴⁶ Sull'uso che Montesquieu fa di Tacito, cfr. C. VOLPILHAC-AUGER, *Tacite et Montesquieu*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985, in particolare pp. 71-72 e 131-134.

giustamente osservato che la storia delle origini «rivela ciò che l'Europa deve alla natura e ciò che deve alla convenzione»¹⁴⁷. Com'è noto, Montesquieu esalta i costumi semplici, lo spirito guerriero e l'amore per la libertà degli antichi Germani, e ciò rende ancor più palese il contrasto tra i popoli non coltivatori e quelli che coltivano la terra e usano la moneta. Ma se la nostalgia si dirige verso le foreste dell'antica Germania, la verità impone di riconoscere che con l'introduzione della moneta i popoli entrano nella storia¹⁴⁸.

7. *La dinamica interna allo spirito generale*

Esaminate le condizioni fisiche della libertà, e chiarito in linea generale come la storia possa risarcire le popolazioni di ciò che la natura sembrava avere loro tolto, l'autore può affrontare il tema centrale dell'intera parte III dell'*Esprit des lois*, il *rapport* tra le leggi e l'*esprit général* di una nazione. Che Montesquieu sia qui di fronte a una questione decisiva per l'intelligenza dell'opera è chiaro fin dal capitolo 1 che, diversamente dal solito, non contiene né una definizione dei concetti che saranno discussi né un'anticipazione dei temi del libro, ma mette il lettore di fronte alle difficoltà che l'autore ha incontrato nella sua redazione¹⁴⁹. L'autore deve fare luce sui rapporti intercorrenti tra le leggi, il carattere e i costumi di una nazione. In parte la questione era stata già posta nel libro V a proposito delle relazioni tra le leggi, l'educazione e i principi del governo. Lì Montesquieu aveva affermato che tutte le leggi dovrebbero soddisfare la condizione di essere appropria-

¹⁴⁷ Cfr. TH. PANGLE, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, cit., p. 177.

¹⁴⁸ Com'è noto, Voltaire non crede né al mito delle popolazioni germaniche («Ma chi erano questi Franchi che Montesquieu di Bordeaux chiama *i nostri padri*? Erano, come tutti gli altri barbari del Nord, bestie feroci che cercavano di che nutrirsi, un rifugio e vestiti per ripararsi dalla neve»), né alla felicità dei primi tempi della monarchia franca («Più si percorre la storia, e più ci si rallegra di essere nati nel nostro secolo»): cfr. VOLTAIRE, *Commentaire*, cit., in *Œuvres complètes*, cit., vol. XXX, rispettivamente pp. 448 e 454.

¹⁴⁹ *EL*, XIX, 1, t. I, p. 327.

te al principio del governo e che ciò rafforza l'azione della politica contribuendo a realizzare una sorta di circolo virtuoso: «Il rapporto delle leggi con quel principio tende tutte le molle del governo, e il principio ne riceve, a sua volta, una nuova forza. Allo stesso modo nei movimenti fisici l'azione è sempre seguita da una reazione»¹⁵⁰. Ancora una volta la politica veniva assimilata alla fisica, anche se qui lo era non per spiegare attriti e resistenze, bensì per dar conto di come certi effetti possano produrre una retroazione amplificando i risultati. Le *Considérations sur les Romains* e il lungo viaggio attraverso la durezza e i condizionamenti del clima hanno reso l'autore consapevole sia dell'esistenza di livelli diversi di causalità, sia delle differenti modalità di azione dei fattori morali e fisici. Si tratta ora di tirare le somme e di mostrare come i diversi fattori che compongono lo *spirito generale* di una nazione possano interagire e modificare l'equilibrio del sistema, facilitando oppure ostacolando l'azione del legislatore.

Non sono soltanto le leggi a governare una nazione. Se il legislatore non tiene conto di ciò, la sua opera è condannata allo scacco. Non per caso i due capitoli che precedono la celebre definizione dell'*esprit général* sono dedicati a esemplificare (ancora una volta ricorrendo al caso dell'antica Roma) come anche le migliori leggi da sole non bastino, perché occorre che la nazione sia preparata a riceverle¹⁵¹. Non esistono leggi buone in astratto perché esse devono tenere conto della forza dei pregiudizi e delle consuetudini del popolo; perciò i governanti devono evitare di urtare le credenze e i costumi della nazione, se non vogliono introdurre una *tyrannie d'opinion*, meno violenta ma più subdola della *tyrannie réelle* e, come questa, capace di suscitare la ribellione dei popoli, gelosi delle proprie maniere¹⁵². Negli anni della composizione dell'*Esprit des lois* Montesquieu si è impegnato a più riprese nel tentativo di individuare i fattori che entrano a costituire l'*esprit général*, come è testimoniato da due testi delle

¹⁵⁰ *EL*, V, 1, t. I, p. 48.

¹⁵¹ *EL*, XIX, 2, t. I, p. 328.

¹⁵² *EL*, XIX, 3, t. I, pp. 328-329.

Pensées, che forniscono due liste diverse delle cinque *choses différentes* che governano gli uomini: nella seconda il *clima* sostituisce le *massime generali del governo*¹⁵³. Ma già nel primo frammento era posta con chiarezza la questione dei rapporti reciproci tra i diversi fattori dello spirito generale e si parlava della rottura dell'equilibrio complessivo come di una sorta di *dissonanza*¹⁵⁴. Sugli stessi principi è costruita la celebre definizione data nell'*Esprit des lois*, che fornisce un elenco più nutrito dei fattori dell'*esprit général*, comprendendo tutti quelli già indicati nei due diversi elenchi e aggiungendovi gli «esempi del passato»: «Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi del passato, i costumi, le maniere; da ciò si forma uno spirito generale che ne è il risultato»¹⁵⁵. Non tutti questi fattori agiscono però con la medesima forza nelle differenti situazioni. Ogni nazione risente in misura diseguale dei condizionamenti della natura e della storia, sicché in ciascuna di esse uno dei fattori acquista una rilevanza sugli altri e caratterizza l'intero spirito della nazione: «A misura che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con più forza, le altre le cedono in proporzione. La natura e il clima dominano quasi incontrastati sui selvaggi; le maniere governano i Cinesi; le leggi tiranneggiano il Giappone; i costumi davano un tempo il to-

¹⁵³ Cfr. P 542, in OC, II, p. 184 («Gli Stati sono governati da cinque cose diverse: dalla religione, dalle massime generali del governo, dalle leggi particolari, dai costumi e dalle maniere») e P 854, in OC, II, p. 248 («Gli uomini sono governati da cinque cose differenti: il clima, le maniere, i costumi, la religione e le leggi»). Secondo R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 316-317, i tre testi sull'*esprit général* risalgono agli anni 1731-1733 (P 542), 1733-1738 (P 854) e 1740-1743 (EL, XIX, 4). Si veda, al riguardo, anche A. POSTIGLIOLA, *Forme di razionalità e livelli di legalità in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», n.s., 49 (1994), pp. 103-109.

¹⁵⁴ «Queste cose hanno tutte un rapporto reciproco le une con le altre. Se ne cambiate una, le altre seguono soltanto lentamente, e ciò introduce dappertutto una specie di dissonanza» (P 542, in OC, II, p. 184).

¹⁵⁵ EL, XIX, 4, t. I, p. 329. Si noti che nel manoscritto il libro XIX era seguito dai due libri sulla religione, fattore dell'*esprit général*, anziché dai quattro libri sul commercio: cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 85-86.

no a Sparta; le massime del governo e i costumi antichi lo davano a Roma»¹⁵⁶.

L'enumerazione dei fattori dello *spirito generale* e l'individuazione di quelli caratterizzanti lo spirito delle diverse nazioni suggerisce che nelle zone temperate, dove la forza del clima si fa sentire meno imperiosamente, la coppia formata da costumi e massime di governo sia destinata ad avere una netta prevalenza sugli altri, comprese le leggi. La ragione di ciò va cercata nel fatto che le leggi concernono l'ambito pubblico, la *conduite extérieure*, cioè l'insieme dei rapporti che l'uomo intrattiene in quanto cittadino all'interno dello Stato, mentre i costumi e le maniere riguardano quella che con espressione ossimorica Montesquieu chiama la *conduite intérieure* dell'uomo, cioè le convinzioni e i comportamenti che discendono dalle sue scelte più profonde, l'ambito della sfera privata che non è, e non potrebbe essere, oggetto di legiferazione: «C'è questa differenza tra le leggi e i costumi, che le leggi regolano piuttosto le azioni del cittadino, e i costumi invece le azioni dell'uomo»¹⁵⁷. Di un primato dei costumi sulle leggi si parla anche in un contesto diverso, a proposito degli Stati dispotici, dove l'autore ribadisce che i costumi hanno con l'*esprit général* un legame più stretto di quello che hanno le leggi¹⁵⁸. Montesquieu ne ricava una massima per il governo che voglia riformare costumi e maniere. Non si possono cambiare quelle che sono «istituzioni della nazione in generale» ricorrendo alle leggi, che sono «istituzioni particolari e precise del legislatore», ma bisognerà produrre il cambiamento desiderato servendosi di altri costumi e maniere. In altre parole bisogna agire

¹⁵⁶ *Ibidem*. Per l'influenza di Montesquieu sulle discussioni francesi e britanniche intorno alla nozione di 'carattere nazionale', e le ripercussioni di questo dibattito sulla vita politica, cfr. R. ROMANI, *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹⁵⁷ *EL*, XIX, 16, t. I, p. 337.

¹⁵⁸ «Le leggi sono stabilite, i costumi sono ispirati; questi hanno un rapporto più stretto con lo spirito generale; quelle con un'istituzione particolare: ora, è altrettanto pericoloso, se non di più, rovesciare lo spirito generale di quanto lo sia cambiare un'istituzione particolare» (*EL*, XIX, 12, t. I, p. 334).

allo stesso livello di profondità di ciò che si intende modificare, e cambiare con le leggi ciò che è stabilito con leggi e con le maniere ciò che è stabilito con maniere¹⁵⁹.

A un risultato non dissimile Montesquieu era pervenuto anche attraverso lo studio del caso romano, che lo aveva portato a riconoscere l'esistenza di una causalità profonda, fatta di «cause generali, morali e fisiche», alla quale sono sottomessi gli «accadimenti particolari». L'attività del legislatore è suscettibile di produrre effetti soltanto se tiene conto di questi differenti livelli, se cioè rinuncia alla pretesa di dettare semplicemente le leggi alla realtà, per agganciare invece una delle cause profonde della condotta delle nazioni, innescando un processo virtuoso di retroazione potenziata. La sfera della legislazione e della politica non può essere concepita come isolata dal resto, e in particolare da tutto ciò che costituisce il *moral* di un popolo. Dove non esistano le condizioni estreme del clima, le cause morali sono le vere molle che fanno funzionare le società, in quanto agiscono da cerniera tra la sfera del fisico e quella del politico. Se assecondati, i costumi sono il migliore alleato del governo, ma offrono una resistenza invincibile se si cerca di piegarli verso un esito incoerente con il carattere della nazione. Bisogna saper fare un buon uso della storia e ricavarne la lezione che non si deve cambiare lo spirito generale di una nazione. Come l'antica Roma, la Francia – della quale Montesquieu fa un affettuoso ritratto senza nominarla – andrebbe rispettata per non alterare, con leggi improvide, il buon funzionamento di un organismo in cui ormai tutto si tiene, virtù e vizi. Certo, è sempre possibile contenere l'invadenza delle donne, correggere i costumi e limitare il lusso, ma chi sa se non si perderebbe così quel certo *gout*, fonte delle ricchezze della nazione, e la sua celebre *politesse*, che vi attira gli stranieri? Quando lo spirito della nazione non è contrario ai principi del governo, quando cioè sono soddisfatte le condizioni che possono produrre la reazione positiva che potenzierebbe gli effetti della legislazione, il legislatore deve saperlo assecondare e farsene un alleato perché ciò che si fa meglio è

¹⁵⁹ *EL*, XIX, 14, t. I, p. 335.

quel che si fa liberamente e seguendo il proprio genio. Perciò non bisogna dare uno spirito di pedanteria a una nazione *naturellement gai*: lo Stato non vi guadagnerebbe nulla, né all'interno né all'esterno¹⁶⁰. Con una sorridente indulgenza, agli antipodi del furore legislativo che si troverà nelle assemblee della Rivoluzione, Montesquieu invita a lasciare le cose come stanno, a non alterare l'equilibrio che regge la vita sociale della Francia («lasciatele fare le cose frivole seriamente, e gaia-mente le cose serie»), a non pretendere di cambiare il carattere dei suoi abitanti perché «la natura rimedia a tutto»: «ci si lasci come siamo. Le nostre qualità indiscrete, unite a quel po' di malizia che abbiamo, fanno sì che le leggi che ostacolassero il nostro umore socievole non sarebbero adatte»¹⁶¹. Ed è ancora con uno sguardo rivolto a Parigi che Montesquieu fa un confronto tra il carattere degli Ateniesi e quello degli Spartani, rivelando ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, quanto i discorsi sull'antichità classica fossero ai suoi tempi un modo di parlare del presente¹⁶².

In pagine che avrebbe potuto scrivere Mandeville, Montesquieu esalta la funzione sociale di alcuni vizi individuali, mostra come la facilità di comunicare agevoli i cambiamenti delle maniere e raffini il gusto, ricorda il ruolo delle donne nel guastare i costumi ma anche nel dettare le mode, sottolinea come la frivolezza di spirito generi il potenziamento del commercio, difende l'utilità sociale della vanità, invita a valutare le passioni per gli effetti che producono. Il carattere delle nazioni risulta da una mescolanza di virtù e di vizi, di qualità buone e cattive, che sono capaci di dare un esito insperatamente felice co-

¹⁶⁰ *EL*, XIX, 5, t. I, p. 330.

¹⁶¹ *EL*, XIX, 6, t. I, p. 330. Una documentazione di grande interesse sulla fortuna di Montesquieu negli anni della Rivoluzione offrono i testi raccolti nella collezione *Montesquieu dans la Révolution française*, Présentation de Marcel Dorigny, 4 voll., Paris-Genève, EDHIS-Slatkine, 1990; ma sul tema si vedano anche «Dix-huitième siècle», 21 (1989) (*Montesquieu et la Révolution*), pp. 1-186; e *Poteri, democrazia, virtù. Montesquieu nei movimenti repubblicani all'epoca della Rivoluzione francese*, a cura di D. Felice, Milano, Franco Angeli, 2000.

¹⁶² *EL*, XIX, 7, t. I, p. 331.

me di produrre grandi mali. Certo, i vizi non vanno confusi con le virtù, ma Montesquieu approda alla giustificazione del paradosso mandevilliano della *Favola delle api*, riproponendo con altre parole la massima dei *vizi privati, pubblici benefizi*: «Ho voluto far capire che non tutti i vizi politici sono vizi morali, e che non tutti i vizi morali sono vizi politici; e che ciò non dev'essere ignorato da coloro i quali fanno leggi che urtano lo spirito generale»¹⁶³.

Ciò che vale per i governi moderati vale ancor più per quelli dispotici, dove un cambiamento dei costumi sarebbe seguito da una *révolution* perché è come se in quegli Stati non ci fossero leggi e le maniere acquistano la fissità delle leggi, come è manifesto dalla rigidità dei cerimoniali cinesi. Soltanto Pietro I è riuscito nell'intento di indurre i Moscoviti a cambiare maniere, ma egli voleva dare costumi europei a una nazione dell'Europa, le cui maniere erano il risultato della mescolanza di popolazioni dovuta alle invasioni, erano cioè estranee al *climat* del paese e all'indole degli abitanti. Per questo motivo alla fine il suo progetto riuscì: ripristinando una condizione più conforme alla *natura*, poteva contare sulla forza del clima, il cui dominio «est le premier de tous les empires»¹⁶⁴.

Dunque il governante deve evitare di legiferare a sproposito e sapere usare le leggi con moderazione, perché «la legge non è un puro atto di forza; le cose per loro natura indifferenti non rientrano nella sua giurisdizione»¹⁶⁵. Ma non tutti i legislatori hanno saputo tenere distinti i principi che governano gli uomini, evitando di confondere leggi, costumi e maniere. Questa confusione provoca ovviamente un disordine che non porta nulla di buono. Ci sono però due casi nei quali le istituzioni sociali hanno retto, nonostante i legislatori abbiano preteso di regolare anche la sfera profonda facendo un unico codice per leggi, costumi e maniere: la Sparta di Licurgo e la Cina. Gli intenti dei legislatori erano opposti. I legislatori cinesi si proponevano di fare vivere il popolo tranquillo, rinsaldando

¹⁶³ *EL*, XIX, 11, t. I, p. 334.

¹⁶⁴ *EL*, XIX, 14, t. I, p. 336.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

i legami sociali mediante una così grande estensione delle *règles de la civilité* da trasformare ogni villaggio in una corte. Licurgo si proponeva invece di generare un *esprit belliqueux* per un popolo che, anziché la civiltà delle maniere, praticava la rudezza delle virtù. Montesquieu, che a questo punto dell'*Esprit des lois* ha più volte espresso il suo giudizio sulla legislazione di Licurgo, non si ferma su Sparta: è troppo evidente che le sue istituzioni andavano bene per una piccola repubblica, senza commercio e senza moneta, e che le sue leggi suppongono un controllo sociale che non è possibile, ma neppure auspicabile, realizzare in un grande Stato¹⁶⁶. Più interessante doveva sembrargli il caso della Cina che, ancora una volta, si conferma un'eccezione degna di attenzione. Nel libro XIV la digressione sulla Cina si giustificava in quanto occorreva spiegare perché i Cinesi, nonostante il clima, manifestassero una straordinaria attività e uno scrupoloso rispetto dei doveri sociali; nei capitoli 16-20 del libro XIX perché, nonostante il vizio d'origine della sua legislazione, la Cina abbia potuto sopravvivere e prosperare. In entrambi i casi la ragione è la stessa e va ricercata nel dominio del *moral*. Come hanno saputo contrastare l'inclinazione naturale alla passività generata dal clima con l'orientamento pratico imposto a leggi, filosofia e religione, così i buoni legislatori cinesi hanno suscitato comportamenti virtuosi ricorrendo ancora una volta a una fusione di religione, leggi, costumi e maniere. I precetti della morale vengono così a coincidere con i *riti*, dei quali è pervasa la società cinese dai rapporti familiari a quelli sociali che su quelli sono modellati: «Tutto ciò formava i riti, e questi riti formavano lo spirito generale della nazione»¹⁶⁷. Questa caratteristica rende lo spirito generale dei Cinesi impermeabile alle conquiste e alla penetrazione del Cristianesimo. Ma l'attenzione di Montesquieu si concentra su un altro punto: quando si vollero abbandonare i

¹⁶⁶ Cfr. *EL*, XIX, 16, t. I, p. 338; IV, 7, t. I, p. 44; IV, 6, t. I, pp. 42-44.

¹⁶⁷ *EL*, XIX, 19, t. I, p. 341. Montesquieu sta riportando un giudizio di J.-B. DU HALDE, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, 4 voll., Paris, P.G. Lemercier, 1735, t. II, p. 363 (cfr. M. DODDS, *Les récits de voyages*, cit., pp. 244-245).

vecchi principi del governo la morale si corruppe e lo Stato cadde in preda all'anarchia. Ciò poté accadere perché si pretese di sostituire i riti con i *supplizi*, sperando invano che questi avessero il potere di fermare il male e di «dare dei costumi»¹⁶⁸. Ancora una volta la severità della legislazione non riesce a correggere gli effetti della corruzione dei costumi.

Soltanto istituzioni singolari possono avere confuso cose che vanno tenute distinte, come leggi, costumi e maniere. Ciò naturalmente non vuol dire che tra queste non ci siano relazioni: «benché siano separate, esse non cessano di avere rapporti molto stretti tra loro». Anzi nella capacità di cogliere esattamente i *rappports* tra le leggi e l'*esprit général* di una nazione si misura la saggezza di un legislatore. Il vero modello non è Licurgo ma Solone. Montesquieu loda la risposta che, secondo Plutarco, il legislatore ateniese diede a chi gli chiedeva se avesse dato agli Ateniesi le leggi migliori («Ho dato loro le migliori tra quelle che potevano sopportare») e la assume a divisa del legislatore, aggiungendo: «Quando la saggezza divina disse al popolo ebraico "Vi ho dato precetti che non sono buoni", voleva dire che essi avevano soltanto una bontà relativa»¹⁶⁹. Dunque tutte le leggi che riguardano gli uomini devono essere relative ai costumi e alle maniere, conformi a quanto il loro *physique* e il loro *moral* è in grado di sopportare. Per questa ragione quando un popolo ha buoni costumi l'opera del legislatore è facilitata e bastano poche leggi: «le leggi diventano semplici»¹⁷⁰.

Tutto ciò conferma la forza maggiore dei costumi rispetto alle leggi. Montesquieu introduce però alla fine un caso in cui, contrariamente al solito, sono i costumi a seguire le leggi. È il caso dell'Inghilterra, che l'autore ha già trattato nel libro XI. Qui la questione è ripresa non per illustrare i principi della costituzione di questo *peuple libre*, ma appunto per mostrare «gli effetti che ne sono necessariamente derivati, il carattere che ha

¹⁶⁸ *EL*, XIX, 17, t. I, p. 339.

¹⁶⁹ *EL*, XIX, 21, t. I, p. 342.

¹⁷⁰ *EL*, XIX, 22, t. I, p. 343. Quando i costumi romani erano puri non c'era bisogno di leggi contro il peculato, ed erano più semplici quelle sulla tutela dei minori, sui doni prima del matrimonio e sul ripudio (*EL*, XIX, 23-26, t. I, pp. 343-345).

potuto formarsi, e le maniere che ne risultano»¹⁷¹. La scelta di Montesquieu è strettamente connessa alla trattazione dell'*esprit général*. Nel frammento delle *Pensées* più simile al testo dell'*Esprit des lois*, XIX, 4, dopo avere elencato le differenti caratteristiche dominanti lo spirito generale delle diverse nazioni, l'autore aggiungeva un capoverso sugli Inglesi: «La nazione inglese non ha molte maniere e neppure costumi che le siano propri. Essa, tutt'al più, ha solo un rispetto illuminato per la religione. Ma è attaccata in una maniera prodigiosa a leggi sue particolari; e queste leggi devono avere una forza infinita quando urtano o favoriscono il clima»¹⁷². Insieme al Giappone, l'Inghilterra è dunque presentata come esempio di nazione governata dalle leggi. Ma mentre le leggi «tiranneggiano» il Giappone perché i suoi legislatori, nutrendo scarsa fiducia nel popolo, hanno cercato di imbrigliarne il carattere «atroce» con leggi di una durezza estrema, fatte perché tutti diffidino di tutti e ciascuno sia l'ispettore, il testimone e il giudice della condotta dell'altro¹⁷³, le leggi del libero popolo inglese contribuiscono a rafforzarne la libertà. Anche il caso inglese è un'eccezione, e lo è sotto un duplice aspetto: perché la nazione inglese non ha costumi e maniere «che le siano propri», e perché non tutte le nazioni che hanno un clima assimilabile a quello delle Isole Britanniche hanno prodotto una costituzione politica comparabile con quella inglese. Per spiegare questa eccezione Montesquieu ricorre, ancora una volta, alla trama dei rapporti esistenti tra le leggi e lo spirito generale della nazione: «Non dico che il clima non abbia prodotto, in gran parte, le leggi, i costumi e le maniere di questa nazione; ma dico che i costumi e le maniere di questa nazione dovrebbero avere un rapporto molto stretto con le sue leggi»¹⁷⁴.

Dunque anche nella situazione inglese il clima esercita la sua influenza. Lo sapevamo già dalle pagine del libro XIV dedicate

¹⁷¹ *EL*, XIX, 27, t. I, p. 346.

¹⁷² *P* 854, in *OC*, II, p. 248.

¹⁷³ *EL*, XIV, 15, t. I, p. 260. Sul Giappone di Montesquieu, vedi R. MINUTI, *La «tirannia delle leggi»*. Note sul Giappone di Montesquieu, «Studi settecenteschi», 17 (1997), pp. 83-110.

¹⁷⁴ *EL*, XIX, 27, t. I, p. 346.

all'impazienza, all'insofferenza e al coraggio degli Inglesi: in quelle qualità *fisiche* l'autore aveva individuato le ragioni per cui questo popolo è naturalmente portato alla libertà, è capace di smascherare e di contrastare i progetti della tirannia e può sopportare soltanto il governo delle leggi¹⁷⁵. Ma il clima non agisce da solo: anzi, la sua azione è rafforzata dai costumi che, in un popolo libero, «sono una parte della sua libertà»¹⁷⁶. Ora, nell'ultimo capitolo del libro XIX, sviluppando l'idea della mancanza nel popolo inglese di costumi *propri*, Montesquieu li fa discendere dalle leggi particolari della costituzione britannica, che orientano costumi e maniere in una direzione coerente con l'indole naturale del popolo inglese. L'eccezione inglese si spiega quindi con la «forza infinita» che le leggi devono avere «quando favoriscono il clima». Perciò le istituzioni politiche britanniche possono dispiegare i loro benefici effetti e generare buoni costumi, incoraggiando il carattere indipendente degli abitanti¹⁷⁷.

Concludendo il libro XI, in cui aveva delineato il modello costituzionale britannico, Montesquieu dichiarava che avrebbe voluto passare in rassegna tutti i governi moderati conosciuti per vedere come si distribuissero i tre poteri e quindi di quale grado di libertà essi godessero, ma, rinunciando all'impresa, avvertiva: «non bisogna mai esaurire un argomento fino al punto da non lasciare niente da fare al lettore. Non si tratta di far leggere, ma di far pensare»¹⁷⁸. Il lungo capitolo finale del libro XIX su come le leggi possano contribuire a formare i costumi, le maniere e il carattere della nazione britannica, assolve la stessa funzione di fare riflettere il lettore sui risultati straordinari che un sapiente equilibrio tra i differenti fattori dell'*esprit général* è in grado di produrre.

¹⁷⁵ EL, XIV, 13, t. I, pp. 257-258.

¹⁷⁶ EL, XIX, 27, t. I, p. 346.

¹⁷⁷ Montesquieu dedica particolare attenzione agli effetti benefici del bipartitismo inglese, forse influenzato anche da Bolingbroke: cfr. R. SHACKLETON, *Montesquieu*, cit., pp. 297-298, e S. COTTA, *Montesquieu e la libertà politica*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., in particolare pp. 124-132.

¹⁷⁸ EL, XI, 20, t. I, p. 201; ma cfr. anche L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1979, pp. 191-243, e C. DÉDÉYAN, *Montesquieu ou les Lumières d'Albion*, cit., pp. 149-172.

SALVATORE ROTTA

DEMOGRAFIA, ECONOMIA E SOCIETÀ
IN MONTESQUIEU*

1. L'interesse per il problema della popolazione è antico in Montesquieu: undici *lettres persanes* (CXII-CXXII), un libro intero delle *Lois* (il XXIII) sono consacrati a questioni demografiche. A questi testi si aggiungono le tante riflessioni al riguardo seminate qua e là nella sua opera: per limitarci alle *Lois*, nei libri VII, XIV, XV, XVI. Le sue teorie non passarono inosservate. Proprio da esse il rev. Robert Wallace fu stimolato nel 1750 a comporre quella sua *Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times*, letta alla *Philosophical Society* di Edimburgo e pubblicata anonima nel 1753, l'anno dopo cioè la pubblicazione dei *Political Discourses* di Hume, che nel sesto di quei discorsi aveva polemizzato amichevolmente con lui e con Montesquieu a proposito della loro tesi centrale: non era possibile – sosteneva Hume – che l'umanità fosse in antico più numerosa che al presente. Non era una questione accademica: grazie a Wallace, essa assumeva un aspro sapore d'attualità. Egli conosceva l'enorme potere riproduttivo della specie umana, aveva anzi elaborato delle tavole

* Come già preannunciato nella *Premessa*, vengono qui ristampati – in successione e uniformati, per l'essenziale, alle norme redazionali del presente volume – i seguenti contributi di SALVATORE ROTTA: *Quattro temi dell'«Esprit des lois»*, IV: *Popolazione*, in AA.VV., *Studi in onore di Luigi Bulferetti*, vol. III, «Miscellanea storica ligure», 20 (1988), 1, pp. 1390-1407; *Economia e società in Montesquieu*, «Studi settecenteschi», 13 (1992-93), pp. 149-164. Si ringraziano ancora una volta i familiari e gli editori per averne consentito la ripubblicazione.

algebriche per calcolare la discendenza di una sola coppia e nemmeno troppo prolifica: ogni 33 anni e $\frac{1}{3}$ (Malthus ridurrà il periodo di una generazione a 25 anni) la popolazione raddoppiava. Ma era convinto che il genere umano non cresceva come ci sarebbe stato da aspettarsi dalla sua virtù prolifica: troppi freni naturali e soprattutto «moralì» vi facevano ostacolo. La popolazione attuale del globo era di gran lunga inferiore al suo potenziale riproduttivo. Bisognava dunque incoraggiare al massimo il popolamento: il pericolo di un eccesso di popolazione era remotissimo. Il numero degli abitanti era, a ogni modo, la pietra di paragone della moralità dei costumi e della buona politica di un governo. Wallace si muoveva, dunque, sulla linea di Montesquieu, dal quale in molti punti della sua analisi strettissimamente dipendeva; si mostrava anzi più ottimista e più energico di lui nelle proposte pratiche. Montesquieu fu in rapporto con i due uomini; ebbe tra le mani quei saggi; li apprezzò tanto da adoperarsi per farli tradurre (usciranno entrambi in veste francese nel 1754). Invitato a prendere posizione nella contesa si schermì: «non ne sono capace». Preferì mantenersi neutrale¹. Il grande dibattito malthusiano era a ogni modo cominciato; e Montesquieu aveva contribuito ad accenderlo. Di lì a dieci anni Wallace capovoltò il suo atteggiamento e cominciò ad agitare lo spettro della sovrappopolazione. Le risorse della terra erano limitate, a meno che non si trovasse – eventualità molto dubbia per lui – il modo di moltiplicarle². Quanto a Malthus stesso, non c'è che da aprire l'*Essay*, soprattutto nell'edizione definitiva del 1803, per rendersi conto dell'attenzione con la quale egli aveva letto e meditato l'opera montesquiviana.

Cosa vale dunque l'opera di Montesquieu dal punto di vista demografico? Cominciamo col domandarci: aveva confidenza con i metodi di calcolo statistico messi al punto nella seconda metà del Seicento da quegli uomini che in Inghilterra avevano creato le matematiche sociali? Le loro opere fanno

¹ Cfr. *Corr.*, in OC, III, pp. 1457, 1463, 1470, 1516.

² R. WALLACE, *Various Prospects on Mankind, Nature and Providence*, London, s.e., 1761, pp. 114-119.

epoca. Le *Natural and Political Observations* di John Graunt sono del 1662; la *Political Arithmeticks* di William Petty, terminata nel 1676, era stata pubblicata postuma nel 1690; nel 1696 erano uscite le *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England* di Gregory King; tre anni prima lo stesso Edmund Halley aveva studiato con finezza i *degrees* della mortalità umana³. Per non parlare dei contributi posteriori di Davenant, Maitland e via enumerando.

Negli stessi anni in cui Montesquieu lavorava alla sua grande opera, il cappellano di Federico II, Johann Peter Süssmilch, offriva al pubblico il primo trattato specifico di demografia: *L'ordine divino nei mutamenti del genere umano dimostrati con la sua nascita, morte e propagazione* è del 1741. E degli stessi anni è l'*Essai de calcul politique* dell'olandese Willem Kersseboom, che pure interessò straordinariamente Voltaire (*Nouvelles considérations de l'histoire*, 1744).

Diciamolo subito: Montesquieu non è uscito da questa scuola. Il problema della durata media della vita, quello del tasso di natalità e di mortalità nei vari tipi d'insediamenti umani (città, villaggio, campagna); quello delle probabilità di sopravvivenza delle varie classi d'età non lo interessano. Interessano gli assicuratori (A. Déparcieux, 1746), interessano i medici (Th. Short, 1750); non il «sociologo» Montesquieu. Egli preferisce calcolare all'ingrosso il valore assoluto della popolazione: è il peso del numero che conta. Parlar di un Montesquieu «statistico» è abusare delle parole. L'unico degli autori nominati che sembra conoscere è William Petty (*EL*, VII, 1; XXIII, 17): un autore riscoperto in Francia al principio del secolo, assieme agli altri più recenti economisti – Locke e Davenant – per merito di J.-B. Dubos, il primo francese che aveva profittato del breve respiro tra una guerra e l'altra per varcare la Manica nel 1698, allo scopo di prender conoscenza dei progressi compiuti in Inghilterra nel campo delle scienze sociali negli ultimi, fervidissimi decenni del secolo. Fenomeno che non aveva avuto equivalente in Francia: al gran vuoto di pen-

³ Cfr. *Philosophical Transactions*, 1693, n° 196, pp. 596-610.

siero politico dell'età ludoviciana corrisponde un vuoto altrettanto vistoso di pensiero economico. Chi si è posto il problema del primo, avrebbe dovuto prendere in considerazione anche l'altro. Comunque sia: della statistica Fontenelle (desideroso com'era – non diversamente dal conterraneo e amico Saint-Pierre – di una politica «razionale», ridotta cioè al calcolo aritmetico) si era entusiasmato; e lodava Petty per avere mostrato «quante conoscenze necessarie al governo si riducono a calcoli del numero degli uomini, della quantità di cibo che devono consumare, del lavoro che possono compiere, del tempo che hanno da vivere, della fertilità delle terre, della quantità dei naufragi» (*Fragments de ce qu'il appelle sa république*, c. 1720). Bel programma, che uno solo in Francia si applicò a realizzare; non a caso uno straniero, un irlandese, che aveva conservato una fittissima rete di rapporti con la cultura inglese: Richard Cantillon. Basta aprire l'*Essai sur la nature du commerce en général*, uscito nel 1755 ma redatto per l'essenziale negli anni 1720/21, in ogni caso anteriormente al 1734, data di morte dell'autore: il banchiere-demografo conosce bene e mette a frutto i contributi e i metodi di Petty, Davenant, Locke, Halley, King. E purtroppo non ci è giunto (ed è forse andato irrimediabilmente perduto) il supplemento statistico che accompagnava l'*Essai*. Tra le altre cose conteneva uno studio rudimentale (il primo sull'argomento) dei bilanci operai nei differenti paesi d'Europa. Montesquieu segue altre guide. Tra coloro che si erano occupati di popolazione nel secolo precedente sceglie, con fiuto infallibile, i meno attendibili: Puffendorf (*l'Einleitung zu der Historie der vornehmsten Reichen und Staaten*, è del 1682, ma, tradotta in latino e in francese e ampliata, fu riedita ininterrottamente fino a metà Settecento), Isaac Vossius (*Variarum observationum liber*, Londra, 1685). Gli effetti di queste cattive letture sono ben visibili nelle *Lettres persanes*. In esse – è noto – Montesquieu sostiene la tesi di una diminuzione progressiva da diciassette o diciotto secoli in qua della popolazione mondiale. Se questo processo di decrescita non si fosse arrestato «tra dieci secoli la terra sarà un deserto» (LP CXII). Ma quanto stimava Montesquieu la popolazione mondiale della sua epoca? Pare 100 milioni (LP LXXVI).

È la stima più bassa che fosse mai stata fatta. Vossius, un pessimista, la faceva ammontare a 500 milioni. Questa, la cifra di partenza. Fatto un calcolo «il più esatto possibile», Montesquieu concludeva che tale cifra rappresentava un «cinquantesimo» della popolazione che aveva abitato la terra all'inizio dell'epoca storica (*LP CXII*): come a dire 5 miliardi. In piena rivoluzione demografica la popolazione mondiale – val la pena di ricordarlo – è appena al di sopra di tale cifra. Soltanto il teologo Cumberland sarà più audace: per lui la popolazione del globo 340 anni dopo il diluvio era di 3 miliardi 333 mila 333 anime (*Origines gentium antiquissimae*, Londra, 1724). È vero che dopo il 1754 Montesquieu ridurrà considerevolmente la cifra: parlerà di un miliardo. Siamo – come si vede – in pieno universo dell'*à-peu-près*.

Che cosa giustificava questa visione catastrofica? Anche se la Francia del 1720 registrava – è probabile – una demografia stagnante o, mettiamo pure, un calo, restava pur sempre il paese più densamente popolato d'Europa. Censimenti ufficiali, è vero, non esistevano. Ma esisteva la stima fattane da Vauban con lo scrupolo che tutti sanno, principalmente sulla base delle rilevazioni eseguite dagli intendenti in occasione della grande inchiesta ordinata nel 1697 dal duca di Beauvillier per istruzione del primogenito degli *enfants de France*, il duca di Borgogna, l'oggetto di tante speranze. La *Dixme Royale* era uscita nel 1707 e Montesquieu la possedeva. Con buona approssimazione, il maresciallo fissava la popolazione francese attorno al 1700 a 19,1 milioni. Meno attendibile Gregory King nel 1696 aveva parlato di 14 milioni. Vossius nel 1685 gliene aveva attribuito soltanto 5. Nelle *Persanes* Montesquieu non azzarda alcuna cifra. Ma avendo calcolato la popolazione del globo non superiore ai 100 milioni c'è da pensare che accettasse il valore di Vossius, anche se a rigore avrebbe dovuto tenersi anche più basso. Di lì a poco però, al tempo del suo viaggio in Italia, sembra che accettasse sostanzialmente la cifra di Vauban: «il regno di Francia, che ha 18 milioni di abitanti [...]»⁴. È strano che vent'anni dopo, nel 1747, in un periodo di sia pure

⁴ *Voyages*, in *OC*, II, p. 1027.

lenta ripresa demografica, si ricredesse: «cinquanta milioni di abitanti potrebbero vivere comodamente nel regno di Francia: non ce n'è che quattordici». Forse fu influenzato dall'amico Dupré de Saint-Maur, che nel 1746, nell'*Essai sur les monnaies*, aveva parlato di 16 milioni; cifra accolta ancora nel 1755 da Quesnay.

La convinzione di un declino demografico della Francia era generale all'epoca. Montesquieu contribuì da parte sua a rafforzarla e a farne un luogo comune. Si stenta a crederlo: la Francia esuberante, diciamo pure pletorica dei secoli XV-XVIII, costretta a cercar sollievo all'eccesso di popolazione nell'emigrazione verso la Spagna – un'evidenza per noi – appariva ai contemporanei un paese sottopopolato. Lamenti del genere erano in qualche modo giustificati all'epoca di Luigi XIV, in tempi tanto difficili, e in bocca a uomini che avversavano la disastrosa politica di guerra del sovrano: Vauban, Balesbat, Boisguillebert, Bayle, Fénelon, Boulainvilliers. Non lo erano più dopo il 1730, allorché la lunga recessione del secolo XVII era stata superata. Eppure, non c'è che da sfogliare l'*Encyclopédie*: d'Alembert, Damilaville, Jaucourt insistono a volontà (per deplorarli) sugli ostacoli allo sviluppo della popolazione nei paesi «evoluti» (*policés*): in particolare in Francia. Nell'ultimo troviamo già la protesta contro la restrizione volontaria delle nascite e contro il generalizzarsi delle pratiche contraccettive perfino tra i contadini, «che temono in molti paesi di perpetuare la propria miseria». Allorché Messance dimostrò nel 1766 che la popolazione francese aveva avuto un incremento a partire dal 1700, Grimm lo giudicò per lo meno un uomo bizzarro. Scrittori di «cattivo augurio» – «cattivi patrioti», come li chiamava Messance – che annunciavano periodicamente lo spopolamento del regno ce ne saranno fino alla Rivoluzione⁵. Anche dopo cioè che Moheau (o piuttosto Auger de Montyon) – il primo serio demografo francese – aveva dimostrato su basi statistiche l'infondatezza di quei timori.

Montesquieu, quanto a lui, era stato categorico: in età postcarolina la popolazione della «maggior parte dei paesi d'Eu-

⁵ Cfr. A. YOUNG, *Voyages en France*, 3 voll., Paris, s.e., 1793, vol. II, p. 380.

ropa», dopo la «distruzione» causata dal «dispotismo superbo» dei Romani, aveva raggiunto valori superiori a quelli attuali (EL, XXIII, 23-24). Citava a prova sbrigativamente («non ho tempo di trattare a fondo questa materia») i «prodigiosi eserciti dei crociati» e rimandava a Pufendorf: al tempo di Carlo IX – nella seconda metà del secolo XVI – c'erano in Francia venti milioni di uomini (EL, XXIII, 24). Turmeau de la Morandière, un altro gentiluomo di antica nobiltà, asserirà nel 1763 che sotto S. Luigi ce n'era il doppio⁶. Le sue idee politiche e sociali non erano proprio avanzate: «bisogna moltiplicare – diceva – gli uomini e le bestie». Montesquieu non è certo così brutale. Ma la ragione fondamentale per la quale, secondo lui, in età feudale c'era stata quella gran fioritura demografica che diceva, era che ciascun signore per essere ricco potente sicuro doveva disporre di un gran numero di uomini, «di braccia».

Quali le cause del declino demografico dell'umanità? Nelle *Persanes*, da buon cartesiano, pensava in primo luogo alla perpetua instabilità della sua dimora terrestre: ogni istante produce nuove «combinazioni» della materia (LP CXIII). L'umanità che può anche essere distrutta per cause fisiche, a maggior ragione può, sempre per cause fisiche, aumentare o diminuire di numero. Il diluvio non l'aveva forse ridotta a una sola famiglia? Tanto più che l'universo è coeterno a Dio: «non bisogna contare gli anni del mondo»; i grani di sabbia del mare non sono, in confronto, che un «istante». Questa infinitizzazione dell'universo non soltanto nello spazio, ma nel tempo – sia detto per inciso – è certamente un elemento di grande novità; ed è cosa degna di nota che la «scoperta del tempo» – della lunghissima età dell'universo – avvenga in una prospettiva cartesiana, non newtoniana. Tutte le distruzioni non sono però violente: vediamo molte regioni della terra diventare a poco a poco aride e infeconde, «stancarsi di fornire la sussistenza agli uomini». Può darsi dunque che siano già attive «cause generali, lente e impercettibili, di stanchezza» (LP CXIII).

⁶ D.L. TURMEAU DE LA MORANDIÈRE, *Appel des étrangers dans nos colonies*, Paris, chez Dessain junior, 1763, p. 23.

Ma indipendentemente dalle cause fisiche – efficaci nel tempo lunghissimo delle ere geologiche, inafferrabili nel breve periodo – possono esservi state delle cause «moralì» a produrre un crollo così spaventoso nel giro di neppure due millenni. Queste ultime sono individuabili. Esse sono: nei paesi musulmani, la poligamia (inseparabile dalla schiavitù) e il fatalismo religioso (LP CXIV, CXIX); nei paesi cristiani, ma soprattutto in quelli cattolici, il matrimonio indissolubile, il celibato ecclesiastico, il monachesimo, l'eccesso della proprietà ecclesiastica (LP CXVI-CXVII); quanto all'Africa, essa è continuamente impoverita del suo capitale umano dalla tratta degli schiavi, che tuttavia non riesce a colmare il deficit demografico dell'America (LP CXVIII). Infine, l'espansione demografica dei «selvaggi» è fortemente limitata dalla loro «sciagurata avversione» all'agricoltura, che li costringe alla «crucele abitudine» dell'aborto (LP CXX). Sol tanto la «dolcezza» del governo, l'uguaglianza economica e politica dei cittadini, riesce a diffondere il benessere, l'abbondanza e la vita in tutte le parti del corpo politico. Non è un caso che l'Olanda e la Svizzera – due paesi «ingrati» – siano i più popolosi d'Europa (LP CXXII). La Cina costituisce un caso particolare: deve alle sue credenze religiose la sua «prodigiosa» popolazione (LP CXIX). Esiste infine una demografia differenziale. Il contadino, ricco o povero che sia, popolerà sempre: ha qualcosa da lasciare ai suoi figli – la sua zappa – e si abbandonerà all'istinto riproduttore. Purtroppo, tanti poveri fanciulli languenti nella miseria non sono utili allo Stato. O muoiono nella prima infanzia o vengono stroncati in seguito: *en détail* da mille calamità, *en gros* dalle frequenti «malattie popolari». Chi riesce a raggiungere l'età adulta conduce un'esistenza miserabile. In mancanza di ostacoli preventivi l'ostacolo distruttivo agisce con maggiore severità. Gli uomini sono come le piante: «non crescono bene se non sono ben coltivate». I matrimoni precoci contratti in Francia al solo fine di evitare l'arruolamento nella *milice* (ordinanza del 26 gennaio 1701) avevano messo al mondo una prole fragile, che non era riuscita a sopravvivere. Se questo è accaduto in Francia, cosa non accadrà altrove? (LP CXXII).

Alta fertilità e alta mortalità, dunque, della popolazione rurale. Era l'argomento di maggior peso per sostenere la tesi del-

la flessione demografica della Francia, un paese per l'80% contadino. Le frequenti crisi di sussistenza falciavano periodicamente una classe di persone che viveva, la più parte, al limite della penuria fisiologica. La crisi generale del secolo XVII aveva aggravato le sue condizioni di vita. Lo squilibrio o l'insufficienza dietetica aumentava naturalmente l'incidenza delle epidemie. La lebbra era un ricordo medievale; ma non lo era la peste. Proprio mentre componeva le *Persanes*, nel 1720, Marsiglia ne era stata colpita. Erano stati i provvedimenti sanitari adottati dal governo – isolamento della città con un gran cordone di truppe – a circoscriverne gli effetti: gli stessi che nelle *Lois Montesquieu* raccomanderà ai legislatori come i più appropriati, in mancanza di rimedi medici, per impedire la propagazione del contagio (XIV, 11). Purtroppo, i Turchi non se ne curavano: l'Egitto, suo presunto centro d'irradiazione, ne era spopolato. Il vaiolo, altra malattia sconosciuta al mondo classico, era tra le endemie del tempo la più terribile. Il 12% dei fanciulli durante il primo anno di vita ne periva; come James Jurin, eseguito lo spoglio dei registri di mortalità della città di Londra degli ultimi quarantadue anni, dimostrerà nel 1724. Ai medici che si preoccupavano di debellare quel flagello, uno spiraglio promettente aveva aperto nel 1713 Emanuele Timone, greco d'origine ma padovano di formazione, rivelando la pratica dell'«inserzione» da tempo in uso presso i Turchi, i famigerati Turchi (*Philosophical Transactions*, 1714). L'eco delle sperimentazioni fatte in Inghilterra da Maitland e Read nel 1721 era giunta a Montesquieu: Dodart, un suo intimo, nel dicembre del 1723 gli aveva parlato della *Lettre* pubblicamente indirizzata a suo padre, archiatra del re, dal medico parigino La Coste appena tornato dall'isola⁷. Ma né Dodart né le notizie che tra il 1723 e il 1725 il *Mercure de France* dava quasi ogni mese di quegli esperimenti d'avanguardia né il successivo soggiorno inglese del 1729-31 riuscirono a svegliare la sua attenzione. Comincerà a interessarsi all'inoculazione sull'onda dell'interesse generale, molti anni dopo. Voltaire, com'è noto, era stato più ricettivo (*Lettres philosophiques*, 1734, XI).

⁷ *Corr.*, in OC, III, pp. 757-758.

Dal nuovo mondo era arrivata nel vecchio la sifilide: «la natura umana era stata colpita nella fonte stessa della vita e dei piaceri» (*EL*, XIV, 11). La malaria aveva avuto una recrudescenza nella campagna romana e altrove nel corso degli ultimi due secoli (*P* 419 e 429). E poi: febbri tifoidi, malattie polmonari. No: la «vittoria sulla morte» non era, negli anni '20, al chiudersi del «tragico» secolo XVII, un fatto scontato. Si può capire il pessimismo di Montesquieu.

Delle altre cause di spopolamento da lui indicate, due erano inconfutabili. Che la tratta incidesse negativamente sul bilancio demografico dell'Africa non lascia luogo a dubbi; e neppure l'ampiezza del crollo delle popolazioni americane, fosse o no dovuto esclusivamente alla crudeltà degli Spagnoli. Due erano invece «mitiche»: il celibato ecclesiastico, le conseguenze sociali disastrose del «fatalismo islamico». La prima era però d'effetto e diverrà un'arma tra le tante dell'arsenale anticlericale degli illuministi fino a che Moheau nel 1778 dimostrerà che in Francia il numero dei celibi ecclesiastici era trascurabile (130.000). Ma anche prima, all'epoca di Montesquieu, Cantillon – da quel freddo descrittore del sistema che era – non solo non aveva deplorato il celibato ecclesiastico ma l'aveva approvato, come opportuno correttivo all'esuberanza degli uomini, che tendono a moltiplicarsi – diceva – «come i topi in un granaio». Ma Cantillon era del tutto immune dai pregiudizi popolazionistici dei contemporanei: per lui non erano i bambini, erano i mezzi di sostentamento che scarseggiavano.

La seconda era, ed è, un luogo comune: la noncuranza fatalistica dei Musulmani in opposizione allo spirito d'iniziativa degli Europei. In realtà la tesi della predestinazione non esclude affatto, nell'ideologia coranica, gli incitamenti all'azione o, se si preferisce, non implica necessariamente un invito all'attesa passiva dell'aiuto di Allah. Montesquieu conosce, si direbbe, soltanto l'interpretazione mistica del Corano. Atteggiamenti molto simili di disinteresse e condanna del mondo avrebbe potuto trovare nei mistici e asceti cristiani. E non doveva neppure cercare molto lontano o risalire troppo indietro nel tempo: tutto il Seicento francese era stato non soltanto un

grande secolo mistico, ma aveva registrato un'intensificazione preoccupante dell'eremitismo. È vero che egli condannerà anche nel Cristianesimo atteggiamenti del genere⁸. L'abuso è nel ridurre tutto l'islamismo al sufismo. A rimuoverlo dal suo errore bastava appena una considerazione più equa delle grandi riuscite civili dell'islamismo nella sua fase espansiva. Ma egli non volle fare questo gesto doveroso.

Comunque sia: bastavano tutte queste cause messe insieme (e altre ancora: le guerre provocate dal fanatismo religioso, cristiano o musulmano⁹) a farlo fantasticare come fantasticava di una recessione demografica dalle dimensioni apocalittiche? Non è neppure il caso di fermarsi a discuterne. L'importante è sottolineare il fatto che nelle *Lois*, pur tenendo fermo alla tesi della tendenza generale allo spopolamento, egli è molto più moderato nelle sue formulazioni. Se mai, insiste di più sulle fluttuazioni della popolazione nel tempo (spunto che nelle *Persanes* era rimasto senza svolgimento) e sulle condizioni dello sviluppo demografico. Differenza d'atteggiamento, che i lettori più attenti del tempo notarono subito: Giuseppe Pelli, per esempio, nella prefazione alla traduzione italiana eseguita da Giulio Perini della *Dissertation* di Wallace¹⁰. Tra l'una e l'altra opera c'erano stati, oltretutto, i viaggi europei. Rhédi poteva scrivere che in Italia non c'erano ormai più che le rovine del passato, che era un paese d'ombre (le campagne abbandonate, le città «interamente deserte e spopolate»), che la floridissima Sicilia di un tempo non aveva «più niente di considerevole che i suoi vulcani» (LP CXII). Dopo un anno di soggiorno – dall'agosto del 1728 all'agosto 1729 – non poteva più dirlo. Aveva visto, se non altro, Napoli con i suoi 300.000 o 500.000 abitanti: indolenti, straccioni, superstiziosi («i più miserabili uomini della terra»; «plebe [*peuple*] più plebe che altrove»); ma numerosi. In Sicilia non si era spinto; ma aveva vi-

⁸ Cfr. più avanti.

⁹ Cfr. [*Chapitres et Fragments de «L'Esprit des lois» réjetés par Montesquieu. Population & Commerce. 17. Destruction des peuples pour cause de la religion*], in OC, III, pp. 618-619.

¹⁰ Cfr. *infra*, nota 26.

sitato con grande attenzione l'Italia centro-settentrionale: un paese dinamico, pieno di vitalità. In Piemonte i contadini erano ricchi a volte quanto i loro signori. Avidissimo di notizie sulla popolazione, sulle attività produttive, sulle entrate dei vari Stati, aveva raccolto cifre su cifre. Utilizzandole e manipolandole un po' misteriosamente aveva calcolato che la popolazione dell'intera penisola era di 7.200.000 anime, cifra inferiore probabilmente di qualche milione alla realtà (da 10 a 13 milioni), ma insomma abbastanza realistica. Aveva visto Amsterdam, con le sue 200.000 «formiche»: «è come la Salento del *Télémaque*: tutti lavorano»¹¹. Le sue idee d'un tempo andavano temperate. Ma non troppo. Le sue riflessioni sulla storia universale lo portavano sempre a credere che prima delle conquiste di Alessandro, dei Cartaginesi, dei Romani «tutte le nazioni vivevano per così dire separate»; «ogni nazione o molte piccole nazioni potevano ingrandirsi senza uscire dal proprio territorio»; «un popolo non era la spoglia di un altro». La conclusione ovvia avrebbe dovuto essere che l'isolamento reciproco dei vari gruppi umani, la discontinuità nei loro insediamenti, l'esistenza di vasti spazi vuoti tra gli uni e gli altri comportavano una popolazione globale meno numerosa. La conclusione di Montesquieu è opposta: «la terra era più popolata quando le nazioni non si conoscevano, perché le grandi distruzioni erano più rare e c'erano imperi meno grandi»¹². L'imperialismo, le guerre di conquista, la formazione di grandi unità politiche: ecco le cause maggiori dello spopolamento del globo. Tesi che ritroviamo nelle *Lois*: «sono le perpetue riunioni di piccoli popoli che hanno prodotto questa diminuzione». Aveva in mente la Francia, la Francia pluralistica anteriore all'accentramento monarchico, che ne aveva spento tutta la ricchezza e vita locale: «un tempo ogni villaggio di Francia era una capitale, oggi non ce n'è che una grande; ogni parte dello Stato era un centro di potere, oggi tutto si riferisce ad un centro;

¹¹ *Voyages*, in *OC*, II, p. 1296.

¹² [*Chapitres et Fragments de «L'Esprit des lois» réjetés par Montesquieu. Population & Commerce. 17. Destruction des peuples pour cause de la religion*], in *OC*, III, p. 618.

e questo centro è per così dire lo Stato stesso». Ma aveva in mente anche l'Europa devastata dai barbari alla fine dell'impero: «si sarebbe creduto che essa non avesse potuto ristabilirsi, soprattutto quando, sotto Carlo Magno, essa non formò più che un solo vasto impero» (XXIII, 24). Fu salvata allora dalla frammentazione dell'impero carolingio in «un'infinità di piccole sovranità». L'avversione di Montesquieu ai grandi imperi si dichiara, in questo e in altri luoghi, con la maggiore nettezza (XXIII, 19). Con altrettanta forza batteva però, nello stesso tempo, sul vantaggio incalcolabile di vivere in una grande «società», in un mondo aperto agli scambi, in un circuito economico sempre più allargato (XX, 1-2). L'Europa del suo tempo – quell'Europa che svolgeva il «commercio dell'universo» – era, a ogni modo, ancora nella necessità di aumentare gli effettivi della popolazione, aveva bisogno di leggi favorevoli alla propagazione della specie. La navigazione transcontinentale era pericolosa: dei marinai olandesi che ogni anno prendevano la via delle Indie non ne ritornavano che due terzi: «il resto muore o si stabilisce laggiù» (XXIII, 25-26).

Una cosa è però chiara: Montesquieu non è più favorevole come un tempo a un aumento illimitato della popolazione. L'aumento è desiderabile soltanto quando le condizioni materiali lo permettono. In Cina, il clima è più favorevole del terreno: «il popolo vi si moltiplica e le carestie lo distruggono». I padri sono costretti a esporre la prole o a vendere le proprie figlie. Lo stesso accade nel Tonchino. In questi casi il legislatore deve intervenire e frenare l'incremento naturale della popolazione (XXIII, 16). Preoccupazioni analoghe di fronte alla galoppante demografia del suo paese esprimerà alla fine del secolo un economista cinese, Hung Liang-chi. Non credo di forzare i testi asserendo che Montesquieu aveva già elaborato con sufficiente chiarezza il concetto di «popolazione massima» (se non quello, del resto ambiguo, di «popolazione ottimale»), relativa sempre al «genere di vita», al livello tecnico della produzione e all'utilizzazione sociale delle risorse. Dovremo ritornarvi.

Il numero «infinito» di uomini che abitavano la Cina fu in realtà per Montesquieu un problema che lo tormentò sempre.

Non si stancò mai di cercare le ragioni naturali di quel pullulare di uomini. Una è questa: la Cina, piena di «ruscelli» (ma nelle note private aveva scritto: fiumi, canali, laghi¹³), fornisce ai suoi abitanti molto pesce; e forse «le parti oleose del pesce sono più adatte a fornire la materia adatta alla generazione». Questa causa valeva *a fortiori* per il Giappone: «questa potrebbe essere una della cause di quel numero infinito di uomini che c'è in Giappone e in Cina» (XXIII, 13). E popoloso il Giappone era infatti. Un territorio meno della metà di quello della Francia ospitava da 25 a 30 milioni di uomini: Edo (Tokyo), con un milione d'abitanti, era dopo Pechino la seconda città del mondo; Osaka, Kyoto superavano i 400.000; un rapido processo d'urbanizzazione s'andava verificando un po' dappertutto nel paese al tempo della «grande pace» Tokugawa. In Francia, a parte Parigi, la sola città che superasse, di poco, i 100.000 abitanti era Lione. Montesquieu, che conosceva il Giappone attraverso Engelbert Kaempfer che lo aveva visitato tra il 1690 e il 1692, in epoca di piena espansione, non poteva sapere che a differenza della Cina, esso era riuscito con misure feroci, a partire dagli anni '20 del secolo, a contenere – caso unico al mondo – il proprio slancio demografico. La popolazione giapponese rimarrà stazionaria fino all'epoca Meiji. Lo avrebbe creduto a stento. Un censimento di Kyoto, residenza imperiale, non rivelava forse un'eccedenza, tipica dei paesi «caldi», della popolazione femminile, dunque la presenza nel paese di un maggior numero di donne feconde? (XVI, 4; XXIII, 12-13). Tutt'al più avrebbe attribuito la stasi demografica alla poligamia, conseguenza naturale di tale eccedenza (XXIII, 5). Ipotesi inaccettabile per il Giappone dei samurai, dai costumi austeramente monogamici.

La seconda causa della densità della popolazione cinese addotta da Montesquieu dimostra quale intelligente osservatore della realtà egli fosse quando l'ideologia non lo sviava: quella densità incredibile era connessa con la coltura del riso. Il riso esige un alto numero di braccia e un lavoro continuo; la creazione delle risaie, cure molto minuziose e grandi opere

¹³ Cfr. *Geogr.*, fol. 118, in *OC*, II, p. 944.

idrauliche: «occorrono dei grandi lavori per disciplinare le acque e molta gente può esservi occupata». Cereale difficile da coltivare, è però di elevatissimo rendimento: «occorre meno terra per procurare la sussistenza ad una famiglia di quanto ne occorra nei paesi dove si coltiva il grano». Gli animali non servono («il lavoro che altrove è fatto dagli animali è fatto dagli uomini») o servono in quantità molto ridotta: in Piemonte una coppia di buoi basta a coltivare a riso una terra che, coltivata a grano, ne richiederebbe quattro o cinque paia¹⁴. Maggiore è quindi la disponibilità di terra: «la terra che altrove è impiegata per fornire il foraggio agli animali, è utilizzata per provvedere direttamente al sostentamento degli uomini». In breve: in Cina, «la coltivazione della terra diventa per gli uomini un'immensa manifattura» (XXIII, 14). Nelle sue note preparatorie aveva preso in considerazione il danno derivato all'Europa dall'adozione di una dieta carnea: «metterei in dubbio il vantaggio per gli uomini di mangiare carne». Se l'uomo «si nutrisse direttamente dei frutti della terra la stessa superficie alimenterebbe un maggior numero di uomini». L'esempio inglese era eloquente: «la moltiplicazione dei pascoli fa diminuire il numero dei contadini» (P 906). Tra un regime a base di proteine animali e uno a base di carboidrati vegetali Montesquieu sembra optare per il secondo: la perdita, nel primo caso, è troppo alta. I calcoli recenti gli danno ragione. Per produrre un dato numero di calorie animali (carne bovina) occorre un terreno dieci volte più ampio di quello occorrente a riprodurre la stessa quantità di calorie vegetali (granturco). Come «convertitori» di energia chimica in energia meccanica le bestie da tiro rendono anche meno: dal tre a cinque per cento. È l'intero regime alimentare dell'Occidente europeo che Montesquieu mette in discussione; e non a torto. A ogni modo, aveva ragione di concludere: «sono persuaso che il gran numero di gente vivente in Cina non è dovuto ad altro che al fatto che la maggior parte del popolo vive di riso» (P 906). Ma a Torino aveva appreso che la risicoltura rende il clima malsano; e par che approvasse il progetto di Vittorio Amedeo II di proibirla

¹⁴ *Voyages*, in *OC*, II, p. 1041.

nell'intero paese¹⁵. Fatto sta che non pensò mai di introdurla in Francia.

Malgrado le straordinarie risorse del riso, malgrado le prospettive di colonizzazione interna, la popolazione cinese era pletorica, aveva toccato il «tetto»: era una società sull'orlo del precipizio. Bisognava dunque frenare l'andamento ascensionale delle nascite. A Formosa vi provvedeva la religione (XXIII, 16). Non in Cina invece, dove il confucianesimo aveva instillato il «pregiudizio» che mettere al mondo dei figli era un modo di onorare gli antenati morti: «i cinesi popolano per religione»¹⁶.

Quali mezzi suggerisce Montesquieu per frenare l'espansione demografica eccessiva? Autorizzare l'omosessualità maschile come a Creta? Quella pratica gli faceva tanto orrore da non riuscire neppure a nominarla (XXIII, 17). L'infanticidio? Era inumano (XXIII, 22). L'interruzione di maternità nei primissimi mesi di gravidanza, «prima che il feto abbia vita»? Aristotele la consigliava; ma Montesquieu giudicava l'aborto contrario ai sentimenti naturali (XXIII, 11 e 17). Le pratiche onanistiche? Erano condannate dal diritto naturale (P 205). Lasciar agire liberamente i freni repressivi – «malattie popolari»: endemie, epidemie – che sfoltivano drasticamente la popolazione più umile, più vulnerabile? Montesquieu non sembra essere stato meglio disposto verso questi meccanismi di «selezione naturale». Si avvide in effetti – fu l'amico Martin Folkes a richiamare l'attenzione sul fenomeno – dell'assenza di un andamento numerico ascensionale degli animali allo stato selvatico: fenomeno tanto più sorprendente per lui, che credeva in una fecondità «costante» delle femmine degli animali (XXIII, 1). Ma pensò, come Darwin del resto, all'azione di ostacoli distruttivi, in altre parole a un'alta mortalità provocata dall'incerta base alimentare: «per parte mia ho spiegato la rarità di tutti questi animali carnivori [i lupi] col fatto che non hanno una sussistenza assicurata e che sono distrutti dal cibo

¹⁵ Cfr. *Voyages*, in OC, II, pp. 1040-1041.

¹⁶ LP CXIX, p. 251; *Spicil.*, 483, in OC, II, p. 822; *Geogr.*, fol. 176, in OC, II, p. 948.

o troppo abbondante o troppo scarso»¹⁷. Sarebbe rimasto costernato ad apprendere che non soltanto gli uomini delle società evolute, ma anche gli animali stessi limitano volontariamente la propria fecondità.

Non c'era dunque da rifarsi alle misure adottate dalle repubbliche greche, le quali, per le dimensioni stesse del loro territorio erano costrette a «regolare» il numero dei cittadini per conservarne la «felicità»: matrimoni ritardati, limitazione del numero dei figli che ciascuno può generare (vale a dire, l'astinenza sessuale), creazione di colonie di popolamento, mercenariato. Quest'ultimo era il sistema adottato, al tempo di Montesquieu, dalle repubbliche elvetiche: «vendersi per la guerra» (XXIII, 17).

Se nell'indicazione dei mezzi per limitare le nascite Montesquieu era tradizionalista o elusivo, su un punto era però esplicito: compito del legislatore era assicurare l'equilibrio, variabile nel tempo, tra popolazione e risorse naturali utilizzabili. Un controllo sociale della propagazione della specie s'imponeva: occorre una politica demografica. Le possibilità di espansione demografica erano infatti diverse a seconda del livello tecnico e della cultura materiale delle società: era il modo di sfruttamento delle risorse del territorio da parte dell'uomo a decidere del massimo di popolazione. I popoli «selvaggi», viventi sui prodotti aleatori della raccolta, della caccia e della pesca, e incapaci di dominare la natura, non avevano che minime possibilità di espansione (XVIII, 10). Di poco maggiori quelle dei popoli pastori. Era stato l'insediamento agricolo, la coltura di piante commestibili, a far salire la densità delle popolazioni a livelli prima impensabili. Ma il prodotto agricolo è inelastico: non si può aumentare all'infinito il rendimento delle terre. Tanto più che Montesquieu non si pose, o non si pose chiaramente, il problema delle innovazioni tecniche in campo agricolo: l'uso per esempio dei concimi – problema cruciale per la Francia dell'epoca – o l'adozione di colture intercalari o l'introduzione o generalizzazione di colture nuove (mais, riso, patata). Tutt'al più pensò di utilizzare a fini commestibili, in

¹⁷ *Spicil.*, 693, in *OC*, II, p. 889.

tempi di carestia, vegetali già esistenti: scorze d'albero, piante medicinali¹⁸. Il lavoro degli uomini rimase sempre per lui il fattore essenziale dello sviluppo agricolo. Si potevano ricavare dalla terra risorse illimitate: «la terra dà sempre a proporzione di ciò che se ne esige». L'ottimismo di Wallace prima maniera l'aveva contagiato. Ripeteva con lui che «la fecondità dei terreni nei dintorni delle città deve farci giudicare di ciò che si potrebbe sperare dagli altri». Pensava forse alla trasformazione dell'arretrata agricoltura francese, dominata ancora dalla cerealicoltura, in agricoltura intensiva – colture industriali, frutticoltura – sull'esempio dei Paesi Bassi: un successo dovuto soprattutto alla forte densità della popolazione rurale? Parrebbe di sì. Ma resta purtroppo uno spunto isolato. Nel corso del suo viaggio in Olanda nel 1729 – va pur detto – non aveva avuto occhio che per il commercio: Overijssel, «pessimo paese»; Groninga, «cattivo e senza commercio»; Frisia, Utrecht e Gheldria, «buoni in parte, ma senza commercio». Si salvarono soltanto la Zelanda e l'Olanda: «la Zelanda ha commercio e una terra prodigiosamente fertile, soprattutto in grano; l'Olanda, buona»¹⁹. Della «nuova agricoltura» dei Paesi Bassi, meridionali e settentrionali, che un secolo prima, nel 1645, aveva suscitato l'ammirazione dell'agronomo inglese Richard Weston, non sembra che si fosse accorto.

Il modo di sfruttamento del territorio spiega anche la diversa distribuzione della popolazione all'interno di una società altamente organizzata. Le zone a pascolo sono scarsamente popolate; quelle coltivate a cereali lo sono molto di più, e più ancora quelle a vigneto. Era la viticoltura a rendere popolosa la Francia (XXIII, 14)²⁰. L'intuizione di Montesquieu era acuta: aree economicamente differenziate presentano caratteristiche demografiche diverse. Mancava soltanto la verifica empirica, quantitativa. Moheau tra zona e zona agricola non troverà, a calcoli fatti, nessuna differenza. C'è di più. Nelle *Pensées*

¹⁸ Cfr. *Observations sur l'histoire naturelle* (1721), in OC, III, pp. 116-117.

¹⁹ *Voyages*, in OC, II, pp. 1289-1290.

²⁰ Cfr. anche *Mémoire sur l'arrêt du Conseil du 27 février 1725*, in OC, III, p. 271.

aveva scritto: «ci sono tre sorta di paesi: paesi a grano, poveri; paesi a vigna, popolosi e poveri; paesi a pascolo, poco popolosi e ricchi» (P 1716). Aveva anche notato che l'allevamento, soprattutto di bestie grosse, era fortemente redditizio. Ma non preconizzò, come si è appena visto, la trasformazione dell'agricoltura in zootecnica, stadio già quasi industriale dell'attività agricola. Considerazioni di ordine demografico ve lo trattennero.

L'agricoltura favorisce dunque il popolamento. Ma il modo d'appropriazione del suolo non è dovunque e sempre lo stesso. C'è il regime di uguale divisione delle terre (Montesquieu non prende mai in considerazione un regime di proprietà comunitaria: l'ipotesi di un comunismo primitivo, neppure nell'apologo dei Trogloditi; LP XIII); c'è quello, ormai generalizzato in Occidente, di disuguale distribuzione della proprietà fondiaria.

Nel primo caso il paese può essere popolosissimo anche se mancano quasi del tutto le attività secondarie: «ogni cittadino trova nel lavoro della sua terra esattamente di che nutrirsi, e tutti i cittadini insieme consumano tutti i frutti del paese» (XXIII, 15). È un modello perfetto di economia di autoconsumo. Si dice: una società del genere è votata alla stagnazione, perché manca delle condizioni necessarie al passaggio a un'economia di mercato. È incontestabile. Resta da vedere se tale evoluzione è realmente desiderata da Montesquieu e, ancor più, se è giudicata da lui inevitabile, cioè se tale sistema entra in crisi per cause interne, per l'eccesso stesso di popolazione che esso favorisce data la correlazione negativa tra dimensione della popolazione e reddito effettivo *pro capite*. L'aumento costante della popolazione («poiché la popolazione cresceva ogni giorno [...]») induce i Trogloditi «buoni» a scegliersi un re, a modificare cioè il loro regime politico, a rinunciare al loro anarchismo virtuoso, non a mutare il regime sociale (LP XIV). L'aumento c'era stato, ma non aveva generato disagio economico. Un altro esempio, storico questo: Roma. Romolo aveva diviso in parti uguali le terre del suo povero e piccolo Stato (EL, V, 5; XXVII; *Romains* III-IV). Ma era stata piuttosto la povertà di risorse del territorio («la sua piccola circonfere-

renza») più che la pressione demografica a eccitare l'ardore guerriero dei Romani: «Roma era una città senza commercio e quasi senz'arti, il saccheggio era il solo mezzo per i privati di arricchirsi» (*Romains* I, III). La risposta viene forse dagli altri due esempi storici: le repubbliche elvetiche e quelle greche. Tanto nelle prime quanto nelle seconde si verificava un aumento di popolazione che le obbligava a disfarsi di una parte di essa. Malgrado la non omogeneità dei due campioni (le repubbliche greche vivevano in regime di economia schiavistica), par lecito concludere che per Montesquieu un'economia di sussistenza non riesce ad assicurare il minimo vitale a una popolazione troppo numerosa.

Nessun dubbio invece circa la desiderabilità del superamento dell'economia di sussistenza. Montesquieu è perentorio: «supponiamo che si tollerino in un regno soltanto le arti assolutamente necessarie alla coltura della terra, che sono tuttavia un bel numero, e che ne vengano bandite tutte quelle che non servono che alla voluttà e alla fantasia; ebbene, io sostengo: questo Stato sarebbe il più miserabile del mondo» (nel 1754 attenuò: «uno dei più miserabili») (*LP* CVI). Il paese si spopolerebbe; lo Stato diverrebbe ogni giorno più debole; i redditi privati sarebbero ridotti a zero e, di conseguenza, quelli del principe; si arresterebbe quella meravigliosa «circolazione di ricchezze e quella progressione di redditi che deriva dalla dipendenza reciproca di tutte le arti»; ognuno vivrebbe della sua terra e ne ricaverebbe appena quanto gli occorre per non morire di fame. Montesquieu sta parlando – è vero – di una monarchia, cioè di un sistema socio-politico che vive, secondo lui, sui consumi di lusso. Non solo: prospetta in questa lettera gli effetti di una violenta destrutturazione di un'economia in pieno sviluppo. Tuttavia, le sue preferenze personali non sembrano dubbie. Un'economia di sussistenza mantiene in uno stato «barbaro e infelice». Montesquieu non predica, come Wallace nella *Dissertation*, la frugalità, anche se non ignora il costo umano della «civiltà»: «affinché un uomo viva deliziosamente occorre che cento altri lavorino ininterrottamente» (*LP* CVI). Per Wallace, al contrario, per rendere il mondo popolato quanto può esserlo, bisogna proscrivere as-

solutamente le arti d'«ornamento» e tollerare soltanto le arti utili: «per avere dunque il numero di abitanti del mondo maggiore che sia possibile, tutto il genere umano dovrebbe essere direttamente occupato a procurare gli alimenti»; e questo dovrebbe avvenire fintanto che tutta la terra non fosse pienamente coltivata. Soltanto allora «si potranno ammettere quelle arti che non tendono che all'ornamento», alla produzione del superfluo, quali sono, per esempio, le «dispendiose manifatture» delle tele e delle lane, la lavorazione dei gioielli, perfino quella degli utensili di legno, di metallo o di terra. In un solo caso si doveva ricorrere alle manifatture: quando in uno Stato vi era più gente di quello che le terre, benché ben coltivate, riuscissero a mantenere. Quanto al commercio, esso non moltiplicava affatto le risorse alimentari, a meno che tale attività non riesca a introdurre in un paese una «maggiore quantità di nutrimento» di quella che sarebbero in grado di introdurre l'agricoltura o la pesca: «non si vive di denaro ma di cibo». Moltiplica invece i bisogni; e la moltiplicazione dei bisogni fa salire il prezzo delle cose essenziali. Anche a supporre un aumento corrispettivo dei salari, questi ultimi non riuscirebbero mai a tener dietro all'aumento costante del tenore di vita. In conclusione, si vive meglio «dove i bisogni sono minori e dove è più facile soddisfarli». Montesquieu non è su queste posizioni estreme. Al contrario. Tra l'altro – notava nello *Spicilège* – i rapporti internazionali di forza erano mutati: «un tempo le nazioni povere erano padrone delle altre; oggi lo sono quelle ricche»²¹. Ormai il mondo era dei paesi ricchi. Quali sono dunque per lui le condizioni della ricchezza e dello sviluppo di un paese?

2. Il segreto dello sviluppo è la disuguaglianza? Questa è in effetti la situazione delle moderne società occidentali: «nei nostri Stati di oggi, le proprietà terriere sono inegualmente distribuite; esse producono una quantità di prodotti superiore a quella che può venir consumata da coloro che coltivano la terra; e se vi trascurano le arti e ci si dedica soltanto all'agricoltu-

²¹ *Spicil.*, 458, in *OC*, II, p. 808.

ra, il paese non può essere molto popolato». L'esistenza di un eccedente non utilizzato della produzione agricola farebbe diminuire lo stesso sfruttamento del suolo e l'agricoltura per prima ne riceverebbe un danno. Se la massa dei beni consumabili accumulata nel settore agricolo potesse invece essere scambiata con altri beni, l'equilibrio sarebbe ristabilito: «occorre dunque creare le arti affinché i prodotti siano consumati dai contadini e dagli artigiani». Ma perché questa condizione si produca bisogna far nascere nei contadini il desiderio del «superfluo»; e «non vi sono che gli artigiani che lo diano» (XXIII, 15). Si crea dunque una situazione nella quale il regime della proprietà terriera, avendo bisogno di «molta gente che produca oltre lo stretto necessario», crea il sovrappiù indispensabile all'esistenza di altre attività e favorisce in tal modo lo sviluppo economico: «più braccia sono impiegate nelle arti più ve ne sono nell'agricoltura»²². Il prodotto netto dell'agricoltura è alto: «un contadino può nutrire dieci operai». La complementarietà del settore agricolo e del settore manifatturiero impone però dei limiti allo stesso sviluppo manifatturiero. La semplificazione dei processi produttivi per mezzo di macchine è deplorata in termini forti a causa della disoccupazione tecnologica che provocherebbe: «se un oggetto ha un prezzo mediocre, che conviene ugualmente a chi lo compra e all'operaio che lo ha fatto, le macchine che ne semplificassero la fabbricazione, cioè che riducessero il numero degli operai, sarebbero perniciose». Montesquieu dubita perfino dell'utilità dei mulini ad acqua: «lasciano inoperose un'infinità di braccia, hanno privato molta gente dell'uso delle acque e hanno provocato l'isterilimento di molti terreni» (XXIII, 15). Possibile che non si rendesse conto che la riduzione dei costi di produzione aumentava la competitività dei prodotti industriali sul mercato internazionale e poteva ampliare il mercato interno? Sarebbe far torto alla sua intelligenza. Se egli prospetta l'aumento della produttività del lavoro a seguito dell'introduzione di macchine come immediatamente riduttiva del volume della manodopera è perché pensa che la giornata lavorativa debba restare inva-

²² *Corr.*, in *OC*, III, p. 1296.

riabile e invariabili i salari operai. D'altra parte, il miglioramento dei metodi di fabbricazione non portava necessariamente all'abbassamento del prezzo di vendita dei prodotti industriali – Réaumur, un uomo di scienza, se ne era reso conto nel corso delle sue intelligenti sperimentazioni nel settore metallurgico – se si conservava il regime del monopolio corporativo: «non c'è altro mezzo – aveva scritto – per rendere le cose a buon mercato che quello di mettere gli artigiani nella necessità di vendere liberamente»²³. Un regime di libera concorrenza era il più adatto, a parer suo, a rompere l'immobilismo, la mancanza di spirito d'innovazione, tanto degli operai quanto dei proprietari. Ma sul regime della produzione manifatturiera, sulle sue condizioni d'espansione, sulla sua regolamentazione giuridica, Montesquieu non ha creduto opportuno fermare neppure un momento la sua attenzione. Nelle *Persanes* si era limitato ad accennare al livello straordinariamente alto dei profitti industriali: «fa bene attenzione – è Usbek che parla – fino a che punto arrivano i redditi dell'industria: un fondo non produce annualmente al suo proprietario che la ventesima parte del suo valore, ma con una pistola di colore un pittore farà un quadro che ne varrà cinquant». Il prezzo del lavoro artigiano e operaio era altrettanto elevato? Montesquieu non sembra avere dubbi: «si può dire lo stesso degli orafi, degli operai in lana, in seta, e di ogni sorta di artigiani» (*LP CVI*).

Se Montesquieu teme il macchinismo non è perché ha, come si dice, lo sguardo lungo; ma perché non riesce neppure a immaginare condizioni più vantaggiose di lavoro per gli operai manifatturieri. Partito da queste premesse, coscienti o inconse, non sa vedere in una trasformazione tecnica della produzione «industriale» nient'altro che un fattore di disturbo dell'equilibrio esistente a un dato momento in una determinata società tra popolazione attiva nel settore manifatturiero e popolazione attiva nel settore agricolo. Ma è possibile all'epoca sua fare distinzioni così nette? Sembra che Montesquieu ignori l'estensione, anzi la predominanza dell'industria rurale, il fatto che tutti o

²³ R.-A. FERCHAULT DE RÉAUMUR, *L'art de convertir le fer forgé en acier* [...], Paris, Brunet, 1722, «Préface».

quasi i manufatti d'esportazione francesi del tempo – tessili soprattutto – uscivano da mani contadine; che gran parte del processo produttivo si faceva in campagna. Ad ogni modo: il sistema sociale ed economico che Montesquieu ha in mente comporta sì la valorizzazione del sovrappiù delle derrate consumabili con la creazione di nuove attività; comporta sì la solidarietà dei diversi settori produttivi; ma non può conservare (di migliorare non si parla) il livello di vita esistente e di conseguenza la propria struttura demografica se non a condizione di evitare fattori troppo energici di turbamento. Non dimentichiamo che Montesquieu è sempre alla ricerca di misure atte a rimediare alla penuria degli uomini. L'importante è che l'obiettivo popolazionistico sia raggiunto, o meglio sia reso raggiungibile, una volta che l'incremento di popolazione appaia necessario. Le miniere d'oro, d'argento, di rame della bassa Germania (Hannover) e dell'Ungheria riescono appena a coprire le spese; ma sono ugualmente utilissime: «sitate in un paese abbondante di grano e di vino, tengono occupati 10.000 uomini che consumano una parte di queste derrate e fanno vivere tre o quattro regioni»²⁴. In questo caso, dato il rendimento decrescente delle miniere, era opportuno utilizzare per prosciugarle la «macchina inglese che agisce per mezzo del fuoco»: la famosa *fire-engine*, la pompa a vapore, di Newcomen²⁵. I bassi rendimenti avrebbero altrimenti costretto a sospenderne lo sfruttamento, provocando una crisi nella stessa produzione agricola delle regioni limitrofe.

Il primo interesse è, dunque, l'aumento della popolazione. La natura, per parte sua, inclina al matrimonio: «dovunque si verifichi una situazione nella quale due persone possano vivere comodamente si fa un matrimonio». Soltanto le «difficoltà di sostentamento» possono ostacolare l'impulso naturale (*EL*, XXIII, 10). Wallace tradurrà: «dovunque si vive a buon mercato e dove è più facile mantenere una famiglia i matrimoni saranno più frequenti»²⁶. E sosterrà una politica di basso prez-

²⁴ *Richesses de l'Espagne*, in *OC*, III, p. 151; *EL*, XXI, 22, t. II, p. 65.

²⁵ *Mémoires sur les mines*, in *OC*, III, p. 440; *EL*, XV, 8, t. I, p. 268.

²⁶ R. WALLACE, *Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times*, Edinburgh, s.e., 1753. Di quest'opera esiste una traduzione

zo del grano, un miglioramento del tenore di vita dei giornalieri e degli «inferiori artefici», un allungamento della durata delle affittanze agrarie. Montesquieu, avesse o no letto Boisguillebert, è contrario ai bassi prezzi delle granaglie, «cattivo principio»: «niente eccita maggiormente l'ardore del padrone e del colono quanto la speranza di un prezzo ragionevole per il proprio grano»²⁷. Tra l'altro, era l'unico modo per sostenere i salari agricoli: «c'è sempre un rapporto naturale tra il prezzo dei prodotti e il salario che si dà a coloro che la lavorano; se i prodotti che se ne ricavano valgono poco, si dà poco; se valgono molto, si dà molto». Nell'ultimo caso, i lavoratori sono messi in grado di pagare maggiori tributi (P 177). In genere però i livelli salariali dei *manceuvres*, lavoratori «liberi» o servi di fattoria, non dovevano essere troppo alti. Il *vigneron* che era Montesquieu si rallegrava nel 1726 del fatto che, dopo le punte massime toccate al tempo di Law, le «ricompense» del lavoro dei giornalieri fossero ridiscese a livelli di sussistenza²⁸.

italiana, eseguita da Giulio Perini sulla versione francese del cavaliere de Jaucourt e promossa da Giuseppe Bencivenni Pelli con prefazione e copiose note dello stesso Pelli: *Saggio sopra la differenza del numero degli uomini nei tempi antichi e moderni* [...], Livorno, A. Santini e Compagni, 1757 (il passo cit. è alle pp. 37-38); cfr. C. AMIDEI, *Opere*, a cura di A. Rotondò, Torino, Giappichelli, 1980, p. 108, nota 305. Il Pelli non aderiva all'opinione del Wallace e del Montesquieu circa lo spopolamento del globo: «ciò che ha lasciato scritto [...] il rispettabile Autore delle *Lettere Persiane* [LP, CXII-CXXII] è privo affatto di qualunque verisimiglianza». Più cauto il Montesquieu delle *Lois*: «Quest'ultimo trattando di ciò nel XXIII libro dello *Spirito delle Leggi* è assai più moderato ne' suoi giudizj e mostra ben qual differenza vi sia in quello che Rhedi e Usbek avanzano decisamente nelle loro lettere famigliari, di quello che scrive il Presidente di Montesquieu in un'opera seria, ed importante, la quale è destinata a servire di scorta ai futuri legislatori» (*Saggio*, cit., p. XXII). Il Pelli faceva proprie le conclusioni di David Hume (*Of the Populouness of Ancient Nations*, in D. HUME, *Political Discourses*, Edinburgh, R. Fleming-A. Donaldson, 1752, XI): «Il Discorso del Signor David Hume sopra la popolazione [...] è diretto a far vedere con grande apparato di una solida erudizione che non è, né probabile, né forse ancora effettivamente vero, che maggiore fosse il numero degli uomini negli antichi tempi, che nei nostri» (*Saggio*, cit., p. XVII).

²⁷ P 177, in OC, II, p. 61; *Voyages*, in OC, II, p. 1042.

²⁸ *Mémoire sur l'arrêt du Conseil du 27 février 1725*, in OC, III, pp. 270-271.

Dei salari degli *ouvriers* delle manifatture dice chiaramente che devono essere bassi (*EL*, XXII, 16). Dei contratti colonici tace. C'è di più. Tra le varie specie di tributi preferisce le imposte sui consumi popolari: le imposte «invisibili». Il cittadino «non si accorgerà quasi di pagarle», purché sia il venditore a riscuotere il diritto e purché ci sia una certa proporzione tra quest'ultimo e la merce. Altrimenti – pensava alla *gabelle* del sale – l'«illusione», che fa confondere il tributo col prezzo, andrebbe distrutta (XIII, 7-8). Ma insiste, ed è già molto, sul dovere dello Stato di assicurare a tutti i cittadini occasioni di lavoro: «lo Stato [...] deve a tutti i cittadini una sussistenza sicura, il vitto, un abbigliamento decente e un genere di vita che non sia dannoso alla salute» (XXIII, 29). Ciò comporta per esso anche doveri assistenziali. Montesquieu raccomanda formalmente di «mettere, tra i primi articoli della sua spesa, una somma stabilita per i casi fortuiti» (XIII, 18). Si dichiara però contrario agli ospizi, che incoraggiano l'ozio, e pensa piuttosto ad aiuti temporanei ai disoccupati «sia per impedire al popolo di soffrire, sia per evitare che si rivolti» (XXIII, 29). L'importante è che tutti lavorino, anzi che «non vi sia un minuto perduto per il lavoro» (XXIII, 28). Pensa perfino di impiegare in occupazioni appropriate vecchi e ammalati cronici (XXIII, 29). Hobbes era stato più brutale, ma più umano: almeno aveva riservato l'obbligo del lavoro agli individui robusti. Il fondo del pensiero è comunque lo stesso: «per toglier valore alla giustificazione che non si trova lavoro, debbono essere formulate leggi che diano incremento a qualunque genere di attività, come la navigazione, l'agricoltura, la pesca e qualunque altra specie di produzione che richieda l'impiego di manodopera» (*Leviathan*, XXX). Soltanto il tono è diverso. Quello di Montesquieu è così mellifluo da trarre in inganno anche i lettori più intelligenti: Jean Jaurès fiutò in queste pagine non so quale aroma di socialismo²⁹. Al-

²⁹ J. JAURÈS, *L'armée nouvelle*, in ID., *Œuvres*, 9 voll., a cura di M. Bonafous, vol. IV, Paris, Rieder, 1932, p. 312: «Montesquieu, beaucoup plus hardi que sa légende [...], présentait l'avènement de démocraties audacieuses qui ne pourraient assurer leur équilibre qu'en prévenant l'extrême inégalité des fortunes».

meno Saint-Pierre aveva osato affermare che «colui che è nell'estrema povertà ha un diritto reale e positivo, un'azione di diritto naturale sul ricco»³⁰.

Principale cura di uno Stato ben amministrato deve essere quella di offrire a tutti i cittadini che lavorano l'occasione di esercitare la loro arte, una ricchezza suscettibile di moltiplicarsi: «l'operaio che ha insegnato ai figli il suo mestiere, ha lasciato loro un bene che si è moltiplicato a proporzione del loro numero». Lo stesso non accade al proprietario di terre (*EL*, XXIII, 29). L'elemosina manuale è dannosa: moltiplica i mendicanti, questi prolifici per mestiere. Nell'odio verso i mendicanti e vagabondi Montesquieu non è solo: persino Meslier, che pure aveva tanto declamato contro le ingiustizie sociali, non era stato verso di loro più tenero³¹. Dei «contadini» Montesquieu parla a più riprese. Lamenta soprattutto che l'eccessivo carico fiscale li costringa a ridurre l'andamento di fecondità matrimoniale per evitare una pressione eccessiva sulla base alimentare: «coloro che vivono sotto un governo duro, che considerano il loro campo più come un pretesto alla vessazione che come il fondamento della loro sussistenza, costoro, dico,

³⁰ CH.-I. CASTEL DE SAINT-PIERRE, *Sur les pauvres mendians*, Paris, [1724]; M.G. BOTTARO PALUMBO, *Ch.- I. Castel de Saint-Pierre e la crisi della monarchia di Luigi XIV*, 1: 1658-1710, Genova, ECIG, 1983, p. 316.

³¹ *Mémoires des pensées et sentiments de Jean Meslier*, in J. MESLIER, *Œuvres complètes*, 3 tt., Paris, Éditions Anthropos, 1971, t. II, pp. 30-31. Il celebre *curé* d'Etrépigny nelle Ardenne (morto nel 1729) usa toni violentissimi nei confronti di ogni sorta di persone «qui ne sont d'aucune nécessité ni d'aucune véritable utilité dans le monde». Tra queste «une infinité de canailles de l'une e de l'autre sexe, qui ne font metier que de gueuser, et mandier lachement leur pain; au lieu qu'ils devoient s'occuper utilement, comme il pourroient faire, à quelque honnete et utile travail». Meslier detesta tutti i parassiti, «gueux ou riches faineans» che «ne vivent et ne subsistent que du travail des autres; ainsi c'est manifestement un abus de souffrir, et d'autoriser une telle oisiveté, et une telle faineantise dans des hommes. Et c'est un abus de souffrir que de gens qui ne font rien, et qui ne veulent rien faire, soient inutilement à charge au public». Questi ultimi non vanno assistiti, ma puniti: «Bien plus sagement étoit ordonné autres fois parmi les Egyptiens que chaqu'un eut à aller declarer devant le magistrat, de quelle art et profession il vivoit, ou pretendoit de vivre, et si quelqu'un se trouvoit mentir ou se se trouvoit vivre d'ailleurs que d'un juste, et honnete travail, il étoit severement punit».

procreano pochi figli». Infatti: «non dispongono nemmeno dei mezzi per vivere: come potrebbero pensare di dividerli con altri esseri?» (XXIII, 11). Diversamente pensava, come si è visto, al tempo delle *Persanes*. L'osservatore della «capillarità sociale», del comportamento matrimoniale delle diverse classi, si è fatto più sottile: ammette l'esistenza di una pianificazione familiare anche tra le classi inferiori della gerarchia sociale. È chiaro tuttavia che non allude al giornaliero, ma al piccolo proprietario o all'«utilista»; «la natura è giusta con gli uomini; essa li ricompensa delle loro fatiche, li rende laboriosi, perché al lavoro maggiore unisce maggiori ricompense». Ma «se un potere arbitrario priva delle ricompense della natura, sopravviene il disgusto per il lavoro» (XIII, 2). Come molti francesi dell'epoca sua, come i contadini stessi, protestava non contro i prelievi signorili o, se si preferisce, «feudali» (la confusione terminologica è nel linguaggio del tempo); ma contro la fiscalità di Stato. L'imposta fondiaria, la «taglia reale» (ma erano poche le province di Francia a pagarla: Linguadoca, Provenza, Delfinato...) era tollerabile soltanto a patto che non fosse eccessiva. Al contadino, il principale contribuente nel sistema fiscale d'*ancien régime*, bisognava lasciare un «necessario abbondante». Se non gli si lasciava altro che il «necessario per vivere», «la minima sproporzione avrà le più gravi conseguenze» (XIII, 7).

Ma poteva Montesquieu farsi grandi illusioni sulla capacità d'assorbimento dei prodotti di lusso, non dico dei «beni superflui» ma degli stessi prodotti della metallurgia, da parte dei produttori agricoli, ad eccezione della ristretta minoranza costituita dai contadini «indipendenti», poco importa che fossero proprietari o no, provvisti di un buon capitale d'investimento e di molta terra da lavorare (o piuttosto da far lavorare)? Quanto sappiamo sulle condizioni del mondo rurale dell'epoca – un mondo dalla moneta rara, che andava appena aprendosi al commercio e spesso proprio per far fronte alla fiscalità statale – non lascia dubbi. Sappiamo però un'altra cosa: le grandi fortune francesi del tempo erano in massima parte il frutto di vari tipi di rendita rurale. Era attraverso il «lusso» di coloro che maggiormente profittavano della rendita fondiaria

che avveniva la sua redistribuzione sociale. Lo stesso Montesquieu, per dire la verità, non nascondeva la realtà delle cose. La spesa di lusso era possibile soltanto a individui che godevano di un alto tenore di vita grazie al drenaggio della rendita fondiaria: «il lusso è sempre in proporzione con l'ineguaglianza delle fortune». E spiegava: «se in uno Stato le ricchezze sono egualmente distribuite, niente lusso, perché esso non è fondato che sulle comodità che ci procuriamo grazie al lavoro degli altri» (VII, 1). Ecco come lo calcolava in base alla classe dei redditi: «supponiamo il necessario fisico uguale ad una somma data; il lusso di coloro che non avranno che il necessario sarà uguale a 0; quello che avrà il doppio avrà un lusso uguale a 1; quello che avrà il doppio del bene di quest'ultimo avrà un lusso uguale a 3 [...]. Il lusso crescerà del doppio più una unità in questa progressione: 0, 1, 3, 7, 15, 31, 63, 127» (*ibidem*). In «ragione composta» con la disuguaglianza dei patrimoni dei diversi cittadini, esso era in proporzione diretta con la grandezza delle città e soprattutto della capitale, che agivano in tal modo – si direbbe oggi – da poli di sviluppo, posto che il processo di sviluppo fosse già in atto. Una cosa è però chiara: la popolazione di un territorio dipende dal livello di vita dei proprietari di terre. È dall'orientamento dei consumi della classe dominante che dipende l'innalzamento della norma di vita dei gruppi subalterni.

Accorciare le distanze sociali non è un articolo del programma di Montesquieu. Come si potrebbe? Una nuova distribuzione delle terre era impresa appena possibile in una repubblica, il regime dell'uguaglianza, e carica sempre di gravi incognite: «togliendo d'improvviso le ricchezze agli uni e aumentando quelle degli altri» si provocherebbe «una rivoluzione in ogni famiglia e una generale nello Stato» (VII, 2). La confisca dei latifondi incolti e la loro lottizzazione a beneficio di famiglie nullatenenti era forse l'unica misura da prendersi in un paese dispotico, per ripopolare quei deserti (XXIII, 28). Non era certo misura conveniente a una monarchia, il regime della proprietà non soltanto disuguale ma inviolabile. Espropriare le categorie superiori di reddito con un'imposta non già proporzionale ma progressiva, più «giusta» della prima perché

segue non la «proporzione dei beni» ma quella dei «bisogni»? Un'imposta del genere era stata applicata ad Atene: «si giudicò che tutti avevano un necessario fisico uguale, che questo necessario non doveva essere tassato; che in seguito veniva l'utile, che doveva essere tassato ma meno del superfluo; che la gravità della tassa sul superfluo annullava il superfluo» (XIII, 7). Ma Atene era una repubblica. Per la Francia, Stato «moderato», il «tributo naturale» era l'imposizione indiretta, anche sulle merci di consumo corrente. Era l'unico modo, tra l'altro, di evitare l'invasione della sfera privata da parte del potere pubblico. L'imposta, reale o personale, esigeva operazioni d'accatastamento, dichiarazione di redditi, controlli: «affinché il cittadino paghi occorrono ricerche perpetue in casa sua». E «niente è più contrario alla libertà» (*ibidem*).

L'ostilità di Montesquieu alle imposte dirette a cominciare dalla più antica – la taglia personale (dalla quale il nobile era esonerato) – alle più recenti – la «capitazione» graduata di pagamento universale introdotta da Pontchartrain nel 1695, poi il decimo, creato la prima volta nel 1710 (prelievo di un decimo di tutti i beni, tanto mobiliari quanto immobiliari, tanto nobili quanto borghesi) che ancora si pagava nel 1748 (sarà alleggerito nel 1749 della metà: diverrà il ventesimo) – scoppiava in termini aperti: «l'imposta *pro capite* è più naturale alla schiavitù; l'imposta sulle merci è più naturale alla libertà perché si riferisce in maniera meno diretta alla persona» (XIII, 14). Tutta la lunga tradizione riformistica, che va dal maresciallo di Fabert (1660) a Paul Hay du Chastelet³² a Vauban³³ a Saint-Pierre³⁴, è sconfessata in tre righe. Saint-Pierre aveva esordito: «il fine di questo progetto è di dimostrare che il difetto di consumo è la rovina del commercio, che il male nasce dal difetto di circola-

³² *Traité de la politique de la France*, Cologne, chez P. Du Marteau, 1669.

³³ *Projet d'une dixme royale*, s.l., 1707. E. Coornaert ne ha curato l'edizione critica: *Projet d'une dixme royale, suivi de deux écrits financiers par Vauban. Publiés d'après l'édition originale et les manuscrits, avec une introduction et des notes*, Paris, Puf-Alcan, 1933.

³⁴ *Mémoire sur l'établissement de la taille proportionnelle*, [«27 May 1717»], s.l., s.d. (cfr. M.G. BOTTARO PALUMBO, *Ch.-I. Castel de Saint-Pierre*, cit., p. 315).

zione e che la causa di questo difetto è meno l'effetto della quantità delle esazioni quanto piuttosto della loro moltiplicazione e dell'ineguaglianza nella loro distribuzione». È vero che nella indicazione dei rimedi l'abate esiterà: proporrà in principio una tassa immobiliare proporzionale al capitale e da ultimo un'imposta cedolare ripartita non più sul capitale ma sul reddito³⁵. Ma la sua intenzione resta immutata: far ricadere il maggior peso del prelievo fiscale sui più ricchi, perfezionare il sistema dell'imposizione diretta. Montesquieu si colloca sull'altra sponda: tale sistema è illiberale. Concediamolo. La questione è un'altra: l'imposizione indiretta giova alla produzione? Montesquieu non se lo domanda. Saranno i fisiocratici a domandarselo e risponderanno nettamente di no. Essa rappresenta un ostacolo serio allo sviluppo perché, facendo salire il prezzo, diminuisce la domanda e disincentiva perciò la produzione.

Imposte indirette, dunque. Ma qual è il miglior sistema della loro percezione? La «regia» o l'appalto? La prima, evidentemente: «la regia è l'amministrazione di un buon padre di famiglia che riscuote lui stesso, con economia e con ordine, i propri redditi» (XIII, 19). Montesquieu non fa che rinnovare puramente e semplicemente le proposte di Boulainvilliers³⁶, La Jonchère³⁷, ecc. Anche la ostilità violenta che manifestava verso i *financiers*, gli appaltatori, era un sentimento diffusissimo (si pensi al *Turcaret* di Lesage)³⁸ che si attenuerà soltanto verso gli anni Sessanta. Di suo c'era soltanto la motivazione ideologica: quell'attività lucrativa non doveva diventare in una monarchia una professione onorata; sarebbe stato uno svilire

³⁵ *Projet de taille tarifée, pour faire cesser les maux qui causent en France les disproportions ruineuses dans les répartitions de la taille arbitraire*, Paris, chez Emery, Saugrain et P. Martin, 1723.

³⁶ H. DE BOULAINVILLIERS, *Mémoires présentés à Monseigneur le duc d'Orléans, régent de France, contenant les moyens de rendre ce royaume très puissant et d'augmenter considérablement les revenus du roi et du peuple [...]*, A La Haye & Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1727. Boulainvilliers era morto il 23 gennaio 1722; il 2 dicembre 1723 Philippe d'Orléans.

³⁷ É. LESCUYER DE LA JONCHÈRE, *Système d'un nouveau gouvernement en France*, Amsterdam, F. Le Bon, 1720.

³⁸ A.-R. LESAGE, *Turcaret*, commedia in cinque atti inscenata nel 1709; cfr. Y. DURAND, *Les fermiers généraux au XVIII^e siècle*, Paris, Puf, 1971, I, II.

l'«onore» (XIII, 20). In altre parole: non dovevano essere nobilitati.

In generale, in materia d'imposta, Montesquieu resta molto più indietro dei contemporanei. Asserire che lo Stato doveva commisurare le imposizioni alla capacità contributiva dei cittadini era ormai, nel 1748, un principio ammesso comunemente dai più modesti riformatori. Al contrario, pochi avevano conservato la concezione arcaica, della quale egli è ancora sostenitore, che il sovrano doveva vivere del suo *domaine* (XXVI, 16). Gli altri temi più scottanti – il problema delle esenzioni, quello di un'equa ripartizione del carico fiscale, la rivendicazione del consenso della «nazione» all'imposta, il controllo della spesa pubblica – erano elusi. L'imposta consentita andava bene, secondo lui, soltanto nelle repubbliche: partecipe del potere, il cittadino credeva di pagare a se stesso (XIII, 13). Questa volta, non sono le repubbliche antiche che ha in mente: Atene o Roma preferirono sempre – a parte certe contribuzioni straordinarie di guerra – il sistema da lui raccomandato per la monarchia francese dell'imposizione indiretta. È il principio della *self-taxation* – uno dei cardini della «libertà» inglese – che egli rifiuta come «repubblicano». Che valeva allora deplorare la «nuova malattia» diffusasi in Europa di tenere in piedi troppo grandi eserciti professionali o di «comprarsi» le alleanze, se alla denuncia non seguiva alcun suggerimento di come assicurare il controllo efficace, da parte dei cittadini, della spesa pubblica (XIII, 17)? Fénelon, quando nel 1711 aveva elaborato insieme al duca di Chevreuse a Chaulnes il suo piano di riforma, era andato molto più avanti di lui ed era stato più esplicito nella richiesta di organi di controllo del potere pubblico: stati provinciali, stati generali autoconvocantisi ogni tre anni con funzione non puramente consultiva – come di solito erroneamente si dice – ma deliberativa, e con poteri ben più estesi di quelli dello stesso Parlamento britannico³⁹. Tra le materie più gelose sulle quali gli stati erano chiamati a deliberare c'erano in prima linea le imposte.

³⁹ Cfr. *Plans de gouvernement ou Tables de Chaulnes, pour être proposées au duc de Bourgogne*, novembre 1711, in FÉNELON, *Œuvres complètes* (1850-52), 10 voll., Genève, Slatkine, 1971, vol. VII, pp. 182-188.

L'ideale statale di Montesquieu sembra essere quello liberale dello Stato-poliziotto: «i redditi di uno Stato sono una porzione che ogni cittadino dà dei propri beni per avere la sicurezza dell'altra porzione o per goderne piacevolmente (*agréablement*)» (XIII, 1). Il suo servizio essenziale nei regimi moderati, dove esiste cioè la proprietà individuale, è la tutela delle fortune private: «la legge civile è il palladio della proprietà» (XXVI, 15). In questi Stati, la contropartita al peso dei tributi è appunto la «libertà», la tranquilla fruizione e disponibilità dei propri beni. Negli Stati dispotici, regimi d'insicurezza, vige la regola opposta: la modicità dei tributi è «l'equivalente» della libertà, compensa cioè della sua mancanza (XIII, 12).

È ancora la salvaguardia degli interessi privati a sconsigliare i debiti pubblici. L'idea che l'aumento della circolazione monetaria aumenti le ricchezze è illusoria. Law lo aveva creduto; ma per Law la moneta non era che uno strumento onnipotente per creare ricchezza⁴⁰. Montesquieu non era disposto a seguirlo. Aveva giudicato a suo tempo e continuerà a giudicare tutta la vita il «sistema», quel grandioso esperimento che aveva sconvolto da cima a fondo le strutture tradizionali della società francese, un'iniziativa rovinosa. Lo «straniero» aveva «rivoltato» lo Stato come un rigattiere rivolta un abito: «tutti quelli che erano ricchi sei mesi fa versano ora nella povertà, e quelli che non avevano pane scoppiano di ricchezza» (LP CXXXVIII). Per Montesquieu la moneta «è un segno che rappresenta il valore di tutte le merci [...], e la carta è il segno di un valore del denaro» (EL, XXII, 2). Il debito pubblico non crea denaro. È un errore confondere carta moneta o effetti di commercio – segni di valori reali, esistenti – con titoli che non rappresentano che debiti e che non hanno nessuno dei vantaggi dei due primi (XXII, 17). Questi titoli costituiscono in realtà soltanto un impegno sul debito e garantiscono ai privati il rimborso dei crediti e il pagamento degli interessi. Fra gli inconvenienti che comportano in se stessi i debiti pubblici Montesquieu ne enumera espressamente quattro: a) e b) se il credi-

⁴⁰ J. LAW, *Œuvres complètes*, a cura di P. Harsin, 3 voll., Paris, Sirey, 1934.

tore è straniero e se il debito non è rapidamente estinto queste uscite di denaro comportano un abbassamento del cambio, e quindi un danno per il commercio; c) anche se il prestito è interno, l'imposta levata per il pagamento degli interessi provoca l'aumento del costo della vita e quindi dei salari, danneggiando la manifattura; d) «si tolgono i veri redditi di uno Stato a coloro che sono attivi e industriosi per trasferirli agli oziosi, cioè si offrono facilitazioni per lavorare a chi non lavora, e si creano difficoltà di lavorare a chi lavora» (XXII, 17). Queste spese sono, insomma, improduttive. Vengono distratte per dare ai *rentiers*, ai «capitalisti», somme che avrebbero potute essere impiegate da agricoltori, commercianti o manifatturieri per creare nuove ricchezze. L'emissione di un prestito, anche quando è impossibile affrontare con le entrate normali una spesa indispensabile, non è per Montesquieu in nessun modo giustificata. Egli ne vede soltanto gli effetti negativi: il prelievo di una parte della ricchezza privata, che potrebbe essere produttiva, a favore di gente oziosa, di una «classe interamente passiva in uno Stato» (XXII, 18). L'idea che i *rentiers* non siano necessariamente inattivi e che potrebbero benissimo impiegare il prodotto delle loro rendite a fini produttivi non lo sfiora neppure. Malgrado ciò, è contrario a colpirli più severamente delle altre classi, che pure costituiscono la «forza attiva dello Stato». Lo Stato distruggerebbe la fiducia: se infatti venisse meno ai propri impegni con una parte dei cittadini potrebbe disattenderli con tutti (*ibidem*).

L'oro e l'argento sono, essi pure, «una ricchezza di finzione o di segno». Il grande errore degli Spagnoli, al tempo della conquista dell'America, è di aver abbandonato la produzione delle «ricchezze naturali» per procurarsi «ricchezze di segno che invilivano di per se stesse» (XXI, 22). Il pensiero di Montesquieu è molto esplicito su questo punto: «il re di Spagna, che ricava grandi somme dalla dogana di Cadice, non è [...] che un privato ricchissimo in un paese poverissimo». La sua potenza sarebbe ben maggiore «se qualche provincia della Castiglia gli rendesse una somma pari a quella della dogana di Cadice: le sue ricchezze sarebbero il prodotto di quelle del paese». Tutta l'economia del regno ne sarebbe rianimata: «in-

vece di un grande tesoro si avrebbe un gran popolo» (*ibidem*). Ma non osa pronunziarsi sul problema che sarà al centro del dibattito economico spagnolo negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione delle *Lois* (il *Proyecto económico* dell'irlandese Bernard Ward è del 1754)⁴¹: la totale liberalizzazione del commercio americano. Si limitava a dire che alla Spagna conveniva «mettere a questo commercio il minor numero di ostacoli che la sua politica potrà permetterle» (XXI, 23). Gli Spagnoli la romperanno con tante cautele. Jovellanos porrà come «primo principio politico» la maggior libertà possibile degli uomini, la sola via per far aumentare il volume del commercio, la popolazione e la ricchezza: «rompamos las cadenas»⁴². L'altra direttiva indicata genericamente da Montesquieu per risanare la situazione spagnola – incrementare nel paese la produzione di ricchezze reali, rimediare al sottosviluppo – diverrà, come è noto, il principale obiettivo del riformismo borbonico settecentesco. Facendo eco a Montesquieu, nel 1792 il «Diario de Barcelona» ammoniva i suoi lettori: «non bisogna confondere la ricchezza con il suo segno»⁴³.

Fu gran fortuna per la Francia non aver avuto ricchezze minerarie tali da distoglierla dal procurarsi le «derrate vere». Sono la «bontà e la coltura delle terre» ad attirare in un paese i metalli preziosi: è il tema delle *Considérations sur les richesses*

⁴¹ Cfr. J. VICENS VIVES, *Manual de historia económica de España*, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1964³, p. 516.

⁴² G.M. DE JOVELLANOS, *Informe sobre la ley agraria*, Madrid, Sancha, 1795, I, 6. Su Jovellanos (1744-1811), cfr. J. JUDERÍAS, *Don Gaspar Melchor de Jovellanos: su vida, su tiempo, sus obras, su influencia social*, Madrid, Jaime Ratés Martín, 1913. Tradotto in francese, in tedesco, in inglese, l'*Informe* ebbe grande diffusione, dentro e fuori di Spagna. Più calorosa che altrove l'accoglienza in Inghilterra. Nel 1812 la liberale «Edinburgh Review» non trovava uno scritto di uomo di Stato o ministro di giustizia inglese di quegli anni da mettergli accanto.

⁴³ J. VICENS VIVES, *Manual de historia*, cit., p. 516. Il «Diario de Barcelona» era stato fondato nell'ottobre del 1792 dal napoletano Pedro Pablo Usson. Il nuovo giornale possedeva «verdadera calidad de publicación europea» (J. MERCADER RIBA e A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia social y económica de España y América*, vol. IV, *La época des Despotismo Ilustrado*, Barcelona, Planeta, 1974, p. 237).

de l'Espagne, se non composto certamente rimaneggiato verso il 1731. Nella prima versione (1718?) si legge: «non c'è Stato più favorito dal cielo della Francia». Infatti: «le sue principali derrate si consumano e rinascono press'a poco tutti gli anni; sempre una nuova abbondanza per nuovi bisogni: il che non si può dire dell'oro e dell'argento di Spagna, del piombo e stagno d'Inghilterra e di Germania, del rame e dell'ottone del Nord». Nella seconda versione è anche più deciso: «quanto a noi, godiamo della nostra terra e del nostro sole; le nostre ricchezze saranno più solide, perché un'abbondanza sempre rinnovantesi verrà a soddisfare bisogni sempre nuovi»⁴⁴. La vera ricchezza della Francia è dunque la sua terra e il lavoro dei suoi abitanti, l'abbondanza delle sue esportazioni. Non è il caso di esagerare la novità di queste prese di posizione: era almeno mezzo secolo che le tesi crisoedoniche erano state abbandonate dai mercantilisti inglesi. La vera ricchezza dello Stato era la produzione nazionale, intesa nel senso più largo. Davenant l'aveva definita «tutto ciò che contribuisce al benessere e alla sicurezza della nazione»⁴⁵. Formule simili si leggevano già del resto nel *Détail de la France* di Boisguilbert, il primo autore importante apparso in Francia dopo un letargo di quasi un secolo del pensiero economico⁴⁶. Le stesse idee ritroviamo in certe memorie anonime degli anni 1710-1715. In una di esse si legge: «la vera ricchezza di uno Stato consistendo nella produzione abbondante di tutte le cose necessarie alla vita, si può dire che non c'è paese d'Europa più ricco della Francia»⁴⁷. Un'altra asserisce: «è certo del resto che la vera ricchezza del regno consiste nella buona coltura delle terre e nella prosperità delle industrie»⁴⁸. Montesquieu non fa dunque che riecheggiare un'opinione comune dei riformatori degli ultimi an-

⁴⁴ *Richesses de l'Espagne*, in OC, III, pp. 154-155.

⁴⁵ CH. DAVENANT, *Discourses on the publick revenues*, London, J. Knapton, 1698.

⁴⁶ P. LE PESANT BOISGUILBERT, *Le Détail de la France*, s.l., 1695; cfr. AA.VV., *Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique*, Paris, Institut National d'Études Démographiques, 1966.

⁴⁷ Bibliothèque Nationale, Paris, Fds fr. 7767, f. 53.

⁴⁸ Bibliothèque Nationale, Paris, Fds fr. 7765, f. 82v.

ni del regno di Luigi XIV. Nelle *Lois* il pensiero si precisa ma non muta: «è un cattivo genere di ricchezza quello dato da un tributo accidentale, che non deriva dall'attività della nazione, dal numero dei suoi abitanti o dalla coltivazione delle sue terre» (XXI, 22). L'Inghilterra e l'Olanda sono i paesi più ricchi del mondo perché hanno ottenuto una «quantità immensa» di effetti mobiliari «con le proprie merci, con il lavoro dei propri operai, con la loro industriosità, con le loro scoperte, talvolta grazie al caso» (XX, 23).

Quanto al prezzo delle merci, posto il valore di segno della moneta, esso si fisserà in «ragion composta del totale delle cose con il totale dei segni pure in circolazione» (XXII, 7). Lo Stato non può quindi fissare arbitrariamente il prezzo delle merci «più di quanto non possa stabilire con un'ordinanza che il rapporto tra uno e dieci è uguale a quello tra uno e venti» (*ibidem*). Montesquieu deduce rigorosamente tutte le conseguenze politiche della vecchia teoria quantitativa della moneta. Lo Stato non deve intervenire nella formazione dei prezzi, che deve effettuarsi liberamente. Suo unico ufficio, in questo campo, è la fissazione del segno monetario. La moneta è sacra: «niente deve essere altrettanto esente da variazioni quanto ciò che è la comune misura di tutto» (XXII, 3). La moneta di pagamento non deve essere inferiore alla moneta di conto. Il commercio è già per se stesso incertissimo: «è un gran male aggiungere una nuova incertezza a quella che esiste nella natura della cosa» (*ibidem*). Criterio del valore reale delle monete dei diversi paesi è il cambio, istituzione che favorisce il libero gioco delle transazioni commerciali internazionali (XXII, 10). Il legislatore deve dunque limitarsi ad assicurare e garantire il valore legale di ogni pezzo quale tende a stabilirsi per effetto di fattori «naturali»: a conservare insomma alla moneta la sua funzione di strumento degli scambi (XXII, 10, 13). E astenersi per converso rigorosamente da ogni manipolazione monetaria di qualunque tipo: taglio del peso, alterazione del titolo, inflazione con emissione di moneta cartacea non garantita (XXII, 3; XXIX, 6). In breve: il potere pubblico non deve alterare con *coups d'autorité* il libero gioco degli scambi e delle transazioni internazionali (XXII, 11). Se lo fa, scattano dei meccani-

smi che ristabiliscono l'ordine naturale turbato. Quest'ordine, che lo Stato deve rispettare, si fa rispettare da sé. L'eccesso delle imposte genera la frode fiscale (XIII, 11); il divieto del prestito a interesse o la fissazione di un tasso irragionevolmente basso, l'usura (XXII, 19, 21); la proibizione di vendere i propri fondi per trasportare il denaro all'estero – legge «cattiva» perché privilegia indebitamente il capitale mobiliare –, vari modi di eluderla (XXII, 15). C'è in Montesquieu una grande fiducia nella capacità correttiva degli abusi del legislatore da parte dei meccanismi spontanei della vita economica. Ama ripetere: «il faut toujours que les affaires de la société aillent» (XXII, 19, 22). È l'unica e più valida giustificazione del prestito a interesse. Posto che il denaro, che è il prezzo delle cose, non può essere acquistato ma soltanto locato, chi ne ha bisogno deve affittarlo. L'interesse è il prezzo della locazione: «è necessario che il denaro abbia un prezzo, ma che questo prezzo sia poco considerevole» (XXII, 19). Ma a che livello si fissa di volta in volta il tasso d'interesse? Al punto d'intersezione della curva dell'offerta di risparmi e della curva della domanda d'investimento? Oppure esso serve a mantenere in equilibrio non la domanda e l'offerta di nuovi beni capitali, ma la domanda e l'offerta di moneta, ossia la domanda di denaro liquido e i mezzi per soddisfarla? È, quest'ultima, la teoria di Keynes, che proprio a Montesquieu si compiacque – bontà sua – di richiamarsi. Nella prefazione alla versione francese (1939) della sua *General Theory* (1936) gli tributò un elogio caloroso: «questa verità è stata individuata molto nettamente da Montesquieu, il più grande economista francese, colui che è legittimo porre a confronto con Adam Smith e che supera i fisiocratici di cento cubiti per l'acume, la chiarezza delle idee e il buon senso (qualità che tutti gli economisti dovrebbero possedere)»⁴⁹.

⁴⁹ J.M. KEYNES, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Basingstoke, 1936. La *General Theory* «è essenzialmente [...] un'analisi in termini di principi economici fondamentali delle cause della disoccupazione» (R.F. HARROD, *La vita di J.M. Keynes*, Torino, Einaudi, 1965², p. 529).

Primato dunque dell'economico sul politico? A partire da una certa soglia di sviluppo, sì. È per effetto delle trasformazioni in atto nella società civile che si modificano le strutture politiche di Roma. Ma Roma era partita da un regime libero, che aveva creato le condizioni del proprio rovesciamento. Questa trasformazione non si verifica invece negli Stati dispotici. Gli ostacoli creati in questo caso dal regime politico allo sviluppo economico sono insormontabili. I sudditi della zarina Elisabetta non possono dedicarsi al commercio, perché esso contraddice alle leggi dello Stato moscovita (XXII, 14). È un circolo vizioso: il regime dispotico è un regime che non può superare se stesso per l'inadeguato sviluppo delle forze economiche, soprattutto per l'inesistenza del settore mercantile-manifatturiero; d'altra parte, la formazione di questo settore è impedita dal tipo particolare di sovrastruttura politica, dalla forma stessa dello Stato. Morale: è la «durezza del governo» che mantiene i popoli nella povertà e nell'arretratezza economica (XX, 3). Fenomeno tanto più sorprendente in quanto i popoli viventi sotto regimi dispotici sono partiti in vantaggio: le loro terre erano in generale le più fertili: «la bontà delle terre di un paese vi stabilisce naturalmente la sottomissione» (XVIII, 1). Colpa dei contadini che quando vivono nell'abbondanza cadono nell'apatia politica; ma colpa anche della configurazione del terreno: i paesi fertili sono in genere pianure aperte alle invasioni (XVIII, 2). Comunque sia, c'è una correlazione positiva tra dispotismo e fertilità del paese: «se dividessimo idealmente la terra, rimarremmo sorpresi nel vedere più spesso dei deserti nelle sue regioni più fertili, e grandi popoli in quelle dove il terreno sembra rifiutare ogni cosa» (XVIII, 3). Si potrà dunque enunciare una legge generale: «i paesi non sono coltivati in ragione della loro fertilità, ma della loro libertà» (*ibidem*). In altre parole: è il regime giuridico-politico, la sicurezza delle proprietà delle terre, la prima condizione del loro sfruttamento. L'economia dipende direttamente dalla sovrastruttura politica.

LORENZO BIANCHI

LEGGI DIVINE E LEGGI UMANE.
NOTE SULLA RELIGIONE NEL LIBRO XXVI
DELL'ESPRIT DES LOIS

1. Il tema della religione e della sua funzione politica costituisce, come è noto, un momento centrale nell'opera maggiore di Montesquieu; non a caso l'indagine del ruolo della religione all'interno dello Stato e il nesso tra leggi e religione sarà oggetto di attenta analisi nei libri XXIV e XXV. Si tratta di due libri strettamente correlati tra di loro per affinità tematiche, dove sarebbe comunque possibile, secondo un'indicazione di Jean Brethe de la Gressaye, ritrovare nel primo di questi l'analisi più generale dei rapporti tra religione e società civile e nel secondo, in maniera più specifica, il posto che la religione occupa nello Stato e insieme i nessi tra potere civile e potere religioso¹.

¹ Cfr. MONTESQUIEU, *De L'Esprit des Loix*, 4 tt., texte établi et présenté par J. Brethe de la Gressaye, t. III (livres XIX-XXVI), Paris, Société Les Belles Lettres, 1958, p. 234: «Alors que le livre XXIV traite des rapports de la religion avec la société civile en général (mœurs, lois, fêtes, activité économique), le livre XXV traite plutôt de la place de la religion dans l'État, et des rapports entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux» (corsivi nel testo). Su Montesquieu e la religione si vedano, tra gli altri: R.B. OAKE, *Montesquieu's religious ideas*, «Journal of the History of Ideas», 14 (1953), pp. 548-560; R. SHACKLETON, *La religion de Montesquieu*, in *Actes du Congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1956, pp. 287-294, ora in R. SHACKLETON, *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, a cura di D. Gilson e M. Smith, Oxford, The Voltaire Foundation, 1988, pp. 109-116; R. CAILLOIS, *Montesquieu et l'athéisme contemporain*, in *Actes du Congrès Montesquieu*, cit., pp. 327-336; R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical*

La relazione tra religione e politica emerge come uno degli aspetti ineludibili dell'indagine di Montesquieu; la religione concorre infatti a formare quello «spirito generale» che governa gli uomini e che è il risultato di quell'insieme di sette elementi che annovera, a lato della religione medesima, «il clima, [...] le leggi, le massime di governo, gli esempi dell'antichità, i costumi, le usanze»². Inoltre, nella sua analisi dei fenomeni religiosi, Montesquieu dichiara di considerare le diverse religioni «soltanto in rapporto al bene che se ne trae nello Stato civile» e di conseguenza di comportarsi da politico e non da teologo³. La conseguenza di un simile approccio sarà quella di rifiutare i paradossi di Bayle sulla società atea⁴, ma anche di ri-

biography, Oxford, Oxford University Press, 1961, cap. XVI: «Religion», pp. 337-355; S. COTTA, *La funzione politica della religione secondo Montesquieu*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 43 (1966), pp. 582-603; P. KRA, *Religion in Montesquieu's «Lettres Persanes»*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», (1970), vol. LXXII; P.M. MASTERSON, *Rights, relativism and religious faith in Montesquieu*, «Political Studies», 22 (1981), pp. 204-216; L. BIANCHI, *Nécessité de la religion et de la tolérance chez Montesquieu. La «Dissertation sur la politique des Romains dans la religion»*, in *Lectures de Montesquieu. Actes du Colloque de Wolfenbüttel (26-28 octobre 1989)* réunis par E. Mass et A. Postigliola, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1993, pp. 25-39; L. BIANCHI, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, «Rivista di storia della filosofia», 49 (1994), pp. 49-71 (nuova versione: *Montesquieu e la religione*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 203-227); L. BIANCHI, *La funzione della religione in Europa e nei paesi orientali*, in *L'Europe de Montesquieu. Actes du Colloque de Gênes (26-29 mai 1993)* réunis par A. Postigliola et M.G. Bottaro Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 375-387; M. RÉGALDO, *Montesquieu et la religion*, Bordeaux, Académie Montesquieu, 1998; L. BIANCHI, *Histoire et nature: la religion dans «L'Esprit des lois»*, in *Le temps de Montesquieu*, sous la direction de M. Porret et C. Volpilhac-Auger, Genève, Droz, 2002, pp. 289-304.

² EL, XIX, 4, t. I, p. 329 (tr. it. di B. Boffito Serra, prefazione di G. Macchia, introduzione e note di R. Derathé, Milano, Rizzoli, 1989, p. 467).

³ Cfr. EL, XXIV, 1, t. II, p. 131 (tr. it. cit., p. 779): «Esaminerò quindi le varie religioni del mondo soltanto in rapporto al bene che se ne trae nello Stato civile [...]. Siccome in quest'opera non mi occupo di teologia ma di scienza politica, potrebbero esservi qui cose vere soltanto da un punto di vista umano, non essendo state considerate in rapporto alle verità sublimi».

⁴ Cfr. EL, XXIV, 2, 6, t. II, pp. 132-133, 136 (tr. it. cit., pp. 779-780, 783-784).

condurre ogni indagine sulla religione all'interno di un universo storico e naturale, condizionato da cause sociali, culturali e climatiche. Così se la religione è un dato comune a tutte le società, essa è anche un elemento che condiziona ogni istituzione sociale e la stessa organizzazione statale, adattandosi meglio a un modello politico piuttosto che a un altro.

Tale attitudine storica, che si esprime nell'esigenza di comprendere e di descrivere lo spazio che ogni religione occupa nell'organizzazione sociale, approda nell'*Esprit des lois* a un esito che, nella cultura del XVIII secolo, si può definire per più versi radicale. Montesquieu analizza infatti il fenomeno religioso nelle sole conseguenze sociali e politiche che esso esercita nell'apparato statale, sottolineandone insieme i condizionamenti storici e naturalistici: non stupisce allora che talune affermazioni siano state oggetto di dure critiche sia da parte giansenista sia da parte gesuita, a cui il Presidente risponderà con la *Défense de l'Esprit des lois*⁵.

2. Ora, se si riconsidera la quinta parte dell'*Esprit des lois*, accettando quindi la suddivisione operata da Montesquieu stesso nella sua edizione del 1750, si ritrova, a lato del libro XXIV che considera le leggi «nel rapporto che hanno con la religione stabilita in ogni paese» e del libro XXV che analizza le leggi nel loro rapporto «con l'istituzione della religione di ogni paese e con la sua organizzazione interna», anche un libro XXVI, generalmente più trascurato, che ha per oggetto le leggi «nel rapporto che devono avere con l'ordine delle cose sulle quali statuisciono»⁶. Questo libro XXVI,

⁵ La *Défense* viene pubblicata nel febbraio del 1750 a Parigi con la falsa indicazione tipografica di Ginevra. Cfr. [MONTESQUIEU], *Défense de l'Esprit des Lois*, Genève, Barrillot et fils, 1750. Sull'effettivo luogo di stampa della *Défense*, si veda R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 360-361: «[...] and early in February 1750, with the false imprint of Barrillot at Geneva, he published the *Défense de l'Esprit des lois*». E in nota Shackleton aggiunge: «The coincidence of *fleurons* and other decorations show that it was published in reality at Paris by Huart and Moreau».

⁶ Già Destutt de Tracy nel suo *Commentaire* sottovaluta ampiamente questo libro XXVI, tacciandone il titolo di enigmatica. Cfr. A. DESTUTT DE

per più versi eccentrico e di difficile collocazione, seppure indubitabilmente incluso in questa quinta parte, sembrerebbe capace di svelare l'artificiosità di tale suddivisione che, in questo caso specifico, finisce con l'affiancare due libri sulla religione sostanzialmente omogenei tra di loro a un terzo libro, apparentemente di tecnica giuridica, che poco sembra legarsi ai due precedenti. Inoltre, la mancanza per il libro XXVI di un testimone manoscritto verrebbe ad accrescere le difficoltà di trovare una collocazione adeguata di questo libro nel complesso dell'opera, confermando l'impressione che la partizione operata da Montesquieu, seppure utile da un punto di vista pratico, risponda più che altro a esigenze di pura convenzione.

Non si intendono affrontare in queste pagine le numerose e complesse questioni, teoriche e interpretative, che questo libro pone, quanto piuttosto cogliere, in continuità con i due libri precedenti, la presenza di un'analisi relativa ai temi religiosi che, nello specifico, si indirizza sulla questione della distinzione tra giustizia divina e giustizia umana e sulla necessità di mantenere separate leggi civili e religiose. Montesquieu affronta il tema dei diversi tipi di leggi e del loro rapporto con la natura e con l'ordine delle cose sulle quali statuiscano e in questo richiamo all'idea di rapporto emerge una stretta relazione con l'ipotesi generale dell'*Esprit des lois* e con la definizione di legge immediatamente enunciata all'inizio dell'opera:

TRACY, *Commentaire sur «L'Esprit des lois» de Montesquieu*, Paris, Desoer, 1819 (e si veda la ristampa anastatica con un «Avant-propos» di S. Goyard-Fabre, Caen, Centre de Philosophie Politique et Juridique, 1992), p. 427: «Sous un titre assez énigmatique, tout ce livre [XXVI] se réduit à ce seul point: qu'il ne faut pas se décider sur une question par les motifs qui ont déterminé à l'égard d'une autre d'une nature différente. Cela est trop évident pour que personne soit tenté de le nier. Je ne m'y arrêterai donc pas, d'autant que toutes les décisions énoncées sur les nombreux objets que l'on prend pour exemples, sont jugées d'avance, au moins dans ma manière de voir, par les principes que j'ai établis précédemment, en traitant des différentes matières auxquelles ces objets se rapportent. Si je les discutais de nouveau, je ne ferais que me répéter; et, quand on a posé des bases, il n'est pas nécessaire d'examiner, l'un après l'autre, chaque cas particulier: n'ayant donc aucune instruction nouvelle à tirer de ceci, je passe outre sans plus tarder».

«Le leggi, intese nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»⁷.

All'interno di questo rapporto normativo si distinguono differenti ordini di leggi e diverse specie di diritto: il diritto naturale, il diritto divino, il diritto ecclesiastico o canonico, il diritto delle genti o diritto politico generale, il diritto politico, il diritto di conquista, il diritto civile e, infine, il diritto domestico. Montesquieu enumera qui questi «diversi ordini di leggi» per un principio di chiarezza e di ragione basato sul rifiuto di ogni arbitrarietà: si tratta di una ipotesi propriamente razionale che permette di costruire una trama ordinata all'interno delle diverse leggi, evitando inutili confusioni e dannose contraddizioni. In tal modo, come si legge nelle affermazioni conclusive del primo capitolo di questo libro XXVI, «vi sono dunque diversi ordini di leggi; e il massimo della ragione umana (*la sublimité de la raison humaine*) consiste nel sapere con chiarezza a quale di questi ordini si riferiscono principalmente le cose sulle quali si deve statuire, e nel non ingenerare confusione in quei principi che devono governare gli uomini»⁸.

Ragione, ordine, chiarezza: gli uomini, governati da diversi generi di leggi, devono sapere scegliere con precisione gerarchie e priorità proprie a queste leggi medesime, evitando incoerenze e antinomie. Ma in questa attenta enumerazione delle diverse specie di diritto Montesquieu, come ha sottolineato Robert Derathé, ci riporta essenzialmente a «tre categorie di leggi: le leggi divine, le leggi naturali e le leggi positive»⁹, e in-

⁷ *EL*, I, 1, t. I, p. 7 (tr. it. cit., p. 147). E il passo continua: «e in questo senso tutti gli esseri hanno le loro leggi: la Divinità ha le sue leggi, il mondo materiale ha le sue leggi, le Intelligenze superiori all'uomo hanno le loro leggi, le bestie hanno le loro leggi, l'uomo ha le sue leggi [...]. Vi è dunque una ragione originaria; e le leggi sono le relazioni fra quella ragione e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi esseri fra loro». Sulla nozione di «rapporto» come categoria fondante della filosofia di Montesquieu e dell'*Esprit des lois* ha posto l'accento Charles Beyer. Cfr. CH. BEYER, *Nature et valeur dans la philosophie de Montesquieu. Analyse méthodique de la notion de rapport dans «L'Esprit des lois»*, Paris, Klincksieck, 1982.

⁸ *EL*, XXVI, 1, t. II, p. 168 (tr. it. cit., p. 815).

⁹ R. DERATHÉ, *nota 1*, in *EL*, t. II, p. 534 (tr. it. cit., p. 1159).

sieme affronta alcuni temi legati a quel «diritto divino» che in quanto tale differisce radicalmente da quello umano.

Del resto, tutto il libro si confronta con il tema delle possibili interferenze che possono sorgere all'interno delle diverse specie di diritto, e queste pagine, che a prima vista possono apparire una trattazione tecnica di temi legali, affrontano invece un nodo centrale legato all'ipotesi che l'esigenza di ordine è essenziale nell'applicazione del diritto¹⁰. In questo modo, non solo Montesquieu avanza una precisa distinzione tra legge umana e divina, ma sottolinea anche le possibili contraddizioni che possono insorgere tra diritto civile e/o politico e diritto naturale, tra diritto canonico e diritto civile, tra diritto politico e diritto civile, tra diritto civile e diritto domestico, tra diritto civile e/o politico e diritto delle genti, esaminando insieme le contraddizioni che possono talvolta riguardare un medesimo ordine di leggi.

Ora, entro questa ampia e articolata casistica, il tema della religione è affrontato essenzialmente nella distinzione tra leggi divine e leggi umane (XXVI, 2), nell'opposizione tra precetti religiosi e legge naturale (XXVI, 7), nella contrapposizione tra diritto canonico e diritto civile (XXVI, 8-10), e, infine, in quella aperta denuncia del tribunale dell'Inquisizione che vie-

¹⁰ Cfr. in proposito P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois», ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 96: «Tout le livre XXVI enfin développe la conclusion majeure: l'art de légiférer est avant tout l'art d'éviter les contradictions des codes». E, prosegue Vernière (pp. 96-97): «Au contraire de Brethe de la Gressaye qui dans le livre XXVI voit seulement un remarquable essai de politique juridique, nous voudrions dégager ce texte de cet aspect 'professionnel' et y reconnaître, comme la plupart des hommes des Lumières, une esquisse de leur propre statut dans ses insupportables contradictions. Robert Derathé montre que l'énumération des diverses branches du droit [...] n'est pas un classement, mais recouvre trois catégories de lois: lois divines, lois naturelles, lois positives. Ce sont en fait trois codes dont la constante confusion crée le malaise social. C'est là que Montesquieu s'échappe enfin de l'intemporel pour toucher à vif la condition de l'homme de son temps. Alors que des sociétés religieuses comme l'Islam assimilent la loi positive à la loi divine, alors que le monde moderne laïcisé voit décroître l'emprise de toute loi non positive, l'homme du XVIII^e siècle est en proie à des tensions contradictoires».

ne avanzata in due brevissimi ma incisivi capitoli (XXVI, 11-12), i quali contribuirono non poco alla messa all'Indice dell'intera opera. Né mancano altri interessanti accenni, come quello ai matrimoni e alle contraddizioni che in proposito possono insorgere tra leggi religiose e leggi civili (XXVI, 13-14).

3. «Non si deve giudicare con le leggi divine quello che deve essere giudicato con le leggi umane, né regolare con le leggi umane quello che deve essere regolato dalle leggi divine. Questi due generi di leggi differiscono per la loro origine, per il loro scopo e per la loro natura»¹¹. Le affermazioni iniziali del secondo capitolo (*Delle leggi divine e delle leggi umane*) rimandano immediatamente al tema conduttore di questo libro XXVI, ovvero alla non confusione tra i diversi ordini di legge e alla distinzione tra le diverse leggi, particolarmente evidente in questo caso dove l'«origine», lo «scopo» e la «natura» delle leggi umane e divine definiscono gli ambiti differenti che sono loro propri. Non a caso «tutti convengono che le leggi umane sono d'un'altra natura rispetto a quelle divine» e questa è «una grande massima»¹².

Montesquieu aveva già distinto, nella sua enumerazione dei diversi generi di leggi, tra diritto divino e diritto ecclesiastico dove, nel primo caso, si deve intendere quell'insieme di leggi formulate da Dio stesso nella Bibbia (il Decalogo), mentre nel secondo – il diritto ecclesiastico o canonico – le leggi elaborate dalla chiesa stessa. Tornando ora a riconsiderare le leggi divine egli sottolinea come queste differiscano radicalmente da quelle umane vuoi per la loro origine (ne è autore Dio e non gli uomini), vuoi per il loro scopo, in quanto le leggi divine non presiedono al funzionamento della società umana. Quanto alla loro natura, poi, mentre le leggi divine sono per loro definizione immutabili, le leggi umane variano a seconda delle circostanze e possono venire perfezionate. In tal modo «la natura delle leggi umane è di essere sottoposte a tutti gli accidenti che capitano, e di cambiare a misura che cam-

¹¹ *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 168 (tr. it. cit., pp. 815-816).

¹² *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 168 (tr. it. cit., p. 816).

biano i voleri degli uomini: al contrario, la natura delle leggi della religione è di non cambiare mai». Inoltre, «le leggi umane statuiscano sul bene; la religione sul meglio»¹³.

Ma queste affermazioni – dove si ripropone quell'ipotesi che già Jean Domat aveva sostenuto nel suo *Traité des loix* di una sostanziale distinzione tra leggi immutabili che derivano da Dio stesso e leggi positive e arbitrarie emanate dagli uomini¹⁴ – aprono a due ulteriori momenti che approfondiscono la diversa natura delle leggi divine, come testimoniano vuoi il ruolo della religione in uno Stato dispotico, vuoi il nesso tra religione e antichità. Infatti negli Stati «in cui le leggi non sono niente, o non sono che una volontà capricciosa e transitoria di un sovrano», ovvero negli Stati dispotici, «se [...] le leggi della religione fossero della natura delle leggi umane, le leggi della religione non sarebbero nulla neanch'esse»¹⁵. Mentre, al contrario, «è necessario per la società che ci

¹³ *Ibidem*. E Montesquieu aggiunge: «Il bene può avere un altro oggetto, perché vi sono diversi beni, ma il meglio è unico, perciò non può cambiare».

¹⁴ Cfr. J. DOMAT, *Traité des loix*, in ID., *Les loix civiles dans leur ordre naturel; le droit public et legum delectus*, nouvelle édition revue et corrigée, A Paris, chez Nicolas Gosselin, 1713, pp. i-xxix. E cfr. cap. ix (*De la nature et de l'esprit des loix, et de leurs différentes especes*), § xxxii (*Loix divines et humaines, naturelles et positives*), p. xxix: «Il ne reste, pour finir cette premiere distinction des loix immuables et des loix arbitraires, que de remarquer que cette distinction renferme celle des loix divines et humaines, et encore celle des loix naturelles et positives, ou plutôt que ces trois distinctions n'en font qu'une seule; car il n'y a de loix naturelles et immuables que celles qui viennent de Dieu, et les loix humaines sont des loix positives et arbitraires, parce que les hommes peuvent les établir, les changer et les abolir». È interessante notare come in queste pagine di Domat compaia, ben prima di Montesquieu, la locuzione «esprit des loix».

¹⁵ *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169 (tr. it. cit., p. 816). Per Montesquieu, inoltre, ci sarebbe un legame tra governo moderato e religione cristiana e tra governo dispotico e religione maomettana. Cfr. *EL*, XXIV, 3, t. II, p. 133 (tr. it. cit., p. 781): «La religione cristiana è lontana dal dispotismo puro: infatti, essendo la mitezza tanto raccomandata nel Vangelo, essa si oppone alla collera dispotica con cui il principe si farebbe giustizia e metterebbe in pratica le sue crudeltà [...]. Mentre i principi maomettani danno senza posa la morte, o la ricevono, la religione, presso i cristiani, rende i principi meno pavidì, e, in conseguenza, meno crudeli [...]. La religione cristiana, che sembra non avere altro fine che la felicità nell'altra vita, fa per di più la nostra felicità in questa». E anco-

sia qualcosa di fisso; ed è appunto la religione che è qualcosa di fisso»¹⁶. Quindi la natura della religione, in quanto legata a qualcosa di costante e di immutabile, differenzia sostanzialmente le leggi della religione dalle leggi umane.

Inoltre, la religione si basa sulla credenza mentre le leggi umane si fondano sul timore delle leggi stesse¹⁷. Per questo motivo, «l'antichità conviene alla religione» in quanto «noi spesso crediamo di più le cose a misura che retrocedono nel tempo, dato che non abbiamo in mente idee accessorie tratte da quei tempi, che possano contraddirle. Le leggi umane al contrario, traggono vantaggio dalla loro novità, la quale dimostra una cura particolare e attuale del legislatore per farle osservare»¹⁸. In tal modo lo «spirito» che è proprio della religione – e delle sue leggi – è contrario e opposto allo «spirito» che è proprio delle leggi umane e mentre la religione trova il suo miglior fondamento nell'antichità, ovvero in un tempo lontano che in quanto tale non entra in contraddizione con «idee accessorie» che di quell'epoca potremmo avere, le leggi umane ritrovano il loro più forte fondamento nella capacità del legislatore di adeguarsi concretamente e storicamente alle esigenze del proprio tempo. Antichità contro concretezza storica, fede contro ragione: in questa collocazione della religione in una dimensione «mitica» e atemporale si esprime compiutamente la distanza incommensurabile tra religione e storia umana, tra fede e ragione, tra leggi divine e leggi umane.

ra, negli Stati dispotici la religione si configura come paura aggiunta a paura; cfr. *EL*, V, 14, t. I, pp. 68-69 (tr. it. cit., p. 208): «In questi Stati [dispotici], la religione ha maggiore influenza che in qualunque altro; è una paura aggiunta alla paura. Negli imperi ottomani è dalla religione che i popoli attingono in parte quel sorprendente rispetto che hanno per il loro principe».

¹⁶ *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169 (tr. it. cit., p. 816). Sul punto, vedi D. FELICE, *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Dispotismo. Genesis e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 196-197 e *passim*.

¹⁷ Cfr. *EL*, XXVI, 2, t. II, p. 169 (tr. it. cit., p. 816): «La forza principale della religione viene dall'esser creduta; la forza delle leggi umane viene dall'esser temute».

¹⁸ *Ibidem*.

4. Dopo avere considerato l'ambito specifico e separato che caratterizza le leggi divine e quelle umane, Montesquieu considera i possibili rapporti tra diritto naturale e diritto positivo (leggi civili), ribadendo quindi la distinzione tra leggi divine – stabilite da Dio –, leggi naturali e leggi positive¹⁹. Ma affronta anche il tema della distinzione tra precetti religiosi e legge naturale e quello della differenza – e della possibile opposizione – tra diritto canonico e diritto civile.

La legge naturale risulta, infatti, superiore ai precetti della religione quando è in discussione un principio fondamentale come quello dell'autoconservazione. In questo caso i precetti religiosi possono risultare dannosi o letali e devono essere abbandonati. Nel breve capitolo in cui si affronta questa contrapposizione tra istanze naturali e precettistica religiosa (XXVI, 7), Montesquieu utilizza tre esempi storici per ribadire che talune consuetudini religiose sono esiziali per la salvezza dello Stato e che «la religione dovrebbe metter un limite a quelle pratiche, a favore della difesa naturale»²⁰. Così la quaresima a cui gli abitanti dell'Abissinia si sottopongono li rende oggetto costante delle mire espansive dei Turchi, mentre la prescrizione di un assoluto riposo nel giorno di sabato ha facilmente condotto gli Ebrei in schiavitù²¹. E ugualmente la città egiziana di Pelusa fu sottomessa dal re persiano Cambise II nel 525 a.C. grazie a uno stratagemma che consisteva nel mettere in prima fila da-

¹⁹ Sulle leggi di natura – ovvero su quelle leggi che «derivano unicamente dalla costituzione del nostro essere» – e sulle leggi positive, cfr. *EL*, I, 2 (*Delle leggi della natura*) e 3 (*Delle leggi positive*), t. I, pp. 10-13 (tr. it. cit., pp. 149-153). Montesquieu in questo libro XXVI individua come diritto naturale alcune disposizioni o attitudini naturali quali l'istinto a non denunciare i membri della propria famiglia (XXVI, 4), la ricerca dell'autoconservazione che si esprime nella «difesa naturale» (XXVI, 7) o il senso del pudore (XXVI, 8).

²⁰ *EL*, XXVI, 7, t. II, p. 174 (tr. it. cit., p. 821).

²¹ Cfr. *ibidem*: «Gli Abissini hanno una quaresima strettissima di cinquanta giorni, la quale li indebolisce talmente, che, per molto tempo, non possono agire: i Turchi non mancano di assalirli dopo questa quaresima [...]. Il sabato fu prescritto come riposo agli Ebrei; ma da parte di questa nazione fu una sciocchezza non difendersi quando i nemici scelsero quel giorno per assalirli».

vanti al proprio esercito «un gran numero di animali considerati sacri dagli Egiziani». «Chi non vede – conclude allora Montesquieu – che la difesa naturale appartiene a un ordine superiore a tutti i precetti?»²².

I precetti religiosi risulterebbero, quindi, spesso in contrasto con la indiscussa superiorità della legge di natura, che mira alla conservazione di ogni essere, e tali pratiche religiose, ampiamente diffuse nel mondo, devono essere condannate come assurde e innaturali. Inoltre, venendo a considerare in un ambito più squisitamente giuridico taluni aspetti del diritto canonico e del diritto civile, il Presidente si sofferma in alcuni capitoli a valutare possibili contrasti e opposizioni che potrebbero insorgere tra questi due ordini di leggi. Non a caso in queste pagine si condanna ogni ricorso ai principi del diritto canonico nei casi in cui ci si sia regolati secondo i principi del diritto civile (XXVI, 8), e si sostiene che «le cose che devono essere regolate dai principi del diritto civile possono esserlo di rado dai principi delle leggi della religione» (XXVI, 9)²³.

Montesquieu porta alcuni esempi a difesa del fatto che ci si debba regolare secondo il diritto civile e non secondo quello canonico. Così paragona tra di loro il diritto romano e il diritto canonico a proposito dei furti nei luoghi sacri per mostrare come nel primo caso non si sia puniti che per il reato di furto, mentre nel secondo si venga puniti per il reato di sacrilegio; infatti «il diritto canonico guarda al luogo; il diritto civile, alla cosa»²⁴. D'altro canto, si prosegue immediatamente dopo ricorrendo all'esempio delle separazioni nei matrimoni, come il marito poteva chiedere di separarsi dalla moglie per l'infedeltà di questa, anche la moglie poteva un tempo fare la stessa richiesta per l'infedeltà del marito. Infatti «quest'uso, contrario alla disposizione delle leggi romane, si era introdotto nei tri-

²² *EL*, XXVI, 7, t. II, pp. 174-175 (tr. it. cit., p. 822).

²³ Così suona il titolo del capitolo 9: cfr. *EL*, XXVI, 9, t. II, p. 176 (tr. it. cit., p. 823).

²⁴ *EL*, XXVI, 8, t. II, p. 175 (tr. it. cit., p. 822). «Ma badare soltanto al luogo – aggiunge Montesquieu – vuol dire non riflettere né sulla natura e la definizione del furto, né sulla natura e la definizione del sacrilegio».

bunali ecclesiastici, dove non si contemplavano che le massime del diritto canonico; ed effettivamente, a non considerare il matrimonio che secondo idee puramente spirituali, e in rapporto alle cose dell'altra vita, la violazione è la stessa»²⁵. Ma – obietta Montesquieu – «le leggi politiche e civili di tutti i popoli hanno, a ragione, distinto queste due cose» per motivi vuoi naturali, vuoi giuridici. Dal punto di vista del diritto naturale, infatti, vi sarebbe nella donna un innato senso del pudore, laddove dal punto di vista del diritto positivo «i figli adulterini della donna sono necessariamente del marito, e a carico del marito, mentre i figli adulterini del marito non sono della moglie, né a carico della moglie»²⁶.

Inoltre – prosegue Montesquieu – ben di rado i principi delle leggi della religione possono mirare a regolare quelle cose che dipendono dai principi del diritto civile, in quanto, ancora una volta, vi è una differenza tra queste due forme di diritto, e se «le leggi religiose partecipano in maggior grado del sublime, le leggi civili hanno maggior estensione»²⁷ e si adattano quindi meglio alla società umana. Così, seppure le leggi della religione mirano alla perfezione di ogni individuo, esse sono meno utili alla società delle leggi civili che mirano piuttosto a garantire una moralità comune e sociale – «la bontà morale degli uomini in generale» – più che il bene dei singoli individui²⁸. Di conseguenza, «per quanto siano rispettabili le leggi che nascono immediatamente dalla religione, esse non devono servire sempre

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*. Si vedano, inoltre, le affermazioni sul «pudore» femminile: «[Le leggi politiche e civili di tutti i popoli] hanno richiesto alla donna un grado di ritegno e di continenza che non esigono dagli uomini, perché la violazione del pudore presuppone nella donna la rinuncia a tutte le virtù; perché la donna, violando le leggi del matrimonio, esce dalla sua dipendenza naturale; perché la natura ha contraddistinto con segni certi l'infedeltà della donna; inoltre, i figli adulterini della donna sono necessariamente del marito [...]» (*ibidem*).

²⁷ *EL*, XXVI, 9, t. II, p. 176 (tr. it. cit., p. 823).

²⁸ Cfr. *ibidem*: «Le leggi dirette alla perfezione, tratte dalla religione, hanno per scopo la bontà dell'uomo che le osserva più che quella della società nella quale sono osservate; le leggi civili, invece, hanno per scopo la bontà morale degli uomini in generale, più che quella degli individui».

come principio alle leggi civili, perché queste ne hanno un altro, che è il bene generale della società»²⁹.

Anche qui – e nelle affermazioni che immediatamente seguono – Montesquieu parla da politico e non da teologo, mostrando le conseguenze negative che talvolta la religione può produrre sulla società e insieme ribadendo la distanza tra mondo umano e mondo divino, tra un'esigenza generale di moralità, utile alla società nel suo insieme e oggetto del diritto civile, e un'esigenza individuale di salvezza, propria delle leggi della religione – che in quanto tali sono assolutamente «rispettabili» –, ma non sempre necessaria alla società umana; le leggi civili hanno infatti un altro principio che mira al «bene generale della società».

Gli esempi addotti da Montesquieu, relativi al diritto romano e alle variazioni subentrate dopo l'introduzione del cristianesimo, verrebbero invece a mostrare come la religione cristiana abbia condizionato il diritto civile sulla base di un'istanza spirituale spesso in contrasto con quanto richiesto per il bene pubblico. Così le norme introdotte dai Romani «per conservare nella repubblica i costumi femminili», poi riproposte nella monarchia come leggi civili, vennero cambiate con il diffondersi della religione cristiana. Dopo di allora, infatti, «le nuove leggi che si emisero ebbero minor relazione con la bontà generale dei costumi che con la santità del matrimonio». Esse, infatti, vennero a considerare «l'unione dei due sessi non tanto nello stato civile quanto in uno stato spirituale»³⁰, producendo conseguenze negative all'interno della società. Le variazioni introdotte da Giustiniano sul delitto di adulterio³¹, o sulla possibilità di divorzio per una donna che non avesse più notizie del marito in guerra³², paiono infatti sottostare più a esigenze spiri-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cfr. *ibidem*: «Dapprima, in virtù della legge romana, un marito che conduceva in casa la moglie dopo la condanna di adulterio, era punito come complice della sregolatezza di lei. Giustiniano, con diverso spirito, ordinò che dopo due anni potesse andare a riprenderla nel monastero».

³² Cfr. *EL*, XXVI, 9, t. II, pp. 176-177 (tr. it. cit., pp. 823-824): «Quando una donna che aveva il marito in guerra non sentiva più parlare di lui, nei

tuali che civili; infatti, «Giustiniano aveva, sì, in vista l'indissolubilità del matrimonio; ma si può dire che l'avesse troppo in vista», e in tal modo «offendeva il bene pubblico, lasciando una donna senza matrimonio; offendeva l'interesse particolare, esponendola a mille pericoli»³³.

Ugualmente, «la legge di Giustiniano che mette tra i motivi di divorzio il consenso del marito e della moglie di entrare in convento, si allontana del tutto dai principi delle leggi civili», che considerano il matrimonio un elemento fondamentale e imprescindibile di ogni società. Sottomettere il matrimonio a esigenze religiose e permetterne lo scioglimento a favore di una vita monacale significa negare i fondamenti del diritto civile a favore di talune istanze religiose contrarie al bene comune: «Questa legge [di Giustiniano] favorisce l'incostanza in uno stato che, di sua natura, è perpetuo; offende il principio fondamentale del divorzio che tollera lo scioglimento di un matrimonio soltanto nella speranza di un altro; infine, anche seguendo le idee religiose, non fa che dare vittime a Dio senza sacrificio»³⁴.

primi tempi poteva facilmente rimaritarsi perché disponeva del potere di divorziare. La legge di Costantino volle che aspettasse quattro anni, dopo di che poteva inviare al comandante il libello di divorzio; e il marito, se tornava, non poteva più accusarla di adulterio. Ma Giustiniano stabilì che, qualunque fosse il tempo trascorso dalla partenza del marito, ella non poteva rimaritarsi, a meno che, con la deposizione e il giuramento del capo militare, non provasse la morte di esso».

³³ *EL*, XXVI, 9, t. II, p. 177 (tr. it. cit., p. 824). Giustiniano, infatti, «richiedeva una prova positiva, quando bastava una prova negativa; esigeva una cosa difficilissima, render conto cioè della sorte di un uomo lontano ed esposto a tante vicissitudini; presumeva un reato, cioè la diserzione del marito, quando era tanto naturale presumerne la morte» (*ibidem*).

³⁴ *Ibidem*. Sull'opera di «moralizzazione» delle leggi compiuta da Giustiniano in nome del cristianesimo, cfr. *P* 147, in *OC*, II, pp. 47-48. Sugli effetti politici dell'introduzione del cristianesimo da parte di Giustiniano, cfr. *Romains* XX, in *OC*, I, C, pp. 501-502: «Ma ciò che arrecò il maggior danno alla stabilità politica del governo fu il suo [di Giustiniano] progetto di costringere tutti gli uomini a una stessa opinione in materia religiosa, in circostanze che rendevano del tutto indiscreto il suo zelo. Come gli antichi Romani consolidarono il loro impero lasciandovi ogni tipo di culto, così in seguito lo si annientò stroncando una dopo l'altra le sette che non predominavano [...].

In tal modo Montesquieu, che si mostra comunque in questi passi favorevole in taluni casi al divorzio e polemico nei confronti del celibato dei preti, condanna alcuni degli effetti che i principi della religione cristiana hanno prodotto nel diritto romano, e che possono venire ricondotti a un progressivo indebolimento di quelle leggi civili che governano il «bene generale della società». Le novità introdotte dal cristianesimo risulterebbero infatti dannose per l'istituzione del matrimonio e della famiglia, finendo in ultima analisi con il limitare quella riproduzione della specie che è alla base della conservazione di ogni società³⁵.

Giustiniano, che distrusse queste sette con la spada o con le leggi e che, costringendole a ribellarsi, costrinse sé a sterminarle, rese incolte parecchie province. Credette di avere accresciuto il numero dei fedeli; ma aveva solo fatto diminuire quello degli uomini».

³⁵ Su questi temi, cfr. *EL*, XXIII, 21 (*Delle leggi dei Romani per la propagazione della specie*), t. II, pp. 122-123 (tr. it. cit., pp. 767-768): «I principi della religione hanno influito estremamente sulla propagazione della specie umana: talvolta l'hanno incoraggiata, come presso gli Ebrei, i Maomettani, i Guebri, i Cinesi, talaltra l'hanno ostacolata, come fecero presso i Romani divenuti cristiani. Non si cessò di predicare ovunque la continenza, cioè la più perfetta delle virtù in quanto, per sua natura, va praticata da moltissime persone [...]. La stessa ragione di spiritualità che aveva reso lecito il celibato, impose in breve la necessità del celibato stesso. Dio non voglia che io parli qui contro il celibato adottato dalla religione; ma chi potrebbe tacere contro quello che ha dato luogo al libertinaggio [...]? È una regola tratta dalla natura che, più si diminuisce il numero dei matrimoni che potrebbero farsi, più si corrompono quelli che sono già fatti; quanto minor numero vi è di coniugati, tanto minor fedeltà vi è nei matrimoni; come quando vi sono più ladri, vi sono più furti». Contro il celibato, cfr. anche *LP* CXVII, pp. 246-247: «La proibizione del divorzio non è la sola causa dello spopolamento dei paesi cristiani. Il gran numero di eunuchi che hanno tra di loro non ne è una ragione meno importante. Parlo dei preti e dei dervisci dell'uno e dell'altro sesso, che si votano a una continenza eterna: è per i cristiani la virtù per eccellenza; a questo proposito non li capisco, non comprendendo come possa essere una virtù qualcosa da cui non scaturisca nulla [...]. Questa professione di continenza ha eliminato più uomini di quanto non abbiano mai fatto le pesti e le guerre più sanguinose». Sulle ragioni del declino della popolazione sulla terra e sui rapporti tra differenti credenze religiose e incremento demografico, cfr. *LP* CXII-CXXII, pp. 232-259. Sul celibato, cfr. anche *P* 180 e 294, in *OC*, II, pp. 61-63, 123 e *Spicil.*, 88, in *OC*, II, pp. 701-702. Per una più ampia analisi di queste problematiche, vedi in contributo di Salvatore Rotta, in questo volume.

Un ulteriore possibile conflitto tra legge civile e legge religiosa è poi individuato nel capitolo 10 a proposito della poligamia. Se, infatti, «una religione che proibisce la poligamia s'introduce in un paese in cui questa è permessa, non si ritiene, parlando unicamente dal punto di vista politico, che la legge del paese debba tollerare che un uomo che ha parecchie mogli abbracci la nuova religione, a meno che il magistrato, o il marito, non le risarciscano rendendo loro, in qualche modo, il loro stato civile»³⁶. Diversamente «la loro condizione sarebbe deplorabile» perché queste donne, che si sono limitate a seguire la legge, si troverebbero bandite dalla società³⁷.

Merita notare come in queste affermazioni sulla poligamia il nostro autore si senta in dovere di ribadire, come nel primo capitolo dei due libri dedicati alla religione (XXIV, 1), che egli parla da politico e non da teologo. Montesquieu, che pure non mostra alcuna condiscendenza nei confronti della poligamia, non può che registrare da storico e da studioso dei meccanismi sociali come l'introduzione di una religione contraria a questa usanza in un paese dove essa venga praticata possa produrre conseguenze dannose. Anche qui, allora, l'attenzione per gli effetti politici prodotti da leggi e precetti religiosi è assolutamente centrale e le pagine di questo breve capitolo an-

³⁶ *EL*, XXVI, 10, t. II, p. 178 (tr. it. cit., pp. 824-825).

³⁷ Cfr. *EL*, XXVI, 10, t. II, p. 178 (tr. it. cit., p. 825): «Senza di ciò, la loro condizione sarebbe deplorabile: esse non avrebbero fatto che ubbidire alle leggi, e si troverebbero prive dei maggiori vantaggi della società». Sulla poligamia e i suoi rapporti col clima, cfr. poi *EL*, XVI, 4, t. I, p. 282 (tr. it. cit., p. 421): «Secondo i calcoli che si fanno in diverse parti dell'Europa, ivi nascono più maschi che femmine; al contrario, le relazioni sull'Asia e sull'Africa c'informano che colà nascono molte più femmine che maschi. La legge di una sola moglie in Europa, e quella che ne permette parecchie in Asia e in Africa, ha dunque un certo rapporto con il clima». Cfr. anche *Geogr.*, fol. 303, in *OC*, II, p. 956: «[Indignazione di mogli di un principe indù congedate in seguito alla sua conversione] Effettivamente, queste cose sono dure; ecco delle mogli che, senza alcuna colpa, non avendo fatto altro che seguire le leggi del proprio paese, perdono il loro stato civile; mi sembra che sarebbe giusto che quando si stabilisce una religione straniera, questa distinguesse le leggi religiose da quelle civili, che nessuno può mai essere costretto a infrangere».

drebbero lette tenendo nel contempo a mente le affermazioni del libro XXV sulla tolleranza religiosa (XXV, 9-10) e sui cambiamenti di religione (XXV, 11), dalle quali emerge l'immagine di un filosofo della politica certamente attento ai problemi della tolleranza, ma capace anche – da teorico politico più che da astratto difensore della libertà di coscienza – di individuare i pericoli che si celano dietro l'introduzione di nuove pratiche religiose. Su questo tema di fondamentale importanza nel dibattito politico e religioso del XVIII secolo Montesquieu cercherà di trovare un punto di equilibrio tra realismo politico e tolleranza, fornendo un «principio fondamentale delle leggi politiche in fatto di religione», che consiste nell'evitare di introdurre nuove religioni in uno Stato, ma insieme nel teorizzare l'esercizio della tolleranza qualora una nuova religione si sia diffusa: «Ecco dunque il principio fondamentale delle leggi politiche in fatto di religione. Quando si è padroni di accogliere in uno Stato una nuova religione, o di non accoglierla, non bisogna stabilirla; quando vi è stabilita, bisogna tollerarla»³⁸.

5. Tutta l'indagine sui conflitti tra leggi civili e religiose pare trovare un suo esito ideale e programmatico nei due capitoli sul tribunale dell'Inquisizione (XXVI, 11 e 12), nei quali il Presidente, oltre a ribadire la propria autonomia nei confronti dell'autorità di Roma, ripropone con forza il tema dell'opposizione tra leggi umane e divine, risolvendolo, anche in questa occasione, a favore della «giustizia umana» e delle sue regole. Come si afferma nel titolo stesso del capitolo 11, allora, «non bisogna regolare i tribunali umani con le massime dei tribunali che riguardano l'altra vita»; di conseguenza, «il tribunale dell'Inquisizione, formato dai frati cristiani sull'idea del tribunale

³⁸ *EL*, XXV, 10, t. II, p. 161 (tr. it. cit., p. 808). Su questi temi e sulla differenza tra un teorico della tolleranza come Pierre Bayle, attento essenzialmente ai problemi della coscienza individuale, e un pensatore come Montesquieu, che si confronta invece con la tolleranza da un punto di vista squisitamente politico, rimando a L. BIANCHI, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, cit. (nuova versione: *Montesquieu e la religione*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit.).

della penitenza, è contrario a qualunque buon reggimento civile» e «ha suscitato ovunque una reazione generale»³⁹.

Vi è certamente, nel caso del tribunale dell'Inquisizione, un esempio lampante di esplicita «confusione di quei principi che devono governare gli uomini»; una confusione denunciata in apertura del libro XXVI e che ritorna come motivo conduttore in queste pagine. Gli abusi che questo tribunale ingenera sono innegabili, e uno dei primi e dei più evidenti consiste nel fatto che «di due persone accusate dello stesso delitto, quella che nega sia condannata a morte, e quella che confessa eviti il supplizio»⁴⁰. Delazioni, abusi, perversione morale e sociale basata su una confusione tra ordini: sono queste immediatamente alcune delle conseguenze nefaste che derivano dal regolare i tribunali umani su massime religiose. Invece, la distinzione

³⁹ *EL*, XXVI, 11, t. II, p. 178 (tr. it. cit., p. 825). Sull'Inquisizione, cfr. *EL*, XXV, 13 (*Umilissima rimostranza agli inquisitori di Spagna e di Portogallo*), t. II, pp. 163-165 (tr. it. cit., pp. 809-812), dove Montesquieu esprime tutto il suo sdegno contro le persecuzioni messe in atto dal tribunale dell'Inquisizione nei confronti degli Ebrei in Spagna e in Portogallo. Si veda anche *EL*, XXVIII, 1, t. II, p. 209 (tr. it. cit., p. 857), dove si sostiene che le leggi dell'Inquisizione sono tratte da quelle dei Visigoti: «Dobbiamo al codice dei Visigoti tutte le massime, tutti i principi, e tutte le mire dell'odierna Inquisizione; e i monaci non hanno fatto che copiare contro gli Ebrei alcune leggi fatte in altri tempi dai vescovi». Cfr. inoltre *LP* XXIX, p. 66-67: «Poiché ho sentito dire che in Spagna e in Portogallo vi sono alcuni dervisci che non sanno stare allo scherzo, e che fanno bruciare un uomo come paglia [...]. Gli altri giudici presumono che un accusato sia innocente; questi lo presumono sempre colpevole: nel dubbio, hanno come regola di decidersi nella maniera più rigorosa; in apparenza perché credono gli uomini cattivi. Ma, d'altro lato, ne hanno una così buona opinione, che non li giudicano mai capaci di mentire: dato che accettano la testimonianza di nemici capitali, di donne di malaffare e di persone che esercitano una professione infame». Si ritrovano poi vari riferimenti all'Inquisizione sia nelle *Pensées* sia nello *Spicilège*: cfr. *P* 144, 395, 409, 482, 898, 1931, 2079, in *OC*, II, pp. 47, 153, 158, 171-172, 260, 578, 637 e *Spicil.*, 122, 371, 459, 472, 610, 687, 779, in *OC*, II, pp. 713, 784, 808-809, 816-817, 862, 887, 915-916. Su Montesquieu e l'Inquisizione, vedi J. EHRARD, *L'esprit des mots: Montesquieu en lui-même et parmi les siens*, Genève, Droz, 1998, cap. 5: «L'Inquisition», pp. 81-93.

⁴⁰ *EL*, XXVI, 12, t. II, p. 179 (tr. it. cit., p. 825). Tale abuso «è tratto dalle idee monastiche, secondo le quali chi nega sembra essere impenitente e dannato, e chi confessa sembra essere pentito e salvo» (*ibidem*).

che vige nella giustizia divina – chi nega in quanto impenitente è dannato, chi confessa in quanto pentito è salvo – «non può riguardare i tribunali degli uomini». Qui infatti «la giustizia umana, che vede soltanto le azioni, non ha che un patto con gli uomini, che è quello dell'innocenza», mentre all'opposto «la giustizia divina, che vede i pensieri, ne ha due, quello dell'innocenza e quello del pentimento»⁴¹.

Appare quindi evidente l'incompatibilità dei due piani di giustizia; la giustizia umana si muove sull'unica e concreta analisi delle azioni e dei fatti ed è alla ricerca della sola innocenza o colpevolezza evitando di addentrarsi in ambiti più propriamente religiosi, attenti a un possibile pentimento e a una conseguente salvezza nella vita eterna. Anzi, l'estensione delle regole della religione all'ambito propriamente umano, come avviene nel caso dell'Inquisizione, non può che causare un sovvertimento del diritto e una produzione indebita di abusi e di ingiustizie. Se si vuole essere attenti alla giustizia umana, la sola su cui Montesquieu concentri la propria riflessione, non bisogna allora confondere ordine umano e ordine divino.

Del resto, Montesquieu aveva già insistito sulla distinzione tra giustizia umana e divina quando, trattando della natura delle pene e della loro proporzionalità, aveva affrontato il tema dei delitti che offendono la religione (XII, 4)⁴². E anche lì il magistrato veniva invitato a evitare inutili confusioni e a non indagare in ambiti estranei alle proprie competenze: «Infatti se, confondendo le cose, il magistrato ricerca anche il sacrilegio nascosto, porta un'inquisizione su un genere di azioni in cui non è necessaria: distrugge la libertà dei cittadini, armando contro di loro lo zelo delle coscienze timorate e di quelle ardite»⁴³. La

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cfr. *EL*, XII, 4, t. I, p. 204 (tr. it. cit., pp. 343-344): «La pena dei sacrilegi, perché sia tratta dalla natura della cosa, deve consistere nella privazione di tutti i vantaggi che offre la religione [...]. Nelle cose che turbano la tranquillità o la sicurezza dello Stato, le azioni segrete sono di competenza della giustizia umana; ma in quelle che offendono la divinità, là dove non vi sia azione pubblica, non vi è materia di reato: tutto vi si passa tra l'uomo e Dio, che sa la misura e il tempo della sua vendetta».

⁴³ *EL*, XII, 4, t. I, p. 204 (tr. it. cit., p. 344).

salvaguardia della libertà dei cittadini e il rifiuto di ogni abuso in relazione alle pene si basa infatti sull'idea che la divinità vada semplicemente onorata e non debba essere vendicata, e che quindi siano da evitare supplizi inutili⁴⁴.

L'esempio dell'Inquisizione nel libro XXVI risulta allora emblematico degli effetti negativi prodotti dalla confusione tra diritto civile e religioso e nella condanna di questo tribunale si avanza l'esigenza di una separazione tra sfera temporale e spirituale in una prospettiva di esplicita laicizzazione dello Stato e delle sue leggi. Inoltre, l'Inquisizione rappresenta, nella sua attitudine illiberale e violenta, la punta massima e più clamorosa di un atteggiamento errato che evita di confrontarsi con le azioni effettivamente commesse dai cittadini per soggiacere invece a pregiudizi o idee preconcepite, come si verifica anche nelle accuse di stregoneria o di magia (XII, 5). Una tale accusa infatti può «offendere sommamente la libertà ed essere fonte di una infinità di atti tirannici» e risulta tanto più pericolosa in quanto «non si basa direttamente sulle azioni di un cittadino, ma piuttosto sull'idea che ci si è fatta del suo carattere»⁴⁵.

Lo stesso stile espositivo utilizzato in questi due stringati capitoli sull'Inquisizione, uno stile controllato e preciso, pacato e razionale, ma anche incisivo e tagliente, rimanda alle pagine migliori di Montesquieu e ripropone, pur nella usuale distensione narrativa, una serie di opposizioni e di aggettivazioni fortemente connotate – «tribunale insopportabile», «delato-

⁴⁴ Cfr. *ibidem*: «Il male è venuto dall'idea che si debba vendicare la Divinità: ma bisogna onorare la Divinità, e mai vendicarla. Infatti, se ci si lasciasse guidare da quest'ultima idea, quando finirebbero i supplizi? Se le leggi degli uomini debbono vendicare un essere infinito, si regoleranno sulla sua infinità, e non sulle debolezze, sulle ignoranze, sui capricci della natura umana». Vedi, in proposito, il contributo di Domenico Felice, in questo volume.

⁴⁵ *EL*, XII, 5, t. I, p. 206 (tr. it. cit., p. 345). «In tal modo – prosegue Montesquieu – un cittadino è sempre in pericolo, perché la migliore condotta del mondo, la morale più pura, la pratica di tutti i doveri non sono garanzie sufficienti contro il sospetto di questi delitti». Sulle accuse perpetrate contro gli Ebrei, cfr. qui p. 207 (tr. it. cit., p. 346): «Sotto il regno di Filippo il Lungo, gli Ebrei furono cacciati dalla Francia sotto accusa di aver avvelenato le fontane per mezzo di lebbrosi. Invero, questa assurda accusa deve far dubitare di tutte quelle originate dall'odio pubblico».

ri», «traditori», «gente disonesta», «abusi di questo tribunale»; o ancora, la contrapposizione tra «giustizia umana» e «giustizia divina». L'effetto d'insieme è allora non solo quello di una condanna filosofica e giuridica prodotta dalla confusione degli ordini, ma anche quello di un netto rifiuto morale nei confronti di abusi che sono causa di ingiustizia e di delazione. La ragione e l'etica, la filosofia e la morale si riuniscono qui nella riprovazione di un tribunale che «è insopportabile in tutti i governi» (XXVI, 11).

Non stupisce che questi due capitoli – ma più in generale tutto il libro XXVI – siano stati oggetto di ripetuti attacchi da più parti, dalla Sorbona come dalla curia romana, e che essi abbiano contribuito a provocare la condanna all'Indice dell'*Esprit des lois* (29 novembre 1751)⁴⁶. E se Montesquieu risponderà alle critiche censorie portate contro la sua opera dalla Sorbona nel 1752 con le *Réponses aux censures de la Sorbonne*⁴⁷, egli dovrà invece subire – malgrado la pubblicazione della *Défense* – la condanna del tribunale romano. Comunque le reazioni del clero italiano di fronte all'*Esprit des lois* saranno improntate a atteggiamenti diversi e se un domenicano come Daniele Concina, conosciuto per il suo rigorismo morale e la sua opposizione ai gesuiti, sferrerà un duro attacco proprio al libro XXVI dell'*Esprit des lois*, monsignor Bottari invece, de-

⁴⁶ Il decreto di condanna all'Indice non fu pubblicato separatamente, ma solo agli inizi del marzo 1752. Cfr. P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, Firenze, Olschki, 1960, p. 38n: «La condanna era avvenuta con decreto del 29 novembre 1751; la messa all'Indice il 3 marzo 1752. (Cfr. *Indice dei Libri Proibiti, riveduto e pubblicato per ordine di S.S. Pio Papa XI*, nuova ed., Città del Vaticano, 1929, p. 174)». Cfr. anche R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, cit., p. 375 e, più in generale, M. ROSA, *Cattolicesimo e «lumis»: la condanna romana dell'«Esprit des lois»*, in ID., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969, pp. 87-118.

⁴⁷ Gli attacchi della Sorbona riguardano in particolare i libri sul clima (XIV) e sulla religione (XXIV e XXV). Vi è comunque un riferimento al capitolo terzo del libro XXVI, relativo alla legge di Enrico II «che condanna a morte una giovane il cui bambino è morto, qualora non avesse dichiarato al magistrato la propria gravidanza», legge che, secondo Montesquieu, sarebbe «contraria alla difesa naturale». Cfr. *Réponses aux censures de la Sorbonne*, in OC, III, pp. 649-674, in particolare pp. 670-672.

signato dalla Congregazione dell'Indice come revisore dell'opera di Montesquieu, manterrà un atteggiamento più cauto e più favorevole, pur censurando anch'egli le affermazioni sul tribunale dell'Inquisizione.

Merita comunque soffermarsi, seppure brevemente, sulle critiche di Concina, proprio perché dirette contro questo libro XXVI. L'autore italiano interviene nel sesto tomo della sua *Theologia christiana dogmatico-moralis* (1750) – relativo al diritto naturale e delle genti («De iure naturae et gentium») – con una prefazione interamente dedicata a questo libro dell'*Esprit des lois*: *Praefatio, in qua nonnullae animadversiones in librum XXVI operis inscripti De l'esprit des lois etc. idest de legum spiritu, praemittuntur*⁴⁸. Concina, che pure ha già pronto a stampa questo suo sesto volume, intende prendere immediatamente posizione contro l'*Esprit des lois*, «nuperrime ultra Alpes editum» e destinato a essere pubblicato tra poco anche in Italia «non sine religionis detrimento»⁴⁹. A suo avviso, infatti, malgrado le dichiarazioni di ortodossia del suo autore, questo scritto si oppone ai fondamentali principi religiosi in quanto in queste pagine si osa sottoporre la stessa legge divina all'indagine umana, distorcendola secondo i propri voleri⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, tomus sextus («De iure nat. et gent.»), Romae, apud Simonem Occhi, 1750, pp. i-xii, *Praefatio, in qua nonnullae animadversiones in librum XXVI operis inscripti De l'esprit des lois etc. idest de legum spiritu, praemittuntur*. Su questo testo di Concina, cfr. P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 31-32. Sul Concina si veda anche *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. XXVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, *ad vocem* (P. PRETO), pp. 716-722.

⁴⁹ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., p. iii: «E praelo iam emerserat tomus iste VI et cum publicam subire lucem deberet, ab amicis intellexi, laudatum opus, nuperrime ultra Alpes editum, tanta aviditate et plausu susceptum fuisse, ut intra breve temporis intervallum repetitis typis prodierit, atque Italiam nostram, non sine religionis detrimento, penetraverit».

⁵⁰ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., p. iii: «*Spiritus legum* Censor protestatur, se obsequio summo religionem colere, eiusque inconcussa fundamenta facta tecta custodire velle. Omnes qui aperte profiteri impietatem reformidant, iactare similia solent, et tanto validius imponunt, quanto et maiorem praeferunt religionis speciem, et acutius praedi-

Nei ventuno brevi paragrafi che scandiscono questa *Praefatio*, Concina si sofferma a considerare alcuni passi del libro XXVI particolarmente pericolosi dal punto di vista religioso, scegliendo di trascrivere alcuni brani che, una volta tradotti dal francese in latino, vengono poi confutati⁵¹. I sei passi specificamente considerati e contestati come falsi o erronei⁵² terminano non casualmente con le affermazioni del capitolo 11

ti ingenio sunt. Auctor noster pro tribunali iudex sedens leges sub examen inducit, et in ipsa divina iura iudicium pronuntiat, eaque cerebri sui decem-peda metitur, inflectit, restringit, amplificat, et ad ea quae sibi adlubescunt, detorquet».

⁵¹ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., p. v: «Haec pauca praefari oportuit, ut lector intelligat cui periculo se committat quicumque in Dei leges ferre iudicium audet. Porro ut evidenter palam faciam, Auctorem nostrum se divinarum legum iudicem constituisse, et prima religionis fundamenta corrodere, eam tenebo methodum cui adhaereo, dum morum praecepta a novis commentis asserere pro modulo meo studeo [...]. Pauca dumtaxat ex citati operis *Lib. XXVI* refellenda transcribam: quod Italorum nostrorum vir eruditione, doctrina, et morum probitate clarissimus per litteras suasit, ut hunc scilicet librum legerem. Parui, et continuo in eodem deprehendi venefica impietatis semina argutis sententiis, eleganti stilo, et exquisita eruditione involuta, atque eo ingenii acumine praeparata, et disposita, ut ab imperitis deglutiri facillime valeant».

⁵² Le sei «animadversiones» di Concina considerano e contestano le seguenti asserzioni dell'*Esprit des lois*: 1) XXVI, 2, che la forza della religione derivi dall'essere creduta e quella della legge umana dall'essere temuta, e che le leggi umane, a differenza di quelle religiose, traggano vantaggio dalla loro novità (DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., p. v); 2) XXVI, 7, che non bisogna decidere secondo i precetti della religione quando si tratta di quelli della legge naturale e che la difesa naturale è di un ordine superiore a tutti i precetti (*ibidem*, p. vi); 3) XXVI, 8, che non bisogna regolare con i principi del diritto canonico le cose regolate con i principi del diritto civile, con le parallele affermazioni critiche nei confronti dei tribunali ecclesiastici (*ibidem*, p. vii); 4) XXVI, 9, che le cose che devono essere regolate dai principi del diritto civile lo possono essere raramente dai principi delle leggi della religione e che di conseguenza le idee che nascono dalla religione non devono sempre servire di principio alle leggi civili, che ne hanno un altro che è il bene generale della società (*ibidem*, p. viii); 5) XXVI, 10, che talvolta bisogna seguire la legge civile che permette e non quella religiosa che proibisce, con l'esempio della poligamia, considerata unicamente dal punto di vista politico (*ibidem*, p. ix); 6) XXVI, 11, che non bisogna regolare i tribunali umani con le massime dei tribunali che riguardano l'altra vita, con l'esempio del tribunale dell'Inquisizione (*ibidem*, pp. x-xi).

relative al tribunale dell'Inquisizione, nelle quali si ritrova un «machiavellismus perniciosissimus»⁵³. Nella conclusione di questa *Praefatio* – la «animadversio ultima» – si individuano infine una serie di affermazioni fortemente critiche nei confronti dell'ortodossia religiosa presenti in questo libro XXVI, frutto delle elucubrazioni di questo nuovissimo censore – «novissimus iste Censor» – che può essere affiancato allo stesso Segretario fiorentino⁵⁴.

Diverso, invece, il tono delle critiche di Giovanni Bottari che si ritrovano nelle sue brevi *Note* composte sull'edizione dell'*Esprit des lois* di Leida del 1749 e redatte in qualità di revisore dell'opera di Montesquieu designato dalla Congregazione dell'Indice. Si tratta infatti di critiche in generale moderate, attente alle ragioni dell'interlocutore e precise nelle obiezioni e nei suggerimenti avanzati, dalle quali, come è stato notato,

⁵³ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., pp. x-xi: «Machiavellismus iste non minus politico-civili, quam sacro regimini perniciosissimus est. An non fatetur vel ipse peracutus Censor sacrae religionis fundamenta, et leges immobiles esse, constantes, ac perpetuas; et contra omnia humana fluxa, atque caduca?». E cfr. anche *ibidem*, p. ix: «Unde, quaeso, et ex quo fonte, an Machiavellico, an Hobesiano haec politica ratio manat? [...] Poterat ne superciliosus Censor insolentius, atque audacius in religionem debacchari?», e *ibidem*, p. vi: «Haec manifestam olent impietatem, et ex Hobesiano fonte derivata sunt».

⁵⁴ Cfr. DANIELE CONCINA, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, cit., p. xi: «Innumera hocce in Opere severa censura digna leguntur, quae in praesens silentio praetereo. Haec pauca cursim adnotasse sufficiat, ut heinc colligere, ceu ex ungue leonem, minus periti lectores valeant, quanti sit faciendum opus istud, in quo passim, dum res fert, impietatis effata modo aperta, modo tecta occurrunt. Non minus Dei religionem quam cuiusque Reguli sanctiones proprio subiicit cerebello novissimus iste Censor. Per omnes vagatur leges cum sacras, tum profanas, et plurimarum nationum regimina sacropolitica ut supremus iudex discutit, probat, improbat, et pro arbitrio definit. Suas cogitatiunculas, et lepidula commenta modo eruditionis flosculus ornata, modo fucis delibuta, confidentia sane mirifica, tamquam principia extra disputationis aleam constituta evulgat. Si eorum quae narrat, quae definit, quae reiicit rationum momenta, si auctoritatis documenta expetas, magno opere falleris. Quemadmodum Machiavellus, sic iste sua effata obtrudit, quin confirmare illa aliquo solido ratiocinio studeat; sed continuis diverticulis, narratiunculis, et axiomatis, quae continenter sputit, lectores suos pro eo quo valet ingenio excantat».

trasparirebbe «non solo un grande equilibrio, ma anche un grande spirito di tolleranza»⁵⁵. Ma anche in questo caso emerge una censura categorica a proposito del capitolo 11 sull'Inquisizione, che suona intollerabile e deve essere assolutamente soppresso: «Lib. 26 Cap. XI – Tutto questo Capitolo, ch'è contro S. Inquisizione direttamente, non si può tollerare, e bisogna levarlo affatto»⁵⁶.

6. Se i capitoli 11 e 12 rappresentano in maniera quasi parossistica gli abusi a cui porta la confusione di ordini in ambito giuridico, Montesquieu ritorna seppure brevemente in questo stesso libro a considerare alcuni casi di possibile interferenza tra ambito civile e religioso. Il capitolo 13 si interroga, infatti, «in quali casi bisogna seguire, riguardo ai matrimoni, le leggi della religione, e in quale caso bisogna seguire le leggi civili»⁵⁷. Sia la religione sia le leggi civili si interessano a questa istituzione: difatti, «in tutti i paesi e in tutti i tempi è accaduto che la religione si è ingerita nei matrimoni»,

⁵⁵ P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., p. 30, dove poco sopra, alla stessa pagina, si legge: «Più che una critica vera e propria quelle Note sembrano un cortese invito per indurre l'autore a mitigare certe arditezze, sia pure soltanto nella forma». Sul Bottari, cfr. anche *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. XIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, *ad vocem* (G. PIGNATELLI-A. PETRUCCI), pp. 409-418, e S. ROTTÀ, *Montesquieu nel Settecento italiano: note e ricerche*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (1971), pp. 141-143.

⁵⁶ *Note di Mons. Giovanni Bottari sopra «Lo Spirito delle Leggi»* [Bibl. Ap. Vat., *Cod. Ott. Lat. 3157*, ff. 5-13], in P. BERSELLI AMBRI, *L'opera di Montesquieu nel Settecento italiano*, cit., pp. 213-214: 214. Cfr. anche R. SHACKLETON, *Montesquieu. A critical biography*, cit., pp. 375-376: «The criticisms produced by Bottari were modest indeed and expressed with a degree of courtesy and moderation very different from those of the *Nouvelles ecclésiastiques*. Objections are raised only to points of detail, and often a remedy is suggested. Montesquieu had described as tyrannical the Jewish law which permitted men to repudiate their wives, but gave no reciprocal right to women. The word *tyrannique*, says the censor, is too strong; it is better to say, *la legge è dura* [...]. The only categorical censure which is pronounced is against Book XXVI, chapter 11, which deals with the Inquisition. The whole chapter must be deleted».

⁵⁷ *EL*, XXVI, 13, t. II, p. 179 (tr. it. cit., p. 826).

mentre «d'altro lato essendo il matrimonio, tra tutte le azioni umane, quella che interessa la società più di ogni altra, bisognava bene che fosse regolato dalle leggi civili»⁵⁸. In tal modo le leggi della religione e le leggi civili devono curare, ciascuna per quanto di sua competenza⁵⁹, gli elementi del matrimonio propri ai loro ambiti, e dato che «uno dei grandi scopi del matrimonio è di eliminare tutte le incertezze delle unioni illegittime, la religione vi imprime il suo carattere e le leggi civili vi uniscono il loro, affinché abbia tutta l'autenticità possibile»⁶⁰. Inoltre, in queste pagine, Montesquieu pare aderire a una posizione tradizionalista quando dichiara che spetta alla legge di religione stabilire o meno l'indissolubilità del matrimonio⁶¹, mentre solo poco prima, al capitolo 3, aveva affermato in maniera esplicita che «il divorzio è conforme alla natura»⁶².

Proseguendo in questa indagine sui matrimoni, viene affrontato nel capitolo seguente il problema dei matrimoni tra consanguinei, dove è molto difficile «fissare con precisione il punto in cui si arrestano le leggi della natura e cominciano le leggi civili. Per questo è necessario stabilire dei principi»⁶³. E se «il matrimonio di una madre col proprio figlio sovvertirebbe nell'una e nell'altro il loro stato naturale», anche «il matrimonio del padre e della figlia repugna alla natura come il pre-

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. *EL*, XXVI, 13, t. II, pp. 179-180 (tr. it. cit., p. 826): «Tutto ciò che riguarda il carattere del matrimonio, la sua forma, il modo di contrarlo, la fecondità che procura, che ha fatto capire a tutti i popoli che esso era l'oggetto di una benedizione particolare, la quale, non essendovi sempre annessa, dipendeva da certe grazie superiori: tutto ciò è di spettanza della religione. Le conseguenze di questa unione in relazione ai beni, i vantaggi reciproci, tutto ciò che ha un rapporto con la nuova famiglia, con quella da cui è uscita, con quella che deve nascere: tutto ciò riguarda le leggi civili».

⁶⁰ *EL*, XXVI, 13, t. II, p. 180 (tr. it. cit., p. 826).

⁶¹ Cfr. *ibidem*: «Ne deriva che spetta alla legge della religione decidere se il legame sarà indissolubile o no; infatti, se le leggi della religione avessero stabilito il legame indissolubile, e le leggi civili avessero fissato che si può rompere, queste sarebbero due cose contraddittorie».

⁶² *EL*, XXVI, 3, t. II, p. 170 (tr. it. cit., p. 817).

⁶³ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 181 (tr. it. cit., p. 827).

cedente; ma vi repugna meno»⁶⁴. E ugualmente sono diffusi sia «l'orrore per l'incesto tra fratello e sorella», sia «la proibizione del matrimonio tra cugini germani» legato al fatto che originariamente nella famiglia patriarcale tutti vivevano assieme⁶⁵. Si tratta di alcuni principi «tanto forti e tanto naturali» e che hanno operato «su quasi tutta la terra», anche se talvolta non sempre hanno funzionato presso alcuni popoli⁶⁶. Anzi, il più delle volte bisogna attribuire alla religione stessa tali aberrazioni: «Chi lo direbbe! Idee religiose hanno fatto cadere spesso gli uomini in quei travimenti»⁶⁷. Sono infatti convinzioni religiose quelle che hanno sancito la legittimità dell'incesto presso gli Assiri e i Persiani, mentre anche gli Egiziani hanno fatto ricorso a questa pratica richiamandosi a una «aberrazione» della loro religione. E «siccome lo spirito della religione è di portarci a fare con sforzo cose grandi e difficili, non bisogna giudicare che una cosa sia naturale, perché l'ha consa-

⁶⁴ *Ibidem*. Vi repugna meno perché mancano i due ostacoli che si frappongono invece nel matrimonio tra madre e figlio, ovvero l'anticipata fecondità delle donne e la ritardata fecondità degli uomini. Cfr. *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 181 (tr. it. cit., p. 827): «Di più: la natura ha anticipato nella donna l'età in cui può avere figlioli, l'ha ritardata nell'uomo; e, per la stessa ragione, la donna perde più presto questa facoltà, e l'uomo più tardi. Se fosse permesso il matrimonio fra madre e figlio, accadrebbe quasi sempre che quando il marito fosse in grado di esplicare l'esercizio delle sue funzioni naturali, la donna non lo sarebbe più». Questa ripugnanza minore per il matrimonio tra padre e figlia spiega la ragione per cui esso è talvolta permesso, come avviene tra i Tartari. Cfr. *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 181 (tr. it. cit., pp. 827-828): «Quindi i Tartari, che possono sposare le loro figlie, non sposano mai la loro madre, come è detto nelle *Relazioni*».

⁶⁵ Cfr. *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 182 (tr. it. cit., p. 828): «La proibizione del matrimonio fra cugini germani ha la stessa origine. Nei primi tempi, cioè nei tempi santi, nelle epoche in cui il lusso non era conosciuto, tutti i figli restavano nella casa paterna, e vi si stabilivano: una casa piccolissima bastava per una grande famiglia. I figli di due fratelli o cugini primi erano considerati, e si consideravano fra loro come fratelli. La ripugnanza del matrimonio tra fratelli e sorelle c'era dunque anche tra cugini primi».

⁶⁶ Cfr. *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 183 (tr. it. cit., p. 829): «Se alcuni popoli non hanno respinto il matrimonio fra i genitori e la prole, i fratelli e le sorelle, si è visto nel primo libro che non sempre gli esseri intelligenti seguono le loro leggi».

⁶⁷ *Ibidem*.

crata una religione falsa»⁶⁸. Bisogna allora diffidare delle «religioni false» perché esse possono essere all'origine, come nel caso dell'incesto, di travimenti e abiezioni.

D'altro canto, anche le leggi civili intervengono a proposito delle unioni tra parenti: così nel caso del matrimonio tra cognato e cognata «non è la legge di natura» che lo proibisce o lo permette, «ma una legge civile, che si regola a seconda delle circostanze, e dipende dalle usanze di ogni paese: sono casi in cui le leggi dipendono dai costumi e dalle abitudini»⁶⁹. In tal modo le diverse forme di incesto sono prodotte oltre che dalla religione anche dai «costumi» e dalle «abitudini», e questo riavvicinamento tra «la religion», «les mœurs» e «les manières», ovvero tra tre di quei sette elementi che concorrono a formare lo «spirito generale», mostra compiutamente il procedimento ricostruttivo di Montesquieu che, nell'indagine storica e sociale, come qui nel caso dei matrimoni tra parenti, utilizza nozioni e idee tratte dai diversi ambiti religiosi, geografici e culturali per operare un'attenta analisi del mondo umano e storico. Emerge in tal modo l'attitudine scientifica di un testo come l'*Esprit des lois*, nel quale il suo autore non avanza condanne ma spiegazioni, non si comporta da censore ma da studioso, nel tentativo di comprendere la società e le sue leggi; e

⁶⁸ *Ibidem*. E si vedano le affermazioni immediatamente precedenti: «Se gli Assiri, se i Persiani hanno sposato la loro madre, i primi lo hanno fatto per un rispetto religioso verso Semiramide; gli altri perché la religione di Zoroastro dava la preferenza a questi matrimoni. Se gli Egiziani hanno sposato le loro sorelle, ciò fu ancora un'aberrazione della religione egiziana, che consacrò questi matrimoni in onore di Iside».

⁶⁹ *EL*, XXVI, 14, t. II, p. 184 (tr. it. cit., p. 830). E si veda la continuazione di questo passo: «Le leggi civili proibiscono i matrimoni quando, per le usanze accettate in un dato paese, quei matrimoni si trovano a essere nelle stesse circostanze di quelli che sono proibiti dalle leggi di natura; e li permettono quando i matrimoni non si trovano in quel caso. La proibizione delle leggi di natura è invariabile, perché dipende da una condizione invariabile, il padre, la madre e i figli abitando necessariamente nella stessa casa. Le proibizioni delle leggi civili invece sono accidentali, perché dipendono da una circostanza accidentale, i cugini primi e altri abitando accidentalmente nella stessa casa. Ciò spiega come mai le leggi di Mosè, quelle degli Egiziani e di vari altri popoli permettono il matrimonio fra il cognato e la cognata, mentre questi stessi matrimoni sono proibiti presso altre nazioni».

in questa prospettiva valuta le relazioni tra natura e storia, considerando il ruolo sociale che le religioni esercitano in quanto fattore costante in ogni società.

7. Ordine contro conflitto, ovvero la necessità di ribadire un principio razionale di ordine per evitare ogni conflitto tra le leggi: tale il tema del libro XXVI dell'*Esprit des lois*. E questo motivo viene riconfermato anche negli ultimi capitoli, là dove si invita a «esaminare se le leggi che sembrano contraddirsi sono del medesimo ordine»⁷⁰, o dove si ricorda di non confondere tra di loro le leggi civili con le leggi domestiche (XXVI, 19), le leggi civili con quelle che appartengono al diritto delle genti (XXVI, 20), le leggi politiche con quelle del diritto delle genti (XXVI, 21), oppure si propone di sciogliere le contraddizioni interne alle leggi politiche in vista della salvezza dello Stato (XXVI, 23), o di distinguere i regolamenti di polizia dalle altre leggi civili (XXVI, 24), o particolari regolamenti dalle disposizioni generali del diritto civile (XXVI, 25). Ritornano così distinzioni e separazioni che sanciscono anche gradazioni diverse tra crimini e pene. Vi sono infatti «criminali che il magistrato punisce, ve ne sono altri che corregge. I primi sono sottoposti al potere della legge, gli altri alla sua autorità; quelli sono allontanati dalla società, si obbligano questi a vivere secondo le regole della società»⁷¹. Si opera in tal modo una differenza tra chi infrange la legge e chi infrange semplici norme, se è vero che non bisogna «confondere le grandi violazioni delle leggi con la violazione delle semplici norme di polizia: sono cose d'ordine diverso»⁷².

Una simile confusione nella diversità degli ordini è invece quella verificatasi nel triste caso dell'inca Atahualpa, dove «furono crudelmente violati dagli Spagnoli» quei principi che stabiliscono una distinzione tra diritto politico e diritto delle genti. Infatti, Atahualpa «non poteva esser giudicato che secondo il diritto delle genti: lo giudicarono con le leggi politiche e ci-

⁷⁰ *EL*, XXVI, 18, t. II, p. 188 (tr. it. cit., p. 834).

⁷¹ *EL*, XXVI, 24, t. II, p. 192 (tr. it. cit., pp. 838-839).

⁷² *EL*, XXVI, 24, t. II, p. 193 (tr. it. cit., p. 839).

vili. Lo accusarono di aver fatto morire alcuni dei suoi sudditi, di avere avuto parecchie mogli, ecc. E il colmo della stupidità fu che non lo condannarono con le leggi politiche e civili del suo paese, ma con le leggi politiche e civili del loro»⁷³. Nel caso «dell'infelice sorte dell'inca Atahualpa», gli Spagnoli violano allora un duplice principio di ordine: confondono il diritto politico col diritto delle genti e per di più condannano a morte questo re del Perù non sulla base delle leggi del suo paese, ma di quelle spagnole. Questo disprezzo per ogni garanzia giuridica e per ogni procedimento giudiziario produce abusi e crudeltà evidenti e l'accusa di «stupidità» rivolta agli Spagnoli è totalmente giustificata da questa loro violazione di qualsiasi codice giuridico e morale e di ogni principio razionale.

Se in questo libro XXVI sono allora centrali il tema della legge e delle relazioni tra le leggi e insieme quello dell'ordine – e quindi dell'organizzazione, ma anche dei limiti delle giurisdizioni e dei codici –, queste pagine avanzano anche in maniera esplicita l'esigenza di evitare ogni confusione tra quei principi con cui gli uomini devono governarsi. In ogni caso, appare certamente riduttivo, quando non fuorviante, vedere in questo libro una piatta esposizione di tecnica giuridica. Certo c'è anche questo – né potrebbe essere altrimenti, vista la materia indagata – ma l'oggetto, lo «spirito» è certamente un

⁷³ *EL.*, XXVI, 22, t. II, p. 191 (tr. it. cit., p. 837). Montesquieu parla della condanna a morte del re del Perù Atahualpa, che ebbe luogo nel 1553, anche nelle *Pensées*. Cfr. *P* 1268, in *OC*, II, pp. 347-348: «Ma che diremo dell'inca Atahualpa? Egli arriva davanti agli Spagnoli con un ampio seguito. Un domenicano gli fa una predica che egli ritiene impertinente, perché l'interprete non può spiegargliela bene, e che avrebbe trovato ancora più impertinente se gliela avesse spiegata bene. Questo monaco irritato corre, anima gli Spagnoli, che prendono Atahualpa, con una carneficina orribile dei suoi, che mai si difesero [...]. Lo sventurato principe si accorda sul suo riscatto, che consisteva in tanto oro quanto ne poteva stare in una grande sala, fino a una altezza stabilita. Malgrado questo accordo, fu condannato a morte. Questa sentenza resa con riflessione, per rendere formale l'ingiustizia, mi pare un atroce assassinio. Ma i capi d'accusa sono singolari: gli si dice che è idolatra, che ha fatto guerre ingiuste, che mantiene molte concubine, che ha stornato tributi dell'impero dopo il suo imprigionamento. Lo si minaccia di mettere al rogo se non si fa battezzare, e come premio del suo battesimo, viene strangolato».

altro e riguarda le leggi «nel rapporto che devono avere con l'ordine delle cose sulle quali statuiscono». È un tema, questo, che ripropone quel nodo centrale che sta alla base di tutto l'*Esprit des lois*: il rapporto tra le leggi. Ed entro tale definizione di rapporto emerge poi quel motivo dell'ordine come attitudine propriamente razionale di costruire un itinerario all'interno delle leggi e dei «diversi ordini di leggi».

Inoltre, se questo libro XXVI, come è stato notato, costituisce, assieme al libro XXIX (*Della maniera di comporre le leggi*), la vera conclusione speculativa dell'intera opera – mentre i libri storici (XXVII, XXVIII, XXX e XXXI) avrebbero una funzione per lo più esemplificativa, certamente importante ma forse meno significativa da un punto di vista teorico⁷⁴ – esso verrebbe anche ad assumere, nella complessiva architettura dell'*Esprit des lois*, un senso preciso che supera la mera rilevanza dei singoli capitoli per porsi come una sorta di modello normativo capace di fornire al legislatore indicazioni pratiche e ideali.

In questo quadro di riferimento il tema della religione ha, come abbiamo visto, un suo spazio rilevante, anche se non esclusivo, nel quale rimane centrale la distinzione tra leggi divine e leggi umane, con il corollario che le leggi divine, in quanto immutabili e perfette, non potrebbero adattarsi a quel mondo cangiante e variabile proprio degli uomini. È una distinzione importante, in quanto seppure le leggi della religione mirano alla perfezione dei singoli individui esse sono meno utili per la società delle leggi civili che guardano al «bene generale della società». Inoltre, le leggi o i precetti religiosi possono talvolta opporsi alla stessa legge naturale mentre nume-

⁷⁴ Cfr. P. VERNIÈRE, *Montesquieu et l'«Esprit des lois», ou la raison impure*, cit., pp. 94-96, in particolare p. 95: «Force nous est de revenir aux vrais textes conclusifs de l'*Esprit des lois*, c'est-à-dire les livres actuels XXVI et XXIX, et surtout de dégager, au-delà d'un public éclairé mais sans pouvoir ni responsabilité, la figure nouvelle du *législateur*. Prince ou philosophe, nous n'en distinguons pas les traits» (il corsivo è nel testo). Merita rilevare come manchino entrambi i manoscritti di questi due libri (XXVI e XXIX), quasi Montesquieu avesse composto e risistemato l'ampio materiale di questi due libri 'conclusivi' nella fase finale della stesura dell'*Esprit des lois*.

rose e continue risultano, in una direzione più propriamente giuridica, le contrapposizioni o le interferenze che possono sorgere tra diritto canonico e diritto civile; si tratta di conflitti d'autorità non sempre di facile soluzione, come testimonia, tra l'altro, il problema dell'indissolubilità o meno del matrimonio. I due capitoli sul tribunale dell'Inquisizione, infine, stigmatizzando gli effetti tragici e mostruosi ingenerati dalla confusione tra diritto civile e ecclesiastico, rinviano a una effettiva separazione tra ambito spirituale e temporale.

Ci si trova così di fronte a temi centrali per la cultura filosofica e giuridica della metà del XVIII secolo e non stupisce che su di essi sia ritornato un autore come Cesare Beccaria. Questi dichiarerà immediatamente, all'inizio del *Dei delitti e delle pene* (1764), il suo debito nei confronti di Montesquieu⁷⁵ e mostrerà di accettare la distinzione tra leggi umane e divine a motivo della loro origine, del loro oggetto e della loro natura⁷⁶. Inoltre, il pensatore milanese interverrà anch'egli,

⁷⁵ Cfr. *Edizione nazionale delle opere di Cesare Beccaria*, diretta da L. Firpo e G. Francioni, vol. I, *Dei delitti e delle pene*, a cura di G. Francioni, Milano, Mediobanca, 1984, «Introduzione», p. 25: «L'immortale Presidente di Montesquieu ha rapidamente scorso su di questa materia. L'indivisibile verità mi ha forzato a seguire le tracce luminose di questo grand'uomo, ma gli uomini pensatori, pe' quali scrivo, sapranno distinguere i miei passi dai suoi».

⁷⁶ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., «A chi legge», pp. 18-20: «Tre sono le sorgenti dalle quali derivano i principii morali e politici regolatori degli uomini. La rivelazione, la legge naturale, le convenzioni fattizie della società. Non vi è paragone tra la prima e le altre per rapporto al principale di lei fine; ma si assomigliano in questo, che conducono tutte tre alla felicità di questa vita mortale [...]. Non tutto ciò che esige la rivelazione lo esige la legge naturale, né tutto ciò che esige questa lo esige la pura legge sociale: ma egli è importantissimo di separare ciò che risulta da questa convenzione, cioè dagli espressi o taciti patti degli uomini, perché tale è il limite di quella forza che può legittimamente esercitarsi tra uomo e uomo senza una speciale missione dell'Essere supremo. Dunque l'idea della virtù politica può senza taccia chiamarsi variabile; quella della virtù naturale sarebbe sempre limpida e manifesta se l'imbecillità o le passioni degli uomini non la oscurassero; quella della virtù religiosa è sempre una e costante, perché è rivelata immediatamente da Dio e da lui conservata [...]. La giustizia divina e la giustizia naturale sono per essenza loro immutabili e costanti, perché la relazione fra due medesimi oggetti è sempre la medesima; ma la giustizia umana, o sia politica, non essendo che una relazione fra l'azione e lo stato vario della società, può

con espressioni sdegnate e veementi, contro la confusione tra pratica giudiziale laica e principi religiosi, parlando di «assurde e lontane applicazioni» messe in atto quando «gli uomini abusano dei lumi più sicuri della rivelazione», oppure richiamando i roghi dell'Inquisizione con «lo stridere dell'ossa incarbonite e il friggersi delle viscere ancor palpitanti»⁷⁷.

Ed è verosimile che nella composizione di questi passi l'autore del *Dei delitti e delle pene* fosse memore dell'opera maggiore di Montesquieu e, forse, dei due brevi capitoli sull'Inquisizione.

variare a misura che diventa necessaria o utile alla società quell'azione, né ben si discerne se non da chi analizzi i complicati e mutabilissimi rapporti delle civili combinazioni». Tutto questo passo rinvia a *EL*, XXVI, 2 (*Delle leggi divine e delle leggi umane*), t. II, pp. 168-169 (tr. it. cit., pp. 815-816).

⁷⁷ Cfr. C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, cit., § XVI (*Della tortura*), p. 64: «Io credo che la confessione del reo, che in alcuni tribunali si esige come essenziale alla condanna, abbia una origine non dissimile, perché nel misterioso tribunale della penitenza la confessione dei peccati è parte essenziale del sagramento. Ecco come gli uomini abusano dei lumi più sicuri della rivelazione; e siccome questi sono i soli che sussistono nei tempi d'ignoranza, così ad essi ricorre la docile umanità in tutte le occasioni e ne fa le più assurde e lontane applicazioni». E cfr. anche il § XXXIX (*Di un genere particolare di delitti*), p. 117, dove appaiono espliciti riferimenti ai roghi innalzati dall'Inquisizione: «Chiunque leggerà questo scritto accorgerassi che io ho ommesso un genere di delitti che ha coperto l'Europa di sangue umano e che ha alzate quelle funeste cataste, ove servivano di alimento alle fiamme i vivi corpi umani, quand'era giocondo spettacolo e grata armonia per la cieca moltitudine l'udire i sordi confusi gemiti dei miseri che uscivano dai vortici di nero fumo, fumo di membra umane, fra lo stridere dell'ossa incarbonite e il friggersi delle viscere ancor palpitanti. Ma gli uomini ragionevoli vedranno che il luogo, il secolo e la materia non mi permettono di esaminare la natura di un tal delitto».

UMBERTO ROBERTO

MONTESQUIEU, I GERMANI
E L'IDENTITÀ POLITICA EUROPEA*

[...] *quippe regno Arsacis acrior est Germanorum libertas.*
(Tacito, *Germania*, 37, 3)

1. *Diritto, storia e storiografia. L'immagine degli antichi Germani nel libro XXVIII dell'Esprit des lois*

La tensione a ripensare la *Germania* di Tacito affonda lunghe radici nel sottosuolo della coscienza politica e culturale dell'Europa moderna. Intorno all'operetta tacitiana e alla storia delle antiche genti della libera Germania si dibatte per individuare un filone della comune identità europea, accostabile al mondo classico e al cristianesimo; allo stesso tempo, lo spirito politico degli antichi Germani suscita ammirazione, e a partire dal XVI secolo diviene il terreno dove germoglia una intensa discussione sulle strutture sociali e istituzionali dell'Europa dopo la fine di Roma; in particolare sul ruolo e sull'evoluzione della monarchia dai tempi dell'impero tardoromano, attraverso l'età romanobarbarica, fino alla moderna stagione dell'assolutismo¹.

* Questo contributo è stato scritto durante un soggiorno di studio presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena, sovvenzionato da una borsa di ricerca della Alexander-von-Humboldt-Stiftung.

¹ Per la riflessione sui Germani e sulle invasioni germaniche, con l'idea di una *translatio imperii in Germanos* presente già nella storiografia tedesca dell'umanesimo e della Riforma e poi nell'illuminismo, cfr. G. FALCO, *La pole-*

Friedrich Meinecke riconosce nel Medioevo germanico-francese uno dei tre grandi 'ambienti storici' – insieme alla Roma repubblicana e all'Inghilterra moderna – che appaiono in «più chiara e calda luce» all'appassionata ricerca di Montesquieu. Nell'abbracciare con la mente questi 'mondi' Montesquieu s'eleva attraverso le 'vibrazioni del suo spirito' a precursore geniale dello storicismo. Ma l'interesse al 'Medioevo germanico-francese' individuato dal Meinecke deve, a nostro parere, essere esteso indietro nel tempo fino alla rappresentazione delle origini del mondo germanico; e soprattutto integrato con la contemporanea parabola della storia romana in Europa².

Montesquieu è profondamente interessato all'età primitiva del mondo germanico. La *Germania* di Tacito è senza dubbio un libro importante per l'evoluzione del suo pensiero, soprattutto in quanto storico dell'identità europea. E l'intensità della sua partecipazione intellettuale e spirituale è testimoniata dall'immagine costante di queste genti che egli consegna dalle

mica sul Medioevo, Napoli, Guida, 1977, pp. 43-97. A partire dall'epoca della Riforma s'affermano l'idea storiograficamente feconda di una *Germanica virtus*, e il mito della libertà germanica che s'alimenta sulla lettura di Tacito e prosegue a lungo nei secoli: cfr. E. NORDEN, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' «Germania»*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923; E. HÖLZLE, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, München, Olms, 1925; e J. RIDÉ, *La fortune singulière du mythe germanique en Allemagne*, «Études Germaniques», 21 (1966), pp. 489-505. Sulla fortuna di Tacito e della *Germania* in ambito francese, cfr. J. VON STACKELBERG, *Tacitus in der Romania. Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, partic. pp. 220-238; *La fortuna di Tacito dal sec. XV ad oggi*. Atti del Colloquio di Urbino (9-11 ottobre 1978), a cura di F. Gori-C. Questa, «Studi Urbinati», 53 (1979), in particolare: per la Francia del Settecento, cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, pp. 93-131; e sul significato politico e culturale di questa fortuna in Germania dopo la Rivoluzione francese: M. MAZZA, *La «Germania» di Tacito: etnografia, storiografia e ideologia nella cultura tedesca dell'Ottocento*, pp. 167-217; sul suo stravolgimento nel clima nazionalistico e positivistico della Germania guglielmina, e poi durante la repubblica di Weimar: L. CANFORA, *Tacito e la «riscoperta degli Antichi Germani»: dal II al III Reich*, pp. 219-254.

² F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo* (1936), trad. it. di M. Biscione-G. Gundolf-G. Zamboni, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 129-132.

Lettres persanes (1721) all'*Esprit des lois* (1748), attingendo in primo luogo dalle fonti classiche: «I popoli che conquistarono l'impero romano erano usciti dalla Germania. Sebbene pochi antichi autori ci abbiano descritto i loro costumi, ne possediamo due che sono di gran peso. Cesare, facendo guerra ai Germani, descrive i costumi dei Germani; e seguendo questi costumi egli ha organizzato talune delle sue imprese. Alcune pagine di Cesare su questi argomenti sono come volumi. Tacito scrive un'opera espressamente sui costumi dei Germani. È breve, quest'opera; ma è l'opera di Tacito, che tutto riassumeva perché tutto vedeva»³.

Più di Cesare, Tacito colpisce l'intelletto di Montesquieu con la potenza delle sue immagini. Egli vede la grandezza di Tacito nella sintesi dei caratteri dei diversi popoli germanici, risolta in un quadro unitario che, sebbene essenziale, mantiene la sua efficacia attraverso lo scorrere dei secoli e delle culture. Ma Montesquieu non s'accontenta della secca descrizione di Tacito. La grande novità che egli porta al dibattito intorno alla *Germania* muove appunto dalla critica delle affermazioni di Tacito. Al Presidente non sfuggono le insidie d'ogni libro di storia. Nessuno scrive storia con imparzialità. Esistono sempre filtri culturali, sociali, politici che sostengono il racconto storico. E la storia si presta agli abusi di quanti si servo-

³ *EL*, XXX, 2, t. II, p. 300. Sull'importanza della *Germania* nella genesi del pensiero storico e politico di Montesquieu, cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 105-109; la studiosa sottolinea pure l'incidenza dell'opera dell'abate Vertot sulla rappresentazione degli antichi Germani nella cultura dell'epoca: *Dissertation dans laquelle on tâche de demesler la véritable origine des François par un parallèle de leurs mœurs avec celles des Germains*, «Mémoires de Littérature de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres», 2 (1717), pp. 611-650. Già nitida appare l'influenza della *Germania* sulla riflessione di Montesquieu nella lettera CXXXI delle *Lettres persanes* dove attraverso la citazione di passi tacitiani è descritto il ruolo dei Germani nella storia politica d'Europa; sul valore politico delle affermazioni nelle *Lettres persanes*, cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1977⁷, pp. 86-99. Più in generale, sul rapporto tra Tacito e Montesquieu, vedi C. VOLPILHAC-AUGER, *Tacite et Montesquieu*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985; EAD., *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1993.

no del passato per discutere e giudicare il presente. Donde la necessità della critica alla storiografia, dello studio dei diversi autori, in quanto appartenenti ad un gruppo sociale o in quanto uomini con il loro personale destino; e l'importanza di strumenti di verifica dell'attendibilità storica delle proprie fonti. A proposito di Cesare e Tacito, Montesquieu afferma con soddisfazione: «Questi due autori si trovano in tale corrispondenza con i codici delle leggi dei popoli barbari, da noi posseduti, che leggendo Cesare e Tacito si trovano dappertutto questi codici, e leggendo questi codici si trovano dappertutto Cesare e Tacito. Al punto che se nella ricerca delle leggi feudali io mi vedo in un labirinto oscuro, pieno di sentieri e di svolte, mi pare di possedere il capo del filo e di poter proseguire avanti»⁴.

È questa un'affermazione, sul metodo e sullo spirito, fondata sulla originale intuizione del valore storico del documento giuridico. Montesquieu ravvisa l'attendibilità di Cesare e Tacito nel confronto con i codici dell'epoca successiva all'assedio e alla fondazione dei regni romanobarbarici (V-VI sec.). Lo spirito dei popoli è nello spirito delle loro leggi, donde si colgono, senza il filtro ambiguo della storiografia, i caratteri di ciascuna comunità; attraverso l'evoluzione delle leggi si segue l'evoluzione di una società, la curva della grandezza e della decadenza di un popolo. Su questo solido terreno si fonda, a nostro giudizio, l'impianto della sesta parte dell'*Esprit des lois*, laddove gli esempi del diritto di successione romano e delle leggi feudali in Francia testimoniano questo intreccio tra diritto e storia; e costituiscono allo stesso tempo una ricostruzione storica della vicenda europea colta appunto attraverso l'oggettività della voce delle leggi. Con lucida consapevolezza Montesquieu rivendica l'originalità della sua rappresentazione del mondo germanico rispetto alle notizie offerte da Tacito: «Fu per l'istituzione di queste leggi che i popoli germanici uscirono da quell'*état de nature* in cui sembra che fossero ancora al tempo di Tacito»⁵.

⁴ *EL*, XXX, 2, t. II, p. 300.

⁵ *EL*, XXX, 19, t. II, p. 329. Per l'interpretazione dei libri XXVII e XXVIII, cfr. G. BENREKASSA, *Le concentrique et l'excentrique: marges des Lumières*,

Non si tratta dunque di un problema di confronto tra più testi per arricchire la disponibilità di dati. È la qualità dei documenti storici che viene discussa; ed in particolare il valore della legge come fonte. Nella *Germania* c'è una descrizione «passiva» dei popoli germanici, perché affidata allo spirito e alla coscienza storica di un uomo di civiltà allogena; ne deriva un'opera di grande interesse, ma evidente espressione di una diversa sensibilità: per Montesquieu l'individualità dei popoli germanici non si può cogliere dall'opera di Tacito. Al contrario, le leggi sono affermazione diretta dell'identità e del carattere dei popoli che le scrivono. L'intervallo di quasi cinque secoli che separa Tacito dalla maggior parte di questi codici è da Montesquieu descritto con la suggestiva rappresentazione di un'evoluzione da un originario *état de nature*, da una stagione che si perde nel buio del mito, alla chiarezza della presenza storica affermata dal documento giuridico. Attraverso le leggi si esprimono le istituzioni di ciascun popolo, come pure la sua struttura sociale, economica e culturale. È su questa via procede la grande novità della riflessione di Montesquieu rispetto a Tacito, e ai suoi emuli, ancora negli anni di stesura dell'*Esprit des lois*. Nell'ope-

Paris, Payot, 1980, in particolare il capitolo su «Philosophie du droit et histoire dans les livres XXVII et XXVIII de *L'Esprit des lois*», pp. 155-182. Per l'impiego delle fonti antiche nell'*Esprit des lois*, cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 129-130, che considera l'atteggiamento di Montesquieu verso le fonti antiche troppo credulo, perché sostenuto da deferenza indotta da una robusta educazione umanistica. È questa una visione che non rende giustizia, a nostro parere, al dissidio interiore che caratterizza la riflessione di Montesquieu sulla storia antica, di Roma in particolare; e che si può verificare, al di là e spesso in opposizione alle fonti, dai *Romains* all'*Esprit des lois*. Ho cercato di segnalare alcuni momenti di questa sofferta riflessione in *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*. *Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 1998, pp. 229-280. L'urgenza di verificare attraverso il dato storico, che per Montesquieu corrisponde alla lettura delle fonti giuridiche, l'immagine mitica della preistoria germanica della *Germania* (in quanto trasmessa attraverso il filtro culturale di un osservatore esterno come Tacito) testimonia l'originalità dell'approccio di Montesquieu alle fonti antiche: emblematica, al riguardo, l'analisi di alcune forme della società germanica in *EL*, XVIII, 22-31 nella diversa rappresentazione: quella generale offerta da Tacito; quella particolare offerta dai codici delle leggi.

ra di Tacito il mondo germanico s'erge compatto come corpo unico del quale è possibile descrivere complessivamente il carattere, i costumi e le istituzioni. Ne deriva una visione potente ma storicamente poco raffinata, e più vicina al mito che alla rappresentazione oggettiva, secondo Montesquieu. Il criterio costante di distinzione tra i diversi popoli è per l'osservatore, che appartiene alla cultura ellenistico-romana, quello geografico. Il progresso nello studio degli antichi Germani è per Montesquieu interamente collegato allo studio delle loro leggi. Esse appaiono sottese da un comune *esprit*, da un fondo culturale che rimanda con suggestiva precisione alla cultura descritta da Tacito e da Cesare: «Le leggi di questi popoli barbari, tutti originari dalla Germania, si interpretano le une con le altre, tanto più che tutte hanno pressappoco lo stesso spirito»⁶.

È la diversità dei singoli diritti che finalmente distingue le diverse genti del mondo germanico; che conduce questi gruppi apparentemente omogenei alla luce della storia; che dunque storicizza la molteplice identità dei Germani: «Le nazioni germaniche, dice Tacito [*de morib. Germ.*, 22] avevano usi comuni e usi particolari»⁷. Attingendo ad una cospicua tradizione di studi, Montesquieu descrive leggi diverse che esprimono appunto la diversità di ciascun gruppo appartenente alla cultura germanica, cosicché il diritto diviene la chiave per interpretare l'individualità del gruppo dei Franchi rispetto ai Burgundi, ai Visigoti, agli Ostrogoti, ai Vandali o agli Anglosassoni. Il filo, per utilizzare l'immagine cara a Montesquieu, da tenere ben saldo attraverso l'angusto percorso della storiografia tardoantica⁸.

⁶ *EL*, XVIII, 22, t. I, p. 319.

⁷ *EL*, XVIII, 22, t. I, p. 320, in nota.

⁸ A questo riguardo emblematico appare il metodo di analisi della civiltà dei Germani in *EL*, XVIII, 22: *D'una legge civile dei popoli germanici*. Cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 106-109: non v'è dubbio che la *Germania* costituisca una fonte privilegiata della ricostruzione 'scientifica' di Montesquieu; tuttavia, a nostro parere, occorre insistere sopra una distinzione metodologica: il testo della *Germania* e i codici dei diversi diritti germanici non hanno per Montesquieu lo stesso valore documentario; le leggi non confermano Tacito o non si spiegano con-

Con lo slancio potente che guida il lettore attraverso il tessuto dei suoi pensieri, Montesquieu introduce l'altra fondamentale acquisizione della sua lettura, attraverso il diritto, della storia dei diversi popoli germanici. Le leggi non parlano solo dell'identità dei nuovi conquistatori dell'Europa. Secondo un concetto fondamentale dell'*Esprit des lois*, attraverso l'evoluzione del diritto è possibile cogliere il reticolo di rapporti che costituiscono una società: le strutture istituzionali, i costumi, la cultura, il peso della religione, gli equilibri sociali, gli assetti economici. I diritti romanobarbarici sono lo specchio fedele delle diverse forme di insediamento e relazione tra i Germani conquistatori e i popoli sottomessi. Di nuovo il fenomeno complesso delle grandi invasioni viene indagato sotto la nuova tensione della ricerca dell'individualità e del diverso sviluppo d'ogni comunità storicamente individuabile attraverso le sue leggi. Ed anzi Montesquieu si eleva oltre l'ambito ristretto della polemica storico-politica sul ruolo dei Franchi per tracciare le linee di un grande affresco che investe tutta la storia dell'identità europea, attraverso il destino e la diversa vicenda dei suoi popoli. Si tratta di intuizioni che colpiscono per la loro lucida originalità; e che d'altra parte, pur nella loro forma abbozzata, conferiscono vigore storiografico alla sesta parte dell'*Esprit des lois*, tanto sul versante della storia romana, quanto su quella della storia dei Germani⁹.

frontando Tacito. Montesquieu sottolinea l'evoluzione di secoli che distingue il documento prodotto da uno storico romano, che guardava da lontano gli antichi Germani, e i documenti prodotti da questi popoli in una diversa epoca storica e in diverse circostanze; e sulla lettura delle leggi egli costruisce un sistema che, evocando in molti passi la continuità con le notizie della *Germania* o di Cesare, offre un originale quadro 'storico' del mondo germanico, nel momento della sua penetrazione nel mondo romano. Cfr. al riguardo pure la seconda parte della *pensée* 1727, in *OC*, II, p. 512, dove s'allude alla *Germania* di Tacito come ad un testo fondamentale per cogliere l'*esprit* dei Germani prima del contatto con il mondo romano.

⁹ Le considerazioni di F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 139-142, chiariscono il contributo di Montesquieu, soprattutto attraverso la tensione storiografica di questi libri, al superamento della visione giusnaturalistica e utilitaristica della storiografia fino al tardo illuminismo. L'*Esprit des lois* gli appare in queste sue parti storiche più avanti della prospettiva di Voltaire e degli altri rappresentanti dell'illuminismo francese.

Solo nel caso dei Franchi queste intuizioni sulla storia dei Germani vengono compiutamente sviluppate. Prima di concentrare l'attenzione sull'evoluzione del regno da Clodoveo a Ugo Capeto (analisi che metodologicamente e storicamente si svolge affine a quella di Roma), vogliamo accennare ad un'altra suggestiva intuizione: una dialettica culturale di notevole portata storiografica che caratterizza l'Europa romanobarbarica. Nella fase di insediamento e formazione dei regni Montesquieu segnala la presenza di due modelli diversi nella fusione tra popoli in età romanobarbarica: i Franchi, da una parte, i Visigoti dall'altra. È un tema che emerge nitido, e che tuttavia lo sforzo di sintesi costringe solo a rapidi accenni. Sulle rovine del dispotismo tardoromano, Franchi e Visigoti procedono per strade opposte rispetto ad un comune patrimonio culturale; lo studio del diritto chiarisce questo divergente percorso. I Franchi custodiscono gelosamente i caratteri più selvaggi del loro *esprit* germanico. Stemperato il furore della vittoria e completata la sottomissione dei provinciali rimane in loro, cioè nelle loro leggi, la durezza (*rudesse*), la semplicità selvaggia (*simplicité*), l'amore istintivo per la libertà personale, caratteristiche della vita delle diverse stirpi nelle foreste buie e inospitali che per secoli separarono e protessero i Germani dal mondo ellenistico-romano (*EL*, XVIII, 23-25, 28, 30; XXVIII, 1, 13-14; XXX, 13). I Franchi rappresentano nella storia d'Europa di Montesquieu la prorompente vitalità di una forza che abbatte il corpo agonizzante del dispotismo tardoromano. I Visigoti sono al contrario la stirpe germanica che sceglie la via del compromesso. Il loro diritto abbandona i caratteri più significativi della cultura germanica e recepisce le forme più insidiose dell'impero tardoromano. Il diverso atteggiamento rispetto all'eredità tardoromana conduce ad un diverso sviluppo del regno romanobarbarico. In particolare nella società visigota s'assiste, secondo Montesquieu, ad un contraddittorio sforzo uniformante tra diverse entità culturali che finisce per indebolire gravemente le strutture del regno. Da una parte la libertà dei singoli, e della società nel suo complesso, è abbattuta dall'accentramento dei poteri da parte del *rex*, dei suoi ministri e soprattutto della chiesa; dall'altra, la semplicità

dell'*esprit*, caratteristica dei popoli germanici, si perde nell'imitazione del diritto romano nelle sue forme di più vana retorica: «Ma le leggi dei Visigoti, quelle di Recesvindo, di Chindasvindo e di Egica, sono puerili, goffe, stupide; non raggiungono affatto il loro scopo; piene di retorica e prive di senso, frivole nel fondo e reboanti nello stile»¹⁰.

I re visigoti sono cattivi legislatori che, preoccupati solo del potere e abbagliati dalla superiorità della cultura tardoromana, promulgano leggi non adattate al loro popolo, vuote e di difficile interpretazione. L'intuizione, già del Leibniz, del nesso tra lingua e grandezza di un popolo, è riaffermata da Montesquieu nella riflessione sulla oscurità e sulla ridondanza del latino tardoantico del diritto dei Visigoti. E del resto la debolezza del loro regno, espressa dalla inadeguatezza delle loro leggi, appare storicamente confermata dallo scontro con i Franchi, allorché Clodoveo trionfò a Vouillé (507 d.C.). Secondo le linee di costruzione di una storia dell'identità europea attraverso lo studio dei sistemi legislativi, che appare pienamente abbozzata in questi libri della parte sesta dell'*Esprit des lois*, la dialettica Franchi/Visigoti intorno alla ricezione della cultura tardoromana si esprime potentemente nel destino stesso del regno visigoto, ormai confinato alla penisola iberica.

¹⁰ *EL*, XXVIII, 1, t. II, p. 209. Cfr. pure *EL*, XIV, 14, t. I, p. 259, che collega la natura di alcune leggi dei Visigoti agli effetti del clima spagnolo su un popolo proveniente del Nord. Montesquieu insiste anche altrove sulla dialettica Franchi-Visigoti, esaltando la superiorità dei re merovingici sui corrotti sovrani goti: cfr. *P* 1250, in *OC*, II, p. 331, sulla legislazione matrimoniale dei Visigoti di Spagna che, riprendendo una costituzione del Codice Teodosiano III 14, 1, impedì a lungo i matrimoni misti tra Germani e Romani, donde la mancanza di unità all'interno del regno. Sulla superiorità militare dei Franchi rispetto ai Goti, cfr. *P* 1691 e 1733, in *OC*, II, pp. 505 e 515-516. A tratti Montesquieu afferma una originaria diversità tra Germani e Goti già prima dell'invasione dell'impero: cfr. ad es. *P* 1727, in *OC*, II, p. 512: «Sarebbe da augurarsi che qualcuno ci avesse lasciato un trattato *De Moribus Gothorum*, poiché queste sono nazioni primitive che noi troviamo descritte solo quando si sono unite tra loro o con i popoli sottomessi». Bisogna, tuttavia, distinguere un diverso atteggiamento di Montesquieu nella valutazione dei Visigoti del regno di Tolosa e poi di Spagna e degli Ostrogoti d'Italia, soprattutto di Teoderico il Grande, che egli celebra come esempio luminoso di sovrano romanobarbarico: cfr. ad es. *EL*, XXX, 11, t. II, p. 310.

rica: «I vescovi ebbero un'autorità immensa alla corte dei re visigoti; gli affari più importanti erano decisi nei concili. Dobbiamo al codice dei Visigoti tutte le massime, tutti i principi e tutte le mire dell'Inquisizione dei nostri tempi; e i monaci non han fatto che copiare, contro gli Ebrei, leggi fatte in un altro momento dai vescovi»¹¹. L'eredità visigotica fluisce, attraverso il diritto, nell'Inquisizione dell'età moderna: non ci pare di forzare troppo la linea del pensiero di Montesquieu cogliendo questa eredità storica della Spagna visigotica nella Spagna moderna, descritta come incline al dispotismo. Si tratta di un giudizio durissimo che segna attraverso la storia (e la lettura del diritto come documento storico) il destino dei popoli nell'evoluzione dell'Europa¹².

¹¹ *EL*, XXVIII, 1, t. II, p. 209. Le leggi dei Visigoti contro gli Ebrei scuotono la coscienza di Montesquieu che nel libro XXIX (*Sul modo di scrivere le leggi*) non solo le considera deplorabile prova della degenerazione di questa stirpe rispetto al proprio patrimonio germanico; ma anche, ad esempio, di leggi scritte male e non adeguate alla società che intendono regolare: «Ci vuole nelle leggi un certo candore. Fatte per punire la malvagità degli uomini, devono avere esse stesse la più grande innocenza. Si può vedere nella legge dei Visigoti questa ridicola pretesa, per la quale si obbligano gli Ebrei a mangiare tutte le pietanze preparate con maiale, a patto che non mangiassero appunto il maiale. Era una grande crudeltà: si sottometteva questa gente ad una legge contraria alla loro; si permise loro di conservare della propria legge soltanto ciò che potesse servire a riconoscerli» (*EL*, XXIX, 16, t. II, pp. 296-297). La serrata dialettica contrappone il diritto dei Visigoti a quello dei Franchi Salii: «Queste leggi [*scil.* dei Franchi Salii] non potevano convenire che a un popolo che aveva semplicità e un certo candore naturale. Fu pure necessario che i legislatori ne prevenissero l'abuso, come si vedrà di seguito» (*EL*, XXVIII, 13, t. II, p. 225). L'accusa mossa al diritto visigoto di eccessiva pesantezza retorica è spiegata nello stesso passo di XXIX, 16, t. II, pp. 292-293: «Lo stile deve essere conciso. Le leggi delle Dodici Tavole sono un modello di precisione: i bambini le imparavano a memoria. Le *Novellae* di Giustiniano sono talmente lunghe che si dovette riassumerle. Lo stile delle leggi deve essere semplice; l'espressione diretta si capisce sempre meglio che l'espressione riflessa. Non v'è alcuna maestà nelle leggi del basso impero; vi si fanno parlare i principi come dei retori. Quando lo stile delle leggi è gonfio, le si considera solo come un'opera di ostentazione».

¹² La dialettica tra Franchi e Visigoti rappresenta, a nostro giudizio, un esempio delle originali capacità di Montesquieu storico, discusse da F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 122-128. Meinecke ritiene che la riflessione storica di Montesquieu rispetto ai due caratteri fondamentali del

L'importanza di questa dialettica tra Visigoti e Franchi alle origini dell'Europa medievale e moderna si collega pure allo sviluppo dell'idea qui appena abbozzata nella successiva età romantica. Montesquieu è in piena sintonia storica con le idee dei più grandi rappresentanti del romanticismo tedesco e del Guizot. Egli non solo anticipa la rivalutazione del Medioevo nella storia d'Europa; coglie pure la diversità culturale dei nuovi regni romanobarbarici attribuendola, da una parte, alla distinta identità di ciascun popolo rispetto al comune patrimonio germanico; dall'altra, alla diversa attitudine di ciascun popolo rispetto alle popolazioni sottomesse, alla chiesa, all'impero d'Oriente. E infine intuisce l'incidenza di questa diversità nella formazione dell'Europa moderna. È questo il mes-

successivo pensiero storicistico, individualità e sviluppo nei fatti storici, si presenti in generale ancora grezzamente involuta. Il suo genio gli faceva riconoscere la molteplicità della storia e della natura umana, ma la sua visione razionalistica lo portava a ridurre a cause generali, eterne e perennemente sperimentabili perché sostenute dalla luce della ragione, la molteplicità della storia. Del resto, secondo Meinecke, questo processo era utilitaristicamente indotto dagli scopi 'politici' della sua riflessione, che lo portavano a semplificare, a distillare gli esempi storici alla ricerca di conferme alle regole sempre valide della sua visione politica. La sua posizione verso la storia è per Meinecke più vicina a quella di Machiavelli che a quella dei grandi esponenti dello storicismo. Eppure Meinecke (pp. 128-143) deve riconoscere l'insufficienza di questo suo giudizio su Montesquieu, poiché di fronte ai grandi 'ambienti storici', Roma, i Germani, l'Inghilterra, il razionalismo d'impronta giunaturalistica e l'utilitarismo cedono ad un'appassionata analisi storica che esalta, da una parte, l'individualità delle esperienze, dall'altra, il multifforme spettacolo del 'divenire' delle cose. E ribadiamo la nostra ipotesi: questa idea di una dialettica tra Franchi e Visigoti nell'età romanobarbarica, che mostra le sue conseguenze ancora nell'età moderna, è una rappresentazione che, accostandosi al consueto schema ciclico di matrice polibiana, innova e rende più complessa la visione storica di Montesquieu. Egli è in grado, infatti, di comprendere il peso del passato (di esperienze che egli avverte nella loro individualità e nei loro limiti culturali) sulla complessiva evoluzione dei caratteri culturali e politici dell'Europa. Sulla riflessione montesquieuiana intorno alla Spagna moderna, cfr. D. FELICE, *Francia, Spagna e Portogallo: le monarchie europee «qui vont au despotisme» secondo Montesquieu*, in *L'Europe de Montesquieu*. Actes du Colloque de Gènes (26-29 mai 1993) réunis par A. Postigliola et M.G. Bottano-Palumbo, Napoli-Paris-Oxford, Liguori-Universitas-Voltaire Foundation, 1995, pp. 283-305.

saggio storiograficamente più significativo del libro XXVIII nell'*Esprit des lois*; ma, come abbiamo detto, Montesquieu non prosegue in questa analisi, che sarà invece centrale nel pensiero storico del romanticismo. L'idea della diversità dei popoli germanici e della loro incidenza sullo sviluppo dell'Europa moderna è nell'*Esprit des lois* la fondamentale premessa alla rappresentazione della storia dei Franchi nei libri XXX e XXXI; e costituisce allo stesso tempo uno dei nodi fondamentali nella riflessione della cultura europea moderna intorno al suo passato¹³.

2. *Libertas germanica e sistema feudale: Montesquieu sulla storia del regno di Francia*

La storia del regno dei Franchi nei libri XXVIII, XXX e XXXI dell'*Esprit des lois* si presenta come evoluzione unica e originale di un popolo germanico nei suoi rapporti con le po-

¹³ In pagine di grande tensione storiografica F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 137-157, riconosce in Guizot il più importante interprete della scoperta, tutta romantica, dei 'geni nazionali'; e contrappone, nel più generale contesto della formazione dell'identità europea, questa idea romantica alla posizione degli uomini del Settecento che avrebbero solo accennato la diversità dei popoli europei, spinti piuttosto dal desiderio di cogliere gli elementi comuni di una coscienza europea. Si deve concordare con la prospettiva di Chabod; e tuttavia, poiché egli esalta il ruolo di Montesquieu come fondatore, insieme a Voltaire, del comune 'sentire europeo', vorremmo sottolineare, in aggiunta, che l'identificazione di una 'varietà nell'unità' è appunto uno dei temi centrali del libro XXVIII dell'*Esprit des lois* e dell'intera rappresentazione della cultura germanica nella riflessione montesquieuiana. Questa stessa intuizione trova fecondissima applicazione anche sul versante politico, laddove la rappresentazione dell'unità ad esempio della Repubblica romana è appunto chiarita con la celeberrima immagine di una unione di dissonanze che portano all'accordo generale: cfr. *Romains* IX, in *OC*, I, C, pp. 414-415. Di grandissimo rilievo si rivela l'influsso di Montesquieu sull'interesse per i Germani e il mondo germanico: tanto in ambito francese - per cui cfr. ad es. la posizione di d'Alembert e di d'Holbach (A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Germania illuminista*, cit., pp. 113-118); o la fondamentale *Introduction à l'Histoire de Danemarck* (1755) di Mallet, per cui cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., 151-154; - quanto in ambito tedesco, dal preromanticismo ad Hegel.

polazioni conquistate, fino alle soglie dell'età moderna. Lo studio delle leggi prodotte da questo regno consente a Montesquieu di seguire tale evoluzione; e l'accostamento di questi libri al libro XXVII sul diritto di successione romano dalle origini a Giustiniano esprime nella struttura stessa dei libri della *Sixième partie* il giudizio di Montesquieu sulla formazione dell'Europa moderna. Ci riserviamo di discutere questi aspetti nell'ultima parte del nostro contributo. È necessario invece tener qui presente che i libri XXX e XXXI sulla storia del diritto dei Franchi, oltre ad esprimere un momento fondamentale della riflessione storiografica di Montesquieu, rappresentano pure la sua originale partecipazione al dibattito che dalla fine del Cinquecento e soprattutto nella prima metà del Settecento scuoteva la cultura francese (con importanti riflessi anche in ambito tedesco) intorno alle origini e alla natura del potere monarchico, e al ruolo dei gruppi sociali, dell'aristocrazia soprattutto, rispetto alle istituzioni e alla gestione del potere nel regno¹⁴.

L'interesse per la storia dei Franchi, fondatori della monarchia e padri del regno, è già un tema centrale nella cultura francese del Medioevo. Nella biblioteca sistemata da Carlo V al Louvre nel 1367-1368 era già presente una sezione di opere

¹⁴ Il nesso tra evoluzione del diritto ed evoluzione della monarchia è evidente già dal titolo dei due libri: XXX: *Teoria delle leggi feudali presso i Franchi nel rapporto che esse hanno con l'istituzione della monarchia*; XXXI: *Teoria delle leggi feudali presso i Franchi nel rapporto che esse hanno con le rivoluzioni della loro monarchia*. Dalla vastissima bibliografia sulla questione, cfr. J. VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München, Fink, 1972; la sintesi di R. MCKITTERICK, *The Study of Frankish History in France and Germany in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, «Francia», 8 (1980), pp. 556-572; e più recentemente I. COX, *Montesquieu and the History of French Laws*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1983; EAD., *Montesquieu and the History of Laws*, in *Montesquieu's Science of Politics. Essays on «The Spirit of Laws»*, a cura di D.W. Carrithers-M.A. Mosher-P.A. Rahe, Lahnam-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield Publ., 2001, pp. 409-429. Per il valore storiografico e culturale del dibattito nel Settecento: F. MEINECKE, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Historismus*, «Historische Zeitschrift», 145 (1932), pp. 53-68.

sulla storia dei Franchi; e di nuovo Luigi XI (1461-1483), interessato alle origini della sua dinastia, ricostituì la biblioteca reale accumulando nuovi documenti sulla monarchia. La stagione di fioritura degli studi sui Franchi coincide con il periodo di grave debolezza dell'istituzione monarchica, durante le guerre di religione della seconda metà del XVI secolo. La storiografia diviene in questo drammatico contesto uno strumento efficace di espressione di convinzioni politiche, di proposte, di critiche sulla gestione del potere; e soprattutto in ambito ugonotto s'innesta una tradizione di studi sulla monarchia dei Franchi che è la premessa necessaria dei dibattiti del Settecento. Basti pensare all'eco dell'opera *Francogallia* (1573) di François Hotman (1524-1590) ancora nel pensiero di Montesquieu. Hotman, umanista e giureconsulto ugonotto, fonda i suoi studi sull'interpretazione del diritto in quanto fonte privilegiata per l'analisi politica del passato. Egli approfondisce dapprima il diritto romano tardoantico (*Commentarium in quattuor libros institutionum iuris civilis*, Basilea, 1560, e *Justiniani imperatoris vita*, Strasburgo, 1556) e il diritto feudale (*De feudis commentatio tripartita*, Lione, 1573). Poi, nella *Francogallia*, passa allo studio della costituzione del regno dei Franchi e in particolare del rapporto tra il *rex*, l'aristocrazia e gli altri gruppi sociali rispetto alla gestione del potere. Impostando i termini del dibattito, Hotman afferma che l'antica tradizione dei Franchi assegna al corpo della nazione il diritto di eleggere i re e il potere legislativo. Occorre, a suo giudizio, recuperare questa fondamentale base del potere nel regno restituendo alla nazione, divisa nei tre stati, queste prerogative¹⁵.

La tensione politica appare stemperata a vantaggio di un maggiore rigore storiografico e di un più spiccato interesse metodologico per lo studio delle fonti nelle opere di François

¹⁵ Cfr. F. HOTMAN, *Francogallia* (1573), ed. a cura di R.E. GIESEY-J.H.M. SALMON, Cambridge, Cambridge University Press, 1972. Sull'ambito culturale che favorisce il lavoro di Hotman, cfr. in generale: G. MONOD, *Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle*, «Revue Historique», 1 (1876), pp. 5-38 e G. HUPPERT, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana, University of Illinois Press, 1970.

Bauduin (1520-1573). In una delle sue più importanti opere, *De institutione historiae universae et eius cum iurisprudencia coniunctione prolegomenon* (Parigi, 1561), Bauduin rileva la necessità dello studio delle leggi e della giurisprudenza per la comprensione di un'epoca e in particolare della sua storia politica. Si tratta di un orientamento perseguito pure nelle opere dei suoi allievi, personalità di grande valore nella tradizione umanistica francese: Jean-Papire Masson (1544-1611), autore di *Annalium libri quattuor quibus res gestae Francorum explicatur* (Parigi, 1573); Pierre Pithou (1539-1596), che, più versato nella filologia, si distinse come editore di Salviano, Paolo Diacono e soprattutto delle leggi dei Visigoti e della dinastia carolingia; Estienne Pasquier (1529-1615), vicino al circolo culturale di Pithou e autore di *Recherches de la France* (Parigi, 1560), sempre con lo stesso metodo di ricerca di accostamento di fonti letterarie primarie e di fonti del diritto¹⁶.

Nel corso del XVII secolo la tendenza filologico-erudita negli studi sulla monarchia franca prevalse rispetto all'interpretazione storico-politica privilegiata in ambito ugonotto. Oltre alla fondamentale esperienza dei padri Maurini, si crearono intorno a personalità di grande rilievo, come Baluze, bibliotecario di Colbert, gruppi di studiosi che produssero opere erudite e raccolte di testi fondamentali per comprendere il successivo sviluppo della ricerca nel XVIII secolo. Anche in questo campo, Colbert si distinse come mecenate di studi; del resto, egli era personalmente appassionato per la storia dei Franchi, e non s'astenne dal trarre vantaggio dalla sua carica di ministro per strappare soprattutto alle biblioteche ecclesiastiche manoscritti e codici. La sua biblioteca a Parigi, poi passata al patrimonio regio, era un centro di ricerca di primaria

¹⁶ Cfr. in generale: N. EDELMAN, *Attitudes of Seventeenth Century France towards the Middle Ages*, New York, King's Crown Press, 1946; J. VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs*, cit.; R. MCKITTERICK, *The Study of Frankish History*, cit., pp. 559-562. Più in particolare sul pensiero politico e storiografico di Bauduin: M. TURCHETTI, *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Milano, Giuffrè, 1984.

importanza, frequentato da personaggi del rilievo di Mabillon, Montfaucon, Cotelier e Du Cange¹⁷.

Alla morte di Luigi XIV l'interesse per le istituzioni dei Franchi e la fondazione della loro monarchia riacquistò vigore politico e storiografico, e divenne occasione per un dibattito di stringente attualità intorno alle prerogative del potere regio rispetto agli altri gruppi sociali. Si tratta di una polemica politica, sociale e culturale che riassumeremo per sommi capi per meglio intendere la posizione di Montesquieu. Dal tramonto del regno di Luigi XIV intorno al duca di Borgogna, e poi soprattutto più tardi nel periodo della reggenza di Filippo d'Orléans per il principe bambino Luigi XV, s'inaugura una stagione di riflessione politica che, riannodandosi a temi del libertinismo della metà del Seicento, proseguirà fino all'età della Rivoluzione. La prima fase di questa stagione è rappresentata dal rinnovato consolidamento delle forze dell'aristocrazia feudale contro l'assolutismo monarchico.

L'aristocrazia puntava ad assumere la gestione del potere in Francia indebolendo la monarchia e i diritti del terzo stato. Sostenuto dai risultati di oltre un secolo di studi e ricerche, il conte di Boulainvilliers elaborò un *systeme* che ritrovava nella storia della formazione della prima monarchia le radici del primato sociale e politico dell'aristocrazia feudale¹⁸; dell'ari-

¹⁷ Sulla tendenza filologico-erudita nel XVII secolo e l'impulso dato da Colbert agli studi sulla monarchia franca: R. MCKITTERICK, *The Study of Frankish History*, cit., pp. 570-571. Si noti che Montesquieu apprezza il lavoro di questi studiosi e conosce i loro lavori. Di particolare rilievo è la sua valutazione dell'importanza della agiografia franca come fonte da accostare al diritto per studiare il ruolo degli ecclesiastici: «Sebbene si possa rimproverare agli autori di queste vite d'essere stati qualche volta un po' troppo creduloni su cose che Dio certamente ha fatto se esse erano nell'ordine dei suoi disegni, è possibile ricavare da esse grandi lumi sui costumi e le consuetudini di quei tempi» (EL, XXX, 11, t. II, p. 310).

¹⁸ Cfr. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, tomo legato insieme ai *Mémoires présentés à Monseigneur le Duc d'Orléans, Régent de France, contenant les moyens de rendre ce Royaume très puissant, et d'augmenter considérablement les revenus du Roi et du Peuple*, A La Haye & Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1727; *Essai sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et abaissament*, Amsterdam, s.e., 1733.

stocrazia che, a suo parere, direttamente discendeva dai Franchi conquistatori, liberi, tutti uguali, e signori dei sottomessi provinciali galloromani, e che ora doveva rivendicare i legittimi poteri che la più antica tradizione, tramandata da Tacito (*Germania*, 7), attribuiva all'assemblea dei liberi guerrieri, cioè il supremo potere legislativo nel regno e l'instaurazione di un sistema monarchico elettivo: *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*. Emerge, nell'opera di Boulainvilliers, l'esaltazione del mito storiografico della *libertas* germanica come arma per l'azione politica e culturale contro l'assolutismo; ma nel circoscrivere ai soli discendenti dei liberi Franchi, ossia all'aristocrazia feudale, la prerogativa di questa libertà, egli traccia le linee di un sistema politico che, in nome della riconquista della libertà, sostituisce, all'assolutismo del monarca, la supremazia oligarchica dell'aristocrazia feudale; fondando peraltro sull'appartenenza alla nobiltà più antica e sull'orgoglio del sangue un primato destinato a schiacciare l'autorità regia, l'opulenza del clero e, soprattutto, l'autonomia del terzo stato¹⁹.

¹⁹ Cfr. al riguardo la XIII^e Lettre del tomo III della *Histoire de l'ancien gouvernement*, cit., pp. 135-137, dove Boulainvilliers discute le misure del governo regio che, a suo avviso, avevano annientato la libertà, concentrandosi sopra precisi obiettivi: sottomettere i loro popoli (*subjuguier leurs peuples*), indebolire i *Grands Seigneurs*, rendere la loro autorità dispotica (*rendre leur autorité despotique*). In generale della vastissima bibliografia sulla personalità complessa del Boulainvilliers, cfr. G. GARGALLO DI CASTEL LENTINI, *Boulainvilliers e la storiografia dell'illuminismo francese*, Napoli, Giannini, 1954: vi si colgono l'originalità del personaggio, studioso delle istituzioni di Francia; e l'importanza delle relazioni che lo legano all'ambiente politico e culturale dell'aristocrazia stretta intorno al duca di Borgogna (pp. 33-48). Più recentemente: S. ROTTA, *Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, vol. IV, t. II, Torino, Utet, 1975, pp. 202-205; G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. IV, t. II, cit., pp. 254-258; H.A. ELLIS, *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics and the Uses of History in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1988; e D. VENTURINO, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993. La pericolosità del *système* di Boulainvilliers si rivela pienamente nell'epoca del positivismo allorché la sua opera fu d'ispirazione alle teorie razziste di Gobineau: cfr. F. MEINECKE, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos*, cit., pp. 59-60.

Un programma insidioso, per taluni versi arrogante, che suscitò immediatamente reazioni energiche nella società francese. Lo studio del passato esortava a riconquistare la libertà delle origini e a ridurre l'oppressione del governo monarchico; ma occorre prima intendersi sulle forme, sui destinatari, sul significato di questa originaria libertà. Avocando tale libertà alla *noblesse*, Boulainvilliers apriva una frattura nel corpo stesso della popolazione francese distinguendo tra i discendenti dei liberi Franchi, di stirpe germanica, cioè gli aristocratici; e i discendenti dei provinciali galloromani, cioè il terzo stato. Nonostante la sua precisa indicazione di un paternalismo che giustificasse il privilegio feudale, era questa una lacerazione della società politicamente pericolosa e culturalmente odiosa.

Sul versante opposto alla *thèse nobiliaire* di Boulainvilliers si pone l'opera dell'abate Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules* (1734). Destituendo d'ogni potenzialità polemica il mito della *libertas* germanica, Dubos afferma che all'origine della Francia moderna c'è l'insediamento di Clodoveo nella Gallia tardoantica su invito dell'imperatore Anastasio. Il regno dei Franchi nacque dunque da un compromesso con l'impero d'Oriente; e la monarchia mediò per guadagnare la pace sociale tra i nuovi signori e la popolazione galloromana. Nessuna conquista, dunque; nessuna prevaricazione o primato sociale; nessuna rottura con la cultura e le strutture giuridico-amministrative tardoromane; e soprattutto, da subito il ruolo supremo della monarchia a garanzia della stabilità e della forza del regno; anzi, per il riconoscimento attuato da Anastasio dell'autorità di Clodoveo, che venne proclamato *consul*, Dubos può affermare la continuità tra la monarchia imperiale romana, di diritto divino, e la nuova monarchia franca con l'intera sua discendenza. Successivamente, tra IX e X secolo, l'aristocrazia feudale avrebbe con arroganza usurpato il potere nel regno, causando la rapida crisi. Secondo la sua *thèse royale*, Dubos nega ogni rottura violenta nel passaggio della Gallia dal dominio romano a quello franco: l'influenza dell'identità germanica dei conquistatori nella formazione della nuova società merovingica (soprattutto rispetto alla questione della *libertas* dei guer-

rieri franchi) appare, a suo parere, fortemente stemperata dalla volontà di assimilazione alla cultura tardoromana che caratterizzò Clodoveo e la sua dinastia²⁰.

Boulainvilliers e Dubos si trovano su due posizioni estreme rispetto alle quali Montesquieu si sente culturalmente e politicamente equidistante: «Il signor conte di Boulainvilliers e l'abate Dubos hanno elaborato ciascuno un *systeme* di cui l'uno sembra una congiura contro il terzo stato, e l'altro una congiura contro l'aristocrazia»²¹. In entrambi la mancanza di *modération*, tanto nella elaborazione, quanto nella formulazione delle rispettive tesi, ha portato ad uno stravolgimento del metodo di ricerca e di ricostruzione storica. Ne consegue la distorsione del messaggio delle fonti; la falsificazione dello sviluppo degli eventi; l'abuso della storia a fini di polemica politica. Montesquieu è spinto ad intervenire nel dibattito sia in quanto studioso di storia, sia in quanto studioso di diritto; sia, infine, in quanto appartenente alla nobiltà e convinto assertore di un riformismo capace di migliorare le condizioni del regno di Francia con *modération* e razionalità. Ma domina i due ultimi libri dell'*Esprit des lois* soprattutto il desiderio di comprendere, in modo rispettoso delle fonti, l'evoluzione storica del regno dei Franchi, anche rispetto alla complessiva formazione dell'identità europea²².

²⁰ Sulle posizioni di Dubos, cfr. A. LOMBARD, *L'abbé Dubos et l'origine de l'école romaniste*, «Revue d'histoire littéraire de France», 16 (1909), pp. 677-690; tesi poi riprese e ampliate in ID., *L'abbé Du Bos. Un initiateur de la pensée moderne (1670-1752)* (1913), Genève, Slatkine, 1969; G. RICUPERATI, *Il pensiero politico degli illuministi*, cit., pp. 257-258, 274-278. Come è ben noto, le tesi di Dubos divengono patrimonio della storiografia tra Ottocento e Novecento, tornando con maggiore rigore filologico e vigore storiografico prima in A. THIERRY, *Considérations sur l'histoire de France. Le récit des temps mérovingiens*, Paris, Furne, 1856, pp. 59 ss.; poi nella ricostruzione di Fustel de Coulanges: cfr. da ultimo M. MAZZA, *Considerazioni su qualche problema di storiografia: aristocrazia, regime feudale e storia nazionale in Fustel de Coulanges*, «Mediterraneo antico», 4 (2001), pp. 199-237; cfr. pure F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 135-138, che pone Dubos tra i precursori del pensiero storiografico di Alfons Dopsch.

²¹ EL, XXX, 10, t. II, p. 307.

²² L'importanza del contributo di Montesquieu al dibattito è riconosciuta, ad esempio, da M. BLOCH, *La società feudale* (1939), tr. it. a cura di B.M. Cremonesi, Torino, Einaudi, 1999³, p. 4: seguendo l'intuizione di Boulainvil-

In primo luogo, il problema della conquista. Sulla verità storica delle invasioni Montesquieu non ha dubbi: i Franchi entrarono in Gallia da conquistatori e sottomisero le province di questa parte dell'impero d'Occidente con la violenza. La critica a Dubos è evidente: «Il signor abate Dubos vuole cancellare del tutto l'idea che i Franchi siano entrati nelle Gallie conquistando: secondo lui, i nostri re, chiamati dai popoli, non han fatto altro che sostituire gli imperatori romani e succedere ai loro diritti. Questa pretesa ricostruzione non può applicarsi al tempo in cui Clodoveo entrando nelle Gallie saccheggiò e conquistò le città; non può applicarsi al tempo in cui sconfisse Siagrio, ufficiale romano, e ne conquistò il territorio [...]. Ma costui avrebbe bisogno di prove assai solide e

liers, Montesquieu è il primo studioso che trasferisce dal ristretto ambito del lessico giuridico al più esteso pubblico degli storici il concetto di 'feudalesimo': «Se pare che egli abbia evitato il vocabolo 'feudalesimo', certo troppo astratto pel suo gusto, fu senz'altro lui a imporre al pubblico colto del suo secolo la convinzione che le 'leggi feudali' caratterizzarono un momento della storia. Dalla Francia, le parole, con l'idea, si irradiarono sulle altre lingue d'Europa, ora semplicemente calcate, ora, come in tedesco, tradotte (*Lehnwesen*)». La storiografia moderna sul feudalesimo occidentale avrebbe dunque in Montesquieu il suo più significativo precursore, soprattutto nel lessico. Bloch sottolinea la sua capacità culturale di mediare tra giuristi e storici, e del resto Montesquieu conosceva bene la storiografia sui Franchi prodotta dai diversi circoli culturali dalla fine del Cinquecento all'epoca sua. Quando non consultò direttamente i documenti originali, si servì delle ottime raccolte di testi giuridici approntate nel corso del Seicento. Molti libri li possedeva personalmente nel castello di La Brède; altri ebbe modo di consultarli nelle biblioteche da lui frequentate. Ad esempio sull'uso dei testi presenti nella biblioteca del suo amico e collega J. Barbot a Bordeaux, cfr. I. COX, *Montesquieu and the History of French Laws*, cit., pp. 412, 420-421; più in generale sulla conoscenza del diritto francese: F. WEIL, *Les lectures de Montesquieu*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 57 (1957), pp. 494-514; riguardo all'influsso su Montesquieu dell'opera di Boulainvilliers, cfr. D. VENTURINO, *Boulainvilliers et Montesquieu ou de la modération nobiliaire*, in *L'Europe de Montesquieu*, cit., pp. 103-112. Non bisogna, inoltre, trascurare l'influenza su Montesquieu dell'interesse al Medioevo che a partire dai primi decenni del Settecento era andato diffondendosi nella cultura francese; e che poi proseguì intensamente negli ambienti di provincia oltre la metà del secolo, affermandosi pure con evidente funzione di resistenza culturale agli influssi sempre più forti dell'illuminismo della capitale: cfr. F. MEINECKE, *Le origini dello storicismo*, cit., pp. 150-151.

assai precise per fondare il suo *système*. Poiché quando si vede un conquistatore entrare in uno Stato e sottometterne la gran parte con la forza e con la violenza, e si vede qualche tempo dopo l'intero Stato sottomesso, senza che la storia dica come ciò sia avvenuto, si ha motivo di credere che l'affare sia finito come è cominciato. Una volta sottolineato questo punto, è facile rilevare che tutto il *système* del signor abate Dubos crolla completamente; ogni volta che costui ricaverà conseguenze da questo principio, che le Gallie non sono state conquistate dai Franchi, ma che i Franchi sono stati chiamati dai Romani, si potrà sempre negarne l'affermazione»²³. Si tratta di una critica

²³ *EL*, XXX, 24, t. II, pp. 342-343. Già nelle *Lettres persanes* l'invasione dei Franchi e degli altri popoli barbarici rappresenta per Montesquieu una lacerazione epocale nella storia europea: cfr. la lettera CXXXI. L'intero capitolo 24 del libro XXX dell'*Esprit des lois* prosegue con lo stesso tenore di duro attacco alla tesi di Dubos, che Clodoveo fosse legittimato nel suo potere dalla chiamata di Anastasio e governasse come rappresentante di Roma; e del resto già nel capitolo 23: «È bene che prima di terminare questo libro, io esamini un poco l'opera del signor abate Dubos, dal momento che le mie idee sono costantemente contrarie alle sue; e che, se lui ha trovato la verità, allora io non l'ho trovata» (t. II, p. 341); e la precedente stoccata del capitolo 14 al metodo di ricostruzione anacronistica adottato da Dubos: «Trasferire ai secoli più lontani tutte le idee del secolo in cui si vive, è questa la più feconda tra le fonti degli errori» (t. II, p. 318). Il duro attacco di Montesquieu alla verbosità e alla prolissità della ricostruzione di Dubos anticipa i caratteri della successiva storiografia del secondo Settecento: «Se il *système* del signor abate Dubos avesse avuto delle buone fondamenta, egli non sarebbe stato obbligato a fare tre mortali volumi per provarlo; avrebbe trovato tutto dentro la sua materia; e, senza andare a trovare da ogni parte quello che era troppo lontano, la *raison* stessa si sarebbe occupata di concatenare una dopo l'altra tutte queste verità. La storia e le nostre leggi gli avrebbero detto: "Non ti affaticare tanto: noi renderemo testimonianza alle tue idee"» (t. II, pp. 341-342). Un'esaltazione del fare storia attraverso il lume della *raison* contro la verbosità di un'erudizione posta al servizio di una ricostruzione preconcetta. Un'idea già presente al Boulainvilliers, *1^{re} Lettre*, t. I, *Histoire de l'ancien gouvernement*, pp. 186 sgg., per cui cfr. GARGALLO, *Boulainvilliers*, cit., pp. 62-67. La polemica sul metodo storico di Dubos si sovrappone al rifiuto dell'idea diffusa nella storiografia filomonarchica di attenuare gli effetti delle invasioni franche sull'assetto culturale delle province galliche. Lo sforzo, infatti, di immaginare una continuità culturale, nonostante l'insediamento di una popolazione di stirpe diversa, accomuna alcune opere rivolte, già nel XVII secolo, ad esaltare il potere regio come elemento unificante della nazione: cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 98-99.

di grande importanza. E nel giudicare complessivamente la stagione delle grandi invasioni che all'inizio del V secolo demolirono il dominio romano nelle Gallie, riemerge suggestivamente la dialettica Visigoti-Franchi che abbiamo sottolineato in precedenza: «Dopo che Goti e Burgundi penetrarono, sotto diversi pretesti, nell'interno dell'impero, i Romani furono costretti a provvedere al loro mantenimento per fermare le loro devastazioni [...]. Gli imperatori, o in nome loro, i magistrati romani fecero dei trattati con loro per la divisione del paese, come si può vedere nelle cronache e nelle raccolte di leggi dei Visigoti e dei Burgundi. I Franchi si comportarono diversamente. Non si trova nelle leggi saliche e in quelle ripuarie alcuna traccia di una tale divisione delle terre. Essi avevano conquistato, presero ciò che vollero e procedettero a regolamenti solo tra di loro»²⁴.

Questa durezza dei Franchi è un dato storiografico di primaria importanza per Montesquieu. Fin dal momento della loro penetrazione, essi non aderirono alla linea del compromesso con il governo tardoromano, come i Visigoti e i Burgundi: nessun compromesso, nessun *partage*, ossia nessuna corruzione della loro natura selvaggia. Tutto cambiò: «Chi può dubitare che i popoli non abbiano provato tutta la tragedia di una conquista, e che il governo romano non abbia ceduto a un governo germanico?»²⁵. Nessuna continuità, dunque; anzi, un travaglio dei popoli che appare come inesorabile passaggio per la nascita di una nuova organizzazione politica, sociale e culturale. Un travaglio aggravato inizialmente dalla conservazione da parte dei Franchi della propria identità, cioè della propria cultura e del proprio *esprit*. Ma già nella fase immediatamente successiva alla conquista si vedono i segni del nuovo spirito che riporta l'Europa alla sua vocazione di libertà. Giova rinviare al denso ragionamento di Montesquieu intorno al diritto di conquista, dove fortissima ritorna la dialettica tra Romani e popoli germanici: «Uno Stato che ne ha conquistato un altro lo tratta secondo una delle seguenti quattro maniere:

²⁴ *EL*, XXX, 7, t. II, p. 304.

²⁵ *EL*, XXX, 24, t. II, p. 334.

continua a governarlo secondo le sue leggi, e s'arroga solo l'esercizio del governo politico e civile; oppure gli dà un nuovo governo politico e civile; oppure distrugge la società e la disperde tra altre; o, infine, stermina tutti i cittadini. La prima maniera è conforme al diritto delle genti che noi seguiamo oggi; la quarta maniera è più conforme al diritto delle genti dei Romani: sulla qual cosa lascio giudicare a qual punto noi siamo divenuti migliori. Bisogna qui rendere omaggio ai nostri tempi moderni, alla ragione presente, alla religione d'oggi, alla nostra filosofia, ai nostri costumi [...]. La schiavitù durante la conquista è cosa accidentale. Allorché dopo un certo spazio di tempo tutte le parti dello Stato conquistatore si sono legate con quelle dello Stato conquistato, per costumi, matrimoni, leggi, associazioni, e una certa conformità d'*esprit*, la schiavitù deve cessare [...]. Così, il conquistatore che riduce il popolo in schiavitù deve sempre riservarsi mezzi (e questi mezzi sono innumerevoli) per liberarlo. Non parlo di cose vaghe. I nostri padri, che conquistarono l'impero romano, agirono così. Le leggi che essi fecero nel fuoco, nell'azione, nell'impeto, nell'orgoglio della vittoria, essi le addolcirono; le loro leggi erano dure, essi le resero imparziali. I Burgundi, i Goti e i Longobardi vollero che i Romani fossero sempre il popolo conquistato; le leggi di Eurico, di Gundobado, e di Rotari fecero del barbaro e del Romano dei concittadini»²⁶.

Questo lungo passo contiene i principi fondamentali che dividono nella riflessione di Montesquieu la storia d'Europa nella sua stagione romana e poi barbarica. L'amore per la *libertas* non abbandonò i Germani nelle loro conquiste. Fu questa pervicace tutela della propria natura che, dopo il crollo del

²⁶ *EL*, X, 3, t. I, pp. 150-152. Quest'ultimo concetto sulla differenza tra l'inclinazione generale dei popoli barbarici (Burgundi, Goti e Longobardi) e l'azione mediatrice dei re al governo di questi popoli (Eurico, Gundobaud e Rotari) lascia intuire la profondità dell'analisi di Montesquieu sul ruolo della monarchia e del *rex* nella creazione dei regni romanobarbarici e nella fusione dei due elementi, romano e germanico, all'origine delle nazioni dell'Europa moderna. Si tratta di una soluzione storiograficamente feconda di successivi sviluppi: un brillante passo in avanti rispetto alla polemica Boulainvilliers-Dubos sulle forme della conquista dell'Europa romana ad opera dei Germani.

dispotismo tardoromano, riavviò un ciclo di libertà politica nella storia d'Europa. Il contrasto stridente tra due civiltà, tra le genti della Gallia tardoromana e i nuovi conquistatori appena usciti dalle foreste della Germania, è suggestivamente rappresentato sul piano politico come contrasto tra gli inerti sudditi del dispotismo tardoantico e i fondatori di una nuova *libertas* in Europa. Montesquieu procede dalle intuizioni degli storici ugonotti, di Hotman, di Vertot, di Boulainvilliers; ma il significato che nella sua visione assume la *libertas* germanica rappresenta una svolta culturale profonda nella riflessione e nella comprensione di questo mito storiografico²⁷. Tutta la storia di Francia, dalla fondazione della prima dinastia merovingica, attraverso la seconda dinastia dei Carolingi, e la terza ed ultima dinastia, che da Ugo Capeto conduce fino al regno dei Borboni, è segnata per Montesquieu dall'evoluzione dell'originaria libertà germanica; dalla storicizzazione del mito tacitano, colto nei recessi più lontani delle fitte foreste germaniche, attraverso il dettato solenne delle leggi del regno in un millennio di storia. In un famoso passo dei *Romains* (cap. XVIII) si parla di «cause generali» che determinano il ciclo storico di ogni nazione, dalla sua ascesa alla sua rovina: la conservazione della libertà personale e di quella politica è la causa generale che determina la storia del regno dei Franchi, secondo il pensiero di Montesquieu.

Già attraverso la lettura delle prime leggi d'epoca merovingica è possibile raggiungere un equilibrio rispetto alle falsificazioni di Dubos e agli eccessi di Boulainvilliers. Nonostante la ferocia della conquista, il nuovo Stato romanobarbarico venne eretto dalla dinastia di Clodoveo sui due pilastri della *modération* e della libertà. *Modération* dei nuovi signori verso le popolazioni galloromane sottomesse; libertà individuale e personale dei Franchi e degli altri sudditi. Gli effetti della *modéra-*

²⁷ Cfr. E. HÖLZLE, *Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, cit., pp. 105-112: la riflessione di Montesquieu nell'*Esprit des lois* è uno dei sostegni del pensiero di Möser e di Herder e, dunque, della nuova rappresentazione della *libertas* germanica nella cultura tedesca del Romanticismo.

tion garantirono, secondo Montesquieu, un ordine sociale diverso dal sistema sperequativo descritto da Boulainvilliers: l'amore per la libertà che segnava nella loro genuina semplicità i Franchi impedì loro di trasformare in schiavi i propri sudditi²⁸. La società non si divideva in due gruppi, padroni e servi, come pensava Boulainvilliers, al contrario: «All'inizio della prima dinastia, si vede un numero infinito di uomini liberi, sia tra i Franchi, sia tra i Romani; ma il numero dei servi aumentò talmente che all'inizio della terza dinastia tutti i contadini e quasi tutti gli abitanti delle città si trovarono servi; e, mentre all'inizio della prima dinastia, c'era nelle città quasi la stessa amministrazione che presso i Romani, una borghesia, un senato, un ordinamento giudiziario, non si trova quasi, all'inizio della terza dinastia, che un signore e dei servi [...]. L'intero corpo della storia prova che dopo il primo insediamento, cioè dopo i primi saccheggi, i Franchi stabilirono un accordo con gli abitanti, e lasciarono loro tutti i diritti politici e civili»²⁹.

La fondazione della monarchia dei Franchi non è dunque segnata dalla divisione politica e sociale tra gruppo germanico e gruppo galloromano. Questo anacronismo dettato dall'abuso delle fonti stride, secondo Montesquieu, con lo spirito di libertà che le leggi comunicano; e con le norme più ovvie di un sistema che sulla libertà politica fondava la sua forza. Non solo venne mantenuta inizialmente la libertà personale dei sudditi, senza distinzione tra Romani e Franchi; lo Stato s'astenne pure dall'imporre i tributi; e laddove i Romani continuarono a pagare tasse, esse venivano richieste dalla chiesa, istituzione non germanica ma collusa con il dispotismo tardoantico: «Popoli semplici, poveri, liberi, guerrieri, pastori, che vivevano senza industria, ed erano legati alle loro terre soltanto da capanne di giunco, seguivano i capi per fare bottino, e non per pagare o esigere dei tributi. L'arte dell'esazione è sempre inventata dopo il fatto, e allorché gli uomini cominciano a gioire del piacere delle altre arti»³⁰.

²⁸ Cfr. *EL*, X, 3, t. I, pp. 151-152.

²⁹ *EL*, XXX, 11, t. II, pp. 308-309.

³⁰ *EL*, XXX, 12, t. II, p. 311. Cfr. anche *EL*, XXX, 13-15; e ovviamente l'intera riflessione sulla struttura sociale ed economica dei Germani nella loro

La fondazione dell'antica monarchia franca sull'originario spirito di libertà germanica risalta dunque nella struttura politica e nelle istituzioni. Si tratta del principio fondamentale che sostiene il *gouvernement gothique*: «[...] e presto la libertà civile del popolo, le prerogative della nobiltà e del clero, la potenza dei re, si trovarono in tale accordo che non credo vi sia mai stato sulla terra governo così ben temperato come lo fu questo in ogni parte dell'Europa, finché si conservò. Ed è cosa mirabile che la corruzione del governo d'un popolo conquistatore abbia formato il miglior tipo di governo che gli uomini abbiano potuto immaginare»³¹. E la tutela dello spirito di libertà è principio d'ispirazione insieme al diritto di protezione e al rapporto personale di solidarietà nell'evoluzione del regno verso il sistema feudale³².

protostoria in *EL*, XVIII, 22-31. L'insistenza in questi capitoli sull'assenza di tributi imposti dal *rex* alla nazione all'origine della monarchia franca è connessa ad uno dei temi più discussi nel dibattito politico dell'epoca: da una parte, la necessità di ridurre il carico delle tasse sulla popolazione; dall'altra, la condanna dell'odioso abuso di potere degli esattori regi. La polemica con le affermazioni dell'abate Dubos, riguardo alla continuità delle misure fiscali tardoantiche anche nel regno dei Franchi, è l'occasione per tornare sul problema delicato del rapporto tra fiscalismo e forma di governo. E del resto la questione ritorna spesso nell'*Esprit des lois*. Basti ricordare la critica contro il fiscalismo dei *publicani* nelle province romane in *EL*, XI, 19 e XIII, 20. L'acredine di Montesquieu contro i *traitants de la république* che oppressero con la loro corruzione i sudditi dell'impero evoca la polemica contro la burocrazia fiscale della monarchia francese, secondo linee comuni al pensiero dell'aristocrazia riformista; si veda, ad es., quale importanza riveste il problema nella riflessione di Boulainvilliers nel III *Mémoire* («touchant la taille réelle et proportiennelles») e, più concretamente, nel V e nel VI dei *Mémoires*, sui quali cfr. GARGALLO, *Boulainvilliers*, cit., pp. 43-48. Più in generale, sul 'dispotismo' come causa della decadenza economica e sociale di una popolazione nel pensiero di Montesquieu, cfr. D. FELICE, *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*, Pisa, Edizioni ETS, 2000, pp. 65-69.

³¹ *EL*, XI, 8, t. I, pp. 180-181.

³² In generale, sulla natura del *gouvernement gothique*, cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle* (1927), Genève, Slatkine, 1978, pp. 86-102. Cfr. già LP CXXXI. La svolta politica nella storia d'Europa s'avverte nel contrasto tra la precedente sperequazione delle province galliche, oppresse dai tributi e dal dispotismo dei

Sostenendo il suo ragionamento sui passi della *Germania* e sulle testimonianze dei diritti romanobarbarici, Montesquieu afferma che l'origine stessa del feudalesimo è da ricercare nella relazione di vassallaggio, di omaggio in cambio di protezione, che organizza la struttura sociale già presso gli antichi Germani. Dai tempi di Tacito fino alle invasioni di V secolo, gli aristocratici dei diversi popoli di stirpe germanica valutavano il proprio prestigio per il numero di *comites*, di liberi guerrieri che si ponevano al loro servizio in guerra e in pace. Il rapporto tra principi e *comites* era di mutuo vantaggio: gli uni ostentavano ed esercitavano attraverso i *comites* il proprio potere; questi godevano della protezione del loro principe e del gruppo d'appartenenza, partecipando pure alla divisione dei beni conquistati in guerra. Il sistema feudale era già in atto in questa società primitiva, pur non esprimendosi ancora nella concessione della terra in cambio dell'omaggio e della fedeltà: «Così, presso i Germani, c'erano dei vassalli, e non dei feudi. Non c'erano dei feudi perché i principi non avevano terra da donare; o piuttosto i feudi erano cavalli da guerra, armi, viveri. C'erano dei vassalli, perché esistevano uomini fedeli che erano legati per la parola, che si impegnavano per la guerra, e prestavano quasi lo stesso servizio che si fece poi per i feudi»³³. Con

governatori, e la libertà personale diffusa nel regno merovingico. È evidente l'allusione polemica alla tesi di Boulainvilliers, rievocata in molti passi del libro XXX; ed è una contraddizione soprattutto di carattere politico. La natura del dispotismo induce il sistema politico a trasformare i sudditi in schiavi; pensare, come fa il Boulainvilliers, che il gruppo dell'aristocrazia feudale potesse mantenere la sua libertà in netto contrasto con la massa della popolazione ridotta da subito in servitù è una falsità alla luce dei documenti storici e una contraddizione improponibile per lo studioso dei sistemi politici; ed infatti, il segno più forte della crisi innescata dopo la morte di Carlo Magno nell'impero fu la riduzione progressiva della libertà personale a completo vantaggio della aristocrazia feudale. Sulla riflessione di Montesquieu intorno ai meccanismi politici che identificano il dispotismo, cfr. D. FELICE, *Una forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'«Esprit des lois»*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 9-102; ID., *Dispotismo e libertà nell'«Esprit des lois» di Montesquieu*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 tt., a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2001-2002, t. I, pp. 189-255.

³³ *EL*, XXX, 3, t. II, p. 301. Cfr. pure *EL*, XVIII, 22.

la conquista delle province galliche e l'insediamento, il rapporto di vassallaggio prese concreta forma nella concessione da parte del *rex* della terra ai suoi fedeli guerrieri (cfr. *EL*, XXX, 16). E il ragionamento di Montesquieu individua subito uno dei meccanismi di conservazione della libertà che fondavano la stabilità dell'assetto feudale del regno franco: «Non bisogna stupirsi per il fatto che i re avessero avuto sempre, in ogni loro spedizione, la possibilità di ricostruire nuove armate, di convincere altre truppe, di arruolare nuova gente; che fosse necessario, perché potessero molto acquistare, che distribuissero molto; che acquistassero senza fine per la divisione delle terre e del bottino, e che donassero senza fine quelle terre e quel bottino; che il loro dominio s'ingrandisse continuamente, e che continuamente diminuisse; che un padre che donava a uno dei suoi figli un regno, gli accordasse sempre un tesoro; che il tesoro del re fosse considerato come necessario alla monarchia; e che un re non potesse, perfino per la dote della figlia, cederne una parte ad estranei senza il consenso degli altri re. La monarchia aveva la sua forza nelle risorse che occorreva continuamente accrescere»³⁴.

I re della prima dinastia merovingica sono *primi inter pares*: gestiscono le risorse del regno o conducono nuove guerre al fine di consolidare i legami di fedeltà con i propri vassalli. La loro potenza è fondata sul consenso e il favore dei sudditi; e la loro ricchezza è solo apparente, perché continuamente investita in fedeltà e in un rapporto di reciproca protezione e riconoscimento. Anche attraverso la logica e le forme del dono passa in questa fase della storia di Francia la legittimità della monarchia. In questo modo, pur ingrandendosi continuamente, il regno era lontano dal rischio di una degenerazione nel dispotismo; al contrario, Montesquieu sottolinea che il potere del re era limitato perché proporzionale all'ammontare delle risorse: non avendo imposto tributi ai suoi sudditi e pagando la loro fedeltà con la terra del regno restava al monarca una disponibilità patrimoniale piuttosto esigua (*EL*, XXX, 13). La stabilità e la forza, anche verso l'esterno, del regno erano dun-

³⁴ *EL*, XXX, 4, t. II, p. 302.

que nel mutuo accordo tra il monarca e i beneficiari del feudo: un accordo basato sulla prevalenza del particolarismo dell'aristocrazia, e degli altri gruppi di potere (clero e ceti urbani), rispetto al potere centrale; e che s'esprimeva pure nella prerogativa dell'assemblea della nazione di partecipare con il *rex* alla definizione delle leggi del regno. Un governo misto, dunque, che affonda le sue origini nella più antica consuetudine germanica: «“Gli aristocratici, dice Tacito [*Germania*, 11], decidono sulle questioni minori, tutta la nazione su quelle più importanti; in modo invero che gli affari di cui il popolo prende conoscenza, sono ugualmente discussi dagli aristocratici”»: questa consuetudine si conservò dopo la conquista, come si vede in tutti i documenti»³⁵.

³⁵ *EL*, XVIII, 30, t. I, p. 326. Cfr. già *LP CXXXI*, pp. 278-279: «Ma i popoli del Nord, liberi nel loro paese, conquistando le province romane, non donarono ai loro capi una grande autorità [...]. L'autorità del principe era limitata in mille maniere diverse: un gran numero di signori la dividevano con lui; le guerre erano intraprese solo con il loro consenso; il bottino era diviso tra il capo e i guerrieri; nessuna imposta era a favore del sovrano; le leggi erano fatte nelle assemblee della Nazione. Ecco il principio fondamentale di tutti questi Stati che si formarono dalle rovine dell'impero romano». L'allontanamento della nobiltà dalla partecipazione alla gestione del potere fu tra le cause principali della rovina politica della monarchia fin dall'epoca di Ludovico il Pio: *EL*, XXXI, 21. Sul dibattito nella cultura del Settecento intorno alle forme del governo misto e al ruolo dell'aristocrazia nell'esercizio del potere legislativo nella Francia merovingica, cfr. A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 114-116, che rileva il consenso intorno alla lettura politica di Montesquieu del passo di Tacito, *Germania*, 11, anche nei suoi sviluppi in età merovingica. Montesquieu è il 'capofila' di un orientamento che esalta il ruolo di mediazione delle élites aristocratiche rispetto all'assemblea generale della nazione: nella sua interpretazione «il diritto deliberativo del popolo sembrava stemperarsi in una blanda facoltà consultiva» (p. 115). Montesquieu ha dunque una posizione moderata rispetto alla soluzione che allo stesso problema del ruolo della *noblesse* aveva dato Boulainvilliers, partendo dalla condanna degli agenti dell'assolutismo di Luigi XIV (in particolare esattori e intendenti): cfr. D. VENTURINO, *Boulainvilliers et Montesquieu ou de la modération nobiliaire*, cit. In questo momento della storia di Francia si scorge il ruolo di intermediazione della *noblesse* auspicato da Montesquieu per il corretto funzionamento di uno Stato monarchico (*EL*, II, 4); e nel complesso l'intero passaggio rimanda alla riflessione di Montesquieu sul rapporto tra monarchia e *noblesse* nella storia della Francia moderna.

Montesquieu condivide con Boulainvilliers l'idea del primato dei *principes*, del ceto aristocratico sulla monarchia alle origini del regno di Francia. Ma una diversa idea di libertà distingue la riflessione dei due autori. Per Boulainvilliers, la libertà è prerogativa di una casta chiusa che governa e protegge una massa di uomini non liberi, e riduce, con la sua contrapposizione, il potere arbitrario del re. Per Montesquieu la libertà è una condizione diffusa che appare fondamentale, a tutti i livelli sociali e culturali, durante la prima dinastia del regno di Francia: le sue leggi ne sono testimonianza.

La sua visione, fondata sull'analisi comparata delle fonti giuridiche e di quelle letterarie dimostra, attraverso l'osservazione dei diversi gruppi della società, che il sistema feudale in età merovingica, garantendo la debolezza del potere regio e dello Stato centrale, non si tradusse nell'egemonia dei feudatari; al contrario, anche nell'articolazione dell'analisi nel libro XXX, Montesquieu descrive la molteplicità di prestazioni richieste, di privilegi garantiti, di partecipazione dei diversi strati della società alla gestione del potere. C'erano uomini liberi, e non investiti del beneficio feudale o di stirpe franca, nel regno durante i primi secoli: «Due gruppi di individui erano tenuti al servizio militare; i leudi vassalli o valvassori, che vi erano obbligati in conseguenza del loro feudo; e gli uomini liberi, Franchi, Romani, Galli, che servivano sotto il conte, ed erano guidati da lui e dai suoi ufficiali. Si chiamavano uomini liberi coloro che, da una parte, non avevano benefici o feudi; e coloro che, d'altra parte, non erano sottoposti alla servitù della gleba; le terre da loro possedute erano i beni allodiali»³⁶. Questi uomini liberi erano organizzati in gruppi di potere che, avendo ad arbitro la monarchia, svolgevano un'azione di bilanciamento e di contenimento dell'aristocrazia feudale. C'era un'organizzazione dei gruppi cittadini che conservò a lungo le prerogative derivanti dall'antico assetto tardoromano; c'era soprattutto un potere ecclesiastico in continua espansione e vigorosamente radicato nella corte e nei feudi che divenne autentico concorrente dell'aristocrazia feudale³⁷.

³⁶ *EL*, XXX, 17, t. II, p. 322.

³⁷ Sul potere del clero, cfr. pure *EL*, XVIII, 31; e in generale L. BIANCHI, *Montesquieu e la religione*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 205-227. L'i-

L'articolazione sociale e la condivisione della libertà politica sono valori che Montesquieu esalta quale eredità più significativa dell'originario spirito germanico. Il sistema si chiarisce quando la riflessione si concentra sull'analisi delle forme della giustizia feudale, soprattutto rispetto ai vassalli nei propri feudi: «Forse si crederà che il governo dei Franchi fosse allora assai duro, poiché gli stessi ufficiali avevano nello stesso tempo il potere militare, il potere civile e il potere fiscale sopra i loro sudditi: situazione che io ho descritto, nei libri precedenti, essere uno dei segni distintivi del dispotismo. Ma non bisogna pensare che i conti giudicassero da soli e rendessero giustizia come i pascià la rendono in Turchia; essi riunivano, per giudicare le cause, delle specie di assemblee giudiziarie o di assise, dove i notabili erano convocati. Per ben comprendere quello che riguarda i giudizi, nelle formule, nelle leggi dei barbari e nei capitolari, dirò che le funzioni del conte, del graffio e del centenario erano le stesse; che i giudici, i rachimburghi e gli scabini erano, sotto diversi nomi, le stesse persone. Erano gli aiutanti del conte e ordinariamente ne aveva sette: e dal momento che aveva bisogno di almeno dodici persone per giudicare, completava il numero attraverso i notabili. Ma chiunque fosse ad averne giurisdizione, il re, il conte, il graffio, il centenario, i signori, gli ecclesiastici, essi non giudicarono mai da soli: e questo uso, che originava dalle foreste della Germania,

dea di una libertà politica favorita e conservata da un tessuto sociale diviso in gruppi di potere in lotta tra loro è uno dei principi fondamentali della riflessione di Montesquieu. Cfr., ad es., l'analisi delle libertà di Roma repubblicana in *Romains IX*, per cui vedi pure A. POSTIGLIOLA, «Une république parfaite: Roma, i poteri, le libertà tra le «*Considérations*» e l'«*Esprit des lois*», in *Storia e ragione. Le «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence» di Montesquieu nel 250° della pubblicazione*. Atti del Convegno internazionale di Napoli (4-6 ottobre 1984), a cura di A. Postigliola, Napoli, Liguori, 1987, pp. 311-336. Sull'assetto sociale del regno merovingico con particolare riferimento alla situazione delle élites aristocratiche non di stirpe barbarica, cfr. R. MATHISEN, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul: Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin, University of Texas Press, 1993; sulla condizione dei ceti municipali: I.N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms, 450-751*, London, Longman, 1994; sulla chiesa: J.M. WALLACE-HADRILL, *The Frankish Church*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

si mantenne ancora allorché i feudi assunsero una nuova forma»³⁸. Pur riunendo in sé i tre poteri il signore feudale non è un despota, come i governatori dell'impero romano o degli imperi d'Oriente. Secondo il retaggio germanico, libertà politica equivale a partecipazione al potere e alle decisioni. E, come evidenzia questo passo sulla giustizia feudale, la partecipazione è condivisa da parte di diversi gruppi sociali. L'esercizio effettivo della libertà si compie nel *limitare e contenere* la supremazia dell'uno rispetto agli altri³⁹.

La condivisione del potere è un principio fondamentale per la storia di Francia che Montesquieu coglie, in pagine di appassionata celebrazione, nel passaggio dalla prima dinastia merovingica ai Carolingi. Nell'istituzione del *maior domus* che anticipa la successione dinastica in Francia, i cardini del potere sono nuovamente il consenso dei diversi gruppi sociali in cambio di protezione; di nuovo dunque una origine germanica fondata sull'intreccio tra libertà personale e solidarietà tra si-

³⁸ *EL*, XXX, 18, t. II, p. 327.

³⁹ Cfr., sulle origini di questo modello, *EL*, XVIII, 30, t. I, p. 326. E nella giustizia feudale s'esprime nitidamente l'altro carattere politico e culturale che segna lo spirito delle leggi nel feudalesimo, lo scambio tra consenso e protezione. Nel capitolo ventesimo del libro XXX (*Sopra ciò che venne poi chiamato giustizia dei signori*) Montesquieu analizza il diritto di *fredum*: «Oltre alla composizione che si doveva pagare ai parenti per i delitti, i torti e le ingiurie, era necessario ancora pagare un certo diritto che i codici delle leggi dei barbari chiamano *fredum*. Ne parlerò molto; e, per darne un'idea, dirò che si tratta della ricompensa per la protezione accordata contro il diritto di vendetta. Ancora oggi, nella lingua svedese, *fred* vuol dire pace. Presso queste nazioni violente, rendere la giustizia non era altro che accordare a colui che aveva arrecato un'offesa la propria protezione contro la vendetta di colui che l'aveva ricevuta, e obbligare quest'ultimo a ricevere la soddisfazione che gli era dovuta: in maniera che presso i Germani, a differenza di tutti gli altri popoli, la giustizia si rendeva per proteggere il criminale contro colui che egli aveva offeso [...]. La grandezza del *fredum* si proporzionò alla importanza della protezione: così il *fredum* per la protezione del re fu più grande di quello accordato per la protezione del conte e degli altri giudici» (t. II, pp. 332-333). Questo studio storico di un concetto giuridico del feudalesimo espresso da una parola germanica è il segno più evidente della novità di Montesquieu come pioniere dello studio del feudalesimo, secondo il giudizio espresso da Marc Bloch: cfr. *supra*, nota 22.

gnore e vassallo: «Un governo nel quale una nazione che aveva un re eleggeva colui che doveva esercitare il potere regio potrebbe sembrare straordinario; ma indipendentemente dalle circostanze in cui si era, credo che i Franchi ricavassero a tal riguardo le loro idee da molto lontano. Essi erano discendenti dei Germani, riguardo ai quali Tacito dice che, nella scelta dei loro re, si determinavano per la nobiltà, e nella scelta dei loro capi per il valore. Ecco i re della prima dinastia, e i mastri di palazzo; i primi erano ereditari, i secondi erano elettivi»⁴⁰. *Reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*: la successione della corona dalla famiglia dei Merovingi ai Carolingi trasferì sul corpo stesso della monarchia il carattere elettivo-ereditario degli antichi sovrani germanici. Il popolo, cioè i feudatari, gli ecclesiastici e gli uomini liberi, sceglieva il *rex*, secondo il principio elettivo della scelta del migliore; ma essa avveniva all'interno di uno stesso gruppo familiare, a tutela della nobiltà del monarca⁴¹.

L'interprete politicamente più geniale di questo sistema elettivo-ereditario della monarchia francese appare a Montesquieu Carlo Magno: «Carlo provvide a tenere nei suoi limiti il potere della nobiltà, e a impedire l'oppressione del clero e degli uomini liberi. Egli mise un tale temperamento nei diversi ordini dello Stato, che essi furono bilanciati (*contrebalancés*), e che egli ne rimase il signore. Tutto fu unito dalla forza del suo genio [...]. Fece dei mirabili ordinamenti: anzi fece di più, li fece eseguire. Il suo genio si espanse su tutte le parti dell'impero. Si vede, nelle leggi di questo principe, uno spirito di previdenza che tutto comprende, e una forza che tutto trascinò».

⁴⁰ *EL*, XXXI, 4, t. II, p. 361.

⁴¹ *EL*, XXXI, 16, t. II, pp. 379-380; cfr. anche *EL*, XVIII, 30, t. I, p. 326; e *P* 1302, in *OC*, II, p. 361: fu proprio per ritornare allo spirito elettivo della monarchia che, dopo il duro dominio di Brunehilde e di altri esponenti della casa merovingica, l'aristocrazia trasferì il potere al *maior domus* lasciando al *rex* la sola dignità proveniente dal suo titolo: «Non fecero altro che rimettere le cose al loro ordine primordiale; poiché come dice Tacito: *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*. I re erano magistrati civili; i capi, magistrati militari. Ora, Clodoveo aveva riunito queste due funzioni, e i Franchi giudicarono bene di dividerle».

na [...]. Vasto nei suoi disegni, semplice nella loro esecuzione; nessuno possedeva in tal grado la capacità di fare le più grandi cose con facilità, e le più difficili con prontezza [...]. Mai principe seppe meglio affrontare le insidie. Mai principe seppe meglio evitarle. Si destreggiava in tutti i pericoli, e particolarmente in quelli che mettono alla prova sempre i grandi conquistatori: le cospirazioni. Questo principe prodigioso era estremamente moderato: il suo carattere era dolce, le sue maniere semplici; amava vivere con la gente della sua corte»⁴².

Semplicità, coraggio, moderazione: Carlo Magno è il più nobile rappresentante della continuità dello spirito germanico nella storia dei Franchi. E l'ammirazione di Montesquieu si sposta dai toni encomiastici di un mito condiviso dalla cultura del suo secolo e si porta subito sul piano politico. Carlo interpretò brillantemente il ruolo di sovrano e di legislatore che la struttura politica e sociale del regno imponeva. Fedele al ruolo già svolto dal *rex* nella prima dinastia, si impegnò soprattutto a salvaguardare la libertà dei sudditi più deboli, e del clero, contro l'aggressività della nobiltà feudale. E sviluppò la sua azione attraverso un sistema di bilanciamento dei poteri dei diversi ordini che Montesquieu esalta nella descrizione delle leggi attraverso i libri XXX-XXXI⁴³. Era questa l'unica linea di governo capace di garantire, insieme alla libertà, la potenza della monarchia e del regno intero. La drammatica decadenza del potere regio sotto i successori di Carlo si può spiegare, secondo Montesquieu, proprio nella rinuncia a tutelare la libertà controbilanciando i poteri dei diversi ordini sociali. Un'appassionata denuncia sottende la dialettica presentazione che Montesquieu opera dell'azione di Carlo e di suo figlio Ludovico. Fu costui che, per debolezza di carattere e inettitudine,

⁴² *EL*, XXXI, 18, t. II, pp. 382-383.

⁴³ Per l'immagine di Carlo Magno in Montesquieu, cfr. A. BORST, *Das Karlsbild in der Geschichtswissenschaft vom Humanismus bis Heute*, in *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, 4 voll., a cura di W. Braunsfels-P.E. Schramm, Düsseldorf, Schwann, 1967, vol. IV: *Das Nachleben*, pp. 364-402, partic. pp. 377-379; per la diretta influenza del pensiero di Boulainvilliers su questa rappresentazione, cfr. pure D. VENTURINO, *Boulainvilliers et Montesquieu*, cit., pp. 111-112.

scardinò dalle fondamenta l'equilibrata costruzione di Carlo, avviando la monarchia verso la decadenza: «Nella costituzione franca, il re, la nobiltà, e il clero avevano nelle loro mani tutto il potere dello Stato. Carlo Martello, Pipino e Carlo Magno si unirono talora all'interesse di una delle due parti per contenere l'altra, e quasi sempre a tutte e due: ma Ludovico il Pio si allontanò dall'uno e dall'altro corpo. Egli indispose i vescovi attraverso leggi che parvero loro rigide, poiché andavano più lontano di quanto essi stessi volessero andare [...]. D'altro canto, avendo perduto ogni fiducia nella sua aristocrazia, egli innalzò al potere gente da nulla. Tolsse ai nobili i loro impieghi, li fece uscire dal palazzo, chiamò degli estranei. Si era allontanato da questi due ordini, e fu da loro abbandonato»⁴⁴.

La crisi della monarchia carolingia s'intende per Montesquieu nell'incapacità dei successori di Carlo di mediare tra i diversi ordini del regno. Ne derivò un'azione di governo ostile ora alla nobiltà, ora al clero, che ebbe come ultima conseguenza l'indebolimento della monarchia e la sua fine. E le leggi testimoniano la deriva delle istituzioni del regno. Soprattutto si perse il ruolo di equilibrio delle forze politiche assegnato storicamente alla monarchia. La supremazia dell'aristocrazia feudale condusse, alla fine della seconda dinastia, alla crisi drammatica della libertà personale dei sudditi. La consuetudine degli uomini liberi di cedere la propria libera proprietà alla corona perché venisse trasformata in feudo, con gli obblighi e i benefici che ne derivavano, ebbe un enorme incremento: «È facile dunque pensare che i Franchi che non erano vassalli del re, e ancor più i Romani, cercassero di diventarlo; e che, allo scopo di non essere privati della propria proprietà, si inventasse la consuetudine di donare il proprio allodio al re, di riaverlo da costui in feudo, e di designare sopra il feudo eredi. Questa consuetudine durò sempre; ed ebbe soprattutto luogo durante la crisi della seconda dinastia, *allorché tutti avevano bisogno di un protettore*, e volevano far corpo con altri signori ed entrare per così dire nella *monarchia feudale*, dal momento che non s'aveva più la *monarchia politica*»⁴⁵.

⁴⁴ EL, XXXI, 21, t. II, p. 387.

⁴⁵ EL, XXXI, 8, t. II, p. 367 (corsivi miei).

La disgregazione della funzione politica della monarchia indusse la popolazione del regno ad esasperare la forza del sistema feudale in cambio di protezione. L'assenza 'politica' del re portò i due elementi che fino ad allora avevano retto l'equilibrio del regno franco, *libertà* e *protezione*, alla collisione: e la libertà, tanto quella personale quanto quella politica, venne sacrificata alla necessità di protezione. Le decisioni di Carlo il Calvo, sanzionate dal capitolare di Quierzy (877), sull'ereditarietà dei feudi affondarono il prestigio della monarchia e portarono il regno all'anarchia feudale⁴⁶.

È questo un punto molto significativo nella riflessione di Montesquieu: la crisi più grave nella storia d'Europa coincide con il tramonto della politica di bilanciamento della monarchia carolingia; con il sopravvento dell'aristocrazia feudale; con l'aggressione da parte di Normanni e Saraceni alla costruzione culturale e politica di Carlo Magno; in ultima analisi, con la riduzione drastica della libertà personale nell'impero carolingio e dunque nell'Europa di quei secoli⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. *EL*, XXXI, 25, per le conseguenze sulla libertà personale del trattato tra Lotario, Ludovico il Germanico e Carlo il Calvo dopo la battaglia di Fontenay-en-Puisaye (25 giugno 841); *EL*, XXXI, 26-27, sull'indebolimento della monarchia rispetto all'aristocrazia feudale in seguito allo stesso trattato; *EL*, XXXI, 28-29, sugli effetti del capitolare di Quierzy; nonostante le letali conseguenze sulla tenuta 'politica' della monarchia, Montesquieu ravvisa anche nella legge di Carlo il Calvo la continuità della radice germanica: il feudatario sceglie il suo successore all'interno del gruppo ereditario di parentela. Sopravvive nello spirito delle leggi della monarchia feudale la consuetudine espressa dalla massima di Tacito: *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt*: «Dal momento che le cose procedono sempre l'una di seguito all'altra, e che una legge politica è sempre in rapporto ad un'altra legge politica, si seguì per la successione dei feudi lo stesso spirito che s'era seguito per la successione alla corona. Così i feudi passarono ai figli, e per diritto di successione e per diritto di elezione; e ciascun feudo si trovò ad essere, come la corona, elettivo ed ereditario» (*EL*, XXXI, 29, t. II, p. 400).

⁴⁷ Cfr. *EL*, XXX, 11, t. II, pp. 308-311. Le conseguenze della crisi dell'istituzione monarchica dopo la morte di Carlo Magno sono individuate nel libro XXVIII: oltre alla complessiva riduzione della libertà personale, la crisi politica portò con sé la crisi della cultura e dunque del diritto. La cultura scritta si perse e con essa la lettura del diritto romano, di quello barbarico, dei *capitularia* (*EL*, XXVIII, 11); dal diritto romanobarbarico si tornò ai co-

Quando la corona di Francia passò alla terza dinastia, quella dei Capetingi, la situazione politica del regno appariva drammatica: «L'ereditarietà dei feudi e l'istituzione generale dei feudi minori estinsero il governo politico, e formarono il governo feudale. In luogo di quella moltitudine innumerevole di vassalli che i re avevano avuto, non ve n'era più che qualcuno, dal quale gli altri dipendevano. I re non avevano quasi più autorità diretta: un potere che doveva passare per tanti altri poteri, e per così grandi poteri, s'arrestò o si perse prima di arrivare a termine [...]. L'impero era uscito dalla casa di Carlo Magno al tempo in cui l'eredità dei feudi non si stabiliva che come una condiscendenza [...]. Al contrario, quando la corona di Francia uscì dalla casa di Carlo Magno, i feudi erano realmente ereditari nel regno: la corona, come un grande feudo, lo fu anch'essa»⁴⁸.

Il libro XXXI si conclude evidenziando le conseguenze di un sistema feudale privo del controllo di un potere centrale capace di garantire la libertà generale e l'unità del regno; e questi capitoli chiudono il serrato ragionamento sugli errori dei successori di Carlo Magno nel gestire la monarchia senza bilanciare i poteri all'interno delle istituzioni; anzi, al contrario, assumendo posizioni ostili ai maggiori gruppi di potere e chiamando alla gestione dello Stato uomini indegni di questi compiti. Nel libro XXVIII vengono tracciate, attraverso la storia delle leggi e delle scelte dei legislatori, le linee generali che, a partire dagli interventi legislativi di Luigi IX, riportarono il regno di Francia ad un equilibrio politico interno e al prestigio internazionale. Al contrario, questo libro XXXI chiude 'il trattato sui feudi' «là dove la maggior parte degli autori l'hanno cominciato»: il richiamo alla necessità di intendere l'evoluzione delle istituzioni politiche come storia da analiz-

stumi originari delle diverse genti (*EL*, XXVIII, 12) e si diffusero pratiche giudiziarie che rimandavano ai caratteri più brutali dell'*esprit* germanico: il duello, l'ordalia e il *combat judiciaire*, il segno più terribile della involuzione culturale di questi secoli posteriori alla crisi dell'impero carolingio (*EL*, XXVIII, 23-28).

⁴⁸ *EL*, XXXI, 32, t. II, pp. 403-404.

zare attraverso i documenti non poteva essere più forte. Né più forte, a nostro parere, poteva mostrarsi in questa secca affermazione conclusiva la volontà di Montesquieu di allontanarsi da quanti piegano l'evidenza storica al servizio dei loro scopi politici.

3. *I Germani e la libertà dell'Europa: sul significato dei libri XXX-XXXI dell'Esprit des lois*

L'ammirazione per il mondo germanico è un carattere costante della riflessione di Montesquieu, dalle *Lettres persanes* all'*Esprit des lois*. Ma il suo pensiero s'eleva oltre la circostanza del dibattito che agitava la cultura francese sull'eredità germanica nelle istituzioni del regno. Ai Germani tocca infatti un ruolo di primaria importanza nella rappresentazione della storia d'Europa; più precisamente, nella storia politica e delle istituzioni, che per Montesquieu equivale alla storia della libertà in Occidente⁴⁹.

Con spirito che anticipa suggestioni preromantiche viene rappresentato lo spazio mitico e selvaggio nel quale le virtù degli antichi Germani si conservarono per secoli: le foreste della Germania. È un luogo che Montesquieu evoca con emozione; ma le suggestioni illuministiche sul mito del 'buon selvaggio' e dei luoghi incontaminati, dove la civiltà germoglia su valori autentici, spiegano solo un aspetto di questo atteggiamento⁵⁰. Alle origini c'è una riflessione politica che accosta antico e moder-

⁴⁹ C'è uniformità di giudizio in tutta la riflessione di Montesquieu sul ruolo dei Germani nella storia d'Europa, secondo il carattere unitario del suo lavoro che lascia tutto confluire nell'*Esprit des lois*. Sull'importanza di LP CXXXI per la rappresentazione della radice germanica della libertà europea, cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 88-92. Per la rappresentazione dei Germani nelle *Considérations sur les Romains*, si veda M. PAVAN, *Il mondo barbarico nelle «Considérations sur les causes de la grandeur des Romains»*, in *Storia e ragione*, cit., pp. 169-178.

⁵⁰ Sul mito delle foreste germaniche, cfr. in particolare *EL*, XI, 6, e XXX, 18. Il mito del 'buon selvaggio' che nella sua naturale semplicità e durezza primordiale si contrappone alle mollezze e al lusso della raffinata civiltà euro-

no, Romani e Germani come due esperienze storiche, compiute e diverse, unite intorno allo stesso valore di libertà nella storia dell'identità europea. Ed infatti gli spazi impenetrabili della foresta germanica destano nell'animo di Montesquieu l'emozione che uguale lo investe rappresentando i luoghi tipici della battaglia politica nella Roma repubblicana. Sono questi gli spazi della libertà politica che caratterizza lo spirito europeo in ogni tempo. E l'esaltazione dei Germani è legata in definitiva alla potenza rigeneratrice delle grandi invasioni: «Cesare oppresse la repubblica romana e la sottomise a un potere arbitrario. L'Europa gemette a lungo sotto un governo militare e brutale, e la moderazione romana fu mutata in una crudele oppressione. Ma un'infinità di nazioni sconosciute uscirono dal Nord, si gettarono come torrenti sulle province romane, e, trovandosi a poter ugualmente fare conquiste quanto scorriere, smembrarono l'impero e fondarono dei regni. Quei popoli erano liberi, e limitavano tanto energicamente l'autorità dei loro re che essi non erano in realtà che capi o generali. E questi regni, pur fondati sulla forza, non sentirono il giogo del vincitore. Quando i popoli d'Asia, come i Turchi e i Tartari, fecero delle conquiste, sottomessi alla volontà d'uno solo, essi non pensarono che a

pea è uno dei temi preferiti nella cultura tra Cinquecento e Settecento: cfr. F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, cit., pp. 61-81: l'idealizzazione di popolazioni lontanissime nello spazio e nella cultura, o la rappresentazione dell'Utopia, divengono strumenti di grande importanza per la critica agli eccessi della civiltà europea; e contribuiscono, allo stesso tempo, a definire precisamente il carattere dell'identità europea. Da Tacito Montesquieu coglie il carattere utopico e polemico della rappresentazione dei Germani allo stato di natura rispetto alla opulenta decadenza della vita romana: si veda A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 109-110 (con riferimento alle ragioni economiche della riflessione di Montesquieu). Ma il culto della libertà e la semplicità frugale sono caratteri condivisi allo stato di natura da tutti i popoli d'Europa: l'esempio dei Germani rispetto al decadente mondo tardoimperiale si accosta sicuramente a quello dei Romani d'età arcaica rispetto agli Etruschi, ai Cartaginesi e alle comunità greche loro confinanti: cfr. il mio *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in *Leggere l'«Esprit des Lois»*, cit., pp. 230-241. Sulle immagini del selvaggio, vedi ora in generale L. SOZZI, *Immagini del selvaggio: mito e realtà nel primitivismo europeo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002.

donargli nuovi sudditi e a stabilire con le armi la sua violenta autorità. Ma i popoli del Nord, liberi nel loro paese, conquistando le province romane, non diedero ai loro capi grande autorità [...]. Ecco il principio fondamentale di tutti questi Stati che si formarono sulle rovine dell'impero romano»⁵¹.

Recuperando lo spirito dell'umanesimo tedesco di una *translatio imperii in Germanos*, i Germani di Montesquieu appaiono come un'esperienza storica nuova, come una forza capace di ricondurre l'Europa alla sua vera vocazione di libertà, allorché si gettarono sulle province dell'Occidente, gravate ormai da secoli dal peso del dispotismo imperiale. Ereditando lo spirito delle antiche *poleis* greche, Roma rappresenta per Montesquieu la civiltà che interpretò questa vocazione europea nell'antichità. Per secoli le istituzioni della repubblica custodirono la libertà nella sua forma più evoluta, il bilanciamento dei poteri. Ma quando l'impero iniziò ad espandersi lo spazio dell'abuso e della prevaricazione si sovrappose lentamente alla libertà personale e politica. Nel capitolo 19 del libro XI, che riassume potentemente le ragioni della decadenza di Roma, Montesquieu descrive il governo delle province; ossia quel fatale sistema per il quale gli stessi uomini che nell'Urbe godevano della libertà politica, attraverso il bilanciamento dei poteri, agivano nelle province come despoti orientali: «Costoro esercitavano i tre poteri; erano, se posso osare tanto, i pascià della repubblica»⁵². Da Sila ad Augusto le libertà repubblicane vennero abbattute e dissolte: la gran parte dell'Europa piombò sotto un dispotismo che gli imperatori accentuarono sempre più secondo le odiose consuetudini dell'abuso del potere in Oriente⁵³.

⁵¹ LP CXXXI, pp. 278-279. F. CHABOD, *Storia dell'idea d'Europa*, cit., pp. 88-108, individua in questa lettera l'idea di Montesquieu della libertà come identità politica d'Europa. Lo spirito europeo s'è formato attraverso l'intreccio fecondo tra la libertà politica delle *poleis* greche e la libertà personale e il particolarismo del mondo germanico. Ne deriva per l'Europa una tensione alla libertà che costituisce un segno evidente della sua identità contro l'inclinazione degli Asiatici al dispotismo.

⁵² EL, XI, 19, t. I, pp. 198-200.

⁵³ Sulla riflessione di Montesquieu intorno alle *poleis* greche, cfr. G. CAMBIANO, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di filosofia»,

A questo punto Montesquieu segnala il contatto tra i due mondi, l'uno degenerato e corrotto, l'altro integro e potente. Nella brama di conquista e di ricchezze, Roma arrivò fino ai confini della Germania. Penetrò quelle foreste e spaventò i liberi Germani, avvezzi a vivere lontani e indisturbati nelle loro solitudini: «È un carattere particolare di queste leggi dei barbari, il fatto che esse non furono mai legate ad un certo territorio [...]. Riconosco l'origine di ciò nei costumi dei popoli germanici. Queste nazioni erano divise da paludi, da laghi e da foreste; anche da Cesare si comprende che essi amavano separarsi gli uni dagli altri. La paura (*frayeur*) che essi ebbero dei Romani fece in modo che si riunissero; ognuno, in queste nazioni unite tra loro, dovette essere giudicato secondo gli usi e i costumi della propria gente. Tutti questi popoli, nella loro natura particolare, erano liberi e indipendenti; e, quando furono tra loro uniti, l'indipendenza restò. La patria era comune, e lo Stato particolare; il territorio era lo stesso, e le nazioni diverse. Lo spirito delle leggi personali esisteva dunque tra questi popoli prima che essi partissero dalle loro case; ed essi lo portarono con sé nelle loro conquiste»⁵⁴.

È un'immagine di grande valore storiografico, che deriva a Montesquieu dalla riflessione su molteplici passi dell'opera di

65 (1974), pp. 93-144, ora pure in ID., «*Polis*». *Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari, Laterza, 2000, cap. VI, pp. 260-311; si vedano ancora la densa riflessione di D. MUSTI, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1997 (ed. riveduta rispetto a quella del 1995), pp. 311-327; e D. FELICE, *Imperi e Stati del Mediterraneo antico e moderno*, in ID., *Oppressione e libertà*, cit., pp. 182-187. Per l'influenza di Montesquieu sulla riflessione moderna intorno ai modelli di costituzione federale nel mondo greco (e in particolare sul caso dei Licii discusso in *EL*, IX, 3, dalla lettura di Strabone, *Geografia*, XIV, 3, 3), cfr. J. THORNTON, *Una regione vista da lontano: la Licia di Strabone dai dati geografici al mito della «Eunomia»*, in *Strabone e l'Asia Minore*, a cura di A.M. Biraschi-G. Salmeri, Napoli, ESI, 2000, pp. 403-459, partic. pp. 427-436. Sulla riflessione di Montesquieu intorno alle contraddizioni del sistema politico della tarda Repubblica romana (dai *Romains* alla fondamentale trattazione di *EL*, XI, 12-19), mi permetto di rimandare al mio *Diritto e storia: Roma antica nell'«Esprit des lois»*, in *Leggere l'«Esprit des lois»*, cit., pp. 242-247.

⁵⁴ *EL*, XXVIII, 2, t. II, p. 210.

Tacito e di altri autori antichi. Fu Roma a provocare le grandi invasioni, facendo violenza con la minaccia del suo dispotismo allo spirito germanico che esaltava la libertà del singolo oltre ogni valore. Fu Roma che strinse i Germani intorno ai loro capi, che rafforzò i rapporti di vassallaggio e di unità tra popoli che vivevano divisi, nello spazio e negli intenti, nei territori selvaggi della libera Germania⁵⁵. E quando questi popoli si rovesciarono sull'impero, ingaggiarono una lotta che nel volgere di alcuni decenni restituì la libertà, dei singoli e politica, all'Europa, come risultato dello scontro tra due civiltà europee ad un diverso stadio della propria evoluzione. L'evidente conseguenza, dopo l'abbattimento del potere imperiale, furono la frantumazione di una unità artificialmente preservata dal governo dispotico e la fine di vessazioni personali ed iniqui tributi. Si formarono inizialmente alcuni regni romanobarbarici, e, come accennato in precedenza, Montesquieu distingue significativamente tra le stirpi che manterrano gelosamente la propria semplicità e l'amore per la libertà, come i Franchi; e le stirpi che scelsero la via del compromesso con la cultura e le istituzioni del dispotismo tardoantico, come ad esempio i Visigoti. Fu l'inizio di un nuovo ciclo della storia della libertà europea, osservabile nel diverso destino delle molteplici entità romanobarbariche⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. pure *EL*, IX, 1, t. I, p. 142, dove torna l'immagine suggestiva della *frayeur* che induce i barbari a creare una federazione di popoli per resistere all'aggressività dei Romani.

⁵⁶ La conformazione geografica dell'Europa è una delle cause principali della sua vocazione alla libertà politica; questo tema caro al pensiero illuminista (e non solo: cfr., ad esempio, Shaftesbury, *Essay on the Freedom of Wit and Humour* [1709]) è in Montesquieu costantemente ripensato: cfr. già *Monarchie universelle* VIII, in *OC*, III, p. 368: l'Asia è un continente di grandi pianure, di distanze enormi che favoriscono l'instaurazione del dispotismo; in Europa invece «la divisione naturale forma diversi Stati di estensione mediocre nei quali il governo delle leggi non è incompatibile con la conservazione dello Stato; al contrario è tanto favorevole che senza leggi questo Stato cade nella decadenza e diviene inferiore a tutti gli altri»; donde la molteplicità di regni che caratterizza l'insediamento dei Germani sui resti dell'impero romano, e l'assetto feudale dell'organismo imperiale creato da Carlo Magno (*Monarchie universelle*, X, in *OC*, III, p. 369). Cfr. inoltre *EL*, VIII, 17, e le considerazioni, in proposito, di F. MEINECKE, *Origini dello storicismo*, cit. pp. 114-115.

Montesquieu si concentra sul regno dei Franchi, individuando nella loro storia un modello dell'evoluzione della libertà nelle istituzioni europee dopo l'abbattimento del dispotismo romano. Il ruolo di bilanciamento dei diversi poteri sociali svolto dalla monarchia franca tra Clodoveo e Carlo Magno è direttamente connesso alla capacità del sistema feudale di mantenere l'unità e la grandezza del regno senza condurlo al dispotismo. Finché i feudi continuarono ad essere distribuiti dalla corona, la monarchia ebbe la possibilità, anzi la necessità, di ingrandirsi, seguendo meccanismi che, da una parte, garantivano l'equilibrio dei poteri con al centro delle istituzioni il sovrano; e che, dall'altra, frenavano gli eccessi del particolarismo indotti dal sistema feudale. Quando la monarchia franca abdicò al suo ruolo di istituzione bilanciatrice e scese in contesa con gli altri poteri del regno tutto il sistema crollò; l'impero carolingio (cioè il regno di Francia e, per Montesquieu, l'Europa di quei tempi) cadde nella deriva del particolarismo e dell'anarchia, donde la crisi della civiltà europea durante i secoli IX e X.

Questo duplice ciclo della storia politica d'Europa si propone nei due libri iniziali della sesta parte dell'*Esprit des lois*. Si realizza in tal modo una storia politica d'Europa svolta attraverso lo studio delle istituzioni. Dapprima Roma: l'evoluzione delle leggi successive nel XXVII libro rispecchia la parabola della civiltà romana dalla rude semplicità delle origini alla grandezza dello spirito repubblicano, fino all'ottuso dispotismo orientale di Giustiniano. Allo stesso modo il libro XXVIII intende mostrare come l'evento drammatico delle invasioni abbia ricondotto l'Europa sulla strada della libertà politica e personale. I due libri XXX e XXXI approfondiscono attraverso l'analisi della storia di Francia questa evoluzione, e consentono a Montesquieu di inserirsi nel dibattito sulla storia costituzionale della monarchia francese, segnalandosi come geniale precursore del pensiero storico moderno.

Roma e il regno dei Franchi: una storia di *révolutions* che conduce dalla più lontana antichità all'età contemporanea, sempre con la coscienza che il carattere distintivo dell'identità europea sia la libertà del singolo e la capacità degli individui

di unirsi in sistemi sociali dove la libertà è custodita attraverso il bilanciamento dei poteri. La repubblica romana, erede dei Greci nell'antichità, poi il regno dei Franchi dall'età delle grandi invasioni a Carlo Magno, rappresentano nel pensiero di Montesquieu le esperienze storiche, compiute e diverse tra loro per cause ed esiti, dove questa libertà politica si è cristallizzata nello spirito delle leggi. Sull'eredità di questa storia si fonda il sistema inglese del Settecento. La repubblica romana è certo il modello della libertà politica del regno d'Inghilterra, ma Montesquieu è convinto della radice germanica della libertà politica inglese: «Se si leggerà la mirabile opera di Tacito *Sui costumi dei Germani* si vedrà che è da quelli che gli Inglesi hanno ricavato l'idea del loro governo politico. Questo bel *système* è stato trovato nelle foreste»⁵⁷. Di nuovo le foreste germaniche, e l'esaltazione della missione dei popoli germanici nella storia dell'evoluzione europea. Montesquieu non distingue tra Antichità, Medioevo ed Età moderna, instaurando giudizi di valore sulla superiorità di talune epoche sopra altre. La sua visione della storia d'Europa è politica e si snoda attraver-

⁵⁷ *EL*, XI, 6, t. I, pp. 178-179. Sull'importanza del passo per la riflessione filosofico-politica di Montesquieu, cfr. É. CARCASSONNE, *Montesquieu et le problème de la constitution française*, cit., pp. 86-102; S. COTTA, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953, pp. 400-402; A. POSTIGLIOLA, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma, Bulzoni, 1992, pp. 91-93, 101, 105; e A.M. BATTISTA, *La «Germania» di Tacito nella Francia illuminista*, cit., pp. 110-113: il fondamento germanico della teoria del bilanciamento dei poteri e la dimostrazione della 'discendenza' della monarchia di Francia dall'originale radice germanica rendono l'*Esprit des lois* un documento di forte polemica politica contro l'assolutismo regio dei Borboni, «un documento di vissuta polemica civile» (p. 113). La Francia deve riprendere la strada della libertà politica seguita invece dall'Inghilterra sulle orme degli antichi antenati. Questo messaggio è indubbiamente presente nell'opera e contribuisce a definire nettamente la posizione di Montesquieu nel dibattito sulla storia costituzionale francese. E la studiosa appena menzionata ha giustamente sottolineato l'importanza dei libri XXX e XXXI nel piano dell'opera; ma c'è, a nostro giudizio, un piano di lettura storica più vasto nella riflessione di Montesquieu: rispetto alla struttura complessiva dell'*Esprit des lois*, la specifica esperienza dei Franchi si inserisce in una visione più generale che aspira ad una rappresentazione della storia politica e culturale dell'identità europea, dalla Grecia all'Inghilterra moderna.

so le alterne 'rivoluzioni' della libertà: Roma, i Germani, l'Inghilterra moderna⁵⁸. Dopo la fioritura della libertà politica e personale nella Roma repubblicana, l'età del dispotismo tardoantico segna una contraddizione drammatica nella storia dell'Occidente. I Germani hanno risolto con le invasioni questo conflitto, come limpidamente chiarisce la storia del regno di Francia da Clodoveo fino a Carlo Magno. La vicenda dell'Inghilterra moderna, in un'epoca segnata dalla tensione assolutistica delle monarchie, conferma che questo principio della libertà dell'individuo nel privato, e nel pubblico, attraverso le istituzioni, è condizione distintiva della identità europea. Il nuovo ciclo aperto dalla monarchia inglese è ancora in evoluzione. Montesquieu lo esalta e ne riconosce il fascino politico. Egli non giudica la capacità degli Inglesi di mantenere vitale il loro sistema, ma può anticipare, seguendo l'esempio del passato, le cause della fine inesorabile di questa esperienza in futuro. All'instabilità, alla decadenza e alla rovina appare destinato ogni Stato europeo che non agisca secondo il principio della libertà personale e collettiva nello spirito delle sue leggi: «Poiché tutte le cose umane hanno una fine, lo Stato di cui parliamo [l'Inghilterra] perderà la sua libertà, andrà in rovina. Roma, Sparta e Cartagine sono pur perite. Andrà in rovina quando il potere legislativo sarà più corrotto del potere esecutivo»⁵⁹.

La libertà politica a Roma fu soffocata dall'ingrandimento dell'impero, quindi dall'allargamento dello spazio dove s'agiva attraverso corruzione, violenza, illecito, arbitrio, rispetto al centro del potere, dotato di istituzioni non adeguate e incapace di reagire con leggi opportune alla nuova situazione. Il regno dei Franchi perse la sua libertà allorché la monarchia abbandonò la sua funzione di intermediaria politica tra i poteri del regno. Vivendo un'interiore e feconda dialettica tra la tensione alla semplificazione razionalistica dei fatti storici e la passione per l'emergenza del molteplice nella vita dei popoli,

⁵⁸ Cfr. F. MEINECKE, *Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos*, cit., pp. 53-57.

⁵⁹ *EL*, XI, 6, t. I, p. 179. Sul tema, cfr. L. LANDI, *L'Inghilterra e il pensiero politico di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1981, pp. 293, 304 ss., 329 ss.; e S. COTTA, *Il pensiero politico di Montesquieu*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 17-20.

Montesquieu non è in grado di prevedere le cause accidentali che potranno condurre al crollo della libertà politica nella monarchia inglese; ma la causa generale di questo processo è evidente: l'esperienza inglese si chiuderà allorché il potere legislativo non sarà più capace di tutelare la libertà politica del regno: «Non è la fortuna che domina il mondo: lo si può chiedere ai Romani, che ebbero una sequenza continua di successi finché si governarono in un certo modo, e una sequenza ininterrotta di rovesci allorché presero a comportarsi in modo diverso. Ci sono delle cause generali, sia morali, sia fisiche, che agiscono in ogni monarchia, la innalzano, la conservano, o la rovinano: tutti gli accidenti sono sottomessi a queste cause; e, se il caso di una battaglia, cioè di una causa particolare, ha mandato in rovina lo Stato, vuol dire che esisteva una causa generale che portava questo Stato a dover perire a causa di una sola battaglia; in una parola, l'*allure* principale trascina con sé tutti gli accidenti particolari»⁶⁰.

Uno dei messaggi più suggestivi di questa riflessione di Montesquieu sul destino della monarchia inglese è la convinzione che la libertà per gli Stati europei non è un bene conquistato per sempre: può sparire in qualsiasi momento ed essere sostituita dal dispotismo. La storia d'Europa non appare dunque in Montesquieu come un progresso verso la libertà. C'è sempre la possibilità dell'errore e della rovina, come dimostrano la storia di Roma e della Francia delle origini, cicli compiuti e diversi sopra i quali, attraverso la documentazione delle leggi, è possibile sviluppare un giudizio politico e storico.

⁶⁰ *Romains* XVIII, in *OC*, I, C, p. 482.

INDICE DEI NOMI

- Accarino, B. 27n., 59n.
Adams, J. 58n., 65
Adams, W.P. 64n.
Agostino di Tagaste (sant') 134n.
Alatri, P. 99n., 105n., 125n.
Alembert, J.-B. *Le Rond detto d'*
139 e n., 174n., 208, 288n.
Alessandro Magno 214
Alfieri Todaro-Faranda, G. 113n.
Algarotti, F. 149n.
Alimento, A. 38n.
Allah 212
Althusser, L. 13, 14n., 20 e n.,
38n., 54n., 55n.
Amidei, C. 227n.
Amiel, A. 21n.
Anastasio I, imperatore d'Orien-
te 294, 297n.
Ancarani, G. 99n.
Andreatta, A. 104n.
Andrews, R.M. 121n.
Andrivet, P. 11
Appio Claudio, C. 86n.
Arata, F. 125n.
Arbuthnot, J. 148-149
Arcadio, imperatore d'Oriente
89 e n., 130n.
Arendt, H. 20n., 21n., 70 e n.,
73
Aristotele 14n., 77-78, 83n., 84 e
n., 102n., 146 e n., 178, 218
Armandi, M. 12
Aron, R. 14n., 16n., 17n.
Atahualpa, re del Perù 271-272
Augusto, imperatore 316
Baccelli, L. 13n., 40n., 72n.
Bacone, F. 81 e n.
Balbo, C. 80 e n.
Baldini, A.E. 104n.
Baltrusch, E. 25n.
Baluze, E. 291
Barber, G. 167n.
Barberis, M. 144n.
Barbot, J. 296n.
Barrière, P. 135n.
Barrillot, J. 137
Battista, A.M. 278n., 279n., 282n.,
288n., 297n., 305n., 315n.,
320n.
Baudier, M. 108n.
Bauduin, F. 291 e n.
Bayle, P. 76n., 137, 208, 244,
259n., 293n.
Beauvillier, P., duca di 207
Beccaria, C., 76n., 106 e n.,
111n., 116n., 118 e n., 120n.,
122n., 123n., 124n., 125 e n.,

- 132 e n., 133n., 136 e n.,
274-275
- Benrekassa, G. 16n., 148n.,
280n.
- Bentham, J. 25n.
- Bernier, F. 108n., 170n.
- Berry, B. 31n.
- Berselli Ambri, P. 263n., 264n.,
267n.
- Berthier, G.-F. 122n.
- Bertièrre, A. 21n.
- Besterman, Th. 140n.
- Beyer, Ch. 122n., 148n., 151n.,
153n., 166n., 189n., 247n.
- Bianchi, L. 123n., 243-275, 306n.
- Binoche, B. 11, 144n.
- Biondi, C. 174n., 177n.
- Biraschi, A.M. 317n.
- Biscione, M. 32n., 278n.
- Bistolfi, M. 21n.
- Bloch, M. 295n., 296n., 308n.
- Bobbio, N. 14n., 15n., 51n.,
77n.
- Bock, G. 57n.
- Bodin, J. 17 e n., 141, 147 e n.
- Boella, L. 21n.
- Boffito Serra, B. 17n., 78n.,
244n.
- Boisguilbert, P. Le Pesant de
208, 227, 238 e n.
- Bolingbroke, H. Saint-John, vi-
sconte di 201n.
- Bonet, Th. 147n.
- Bongiovanni, G. 18n., 93n.
- Bonnafofus, M. 228n.
- Borghero, C. 22n., 31n., 83n.,
137-201
- Borgogna, duca di, *vedi* Luigi di
Borbone, duca di Borgogna
- Borst, A. 310n.
- Bossuet, J.-B. 23n.
- Bottari, G.C. 266, 267n.
- Bottaro Palumbo, M.G. 53n.,
184n., 229n., 232n., 244n.,
287n.
- Boulainvilliers, H. de 208, 233 e
n., 289n., 292-296, 299n.,
300-301, 302n., 303n., 305n.,
306, 310n., 321n.
- Boyer de Pebrandié, P. 149
- Braunfels, W. 310n.
- Brethe de la Gressaye, J. 91n.,
243 e n., 248n.
- Broc, N. 148n.
- Brunechilde 309n.
- Bulferetti, L. 10n., 203n.
- Burgio, A. 14n., 136n.
- Burke, E. 59, 61
- Buttà, G. 58n.
- Caillois, R. 161n., 243n.
- Calamandrei, M. 58n.
- Callot, E. 152n.
- Calogero, G. 93n.
- Cambiano, G. 22n., 24n., 25n.,
29n., 30n., 37n., 56n., 92n.,
316n.
- Cambise II, re di Persia 252
- Canfora, L. 278n.
- Cantillon, R. de 206, 212
- Capozzi, E. 29n.
- Carbasse, M. 121n.
- Carcassonne, É. 79n., 302n.,
320n.
- Carena, C. 134n.
- Carlo il Calvo 312 e n.
- Carlo Magno 215, 303n., 309-
313, 318n., 319-321
- Carlo Martello 311
- Carlo IX, re di Francia 209
- Carlo V, re di Francia 289
- Carré de Malberg, R. 67n.
- Carrithers, D.W. 11, 17n., 46n.,
76n., 121n., 289n.

- Casadei, Th. 13-74, 92n.
 Casalini, B. 13n., 56n., 57n.,
 58n., 59n., 64n.
 Cassani, A. 25n.
 Cassina, C. 38n.
 Cattaneo, M.A. 12, 41n., 53n.,
 61n., 76n., 109n., 113n.,
 127n., 132n., 135n., 136n.
 Cattelain, F. 57n.
 Ceccarelli, A. 14n.
 Cesare, C.G. 88 e n., 109n., 115
 e n., 163n., 279-280, 282,
 283n., 315-316
 Chabod, F. 279n., 288n., 314n.,
 315n., 316n.
 Chardin, J. 141, 147 e n., 170n.
 Chateaubriand, F.-R. de 279n.
 Chevreuse, Ch.-H. d'Albert, du-
 ca di 234
 Chindasvindo, re dei Visigoti 285
 Cicerone, M.T. 51, 102n., 141
 Cinq-Mars, H. Coiffier de Ruzé,
 marchese di 130 e n.
 Claudio, imperatore 87n., 89 e n.
 Clodoveo, re dei Franchi 143,
 284-285, 294-296, 297n.,
 300, 309n., 319, 321
 Coke, E. 102n.
 Colbert, J.-B. 291, 292n.
 Coleman, P. 11
 Concina, D. 263-266
 Condorcet (Caritat, marchese
 di), M.-J.-A.-N. 25n., 59 e n.,
 63n., 64n., 71 e n.
 Constant, B. 38n., 42n., 63n.,
 64n., 99n.
 Coornaert, E. 232n.
 Costa, Paolo 42n., 72n.
 Costa, Pietro 29n., 59n.
 Costantino, imperatore 256n.
 Cotelier, J.-B. 292
 Cotta, S. 14n., 19n., 32n., 38n.,
 41n., 48n., 49n., 55n., 57n.,
 67n., 69n., 70n., 79n., 100n.,
 153n., 154n., 201n., 244n.,
 320n., 321n.
 Courtney, C.P. 53n., 80n., 167n.
 Courtois, J.-P. 11, 128n., 166n.,
 184n.
 Cox, I. 289n., 296n.
 Cremonesi, B.M. 295n.
 Cristofori, A. 25n.
 Cromwell, O. 29n., 109n.
 Cumberland, R. 207
 Cuocolo, F. 15n.
 Dahl, R. 66n.
 Dalat, J. 97n.
 Dal Lago, A. 21n.
 Dal Pra, M. 153n.
 Damilaville, É.-N. 208
 Darwin, Ch. 218
 Davenant, Ch. 205-206, 238 e n.
 Davie, G.E. 30n.
 Dédéyan, C. 148n., 201n.
 Dedieu, J. 148n.
 Del Vecchio, M. 99n.
 De Mas, E. 81n.
 Déparcieux, A. 205
 Derathé, R. 17n., 45n., 76n.,
 78n., 136n., 244n., 247 e n.,
 248n.
 Descartes, R. 152n.
 Desgraves, L. 11, 28n., 80n., 97n.,
 102n., 139n., 150n.
 Destutt de Tracy, A.-L.-C. 143-
 145, 245n.
 Devizzi, A. 14n.
 Dewey, J. 44n.
 Diaz, F. 62n., 125n.
 Diderot, D. 125 e n.
 Dionigi il Vecchio, tiranno di Si-
 racusa 130
 Dodart, D. 211

- Dodds, M. 108n., 147n., 148n.,
 170n., 182n., 183n., 198n.
 Domat, J. 23n., 250 e n.
 Domínguez Ortiz, A. 237n.
 Donzelli, M. 21n.
 Dopsch, A. 295n.
 Dorigny, M. 196n.
 Draï, R. 128n.
 Drei, H. 21n.
 Dubos, J.-B. 141, 147, 149, 164
 e n., 205, 289n., 293n., 294-
 297, 299n., 300, 302n., 321n.
 Du Cange, Ch.-Dufresne 292
 Du Halde, J.-B. 183n., 198n.
 Dupré de Saint-Maur, N.-F. 208
 Durand, Y. 233n.
 Duso, G. 27n.

 Edelmann, N. 291n.
 Egica, re dei Visigoti 285
 Egret, J. 105n.
 Ehrard, J. 11, 16n., 52n., 139n.,
 148n., 166n., 174n., 178n.,
 189n., 260n.
 Eisenmann, Ch. 67n.
 Elisabetta, imperatrice di Russia
 241
 Ellis, H.A. 293n.
 Ellul, J. 99n.
 Emerson, R.W. 44n.
 Enrico II di Valois, re di Francia
 263n.
 Enrico VIII, re d'Inghilterra 91
 e n., 96n., 129
 Ercole 142
 Esmein, A. 106n., 113n., 120n.
 Espiard de La Borde, F.-J. 148-
 149
 Eurico, re dei Visigoti, 299 e n.

 Fabert, A. 232
 Falco, G. 277n.

 Farinella, C. 25n., 59n.
 Fatta, C. 93n.
 Federico II, re di Prussia 205
 Felice, D. 9-12, 13n., 14n., 17n.,
 18n., 25n., 27n., 29n., 31n.,
 32n., 33n., 46n., 47n., 52n.,
 54n., 55n., 65n., 66n., 75-
 136, 139n., 149n., 184n.,
 196n., 244n., 251n., 262n.,
 281n., 287n., 302n., 303n.,
 317n.
 Fénelon (de Salignac de La
 Mothe), F. 208, 234 e n.
 Ferguson, A. 30 e n., 72 e n.
 Ferrajoli, L. 76n., 113n., 118n.,
 132n., 133n., 136n.
 Ferrone, V. 136n.
 Ferrucci, S. 150n.
 Feuerbach, P.J.A. 125 e n.
 Filangieri, G. 125 e n.
 Filippo d'Orléans, reggente di
 Francia 105n., 233n., 292 e
 n.
 Filippo V, detto il Lungo, re di
 Francia 123n., 262n.
 Firpo, L. 76n., 111n., 136n.,
 274n., 293n.
 Fletcher, A. 37
 Fletcher, F.Th.H. 98n., 148n.
 Focher, F. 21n.
 Folkes, M. 218
 Fontenelle, B. Le Bovier de 206
 Foot, M. 60n.
 Ford, F.L. 105n.
 Francioni, G. 111n., 136n.,
 274n.
 Franklin, B. 144n.
 Frine 142
 Frosini, V. 125n.
 Fubini, R. 98n.
 Fukuda, A. 29n.
 Furetière, A. 23n.

- Fustel de Coulanges, N.-D. 295n.
- Gabba, E. 88n.
- Galeffi, V. 99n.
- Galeno, C. 146, 147n.
- Garasse, F. 151
- Garavini, F. 135n., 162n.
- Gargallo di Castel Lentini, G. 293n., 297n., 302n.
- Gargiulo, T. 21n.
- Garnot, B. 129n.
- Gastone, duca d'Orléans 130n.
- Gebelin, F. 162n.
- Gelderen, M. van 30n.
- Genovesi, A. 125 e n.
- Gentile, F. 16n., 21n., 32n.
- Geuna, M. 13n., 30n., 35n., 37n., 40n., 52n., 56n., 72n.
- Giacomo I Stuart, re d'Inghilterra 102n.
- Giacotto, P. 37n.
- Gialluca, A. 78n.
- Giesey, R.E. 290n.
- Gilbert, A. 42n.
- Gilson, D. 21n., 243n.
- Giustiniano I, imperatore 89 e n., 124n., 162, 255-256, 257n., 286n., 289, 319
- Glacken, C. 148n.
- Gobineau, J.-A. 293n.
- Godwin, W. 25n., 59 e n.
- Goldie, M. 29n.
- Goldzink, J. 35n.
- Gooch, G.P. 29n.
- Gori, F. 278n.
- Gordon, Th. 72
- Gorresio, S. 38n.
- Gouru, P. 148n.
- Goyard-Fabre, S. 16n., 17n., 19n., 22n., 78n., 148n., 246n.
- Gracco, G. 33 e n., 86, 87n., 88n.
- Gracco, T. 33 e n., 86, 87n., 88n.
- Granpré-Molière, J.-J. 153n.
- Grasso, M. 59n.
- Graunt, J. 205
- Graven, J. 75n., 135n.
- Graziano, imperatore 129n.
- Greco, G. 63n.
- Griffo, M. 58n.
- Grimm, F.-M. 208
- Groffier, E. 44n.
- Grosley, P.-J. 179 e n.
- Grozio, U. 118n.
- Guadagnin, A. 21n.
- Guerci, L. 25n., 52n.
- Guglielmo III di Orange, re d'Inghilterra 61
- Guicciardini, F. 108n.
- Guizot, F. 287, 288n.
- Gundobado, re dei Burgundi 299 e n.
- Gundolf, G. 32n., 278n.
- Haakonssen, K. 56n.
- Halley, E. 205-206
- Hamilton, A. 144n.
- Harrington, J. 25n., 28 e n., 29n., 36, 60n., 71n., 72n.
- Harrod, R.F. 240n.
- Harsin, P. 235n.
- Hay du Chastelet, P. 232
- Hedrick, C. 25n.
- Hegel, G.W.F. 18 e n., 21, 38n., 42n., 93 e n., 288n.
- Helvétius, C.-A. 31n., 64n., 65n., 145 e n.
- Herder, J.G. 300n.
- Hirschman, A.O. 38n.
- Hirst, P. 66n
- Hobbes, Th. 19 e n., 20n., 29n., 37n., 49, 118n., 131n., 228
- Holbach (Thiry, barone d'), P.-H. 288n.

- Hölzle, E. 278n., 300n.
 Hotman, F. 290 e n., 300
 Houston, A.C. 30n.
 Huarte de San Juan, J. 147, 151 e n.
 Huet, M. (*pseud.* di P. Annet) 140n.
 Hulliung, M. 50 e n., 51
 Humboldt, K.W. von, 42
 Hume, D. 56n., 99n., 149n., 153n., 203, 227n.
 Hung Liang-chi 215
 Huppert, G. 290n.
- Imbert, P.H. 144n.
 Ippocrate 147 e n., 149
 Iside 270n.
 Isnardi Parente, M. 17n.
- Jameson, R.P. 174n.
 Janet, P. 41n.
 Jaucourt, L. de 174n., 208, 227n.
 Jaurès, J. 228 e n.
 Jefferson, Th. 144n.
 Jovellanos, G.M. de 237 e n.
 Juderías, J. 237n.
 Jurin, J. 211
- Kaempfer, E. 216
 Kaiser, Th. 82n.
 Kant, I. 37 e n., 125 e n.
 Keohane, N.O. 16n.
 Kersseboom, W. 205
 Keynes, J.M. 240 e n.
 King, G. 205-207
 Kingston, R. 97n., 121n.
 Kra, P. 166n., 244n.
 Kramnick, I. 60n.
 Krause, S. 18n.
- La Boétie, É. de 63n.
 Laboulaye, E. 122n., 137n.
- La Coste (de), medico 211
 Lafontant, J.-J. 174n.
 Lagrave, H. 139n.
 La Jonchère, É de 233 e n.
 Landi, L. 17n., 18n., 21n., 48n., 49n., 50-51, 54n., 55n., 67n., 69n., 92n., 98n., 100n., 101n., 104n., 105n., 201n., 321n.
 Landucci, S. 16n., 189n.
 Larrère, C. 11, 17n., 38n., 53n., 76n., 136n.
 Laslett, P. 188n.
 La Torre, M. 49n., 102n.
 Laurenti, R. 77n.
 La Valette, B. di Nogaret 91 e n.
 Law, J. 96n., 227, 235 e n.
 Lecaldano, E. 153n.
 Lefort, C. 52n.
 Leibniz, G.W. von 285
 Lesage, A.-R. 233 e n.
 Levi-Malvano, E. 21n.
 Licurgo 25n., 197-199
 Livio, T. 51, 88n.
 Loche, A.M. 19n.
 Locke, J. 29n., 43, 49, 68, 76 e n., 77n., 78n., 79, 121n., 176, 188 e n., 205-206
 Lombard, A. 295n.
 Lotario I, imperatore del S.R.I. 312n.
 Ludovico il Germanico 312n.
 Ludovico il Pio, imperatore del S.R.I. 305n., 310, 311
 Luigi di Borbone, duca di Borgogna 234n., 292, 293n.
 Luigi IX, re di Francia 209, 313
 Luigi XI, re di Francia 290
 Luigi XIII, re di Francia, 91, 96n., 130n., 176
 Luigi XIV, re di Francia 96n., 105n., 109n., 140 e n., 143, 208, 229n., 239, 292, 305n.

- Luigi XV, re di Francia 292
- Mabillon, J. 292
- Mably (Bonnot de), G. 25n.
- Macchia, G. 17n., 78n., 244n.
- Machiavelli, N. 17 e n., 21n., 22n., 24n., 28, 29n., 30n., 32, 33n., 36, 51, 63n., 72 e n., 83 e n., 88n., 99n., 266n., 287n.
- Magni, B. 21n.
- Magri, T. 37n., 78n.
- Magrin, G. 59n., 63n., 71n.
- Maitland, J. 205, 211
- Malandrino, C. 53n.
- Malebranche, N. 153n.
- Mallet, P.-H. 288n.
- Malthus, Th.R. 204
- Mandeville, B. de 196
- Manent, P. 49n.
- Manin, B. 66n.
- Maometto 172
- Marco Antonio, il triumviro 87n.
- Marconi, D. 121n.
- Marini, G. 41n.
- Mario Gaio 87n.
- Marramao, G. 63n.
- Marseille, M., 97n.
- Marx, K. 42n., 70n.
- Mason, S.M. 128n.
- Mass, E. 53n., 244n.
- Masson, J.-P. 291
- Masterson, P.M. 244n.
- Mathisen, R. 307n.
- Mattarelli, S. 58n.
- Matteucci, N. 15n., 17n., 29n., 58n., 77n., 80n., 99n.
- Mauriac, P. 148n.
- Mayer, J.P. 153n.
- Mazza, E. 149n.
- Mazza, M. 278n., 295n.
- Mazzolini, R. 167n.
- McKitterick, R. 289n., 291n., 292n.
- Meinecke, F. 32n., 278 e n., 281n., 283n., 286n., 287n., 288n., 289n., 293n., 295n., 296n., 318n., 321n.
- Melon, J.-F. 174 e n.
- Mercader Riba, J. 237n.
- Mercier, R. 148n.
- Merquiol, A. 148n.
- Meslier, J. 229 e n.
- Messance, M. 208
- Mill, J.S. 25n., 42-43, 44n.
- Millar, J. 38n.
- Minuti, R. 10n., 12, 108n., 116n., 148n., 185n., 200n.
- Mirkine-Guetzévitch, B. 76n.
- Moheau, *vedi* Montyon, A.-J.-B.-R. Auget
- Moland, L. 40n., 99n., 140n.
- Mole, W. 72
- Molesworth, W. 118n.
- Monda, D. 12, 63n., 85n.
- Monod, G. 290n.
- Montaigne, M.E., signore di, 63n., 134n., 140, 162-163
- Montfaucon, B. de 292
- Montyon, A.-J.-B.-R. Auget 208, 212, 220
- Morcavallo, B. 52n.
- Mori, M. 37n.
- Morilhat, C. 38n.
- Mosé 270n.
- Möser, J. 300n.
- Mosher, M.A. 11, 17n., 76n., 289n.
- Musti, D. 317n.
- Neumann, F. 56n.
- Newcomen, Th. 226
- Newton, I. 80, 141-142, 152n.
- Nicolas, A. 134n.
- Nicolet, C. 52n., 88n.
- Nicolini, E. 99n.

- Norden, E. 278n.
- Oake, R.B. 243n.
- Ober, J. 25n.
- Omero 84
- Pacchi, A. 131n.
- Pagden, A. 29n.
- Pagès, G. 99n.
- Paine, Th. 25n., 37 e n., 41n., 42n., 51, 58-65
- Pandolfi, J. 136n.
- Pangle, Th. 49 e n., 148n., 191n.
- Panzieri, D. 66n.
- Paoletti, G. 38n.
- Paolo Diacono 291
- Paradis, M. 44n.
- Pareyson, L. 188n.
- Pasquier, E. 291
- Pasquino, G. 15n.
- Pavan, M. 314n.
- Pelli, G. 213, 227n.
- Perini, G. 213, 227n.
- Pesante, M.L. 30n.
- Petrucci, A. 267n.
- Petrucciani, S. 42n.
- Pettit, Ph. 71-73
- Petty, W. 205-206
- Phillipson, N. 29n.
- Pietro I, *detto* il Grande, zar di Russia 132n., 197
- Pignatelli, G. 267n.
- Pii, E. 30n., 38n.
- Pipino il Breve, re dei Franchi 311
- Pithou, P. 291
- Platania, M. 15n., 23n., 28n., 35n., 38n., 40n., 41n., 45n., 52n., 64n., 72n.
- Platone 162-163
- Plutarco 178, 187, 199
- Pocock, J.G.A. 29n., 40-41, 63n.
- Polibio 32, 51
- Pomeau, R. 140n.
- Pontchartrain, J. Phélypeaux, conte di 232
- Pope, A. 137
- Porret, M. 11, 76n., 244n.
- Postel, G. 108n.
- Postigliola, A. 16n., 32n., 33n., 53n., 76n., 79n., 98n., 151n., 152n., 184n., 193n., 244n., 287n., 307n., 320n.
- Poujol, J. 79n., 80n.
- Pozzi, R. 21n.
- Prandi, A. 40n.
- Prélot, M. 17n., 20n.
- Preto, P. 264n.
- Priestley, F.E.L. 25n.
- Procopio di Cesarea 124n.
- Pufendorf, S. 118n., 120n., 206, 209
- Puget, H. 76n.
- Quesnay, F. 208
- Questa, C. 278n.
- Rahe, P.A. 11, 17n., 64n., 76n., 289n.
- Rawson, E. 25n.
- Réaumur, R.-A. Ferchault de 225 e n.
- Recchia, V. 31n., 65n.
- Recesvindo, re dei Visigoti 285
- Régaldo, M. 244n.
- Rescigno, P. 15n.
- Rétat, P. 184n.
- Rhedi 213, 227n.
- Riccobono, F. 125n.
- Richelet, P. 23n.
- Richelieu, A.-J. du Plessis de, cardinale 91n., 96n., 130 e n.
- Richter, M. 184n.
- Ricuperati, G. 293n., 295n.
- Ridé, J. 278n.

- Ripepe, E. 13n.
 Ritter, H. 12
 Roberto, U., 32n., 277-322
 Robespierre, M. de 25n., 41n.
 Rogers, D.T. 40n.
 Romani, R. 194n.
 Romolo, 28n., 221
 Rosa, M. 263n.
 Rosen, F. 76n.
 Rossi Landi, F. 58n.
 Rosso, C. 21n., 38n.
 Rotari, re dei Longobardi 299 e n.
 Rotella, S.G. 57n.
 Rotelli, E. 99n.
 Rotolo, A. 18n., 93n.
 Rotondò, A. 227n.
 Rotta, S. 10n., 12, 28n., 57n.,
 76n., 104 e n., 148n., 203-
 241, 257n., 267n., 293n.
 Rousseau, J.-J. 25n., 26, 28n.,
 31n., 37, 41n., 65, 71, 72n.,
 73, 125 e n.
 Rousselet, M. 99n.
 Ruff, J.R. 120n.
- Saint-Aubin (de), A. 23n.
 Saint-Pierre, Ch.-I. Castel de
 206, 229 e n., 232 e n.
 Salmeri, G. 317n.
 Salmon, J.H.M. 290n.
 Salviano di Marsiglia 291
 Sanz, R. 151n.
 Scandellari, S. 61n., 62n., 63n.
 Schiera, P. 99n.
 Schönfeld, K.M. 102n.
 Schramm, P.E. 310n.
 Sciacca, E. 80n.
 Scichilone, G.E.M. 83n.
 Scott, J. 29n.
 Secondat, J.-B., 97n.
 Semiramide 270n.
 Seneca 118n.
- Servan, J.-M.-A. 140n.
 Servio Tullio 85 e n.
 Seyssel, C. de 79 e n., 80n.
 Shackleton, R. 21n., 45n., 148n.,
 150n., 153n., 154n., 167n.,
 174n., 193n., 201n., 243n.,
 244n., 263n., 267n.
 Shaftesbury, A. Ashley Cooper
 56n., 318n.
 Shennan, J.H. 105n.
 Shklar, J. 52n., 57n.
 Short, Th. 205
 Siagrio, generale gallo-romano
 296
 Sidney, A. 29 e n., 30n., 36, 72
 Sieyès, E.-J. 60n.
 Silla, L.C. 87n., 88 e n., 115 e n.,
 316
 Simonetta, S. 42n.
 Sivini, G. 56n.
 Skinner, Q. 29n., 30n., 57n., 63n.
 Smith, A. 38n., 240
 Smith, M. 21n., 243n.
 Smith, W. 64 e n.
 Solari, G. 125n.
 Solone 25, 85, 187, 199
 Sorgi, G. 20n.
 Sozzi, L. 189n., 315n.
 Spurlin, P.M. 57n.
 Stackelbert, J. Von 278n.
 Stark, W. 148n.
 Starobinski, J. 113n.
 Stassinopoulos, M. 76n.
 Steuart, J. 38n.
 Stoos, C. 75n.
 Strabone 317n.
 Strowski, F. 162n.
 Strumia, A. 29n.
 Süssmilch, J.P. 205
- Tacito, P.C. 89n., 190 e n., 277-
 283, 293, 303, 305 e n., 309 e

- n., 312n., 315n., 318, 320 e n.
- Tarello, G. 76n., 98n., 104n., 105n., 115n., 120n.
- Tarquinio il Superbo 85-86
- Tavernier, J.-B. 170n.
- Taylor, Ch. 42 e n., 43n., 44n., 73
- Teodosio I il Grande, imperatore 130n.
- Thierry, A. 295n.
- Thomasius, Ch. 118n., 120n., 121n., 123n.
- Thornton, J. 317n.
- Tiberio, imperatore 135
- Timone, E. 211
- Tocqueville, A. de 17n., 42-43, 44n., 71n., 99n.
- Todorov, T. 17n.
- Tournefort, J. Pitton de 108n.
- Troisi Spagnoli, G. 60n.
- Turchetti, M. 80n., 291n.
- Turco, L., 30n.
- Turmeau de la Morandière, D.L. 209 e n.
- Ugo Capeto, re dei Franchi 284, 300
- Urbinati, N. 25n., 44n.
- Usbek 225, 227n.
- Usson, P.P. 237n.
- Valentiniano II, imperatore 129n., 130n.
- Valerio Publicola 84n.
- Vauban, S. Le Preste de 207-208, 232
- Venturi, F. 52n., 103n.
- Venturino, D. 293n., 296n., 305n., 310n.
- Vernière, P. 45n., 139n., 147n., 148n., 150n., 170n., 193n., 248n., 273n.
- Vertot, R.A. de 279n., 300
- Viard, J. 52n.
- Vicens Vives, J. 237n.
- Vidari, G. 125n.
- Vinciguerra, M. 131n.
- Virginia 86n.
- Viroli, M. 28n., 57n.
- Vittorio Amedeo II di Savoia 109n., 217
- Vivanti, C. 33n., 83n.
- Vlachos, G.-C. 69n., 76n.
- Volpi, M. 15n.
- Volpilhac-Auger, C. 11, 28n., 152n., 190n., 244n., 279n.
- Voltaire, F.M. Arouet, detto 54, 76n., 98 e n., 99n., 106 e n., 108n., 136 e n., 139-143, 174n., 191n., 205, 211, 283n., 288n.
- Voss, J., 289n., 291n.
- Vossius, I. 206-207
- Waddicor, M.H. 127n., 152n.
- Wallace-Hadrill, J.M. 307n.
- Wallace, R. 203-204, 213, 220, 222, 226 e n., 227n.
- Ward, B. 237
- Weber, M. 14n.
- Weil, F. 11, 296n.
- Weinacht, P.-L. 11
- West, Th.G. 29n.
- Wetson, R. 220
- Wood, G. 60n.
- Wood, I.N. 307n.
- Wootton, D. 42n.
- Young, A. 208
- Zamboni, G. 32n., 278n.
- Zanetti, Gf. 13n.
- Zoroastro 270n.
- Zorzi, R. 70n.

Questo volume è stato stampato
presso «La Moderna Stampa s.a.s.» Napoli
per conto di
«Bibliopolis edizioni di filosofia e scienze»
nel novembre 2003

Domenico Felice insegna Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna. Oltre ad aver scritto diversi saggi e curato vari volumi, tra cui *Leggere l'«Esprit des lois». Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu* (Napoli, 1998) e *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico* (2 tt., Napoli, 2001-2002), è autore, fra l'altro, di *Modération et justice. Lectures de Montesquieu en Italie* (Bologna, 1995) e di *Oppressione e libertà. Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu* (Pisa, 2000). Coordina la collana "Preprint" del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna; è membro della Direzione della rivista «Dianoia» e del Consiglio scientifico della Société Montesquieu.

€ 34,00

ISBN 88-7088-447-3

